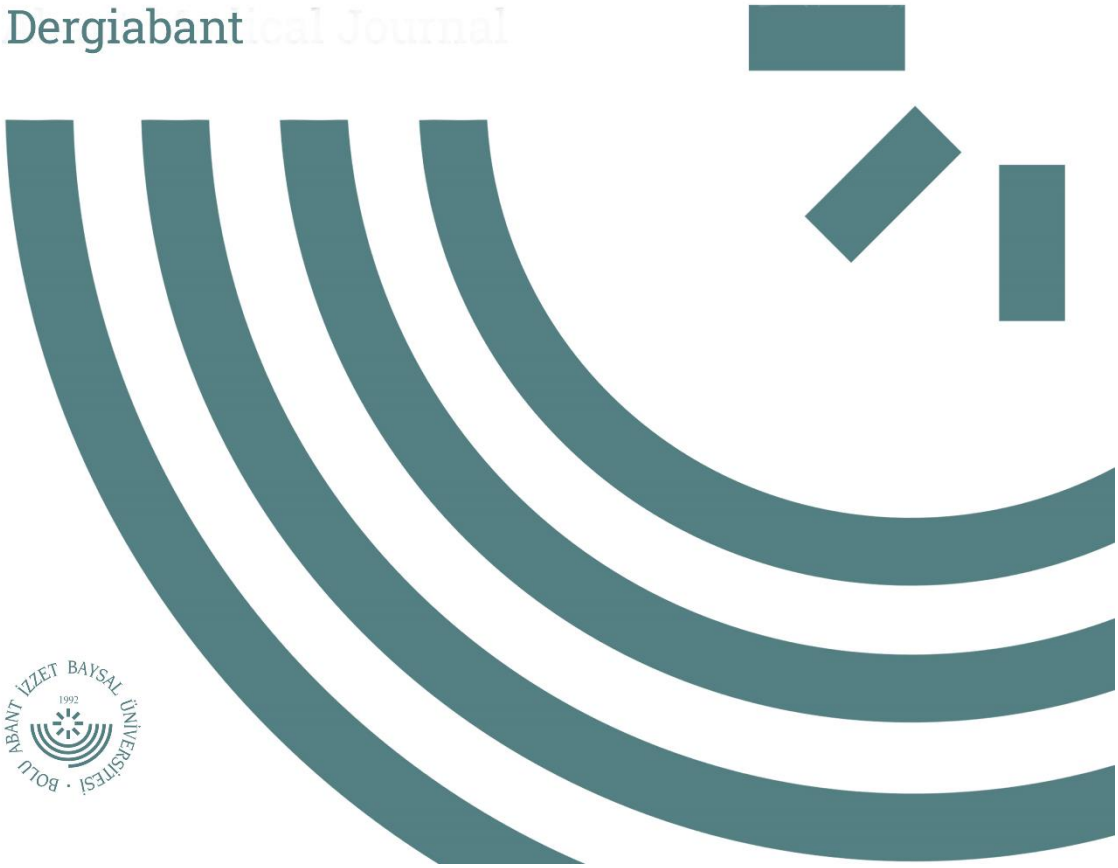
12. cilt volume | 2. sayı issue | 2024 kasım november

e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Dergiabant



Dergiabant

Cilt: 12 Sayı: 2, Kasım 2024

E-ISSN: 2148-0494

SAHİBİ

Prof. Dr. Mustafa ALİŞARLI
Rektör, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

BİLİMSEL YAYIN VE DERGİLER KOORDİNATORLÜĞÜ

Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU- mustafayigitoglu@ibu.edu.tr
Koordinatör, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

Doç. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT – demiray_f@ibu.edu.tr
Koordinatör Yardımcısı, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

SORUMLU MÜDÜR

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR – bilal.gokkir@ibu.edu.tr
Dekan, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bolu-Türkiye

BAŞ EDİTÖR

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR- bilal.gokkir@ibu.edu.tr
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bolu-Türkiye

EDİTÖR YARDIMCILARI

Arş. Gör. Abdullah ÇAN	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Arş. Gör. Alirıza FARIMAZ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Arş. Gör. Faruk KORKMAZ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Arş. Gör. Muhammed Ali BÜYÜKSOYLU	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Arş. Gör. Osman Said EVDÜZEN	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Arş. Gör. Şerife Nur ÇELİK	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

ALAN EDİTÖRLERİ

Doç. Dr. Elif Nur ERKAN BALCI	Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sakarya-Türkiye
Doç. Dr. İsmail TAŞ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, FEF., Bolu-Türkiye
Doç. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Doç. Dr. Mehmet Fatih DEMİRCİ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Doç. Dr. Sema KARAGÖZ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇELİK	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AYDIN	Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Iğdır-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Burcu DİLEK	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAĞÇİVAN	Yalova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yalova-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed BABACAN	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat F., Ankara-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ömer ARAS	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Dr. Arş. Gör. Zeynep Cevahir AYDIN	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Dr. Fatih PAMUK	Diyanet Akademisi, Ankara-Türkiye

DİL EDİTÖRLERİ

Öğr. Gör. Medhet KORICHI	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Arş. Gör. Alirıza FARIMAZ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

SAYFA DÜZENLEME

Arş. Gör. Alirıza FARIMAZ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

HAKEM KURULU

Dergiabant, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

ADRES

Yazışma Adresi	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 14280 Bolu-Türkiye
Telefon	0374 253 40 05
E-Posta	dergiabant@ibu.edu.tr

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cahid KARA	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Süleyman KAYA	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Ayşegül YILMAZ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Dr. Leila MAACHE	University of Ghardaia, Cezayir
Dr. Mohammad Jaber THALJI	Yarmouk University, Ürdün
Dr. Rawad Mohammed MAHMOOD	University of Anbar, Irak

DİZİNLENME BİLGİLERİ

"Dergiabant" yılda iki kez (Mayıs–Kasım) yayınlanan hakemli, akademik ulusal bir dergidir. Dergiabant'ta yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber İngilizce ve Arapça dillerinde de yazılar yayımlanmaktadır. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dergiabant'a ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasından yayın kurulu sorumludur. Ayrıca Dergiabant, Dergipark üyesidir.

Dergiabant;

Ulakbim TR DİZİN (Cilt 5, Sayı 9 [Bahar 2017] sayısından itibaren, Kabul Tarihi: 23.02.2018), Academindex, Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Sobiad), Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Türk Eğitim İndeksi, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından taranmaktadır.

Dergiabant

Volume: 12 Issue: 2, November 2024

E-ISSN: 2148-0494

OWNER

Prof. Dr. Mustafa ALİŞARLI
Rector, Bolu Abant Izzet Baysal University, Bolu-Türkiye

SCIENTIFIC PUBLICATIONS AND JOURNALS COORDINATOR

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU - mustafayigitoglu@ibu.edu.tr
Coordinator, Bolu Abant Izzet Baysal University, Bolu-Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT – demiray_f@ibu.edu.tr
Coordinator Assistant**,** Bolu Abant Izzet Baysal University, Bolu-Türkiye

RESPONSIBLE DIRECTOR

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR – bilal.gokkir@ibu.edu.tr
Dean, Bolu Abant Izzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-Türkiye

EDITOR IN CHIEF

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR- bilal.gokkir@ibu.edu.tr
Bolu Abant Izzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-Türkiye

ASSISTANT EDITORS

RA Abdullah ÇAN	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
RA Alirıza FARIMAZ	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
RA Faruk KORKMAZ	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
RA Muhammed Ali BÜYÜKSOYLU	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
RA Osman Said EVDÜZEN	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
RA Şerife Nur ÇELİK	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye

FIELD EDITORS

Assoc. Prof. Dr. Elif Nur ERKAN BALCI	Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya-Türkiye
Assoc. Prof. Dr. İsmail TAŞ	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of A. and Sc., Bolu-Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Mehmet Fatih DEMİRCİ	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Sema KARAGÖZ	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Assist. Prof. Dr. Abdullah ÇELİK	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Assist. Prof. Dr. Ahmet AYDIN	Iğdır University, Faculty of Theology, Iğdır-Türkiye
Assist. Prof. Dr. Burcu DİLEK	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Assist. Prof. Dr. Mehmet BAĞÇİVAN	Yalova University, Faculty of Theology, Yalova-Türkiye
Assist. Prof. Dr. Muhammed BABACAN	Social Sciences Uni. of Ankara, F. of Theology, Ankara- Türkiye
Assist. Prof. Dr. Ömer ARAS	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Dr. Zeynep Cevahir ALTINTAŞ AYDIN	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Dr. Fatih PAMUK	Diyanet Academy, Ankara-Türkiye

TURKISH/ENGLISH/ARABIC LANGUAGE EDITORS

TA Medhet KORICHI	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
RA Alirıza FARIMAZ	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

PAGE EDITING

RA Alırıza FARIMAZ Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

REFEREE BOARD

Dergiabant, uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

ADDRESS

Correspondence Adress	Bolu Abant Izzet Baysal University, Faculty of Theology, 14280 Bolu-Türkiye
Phone	0374 253 40 05
E-Mail	dergiabant@ibu.edu.tr

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR	Bolu Abant Izzet Baysal University, Türkiye
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ	Bolu Abant Izzet Baysal University, Türkiye
Prof. Dr. Cahid KARA	Bolu Abant Izzet Baysal University, Türkiye
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU	Bolu Abant Izzet Baysal University, Türkiye
Prof. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ	Bolu Abant Izzet Baysal University, Türkiye
Prof. Dr. Süleyman KAYA	Bolu Abant Izzet Baysal University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Ayşegül YILMAZ	Bolu Abant Izzet Baysal University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Kılıç Aslan MAVİL	Bolu Abant Izzet Baysal University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU	Bolu Abant Izzet Baysal University, Türkiye
Dr. Leila MAACHE	University of Ghardaia, Algeria
Dr. Mohammad Jaber THALJI	Yarmouk University, Jordan
Dr. Rawad Mohammed MAHMOOD	University of Anbar, Iraq

ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

"Dergiabant" is a peer-reviewed, national journal published two times a year (May-November). The scientific and legal responsibility of the articles published in **Dergiabant** belongs to the authors. Although the language of publication is Turkish, articles are published in English and Arabic. All publication rights of the published articles belong to **Dergiabant** and cannot be printed, reproduced or transferred to the electronic media in whole or in part without the permission of the publisher. The editorial board is responsible for publishing the articles.

Dergiabant; indexed by TR DIZIN since (v.5, is.9 [Spring 2017] acceptance date: 23.02.2018), Academindex, Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Sobiad), Akademia Sosyal Bilimler Indeksi (ASOS Index), Turk Egitim Indeksi, TDV Islam Arastırmaları Merkezi (ISAM).

İçindekiler / Contents

i-vii | Jenerik ve İçindekiler / Generic and Contents

Makaleler / Articles

325-339 | Hamit Demir, Oğuzhan Aydın

Sûfî Söylem ve Bir Metaforik Unsur Olarak Tasavvuf Edebiyatında Kuşlar

Sufi Discourse and Birds in Sufi Literature as a Metaphorical Element

340-363 | Hüseyin Karayaka

İslam Aile Hukuku ve Türk Medeni Kanununda Farklılık Arz Eden Evlenme Engelleri

Marriage Obstacles that Differ in Islamic Family Law and Turkish Civil Code

364-378 | Selim Tekin

Mebramân Hayatı, Eserleri ve Bazı Gramer Görüşleri

Life, Works and Some Grammar Views of Mabraman

379-395 | Hatice Keleş

Martin Bucer'in 16. Yüzyıl Reform Hareketiyle Bölünme Yaşayan Hıristiyanları Uzlaştırma Gayretleri

Martin Bucer's Efforts to Reconcile Christians Divided by the 16th Century Reformation Movement

396-410 | Yasin Yiğit

Bilim ve Sanat Merkezlerinde Manevi Gelişimin Desteklenmesine Yönelik Bir Dersin Olabilirliği

Possibility of a Course to Support Spiritual Development in Science and Art Centers

411-429 | İbrahim Sağlam

4./10. Asır Hadis Metinlerinde "İsnad Hazfi" Üzerine Değerlendirmeler

Evaluations on "Ḥadhf in the Isnād" in 4th/10th Century Ḥadīth Texts

430-446 | Samet Yahya Bal

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Açısından Emir ve İrade İlişkisinin Neliği Tartışması

Discussion Nature of the Relationship between Command and Will in Terms of Ahl al-Sunna and Muʿtazila Theology

447-462 | Nazife Vildan Güloğlu

Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Kıraatleri Nakil Üslubunun Özgünlük Açısından Değerlendirilmesi: Sâd Sûresi Örneği

The Evaluation of Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī's Method of Narrating the Qirāʾāt in Terms of Originality: The Case of Sūrat Ṣād

463-482 | Yasin Kurnaz

Bahreyn'de İlk Sünnî Hanedanlık: Cebrî Emîrliği

The First Sunni Dynasty in Bahrain: The Jabri Emirate

483-496 Mehmet Turan

"Cünüp Olarak Sabahlayan Kimse Oruç Tutmasın" Hadisinin Metin ve Muhteva Açısından Tetkiki

Examination of the Ḥadīth "If Dawn Comes When a Person Is Junub, He Should Not Fast" in Terms of Text and Content

497-510 Şerif Gedik

Mergînânî Ailesinin Önde Gelen Fakihleri ve Anadolu Coğrafyası Üzerindeki Etkileri

Leading Jurisprudents of the al-Marghīnānī Family and Their Influence on Anatolian Geography

511-529 Gülhan Maden

Mervezî'nin (ö. 294/906) Kitâbü's-Sünne Adlı Eserinde Kur'an İlimleri ve Nesih

Qur'anic Sciences and Naskh in Marwazī's (d. 294/906) Kitāb al-Sunnah

530-547 Hatice Kübra Tekdemir

Tanınmayan Bir Şair: Hasan (İlmî) Kozanî ve Bilinmeyen Manzumeleri: Peyember-nâme ve Münâcâtlar

An Unknown Poet: Hasan (İlmī) Ḳozanī and His Unknown Poems: Peyembernāme and Munājāts

548-567 Seyhan Özsoy

Arap Dilinde Hazif Üslûbu ve Yûsuf Sûresindeki Örnekleri

Ḥadhf Style in Arabic Language and Examples in Surah Yūsuf

568-587 İbrahim Hanek

Buhârî'nin Leys b. Sa'd'dan (ö. 175/791) Yaptığı Ta'lîklerin Kaynaklarını Analiz

Analysing the Sources of al-Bukhārī's Ta'līk from Lays b. Sa'd (d. 175/791)

588-604 Ömer Suat İnan

Kıbrıslı Halîmzâde Alî'nin *Menâsikü'l-Hacc*'ı

Manasik Al-Hajj by Halīmzāde Alī of Cyprus

605-623 Murat Polat

'İslâm Artar, Eksilmez.' Hadisi ile 'İslâm Üstündür, Hiçbir Şey Ona Üstün Olamaz.' Hadisinin İslâm Hukukundaki İzdüşümü

The Projection of the Ḥadīth 'Islam Increases, It Does Not Decrease.' and the Ḥadīth 'Islam is Superior, nothing can be Superior to it.' in Islamic Law

624-647 Ahmet Arif Akbaba

Kayrevan'da Kıraat İlminin Teşekkül Süreci (Hicrî İlk Beş Asır)

The Formative Process of Qirāʾāt Studies in Qayrawān (First Five Centuries of the Hijri Calendar)

648-673 Yasin Gökgöz

Contractus Mohatrae ve Fıkıhtaki Îne Satışıyla İlişkisi

The Connection Between Contractus Mohatrae and ʿĪnah Sale in Islamic Law

674-690 Osman Bayder, Muhammed Mustafa Küçük

Osmanlı Hukukunda Kazf ve Hakaret Suçları: Teorik ve Pratik Bir İnceleme

The Crimes of Qazf and Insult in Ottoman Law: A Theoretical and Practical Examination

691-710 Yaşar Emrah Koşdaş, Nebi Gümüş

The Influence of Various Ethnic Groups on the Formation of the Military Organisation in the Umayyad State in al-Andalus

Endülüs Emevî Devleti'nde Askerî Teşkilatın Oluşumunda Farklı Etnik Grupların Etkisi

711-731 Mahmoud Alnaffar

مباحث الحاكم في علم الأصول وأثرها في السياسة الشرعية: الإمام الجويني نموذجاً

Usûl İlminde el-Hâkim Meseleleri ve Siyâset-i Şeriyyeye Etkisi: İmâm el-Cüveyni Örneği

732-744 Muhammet Abazoğlu

أثر النظام اللغوي في التغيرات الصوتية للألفاظ العربية الدخيلة في اللغة التركية

Dil Yapısının Türkçedeki Arapça Kökenli Kelimelerde Meydana Gelen Ses Değişmeleri Üzerindeki Etkisi

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

745-749 Davut Karaman

Hurafe ve Gerçek İkileminde Eğitim: Eğitime Kuramsal ve Tarihsel Yaklaşımlar

750-753 Fatıma Betül Kadağ

تَذَكَّرتُ ليلى: شرحٌ أدبيٌ للمبتدئين في علوم العربية على القصيدة المُؤْنِسة ونَظراتٌ في ديوان المجنون

Dergiabant

2024, 12(2): 325-339, doi: 10.33931/dergiabant.1530215

Sûfî Söylem ve Bir Metaforik Unsur Olarak Tasavvuf Edebiyatında Kuşlar

Sufi Discourse and Birds in Sufi Literature as a Metaphorical Element

Hamit DEMİR[1], Oğuzhan AYDIN[2]

Geliş Tarihi (*Received*): 08.08.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 05.09.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: Sûfî söylemin işlevselliğini artıran unsurlardan birisi, kelimelerin mecaz manalar yüklenerek metafora dönüşmesidir. Metaforik bir unsur olarak kuşlar, İslam öncesi mitolojilerde, ayet ve hadislerde, tasavvuf klasiklerinde ve şiirlerde kendilerine mahsus özellikleriyle konu edilmiş; söz varlığının anlam zenginliğine ve şairlerin ifade kabiliyetine katkı sunmuştur. Sûfî şairler; tasavvufun iki ana sütunu olan tahalluk ve tahakkuka dair hususları tarif ederken kuşları, olumlu ve olumsuz yönleriyle teşbih sanatının öznesi yapmışlardır. Bu çalışmanın konusu müspet ve menfi yönleriyle kuşların, tasavvuf edebiyatında kullanım biçimini tespit etmek; yöntemi ise mukayeseli metin tahlilidir. Çalışma, son dönem sûfî şairlerden Osman Hulûsî Ateş Efendi'nin (ö. 1990) *Dîvân-ı Hulûsî-i Darendevî* adlı eseri ve ornitoloji konusunda yazılmış birkaç eserle sınırlandırılmış olmakla birlikte tasavvuf klasiklerine ve konu ile ilgili akademik çalışmalara da müracaat edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Türk İslam Edebiyatı, Şiir, Metafor, Kuş.

&

Abstract: One of the elements that increase the functionality of Sufi discourse is the transformation of words into metaphors by attributing metaphorical meanings. Birds, as a metaphorical element, have been the subject of pre-Islamic mythologies, verses and hadiths, Sufi classics and poems with their unique characteristics; they have contributed to the richness of the meaning of the vocabulary and the expressive ability of the poets. Sufi poets have made birds the subjects of the art of metaphor with their positive and negative aspects while describing the issues of takhalluq and tahaqquq, the two main pillars of Sufism. The subject of this study is to determine the usage of birds with their positive and negative aspects in Sufi literature; the method is comparative textual analysis. Although the study is limited to the *Dîvân-ı Hulûsî-i Darendevî* of Osman Hulûsî Ateş Efendi (d. 1990), one of the last Sufi poets, and a few works written on ornithology, Sufi classics and academic studies on the subject have also been consulted.

Keywords: Sufism, Turkish Islamic Literature, Poetry, Metaphor, Bird.

Atıf/Cite as: Demir, Hamit – Aydın, Oğuzhan. "Sûfî Söylem ve Bir Metaforik Unsur Olarak Tasavvuf Edebiyatında Kuşlar". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 325-339. doi: 10.33931/dergiabant.1530215

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Hamit Demir, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr.

[2] Doç. Dr., Oğuzhan Aydın, Gazi Üniversitesi, o.aydin@gazi.edu.tr.

1. Giriş

Kuşlar, mitolojide kendine mahsus özellikleriyle zikredilip, edebiyat ürünlerinde fevkalade yer etmiştir. Doğa ve hayvanlarla iç içe yaşayan insanların hayvanlara atfettikleri anlamlardan dolayı bazı semboller, o kültürdeki anlatı ve efsanelere konu olmuş; sanat eserleri, hikâye ve şiir gibi edebi eser türlerinde sıklıkla işlenen figürler haline gelmişlerdir.[3] İslam öncesi Arap mitolojisinde kuşlarda iyilik ve kötülük olduğu düşünülmüş, kuşların uçuşu ve konuşundan anlamlar çıkarılmış, kuşlarla hüküm verilmiştir.[4] Hakeza Türk mitolojisinde, dervişler ve kuşlar arasında bir aynîleşmenin varlığı bilinmektedir. Buna göre dervişler, istedikleri zaman mana aleminde herhangi bir kuş suretine bürünmektedirler.[5]

Mitolojilerde var olan kuşlar, İslam'la birlikte hayatın, sanatın ve şiirin içindeki yerini kaybetmiş değildir. Zira bizzat Kur'an kıssalarında kuşların, gerek hakiki gerekse mecazi yönleriyle ile yer edindiği bilinmektedir. Söz gelimi kardeşini öldürdükten sonra cesedini ne yapacağını bilemeyen Kabil'e yol göstermek için Allah, yeri eşeleyen bir karga göndermiştir. Bir başka örnekte ise Allah (cc), Hz. İbrahim'e ölüleri nasıl dirilttiğini kuşlar üzerinden anlatmış, Hz. İsa'nın mucizesi kuş yapıp canlandırmakla zuhur etmiş, meleklerin kanatlı olduğundan söz edilmiştir.[6] Hadislerde ise ashâbın Allah Resûlü'nün yanındaki edepleri başlarında kuş olan dikkatli insanlara, müminlerin ruhu ağaçlardan beslenen kuşa, yetimler kuş yavrusuna benzetilmiştir.[7]

Dîvân ve halk şiirimizde de asırlar boyunca kuşlar, benzetme unsuru olarak şairler tarafından kullanılmıştır. Türk İslam Edebiyatı eserleri incelendiğinde kuşların; şairlerin hayal dünyasını ve şiirin söz varlığını süsleyen bir motif olarak muhtelif edebi sanatların öznesi haline geldiği görülecektir. Bütün bu tercihlerin arka planında insanoğlunun hayatı, insan biçimsel/antropomorfik bir bakışla görme güdüsü vardır. Bu perspektifle kuşlara bazı davranış ve tutumlar atfedilir; eğitici ve mesaj taşıyan bir rol biçilir.[8] Sûfî şairler; sosyokültürel açıdan incelendiğinde yaşamın süzgecinden geçerek halkın acılarını, sevinçlerini, toplumsal değerlerini, inançlarını, öğütlerini ve benzeri unsurlarını anlatan söz ustalarıdır. Bu ustalığın önemli bileşenlerinden bir tanesi de hiç şüphesiz manayı söze işlemeye imkân tanıyan metaforlar; bu metaforların en yaygın kullanılanlarından biri ise kuşlardır.

Bu çalışmanın hareket noktası olarak *Dîvân-ı Hulûsî-i Darendevî* adlı eser seçilmiştir.[9] Osman Hulûsî Efendi'nin Türk İslam Edebiyatı geleneğinin muasır bir temsilcisi olarak görülmesi ve özgün mütalaalara imkân tanıyacak beyitler inşad etmiş olması, bu tercihin temel sebebidir. Zira alan araştırmacılarına göre Osman Hulûsî Efendi; geleneğin öncü isimlerinden etkilenmiş, şiir dünyasını klasik edebiyatın kavram ve mazmunları ile kuran, İslâm kültürü ve tasavvuf mesleğine vâkıf, sanat kaygısından uzak ve hayat tarzını şiirlerine yansıtan, edebî değeri ve geniş okur kitlesiyle 20. asrın kendi türündeki dikkat çekici metinlerinden birinin sahibidir.[10] Bu eser hareket noktasını teşkil etmekle birlikte kuşları konu edinen bazı eserlere yer yer atıf yapılacaktır. Zira klasik Türk şiiri; 20. yüzyıla ve Osman Hulûsî Efendi'ye ulaşana kadar İslam'la şereflenen Türk milletinin dünya görüşüyle birlikte, toplumu ve bireyi

[3] Sema Gökenç Gülez, "Çin Kültüründe Hayvan Sembolizmi", *Kültür Araştırmaları Dergisi* 18 (2023), 203.
[4] İbrahim Usta, *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 9, 42, 119.
[5] Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010), 1/39-40.
[6] *"Ardından Allah, kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini ona göstermek için yeri eşeleyen bir karga gönderdi. 'Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini gömmekten âciz miyim?' dedi, ettiğine de pişman oldu."* Nakledilen ayet ve atıf yapılan diğer örnekler için sırasıyla bk. el-Mâide 5/31, el-Bakara 2/260, Âl-i İmrân 3/49, el-Fâtır 35/1.
[7] İlgili rivayetler için sırasıyla bk. Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Tıb", 1; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), "Cenâiz", 117; Ebû Dâvûd, "Teraccül", 13.
[8] Philippe J. Dubois - Élise Rousseau, *A Short Philosophy of Birds Kuşların Felsefesi*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Domingo Yayınevi, 2020), 1, 43.
[9] Çalışma boyunca birçok dizeye atıf yapılacağı için, referans bilgisi bölüm sonlarında toplu olarak verilecektir.
[10] Hakan Yekbaş, "Osman Hulûsî Efendi'nin 'Olmuşam' Redifli Gazeline Şerh", *10. Somuncu Baba ve Hulûsi Efendi Sempozyumu Tebliğleri* (10. Somuncu Baba ve Hulûsi Efendi Sempozyumu Tebliğleri, Ankara: Nasihat Yayınları, 2012), 120; Nihat Öztoprak, "Osman Hulûsî Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", *20. Yüzyıl Mutasavvıf Dîvân Şâiri Seyyid Osman Hulûsî Efendi Dîvânı (İnceleme-Metin-Nesre Çeviri)* (İstanbul: Nasihat Yayınları, 2020), 1/36, 62, 66, 88-89; Mustafa İsmet Uzun, "Hulûsî Efendi Divanı'na Edebi Bir Bakış", *Somuncu Baba ve Es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi Sempozyum Tebliğleri* (Ankara: Es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi Vakfı Yayınları, 1997), 152; Cihan Okuyucu, "Hulûsî Efendi Dîvânı'nın İlham Kaynakları", *Uluslararası Somuncu Baba ve Hulûsi Efendi Sempozyumu Sempozyum Bildirileri* (Ankara: Nasihat Yayınları, 2013), 402, 414, 416.

ilgilendiren birçok konuyu edebî bir zevk ve yüksek bir üslup içerisinde, Anadolu irfanıyla manzum bir ifadeye büründüren bir ırmak gibi genel hatlarıyla aynı mecrada akmıştır.

Mutasavvıf şairler, özellikle tevhid akidesini, tarikat önderlerinin ortaya koyduğu çeşitli usul ve yöntemleri, dünyanın geçiciliğini, seyr u sülûkun önemini, gerçek dervişlik ve güzel ahlâk gibi konuları çeşitli metaforik unsurların sözün tesirini ve anlaşılabilirliğini artıran etkisini kullanarak sıkça işlemişlerdir. Hulûsî Efendi'nin anlatım tarzı, tabiatı ve kozmik âlemi mecaz diliyle şiirleştirmesiyle dikkat çeker. Dış dünyayı, kendi iç dünyasını anlatmak için kullanır ve kuşlar gibi somut varlıkları soyut kavramlarla ilişkilendirir.

Literatüre bakıldığında kuşların edebiyata konu edilmesi ile ilgili Nevin Akbulut'un *Türk Halk Kültüründe Kuşlar* adlı doktora tezi[11] göze çarpmaktadır. Tezde kuşların kültür ve edebiyata mecaz anlamı ile konu olması, merkez konumdadır. Buna mukabil kuşların sembolik olarak şiire konu edilmesi ve tasavvuf düşüncesini anlatmanın sembolik aracısı olmasına dair hususlar tezde yer almamaktadır. Çalışmanın hareket noktasını teşkil eden *Dîvân-ı Hulûsî-i Darendevî* adlı eserin müellifi ile ilgili Hamit Demir tarafından yazılan *Osman Hulûsî Efendi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* adlı doktora tezinde[12] kuşlar, müstakil bir başlıkta incelenmemekle birlikte, özellikle tahalluk kavramlarında farklı kuş türlerinin metaforik anlamlarına dair bazı mütalaalar yer almaktadır. Fransız ornitolog Philippe J. Dubois ve filozof Élise Rousseau tarafından kaleme alınan *A Short Philosophy of Birds Kuşların Felsefesi* adlı eser ve Tübitak Popüler Bilim Kitapları arasında yayımlanan Doğa Kuş Gözlem[13] ise kuşların yaratılış özellikleri ve biyolojileri ile ilgili hususlar için referans kaynaklarıdır.

Kuşları konu edinen beyitlere bakıldığında, metaforik imgelemenin yer yer olumlu özellikleri yer yer olumsuz özellikleri anlattığı; aynı kuş cinsinin, bazen takdir edilerek bazen de tenkit edilerek şiire konu edildiği görülmektedir. Bu durumun muhtemel sebepleri detaylı değerlendirilecek olup çalışma üç başlıktan oluşacaktır. Birinci başlıkta kuş ve insan arasındaki benzeyen ve ayrışan birkaç yöne işaret edilerek, kuşların şiirde metaforlaşmasına imkan tanıyan zemine işaret edilecektir. İkinci bölümde müspet yönleri ile şiire konu olan kuşlar ve şiire konu oluş biçimleri, üçüncü bölümde ise menfi yönü öne çıkarılan kuşlar incelenecektir. Kuşların, akademik bir araştırmanın konusu haline gelmesi, genelde sanatın ve özelde şiirin gündelik hayattan beslenen doğal yönünü tespit etmeye de yarayacaktır. Bir metafor olarak kuşun, ilk akla gelen ve şiire sıklıkla konu olan çift kanatlılığının dışında birçok sıra dışı özelliğinin sûfî şairin muhayyilesini ve beyitlerini süslediği görülecektir.

2. Ayrışan ve Benzeşen Yönleriyle Kuşlar ve İnsanlar

Kuşların, insanlardan farklılaşan kendilerine mahsus en belirgin özelliği uçmalarıdır. Uçma eylemi; sevdiğinden ayrı kalan ve ancak engelleri aşmak suretiyle belirli bir süre zarfında sevdiğine kavuşabilen insan için arzulanan bir özelliktir. Zira kuşlar insanlara nazaran engelsiz yolları kullanır ve daha kısa sürede menziline ulaşır. Mekânları aşıp, istenen hedefe ulaşmak, kısa bir zamanda uzaklara gidebilmek edebiyatımızda sık rastlanan örneklerdendir.[14] Bunun tipik bir yansımasında Osman Hulûsî Efendi, kuş olma isteğini açıkça ifade etmektedir:

Ben bir kuş olsam uçsam varsam yârın kûyuna

Kanatlarım üzülse düşüp o ilde kalsam

Beyitte uçmanın gayesi *yârin kûyuna varmak* olarak açıkça belirtilmektedir. Dolayısıyla uçmak, sevgili için kanat açmaktır. Bir başka deyişle aşk ehli olmayan,[15] uçmak gibi bir haslete sahip olamaz. Özellikle sâlikin manevî dünyasında şeyhi ile olan duygusal yakınlığında ve gönül bağında, mekândan bağımsız

[11] Nevin Akbulut, *Türk Halk Kültüründe Kuşlar* (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).
[12] Hamit Demir, *Osman Hulûsî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).
[13] Susanna Davidson vd., *Doğa Kuş Gözlem*, çev. Bahtiyar Kurt (İstanbul: Tübitak Popüler Bilim Yayınları, 2023).
[14] Tuğrul Balaban, "Anadolu Türk Efsanelerinde Kuşlar ve Uçmak", ed. Emine Gürsoy Naskali - Ayşe Şeker (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017), 132-133.
[15] Aşk, kanatlandırır. Dubois - Rousseau, *Kuşların Felsefesi*, 49.

bir uçma fiilinin şiirlere konu edildiği beyitlerde yer edinmektedir. Söz konusu manevi yolculukla, göçebe kuşların tüy döküp tazelenmeleri arasında bir irtibat kurulabilir. Zira kuşların yol felsefesini anlatan "Yeniden doğmak için insanın kendindeki bazı şeyleri ölüme terk etmesi gerekir" ve "Bir yolculuktan asla aynı dönmeyiz. Orada bir parçamızı bırakır, buraya pek çok şey getiririz"[16] cümlesi, sûfî gelenekteki fena ve beka hallerini anlatmak için müsaittir. Zira kuşların hayatını şekillendiren yolculuk, insanoğlunda manevi bir tekâmül süreci olarak seyr u sülûk şeklinde gerçekleşmektedir. Buna göre her bir mertebede insan, bir kötü halini ölüme terk ederek bir iyiliği doğurmaktadır. Hulûsî Efendi'ye göre ancak ârif olanlar, yani sevgiliyi tanıyanlar ve sabır ehli olanlar bu manevî aleme girip gönül bülbülünü sevgiliye doğru uçurabilir ve manevi yolculuğa çıkabilirler:

Aşk meydânını ârif sabr ile seyrân eder

Kim girer ol âleme cân bülbülü tayrân eder

Yolculuk, sâlikin seyr u sülûkunu imgelemesi bakımından kuşların şiirde metaforlaşmasına imkân tanıyan en elverişli semboldür. Tasavvuf edebiyatında kuşların yolculuğunu anlatan *Mantıku't-Tayr* adlı eserde[17] biyolojileri, duygusal özellikleri, kabiliyetleri ve yaratılışları birbirlerinden farklı kuşların aynı hedefe doğru padişahlarını aramak üzere uçmaları anlatılır. Bazı kuşlar yolculuk başlamadan önce bazıları ise yolculuğun farklı merhalelerin farklı gerekçelerle vazgeçerler. İşte bu imgelem seyr u sülûk yoluna girme niyetinde olan fakat bu niyetini kuvveden fiile çıkaramayan veya çıkarsa da yolu tamamlayamayan sâlikleri sembolize etmektedir. Tasavvuf düşüncesinde yaygın görüşe göre bu yolu tamamlayan kimse insân-ı kâmildir.

Kuşların sadece kendilerine mahsus özellikleri değil, insanlarla sahip oldukları ortak özellikler de sâliklere mesaj verme gayesi ile şiire konu edilmiştir. Söz gelimi bir yuvaya sahip olmak isteyen muhayyel gönül kuşu, sevgilinin saçlarını mekân tutmalıdır. Bu benzetmede mecaza imkân tanıyan birçok unsur olmakla birlikte ilki, kuşların yuva yapmak için kullandıkları ince ot ve dal gibi malzemelerin, saçla olan benzerliğidir. Başka bir ifadeyle sevgilinin saçları, aşığın ona kavuşma arzusu ile örülmüş ve bir yuvaya dönüşmüştür. Bir diğer benzerlik, saçların birbirine bağlanarak/örülerek yuvaya dönüşmesi gibi bu yuvanın da mensuplarını kendine bağlamasıdır. Sevgilinin saçlarının lüleleri, aşığın maşukuna duyduğu derin duygusal bağın halkalarından birisidir. Son olarak bir diğer vech-i şebeh ise tıpkı insanın ve kuşların güven ve barınma gibi temel maddi ihtiyaçları karşılamak için bir yuvada yaşamalarıdır. Yani manevi tehlikelere karşı kendisini koruyabilmek için sâlik, sevgilin manevî ocağından daha güvenli bir yer bulamayacaktır:

Yap yâr ser-i zülfüne bir yuva karâr tut

Ey mürg-i gönül anla ki kuş lânesiz olmaz[18]

3. Müspet Özellikleri ile Metaforlaşan Kuşlar

3.1. Ankâ: Tahalluk ve Tahakkuk, Kanaat ve Tevhid

Arapça lügatlerde ankâ', Farsçada sîmurg adı verilen, Türkçede ise her iki ismin birlikte zikredildiği için Zümrüdüankâ/sîmurg u ankâ olarak anılan muhayyel/mitolojik efsanevî bu kuştur. Ankâ'nın en mühim özelliğinden bir de kimseye muhtaçlık duymadan kendi başına hayatını kanaat üzere devam ettirip örnek temsil niteliği taşımasıdır. Bunun için kinaye yönüyle kanaat sahibi kimselere ankâmeşrep/ankâ-tabiat denilmiştir. Efsanevî olarak Kafdağı'nda yaşamasından dolayı kanaat sahibi olduğu, alçak gönüllüğü temsil ettiği, kimsenin önünde bir şey için eğilmediği, kimseye minnet borcu olmadığı, uzlete

[16] Dubois - Rousseau, *Kuşların Felsefesi*, 7, 96.

[17] Ferîdüddîn Attar, *Mantıku't-Tayr Kuşların İlahisi*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Sufi Kitap, 2020).

[18] Mezkûr beyitler için sırasıyla bk. Osman Hulûsî Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, haz. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş (İstanbul: Nasihat Yayınları, 2016), 200, 341, 114.

çekilip hayatını kendi kendine idame ettirdiği zikredilir.[19] Ankâ'nın bu sıra dışı kabiliyeti ve özellikleri Osman Hulûsî Efendi tarafından diğer kuşlarla kıyaslanmasını doğurmuştur:

Her kuş eylerse de bu cevv-i havâda tayrân

Kâf-ı ma'nâ-yı kanâatdaki Ankâ başka

Konunun kanaate taalluk eden tarafı ise daha dikkat çekicidir. Zira ankâ, Türk İslam Edebiyatı'nda sıklıkla bu özelliği imgeleyen bir metaforik unsur olarak beyitlere konu edilmiştir. Osman Hulûsî Efendi bir beytinde özgün bir yaklaşım sergileyerek ankâ kuşunu karga ile zıt özelliklere sahip olarak takdim etmektedir:

Ey gönül cîfe-i dünyaya gönül verme zâg olma

Perr ü bâl açıp uçup Kâf'a ol ankâ olagör

Hulûsî Efendi beyitlerinde ankâyı, muhabbeti ve vahdeti arayan, cîfeye ve dehr-i dûna gönül vermeyen, şehadet âleminden gayb âlemine doğru kanat çırpan müstesna bir kuş olarak tavsif eder:

Bir lahza nazar eylemedi dehre Hulûsî

Ol Kâf-ı kanâatdaki ankâ-yı muhabbet

Mezkûr iki beyit bir arada düşünüldüğünde Hulûsî Efendi'ye göre ankâ, kanaat bağlamında bir çift yönlülüğün sembolü olur. Beyitlerden anlaşıldığına göre ankâ, dünyaya dair işlerde kanaat ehli iken, sevdâya dair işlerde asla kanaat etmeyen ve sürekli uçan/arayan bir kuştur. Ankâ sembolü, baştaki yol ve adım benzetmeleri, Zât-ı nâmütenâhîdeki seyrin bitimsizliğini hatırlatmaktadır. Ankânın sürekli uçması ve asla yere konmaması da bundan olsa gerektir. Manevî işlerde kanaat, mahrumiyet; sona ulaştığını sanmak, noksanlıktır.[20] Neticede kanaat tavrıyla ankâ, dünya nimetlerine karşı minnetsizliği, halkın elindekinden gönül çekmeyi, ilahî hazinenin nimetlerine güvenmeyi, madde ötesindeki mana devletini arzulamayı anlatarak sâlikler için rol model teşkil eden bir semboldür. Zira Osman Hulûsî Efendi'ye göre kanaat, nefse esareti engelleyen, dolayısıyla seyr u sülûke imkân tanıyan vesiledir.[21]

Şairin de ilk dizede açıkça ifade ettiği gibi karga, leş ile beslenmesi[22] hasebiyle kınanmakta ve olumsuz bir örnek olarak takdim edilmektedir. "Hz. Nuh (as) yeryüzünün tamamen sular altında kalıp kalmadığı bilgisini getirmesi için kargayı keşfe yollamış ancak o, bulduğu bir leşin başında oyalanarak geri dönmemiştir."[23] Bu yönüyle karga dünyaya rağbet edip de peygambere ittiba etmeyen kimseleri sembolize etmektedir. Öyle ki hadislerde gafil münafıkların ikindi namazını son ana bırakmaları anlatılırken karga benzetmesine yer verilmektedir.[24]

Karganın kanaatsizlikle itham edilmesine imkân tanıyacak biyolojik özelliği ise buldukları fazla yiyecekleri gömmesidir.[25] Umut ve tûl-i emelle[26] yarın kaygısı güden ve yüce yaratıcının Rezzâk sıfatına halel getiren bu davranış, tasavvuf ehlinin tevekkül ve rıza anlayışına uygun düşmemektedir. Karganın aksine tasavvuf ve halk edebiyatında zor erişilebilecek yüksekliğin tarifinde kullanılan,[27] ismi var cismi yok ankâ kuşunun tevhide ve bekâ makamına eriştiği,[28] dolayısıyla marifete ulaştığı kabul edilmektedir.

[19] İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), "Ankâ", 24; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto, 2014), "Ankâ", 51.
[20] Süleyman Derin, *Kuran-ı Kerim'de Seyr ü Sülûk -Ahmed İbn Acibe Tefsiri'nde-* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 159.
[21] Demir, *Osman Hulûsî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 131-132.
[22] Dubois - Rousseau, *Kuşların Felsefesi*, 99.
[23] Fadime Kavak, "Klasik Arap Edebiyatı Kaynaklarında Karga Motifi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2013), 121.
[24] "Bu, münafık namazıdır. (Münafıklar) oturup güneşi gözetir, batışına yakın bir vakitte kalkıp (karga gibi) dört defa yeri gagalar ve Allah'ı az zikreder." Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhü'l-Müslim*, thk. Ahmed b. Rıfat b. Osman Hilmi Karahisarî (Türkiye: Matbaatü'l-Âmire, 1915), "Mesâcid", 195.
[25] Davidson vd., *Doğa Kuş Gözlem*, 27.
[26] İlgili hususlar Mesnevî'de karganın vasıfları olarak yer almaktadır. Detaylı bilgi için bk. Celâleddîn-i Rûmî Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf*, çev. Süleyman Nahîfî (İstanbul: Timaş, 2014), 528.
[27] Halil Ersoylu, *Türk Kültüründe Kuşlar* (İstanbul: Ötüken, 2015), 71.
[28] Kemaleddin Demirî, *Hayatü'l-Hayvân Tercümesi Havas ve Esrarı* (İstanbul: Meral Yayınları, 1973), 225.

Bir başka ifadeyle ankâ, bu fani alemde fenâ bulmuş, gözüne Allah'tan başkası görünmeyen bir tevhid kuşudur.[29] Osman Hulûsî Efendi ise meselenin hem ahlaka hem metafiziğe taalluk eden taraflarını bir beyitte cemederek adeta, tahalluku tahakkukun öncüsü kabul eden bir perspektifle kanaat ehli ankânın kesretten kurtulup vahdete erişebileceğini ifade etmektedir:

Her cîfeye gönül indirme ankâ-yı murg-i vahdet ol

Bu bezm-gâh-ı kesretde yârı bul ehl-i halvet ol[30]

Metafizik alana dair tevhid tecrübesi söz konusu olduğunda kuşlar arasında ismi var cismi yok ankânın metafor olarak kullanılması, diğer kuşların metafor olarak kullanılmasından farlı bir zemindedir. Zira mecaz, soyut mananın somut bir şeye giydirilmesinden ibarettir. Anka muhayyel bir kuş olmakla, diğerlerinden farklı olarak şiirde beşeri-ahlaki özelliklerin değil, tevhid tecrübesinin; bir başka deyişle soyut mananın soyut sembolü olmuştur.

3.2. Bülbül: Aşk ve Feryâd

Bülbül, âşıklığın özge timsali ve sesinin müstesna güzelliği[31] ile anılan bir motif olarak aşığı sembolize etmektedir. Söyleyen, çılgın ve çaresiz kimliği ile bülbül, güzeli övmenin ustasıdır.[32] Bu imgelemede bülbülün gülle bir araya gelmesini, gülün dikeni engeller. Lakin bülbül, güle olan muhabbeti ve onun hatırı için bu dikenleri hoş görmekte, başına gelecek sıkıntılara sabır ve rıza göstermektedir. Şairler, yıllar boyunca bülbülle gül arasındaki bu mecazi aşkı, şiirlerinde sonsuz bir ilham kaynağı olarak değerlendirmişlerdir. Bülbül, gül için fedakârlıkta bulunmuş, kanını akıtmış, hatta gülün daha güzel olması için çeşitli yollarla katkıda bulunmuştur. Bülbülün diğer kuşlardan farklı olarak gece de ötmesi,[33] ayırt edici bir özelliğidir. Bundan dolayı şairler bülbülü, aşkın içten ve derin duygularını ifade eden bir sembol olarak görürler ve kendilerini bülbüle benzetirler. Osman Hulûsî Efendi, bu geleneğin temsili sadedinde sevdiğinden ayrı kalmanın neticesinde adeta bir gül dalında şakıyan[34] bir bülbüle dönüştüğünü ifade eder:

Hulûsî ayrı düşdü bülbül-veş şu gülistândan

Murâdı vasl iken tağyîr-i hâl-i infisâl oldu

Âh eyleyeli inleyeli bu dil-i vîrân

Gülşende figân eyleyici bülbüle döndü

Bülbülün, gülistanda olmasının tasavvufi bir anlamı da vardır. Bülbül, güle duyduğu aşktan dolayı tasavvuf yolundaki sâlik ve tâlibi temsil eder. Hızır'a misal olan zat mürşid-i kâmil, gül bahçesi ise tasavvuf mektebidir.[35] Bundan dolayı bülbülün gülistana erişmek istemesi gibi âşık sevgiliye, mürid mürşide kavuşmak için gayret içindedir ve vuslata engel muhtemel tehlikelerden korunmak istemektedir. Bülbüller yılandan çok korktukları için yuvalarını gül bahçelerine yaparak yılan tehlikesinden korunmak isterler. Tasavvufta nefsî istekleri temsil eden yılan figürü, sevgiliye ulaşmakta engel teşkil eder.[36]

[29] Kezban Gündüz, *Ravzatü't-Tevhîd Adlı Mesnevînin İncelenmesi ve Tenkidli Metni* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006), 68-69.

[30] Ankâ ile ilgili beyitler için sırasıyla bk. Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 280, 79, 26, 410.

[31] Gövdesi kızıl kahverengi ve karnı boz renkli ola bülbüller genelde dalların arasına saklandığı için görüntüsünden ziyade sesi ile tanınmaktadır. Zira bülbül; kolaylıkla görülmez, çalıların ve yaprakların arasından güzel ötüşü duyulur. Detaylı bilgi için bk. Ornito.org, "Bülbül", (29.05.2024).

[32] Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, "bülbül", 77.

[33] Cemal Kurnaz, "Bülbül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22 Mayıs 2024.

[34] Benzer bir şekilde Ahmed Gazzâlî şöyle der: "Bülbülüz coşkunun dalında şakırız seni." Ahmed Gazâlî, *Âşıkların Hâlleri Sevânihu'l-Uşşâk*, çev. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya (İstanbul: Hece Yayınları, 2019), 81.

[35] Gündüz, *Ravzatü't-Tevhîd Adlı Mesnevînin İncelenmesi ve Tenkidli Metni*, 57.

[36] Emel Nalçacıgil Çopur, "Sembollerle İfade ve Deh Murg-ı Şemsî", ed. Emine Gürsoy Naskali - Ayşe Şeker (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017), 201.

Bülbülün güle olan bitmeyen iştiyakı, âşık için rol model teşkil etmekte ve bülbül ideal âşık tipinin örneğini temsil etmektedir. Müridin vuslatı olarak anlatılan husus, ıstılahla ifade edilecek olursa *fenâ fi'ş-şeyh* makamıdır. Müridin mürşidinde fenâ bulma hali, bülbülün gül ile aynileşmesi olarak tasvir eder. Ancak her ne kadar mürid bu fenâ mertebesine ulaşsa ve aşsa maneviyatı kendisine tanıtan şeyhini anmaktan geri kalmamalıdır. Bir başka ifadeyle yol geçilmiştir ama geçilen yolun unutulmaması, sonraki menziller için önemlidir:

Bülbül gül gül oldu bülbül

Ammâ yine zikr-i gül eyler

Meselenin bir diğer yorumu ise bülbülün sâliki, gülün Cenâb-ı Allah'ı sembolize etmesinde belirir. Buna göre Yesevî'nin de *Seherde öter bülbüller, gül yâdından her zamân / Sen ötüversen ne olur, Hak yâdından her zamân*[37] beytinde belirttiği üzere sevdiğini sürekli anan ve onun için feryâd edip duran bülbülde, tasavvuf yoluna girenler için güzel bir örnek vardır.

Bülbül ve gül arasındaki ilişkinin bir başka benzetme veçhesi adından da anlaşılacağı üzere gülün gülmekle, bülbülün ise gülden ayrı olduğu için ağlamakla maruf olmasıdır. Bazı beyitlerde vuslat ve firkat, sekr ve sahv, ağlamak ve gülmek, susmak ve konuşmak gibi zıtlıkların sâlike ve insan gönlüne atfedildiği ifadeler söz konusudur. Tasavvufi perspektiften bakıldığında bu durum manevî halin değişkenliğini ve süreksizliğini anlatan hadis-i şerifi[38] hatırlatmaktadır. Zira telvîn, insanın maneviyatında gerçekleşen tağyir ve tebdil halidir.[39]

Gâh gül vechini seyr ile gülerdin gül tek

Gâh bülbül gibi feryada gelirdin n'oldu sana

Bülbülün şiire konu olan bir diğer özelliği ise, güle olan olanca aşkı ve iştiyakına rağmen umarsızlığa terk edilmesidir. Genelde bülbül ayrılığın derdi ile gamlı, gül ise bülbüle karşı umarsız ve ilgisizdir.[40] Hulûsî Efendi'ye göre gül, bülbülün durumuna karşı umarsız değildir. Fakat bu umarlılık, gülün bülbülün gamından neşe duyması şeklindedir. Hiç şüphesiz bu yakıştırmada gül kelimesinin çift anlamlılığının tesiri vardır. Yani bir çiçek olarak sevgiliyi sembolize eden gül, gülmekle muttasıftır. Fakat Hulûsî Efendi, bülbül seher vaktinde ağlarken gülün gülmesini de hayretle kaydetmektedir:[41]

Bülbülün nâle-i cângâhına ursa gûşun

Açılıp hande kılar ol gül-i nâyâb seher

Seherde bülbül ağlar gül ise handândır aşkından

Ne hikmet biri handân diğeri giryândır aşkından

Bülbülün olumlu özellikleri sembolize eden yaygın kullanımlarının aksine Hulûsî Efendi'nin bülbülü pervane ile kıyasladığı ve eleştirdiği dikkat çekici bir yaklaşım olarak görülmektedir. Buna göre bülbül, aşkından dolayı zâr ederek muhabbetini izhar ve muhabbetin sırlarını ifşa etmektedir. Hal böyle olunca

[37] Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, ed. Mustafa Tatçı (Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2017), 335.

[38] Rivâyete göre Hanzala el-Useyd (r.a), Hz. Ebûbekir'e "Rasûlullah'ın (s.a.v) yanında olduğumuzda, bize cenneti ve cehennemi hatırlatıyor, sanki görmüş gibi oluyoruz. Rasûlullah'ın (s.a.v) yanından çıktıktan sonra ise hanımlarla, çocuklarla ve geçim sıkıntısı ile meşgul oluyoruz. Bu sebeble çok şeyi unutuyoruz." demesi üzerine ikisi birlikte durumu Hz. Peygamber'e iletmişler, o ise şu cevabı vermiştir: "Nefsim elinde olan Allah 'a yemin olsun ki siz benim yanımda bulunduğunuz hali muhafaza edip zikre devam edebilseydiniz melekler sizinle yataklarınızda ve yollarınızda musafaha ederlerdi. Fakat ya Hanzala bazen öyle bazen böyledir." Rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v) "Bazen öyle bazen böyledir." ifadesini üç defa tekrar etmiştir. Müslim, "Tevbe", 12.

[39] Eşref Ali Tânevî, *Hadislerle Tasavvuf* (İstanbul: Umran Yayınları, 1995), 39.

[40] Cihan Okuyucu, *Divan Edebiyatı Estetiği* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), 39.

[41] Demir, *Osman Hulûsî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 394.

Hulûsî Efendi'ye göre sessizce[42] yanıp kendisi yaşamak için muhtaç olduğu en kıymetli varlığı olan canını sevdiğine feda eden ve sevdiğinde fena olan pervane daha makbul, pervanenin aşkı daha samimidir. Hulûsî Efendi çığırtkanlığı ve yüksek sesi ile bilinen târâc kuşunu şiirine konu ederek, aşığın içinde bulunduğu hali ve yaşadığı derdi ifşa etmesini, özetle konuşmasını eleştirmektedir.[43] Firkati anlatan bu durumun aksine pervanenin ateşte yanmasında vuslat, fenâ ve bekâ, sevdiği ile aynîleşmek ve olgunlaşmak söz konusudur:

Eytdi ki yanıp cân vere pervâneler âsâ

Ammâ yine ızmâr ola esrâr-ı muhabbet

Muhabbet şem'inin pervânesi ol var Hulûsî'yâ

Anın bezminde cân îsâr edip bu bâl ü perden geç

Gülistânda havâ-yı nâle kılmam andelîb- âsâ

Yanıp pervâne tek cândan nihân giryânlığım vardır

Gerek Türk İslam Edebiyatı geleneğinin bülbülü konu edinen beyitlerine gerekse Hulûsî Efendi'nin şiirlerine bakıldığında bülbülün; sesi, aşkı, çaresizliği, gece uyanık olması, ağlaması, dikene göğsünü açması, çile çekmesi[44] gibi hususların öne çıktığı görülmektedir. Fakat sıradışı bir örnek olarak Hulûsî Efendi'nin birkaç beytinde bülbülün ancak bir sembol olduğu, maneviyat ve tevhid meselesinde payının olmadığı açıkça ifade edilmektedir:

Ne pervâne bilir anı ne bülbül zâr ile anlar

Bu bir sırr-ı nihândır kim görünür hep ayândandır[45]

3.3. Doğan / Şahbâz: Av ve Avcı

Yırtıcı kuşlar zümresinden olan doğan, Türk İslam Edebiyatı'nda kendisi ile ava çıkılan bir kuş olarak yer eder. Kudretin ve zaferin temsili olarak bahsedilen doğan dîvân şiirinde, bazen bâz, bazen şahbâz olarak zikredilmektedir. Doğanın; dîvân şiirinde karga, baykuş, sinek gibi bazı kanatlılarla mukayese edildiği, birlikte zikredildiği beyitlere rastlanılmaktadır. Keskin görüşü ile doğan; sevgilinin kalbini, manevi bir mertebeyi veya düşmanını avlar şekilde temsil eder. Doğanın yüksekte uçması, şairler için benzetme unsuru olmuş ve klasik şiirde sıklıkla kullanılmıştır.[46] Öyle ki doğanlar 300 metre yükseklikten avlarını tespit edebilecek bir kabiliyete[47] sahiptirler, avına doğru 300 km hızla[48] hareket ettiği bilinmektedir. Bu yönüyle doğan, müridini bir nazarıyla ansızın avlayan mürşidi[49] simgelemektedir. Onların söz konusu uzaklıktan avını görmesi ve avından gözünü ayırmadan dikkat kesilmesi de Osman Hulûsî Efendi'nin muhayyilesinde, rabıta yapan ideal bir sâlike benzetilmiştir.[50] Türk mutasavvıfları üzerinde derin tesirleri

[42] *Öyle bülbülleriz ki gül mevsimi susmaktayız* dizesiyle Hâfız Şirâzî, susan bir bülbülü konuşanlara üstün tutmaktadır. Beyit için bk. Hafız-ı Şirazî, *Hafız Dîvânı*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Türkiya İş Bankası Yayınları, 2017), 338.

[43] Sırrımız hamr gibi içmeyeni mest etmez / Sırrımız ketm ederiz fasl ile târâc değiliz Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 98.

[44] "Bülbülün hafif ve biteviye aynı sesi çıkararak ötüşüne çilemek denir. Çile bülbülüm çile atasözünün kaynağı budur." Detaylı bilgi için bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2015), 79.

[45] Bülbül konulu mezkûr beyitler için sırasıyla bk. Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 48, 303, 341, 16, 51, 226, 25, 32, 57, 53.

[46] Ömer Zülfe, *Şiirin İzinde Sözün Gölgesinde: Osmanlı Şiirinden Kelimeler, Kavramlar, Deyimler* (Cağaloğlu, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2011), 100.

[47] Davidson vd., *Doğa Kuş Gözlem*, 70.

[48] "Avlanmak için yüksek hızlı uçuş kabiliyetine sahiptir. Tüy yapısı sertliği, kanatları ve kuyruğunun uzunluğu avlanırken hızlı ve kesin manevralar yapmalarına ve hava akımını daha iyi kullanmalarına yardımcı olur." Ornito.org, "Ulu Doğan", (29.05.2024)

[49] Tasavvuf tarihinin mühim simalarından Abdülkādir-i Geylânî'nin lakabı, karşılaştığı kimseleri nazarıyla tesiri altına aldığı için bâzu'l-eşheb olarak kaydedilmektedir. Süleyman Uludağ, "Abdülkādir-i Geylânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 25 Ocak 2024).

[50] "Avcılar avlarını yakalamak için şahin kuşu kullanırlar. Avcı şahini bırakır, şahin semada gezinir. Nerede tavşan var, nerede keklik var, hemen yerini tesbit eder. Avının üzerinde dönmeye başlar. Avcı şahinin döndüğü yere gider avı yakalar. Tavşan veya

bulunan Ahmed Yesevî ise doğanın bu keskin bakışlılığını da zımnen ima ederek mürşid-i kâmilin nazarını öne çıkarır ve mürşidlerin doğan gibi kabiliyetli ve himmeti yüksek kimseleri avlayacağını şöyle belirtir:

Kara şâhin kayrılarak kanat çırpar

Âşık odur, ten-cânını ateşe yakar

Pîr-i mugan nazar kılıp ona bakar

Doğan gibi kanat çırpıp uçar, dostlar[51]

Cenab-ı Allah uyarmayı arzu ettiği kullarına avcı misali velilerini gönderir. Avını yakalayan mürşid, irşadını yapar, hedefe ulaşmasına vesile olur. Bazı büyüklere tuttuklarını koparttıkları için buna benzer nisbeler verilmiştir. Maneviyattaki güç ile avlarını Allah'ın huzuruna getirmeleri bakımından veliler doğan kuşuna benzetilmiştir.[52] Osman Hulûsî Efendi'nin şiirlerden doğan hem düşmanını hem de arzu ettiği kutsal bir gayeyi avlayan/elde eden şeklinde şiire konu olmuştur.

Baykuş ile bekleme vîrâne bucağını

Çık şikâra nefsini yoldaş ol şehbâz ile

Mevlânâ *Mesnevî*'deki bir hikâyesinde ise baykuşların arasına düşen doğanın: "Bana tabi olmak yücelmeye sebep olur. Tabi olan baykuşsa o, doğanlaşır!"[53] kelamıyla insanın iyilere benzeme eylemini tasavvufun sağladığı gibi güzele doğru meylin olması gerektiği şeklinde hatırlatmıştır. Mesnevî'de yer alan bir diğer beyte göre de kuşların hangi zümreye mensup olduğu biyolojik yapılarıyla değil meyil ve tercihleriyledir: "Baykuş da olsa padişaha meyli verse o yüce bir doğandır."[54] Neticede sâlik; yerde, viranede vakit geçiren baykuşa mukabil yücelerde dolaşan ve nefsini avlamaya çalışan doğan gibi olmalıdır. Zira "akıllı kişi, yıkık yerde beklemez."[55]

Doğan kuşunun, genellikle yüceliğin ve hâkimiyetin sembolü olmasından, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), doğanı eserindeki birçok yerde üstün niteliklere sahip kâmil insanları tarif etmek için kullanmıştır. İnsan-ı kâmil olarak manevîyat kapısını açıp, yükseklerde dolaşan doğan, kemâl sıfatlarla dünyevi perdeleri geçip manevîyat iklimine kanat açan, akıl kapısını terk ederek gayb âlemlerinde seyreden kişiyi temsil eder. Yani, bu metafor, insanın içsel zenginliklere ulaşması, gerçek bilgiye erişmesi ve gafletten uzaklaşmasıyla ilgili bir derinlik içerir.[56] Osman Hulûsî Efendi'nin şiirlerinde de doğanın bu kutsallığına atıf yapacak şekilde beyitler mevcuttur. Avcı olması yönüyle gönle çok benzeyen kuş türü, sarp kayalıklarda dolaşan ve yuva edinen doğandır. Meselenin tasavvufi tarafında sarplıklarda kurulan bu yuva, insanoğlunun şehadet aleminde hayatını sürdürürken mazhar olduğu Hakk'ın sırlarını korumakla mükellef olan gönlü imgelemektedir:

Hudâ'nın mahrem-i râzı gönüldür

Makâm-ı kuds şehbâzı gönüldür

Şehbâz-ı Kudse lânesin

Şem'-i ruha pervânesin

keklik, şahini görünce siner, çünkü yerinden kıpırdasa, şahin hemen kapacak. Bunu bildiği için yerinden kıpırdamaz, gözü de şahindedir. Avın gözü şahinden başkasını görmediği için, avcı gider avı yakalar. İşte râbıta da böyledir." İsmail Palakoğlu, *Gönüller Sultanı Es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi* (Malatya: Somuncu Baba Araştırma ve Kültür Merkezi Yayınları, 2004), 248.

[51] Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 332.

[52] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, "bâz", 73.

[53] Mevlânâ, *Mesnevî*, 192.

[54] Mevlânâ, *Mesnevî*, 660.

[55] Celâleddîn-i Rûmî Mevlânâ, *Mektûbât*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: İnkilap ve Aka Kitabevleri, 1963), 35.

[56] İsmail Hakkı Nur, "Mesnevi'de Hayvan Karakterleri (Metaforları)", *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2017), 40.

Bir âşık-ı dîvânesin

Bilmem ki sen nesin gönül[57]

3.4. Keklik: Kanatlı Yer Kuşu

Keklik; gövdesi kalın, ahenkli ötüşü ve sekişiyle tanınan bir kuş cinsidir. Özellikle sesi ve yürüyüşü üzerinden yapılan teşbih ve mecazlarla, keklik sevgili, âşık veya rakip gibi farklı bağlamlarda kullanılır. *Sekmek* terimi, keklik için sıkça kullanılan bir ifadedir ve çevik bir şekilde zıplayarak yürümeyi ifade eder. Kekliğin sekişi, edebiyatımızda sevgilinin yürüyüşü ile ilişkilendirilir. Şiirlerimizde, sevgilinin yürüyüşü ve salınışı, adeta kekliğin sekişiyle özdeşleştirilir. Bu sayede, sevgili-keklik ilişkisi, özellikle yürüyüş benzerliği üzerinden vurgulanır. Keklik ve yürüme arasında ilgi kurulmuş olması, onun kendine mahsus biyolojik özelliği ile de uyumludur. Zira keklik, her ne kadar kanatlılar cinsinden olsa da zamanın çoğunu yerde geçiren bir türdür.[58] Hulûsi Efendi'de bir şiirinde sevgilinin nazlı nazlı yürüyüşünü kekliğe benzetir:

Keklik gibi nâz ile yürüyen ayaklara

Bülbül tek âvâz ile söyleyen dudaklara

Kadîr gecesindeki doğan o şafaklara

Karşı düşüp ayakdan kurbân olasım gelir[59]

4. Menfi Özellikleri ile Metaforlaşan Kuşlar

Kuşların, doğaya renk ve canlılık kattıkları olumlu tasvirleri karşısında, insanların yaşam hevesinin kırılmasına vesile olan olumsuz tipler olarak çeşitli eserlerde simgelerle işlendikleri görülmektedir. Türk edebiyatında kuşların olumlu tipler olarak konu alınması kadar olumsuz tiplerin de varlığı, yapılan akademik çalışmalarla ortaya konulmaktadır. Edebî eserlerdeki güzellik ve çirkinlik, dış görünüşten ziyade davranışın ve ahlâkın simgesi olarak ifade edilir. Tasavvufun ahlâkî bir ilim olması bakımından, şiirdeki olumlu veya olumsuz tiplemeler, insan ahlâkına ayna tutar. Tasavvufta kötü ahlâkı tarif etmek için hayvan sembollerinden ve özellikle farklı kuş türlerinden faydalanılmış; kötü ahlâklı kimseler, farklı ögelerle kuş şeklinde tasvir edilmiştir. Bu başlıkta baykuş, kaz, yarasa ve karga konu edilecektir.

4.1. Baykuş: Virane Bekçisi

Geceleri uçup, gündüzleri yuvasından çıkmayan, yırtıcı kuşlardan olan baykuş, tabiatı iktizasınca diğer kuşların yuvalarına girerek, onların yumurtalarını, yavrularını yeme alışkanlığından dolayı pek sevilmez. Viran yerleri mesken tuttuğu bilinir. Gündüzleri dışarı çakacak olursa başka kuşlara yem olabilir. Eski Arap ve doğu gelenekleriyle mitolojik anlatılarda baykuş uğursuz sayılır. Hatta eski Arap geleneğinde katledilen kimsenin intikamı alınmadığı takrirde öldürülen kişinin ruhunun baykuş şekline girerek kendi kabrinin başında çok susayarak kabrinin sulanması yönünde öttüğüne inanırlar. Ne zamanki intikamı alınırsa uçup gittiğini söylerler.[60] *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*'de baykuşa yer veren tek beyit şöyle geçmektedir:

Baykuş ile bekleme vîrâne bucağını

Çık şikâra nefsini yoldaş ol şehbâz ile[61]

Mezkûr beyitte ve şiir bakiyyemizin birçok örneğinde ifade edildiği gibi baykuş viranelerde beklemekle maruftur. Bahsi geçen viranelik, tünedikleri yapının eskiliğini ve temiz olmayışını imgelemektedir. Zira şiirin ikinci mısraının delaletiyle anlaşılmaktadır ki baykuş, nefsini tezkiye etmediği için kirli viranelerle imgelenmektedir. Kuş cinsi içinde uzun ömürlülüğü ile bilinen baykuşlar, ahırlar ve çürümeye yüz

[57] Doğanı konu edinen mezkûr beyitler için sırasıyla bk. Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 289, 66, 185.
[58] Davidson vd., *Doğa Kuş Gözlem*, 69.
[59] Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 87.
[60] Demirî, *Hayatü'l-Hayvân Tercümesi*, 206.
[61] Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 289.

tutmuş yaşlı ağaçları mesken edinmekle[62] sûfî şair için, nefsini arındırma iradesi olmayan ve içinde bulunduğu mekân ve şartları kanıksamış, dünyanın geçici olduğunu idrak etmeyen gafil kimseleri sembolize etmeye elverişli bir metafordur. Zira baykuş yuvası, kötülerin ebedi yaşayacaklarını sandıkları dünyayı temsil ettiği için viranedir. Bu bağlamda baykuşun şahsında dervişlere beyitte de olduğu gibi nefsini öldürmekle gafletin karanlığından rahmetin nuruna, şehadet aleminden zat alemine erişebileceği salık verilmiştir. Mevlânâ baykuşa mukabil ankâyı konumlandırırken, Hulûsî Efendi doğanın yoldaşlığını telkin etmektedir. Hal böyle olunca zaten bilindiği üzere kuşlar hiyerarşisinde ankâ en zirveye konumlanmakla insân-ı kâmili, baykuş ise tekamülü hedefleyen ve bu uğurda gayret eden sâlikleri simgelemektedir.

4.2. Kaz: Hırs ve Kurnazlık

Sûfî telifatın kazı konu edinme biçimi genellikle Hz. Mevlânâ'nın Mesnevî'de kazı hırsla özdeşleştirmesi etrafında şekillenmektedir. Buna göre "*Kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır.*"[63] âyetini işari bir yaklaşımla yorumlayan Mevlânâ dört kuşun değiştirilmesi gereken dört kötü ahlak olduğunu ve bunların kuşlarla imgelendiğini söylemektedir. Buna göre kaz, hırsın sembolüdür.[64] Bu kuş türünün yaratılış özelliklerine bakıldığında da sûfîlerin yüklediği özelliğin yanlış olmadığı görülecektir. Zira kaz, kurnazlıkta diğer kuş türlerinin fevkindedir.[65] Fakat Hulûsî Efendi'nin kazı konu edindiği beyit ona yüklenen ahlaki özellikle ilgili bir ima içermemektedir:

Ezel mazhariyyetin bunda temâsîlidir

Ördek ördekler ile derilir kaz kaz ile[66]

Beyitte dikkat çekici olan husus göl ve göletlerde yaşamakla[67] birbirlerine benzeyen ördek ve kazın, birlikte zikredilmesidir. Bu durumu anlaşılır kılmaya imkân tanıyan ifade, beytin ilk dizesinde yer alan ezel kavramıdır. Kanaatimizce beytin bütünlüğü, Hz. Peygamber'in (sav) "Ruhlar düzenli ordular gibidir. Orada birbirleri ile tanışanlar bu dünyada da ülfet ederler. Tanışmayanlar ise bu dünyada da dostluk etmezler."[68] hadisine tercüman olmaktadır. Buna göre aynı âlemde yaşayan fakat meşrep farklılıklarından dolayı birlikte yaşamayan insanların durumu aynı gölde yaşayan fakat birlikte gezmeyen ördek ve kazların durumu ile imgelenmiştir. Burada bir diğer benzetme unsuru söz gelimi piyade ve tank bölüklerinin, askerlerle aynı eğitim sürecinden geçmiş ve benzer kabiliyetlere sahip kimselerce komuta edilmesidir. İlgili hadisin tasavvufî yorumunda bu duruma kısmen işaret eden Tânevî, meşrep münasebeti olan kişiler arasında mürşid-mürid ilişkisi olabileceğini söylemektedir. Aksi halde mürşid, kendisine manevi süluk için gelen bir talibi meşrep farklılığından dolayı başka bir şeyhe yönlendirebilmektedir.[69] Bizce konunun beyitte daha öne çıkan tarafı ise aynı meşrepteki kişilerin aynı şeyh efendinin terbiyesine talip olmaları ve ihvan kardeşliğidir. Zira "Kaz kazla, daz dazla kel tavuk horozla" atasözü de herkesin kendi meşrebi ve durumuna uygun kimselerle arkadaşlık etmesini anlatmaktadır.

4.3. Yarasa: Zikir ve Gaflet, Nur ve Zulmet

Mağaralarda ve sarp kayalıklarda yaşayan yarasaların en bilinen özellikleri; gündüzleri uyurken geceleri avlanmaları ve yüksek sesle çıkardıkları ultrasonik ses dalgalarını kullanarak yönlerini tespit etmeleridir. Şiirde yalnızlığı, talihsizliği ve hüznü ifade için de yarasa temsilinden faydalanılırken[70] tasavvuf

[62] Davidson vd., *Doğa Kuş Gözlem*, 69.
[63] el-Bakara 2/260.
[64] Mevlânâ, *Mesnevî*, 528.
[65] Dubois - Rousseau, *Kuşların Felsefesi*, 44.
[66] Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 289.
[67] Davidson vd., *Doğa Kuş Gözlem*, 59.
[68] Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zehîr b. Nâsır en-Nâsır (Şam: Dâru Tavki'n-Necât, 2000), "Enbiyâ", 3.
[69] Tânevî, *Hadislerle Tasavvuf*, 143.
[70] Ömer Savran - Yusuf Can Tıraş, "Sebk-i Hindî'de Kuşlar", ed. Emine Gürsoy Naskali - Ayşe Şeker (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017), 108.

kültüründe ise hakikate kör olmanın temsilidir. Hulûsî Efendi yarasayı en bilinen özelliği ile şiirine şöyle konu etmektedir:

Göz yumar gâfil olan hâba misâl-i huffâş

Anı rencîde kılar tal'at-ı hûbân seher[71]

Ziya Paşa'nın *Rencide olur dîde-i huffâş ziyadan*[72] dizesi ile anlam ve kavram ortaklığına sahip olan bu beytin kendine özgü yönü, bütün bir günü uyuyarak geçirmesine rağmen sadece seher vaktinin aydınlığının öne çıkarılmasıdır. Buna göre yarasa güneşin ilk ışıklarından rahatsız olmaktadır. Hiç şüphesiz beytin ilk mısraının da delaletiyle ifade edilmelidir ki Hulûsî Efendi, gündüz vaktinin sair dilimleri ile değil de seher vakti ile ilgilenmekte ve sâlikleri yarasa misali bu vakti heba edenlerden olmamaları için uyarmaktadır. Seher vakitlerinde bağışlanma dilemek muttakilerin vasfı[73] olması hasebiyle sûfîlerce öne çıkarılmıştır. Bu cümleden olmak üzere seher vaktine ayrı bir önem veren ve bir şiirinde ağaç ve bitkilerin, kuş ve balıkların seher vakitlerinde Hakk'ı tesbih ettiklerinden söz etmektedir.[74] Elbette yarasa, bu vakti heba etmekle hemcinslerinden ayrılan kötü bir örnektir. Yeryüzündeki ışığın kaynağı güneş ve varlığın kaynağı da Allah olduğu için gafil kimseler Hakk'ın en-Nûr isminden haberdar olmayan kimselerdir. "Bu açıdan bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde güneş, varlığın birliği ve mahlûkatın Allah'a muhtaçlığının sembolüdür."[75]

4.4. Karga

Gurâb ve zâğ kelimeleri ile şiirlere konu olan karga, çirkin sesinden ötürü bir hiciv unsuru olarak edebî eserlerde ve halk kültüründe menfi anılan kuşlardandır.[76] "Bütün semavi dinlerin ortak bir dille hikâye ettiği Hâbil ile Kâbil kıssasında, ilk defin işlemine rehberlik eden hayvan bir kargadır. Ne var ki o, yaptığı gayr-i şuuri bu hizmetine mukabil insanların zihin dünyasında daha çok olumsuz taraflarıyla anılan bir figür olmaktan kurtulamayacaktır."[77] Ankâ başlığında zikredilen beytin dışında Osman Hulûsî Efendi, kargayı çirkin sesiyle şiirine konu etmektedir:

Ağyârı koy ol meclis-i dildâra götürme

Bülbül sanuban zâğı o gülzâra götürme[78]

Karga sadece kötü sesiyle değil kelimenin etimolojik kökenine bakıldığında kötü sözüyle de olumsuz bir imgedir. Zira Dede Korkut Destanları'nda *kargamak*, Uygur dilinde, *kargımak*; küfürlü sözler etmek, bedduada bulunmak gibi anlamlar taşıdığından, dilde, inançta ve efsanelerde hep olumsuz olarak görülmüştür.[79] Gülşehrî (öl. 1317'den sonra) *Dâstân-ı Tûtî vü Zâg* hikâyesine göre birisi, papağan ile kargayı bir kafesin içine koymuştur. Papağan güzel sesiyle şarkılar söyleyip çeşitli hoş nağmeler terennüm ederken aynı ortamda karga da kötü sesiyle bağırmaktadır. İlgili betimlemeden de anlaşılacağı üzere karga ile aynı kafeste kalmak papağan için zulümdür, tabiatına aykırıdır.[80] Bu minval üzere Hulûsî Efendi de yukarıda mezkûr beytinde irfan ehli olmayanı gönül meclisine götürmenin kargayı gül bahçesine götürmek kadar yanlış olduğunu ifade etmiştir.

[71] Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 49.
[72] Ziya Paşa, *Tercî-i Bend ve Terkîb-i Bend*, haz. Osman Koca (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 48.
[73] ez-Zâriyât 51/18.
[74] *Arz u semâ ins ü melek tuyûr u vuhş suda semek / Senden dilerler hep dilek yâ Rabbenâ va'ğfir lenâ; Ol demde ins ile melek raksa gelir çarh-ı felek / Hû Hû deyü suda semek feryâd eder vakt-i seher.* Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 5, 50.
[75] Osman Nuri Karadayı, "İbnü'l-Arabî'de Güneş-Ay-Yıldız Sembolizmi", *Ekev Akademi Dergisi* 86 (2021), 454-455.
[76] Hayriye Durkaya, "Fehîm-i Kadîm Divanı'nda Hayvanlar Üzerine Bir İnceleme", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/5 (2014), 15.
[77] Kavak, "Klasik Arap Edebiyatı Kaynaklarında Karga Motifi", 118.
[78] Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 253.
[79] Balaban, "Anadolu Türk Efsanelerinde Kuşlar ve Uçmak", 172.
[80] Kemal Yavuz, *Gülşehri'nin Mantıku't-tayr'ı (Gülşen-nâme)* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2007).

5. Sonuç

Çalışmanın neticesi kabilinden hususlar maddeler halinde değerlendirilecek olursa:

1. Sûfî şairler, şiirlerinde sûfî söylemin imkanını ve işlevselliğini artırıcı bir unsur olarak kuşlara metaforik bir anlam yüklemişlerdir.

2. Sûfî şairlerin kuşlara yükledikleri anlamlar, genellikle kuşların biyolojik ve fıtri özelliklerine uygun olarak metaforlaşmış; bazen de şairlerin muhayyilelerindeki anlamlar mecaz olarak kuşlara yüklenmiştir.

3. Türk İslam Edebiyatı geleneğinin 20. Yüzyıldaki temsilcilerinden Osman Hulûsî Efendi, bir yandan gelenekten tevarüs eden mana ve imgelerle şiirini inşad ederken öte yandan nevi şahsına münhasır yaklaşımlarla kuşları, metaforik bir unsur olarak şiirin malzemesi haline getirmiştir.

4. Osman Hulûsî Efendi'nin olumlu özellikleri ile şiire konu ettiği tek mitolojik kuş ankâ, tasavvuf düşüncesindeki tahalluk ve tahakkuk bütünlüğünü kanaat ve tevhid özelinde sembolize etmektedir. Metafizik alana dair tevhid tecrübesi söz konusu olduğunda kuşlar arasında ismi var cismi yok ankânın metafor olarak kullanılması, diğer kuşların metafor olarak kullanılmasından farlı bir zemindedir. Zira mecaz, soyut mananın somut bir şeye giydirilmesinden ibarettir. Muhayyel bir kuş olan anka diğerlerinden farklı olarak soyut mananın soyut sembolü olmuştur.

5. Bülbül, genellikle sevgiliye olan düşkünlüğü ile aşığı sembolize ederken, Hulûsî Efendi pervaneyi bülbüle tercih etmektedir. Zira bülbül, zar edip ağlarken pervane varlığını ateşle dağlamakta, sevdiği yolunda en kıymetli varlığı olan canını feda etmektedir. Fakat nihai kertede manevi tecrübe ve tevhid yolculuğu söz konusu olduğunda her ikisi de ancak mecazda kalmışlardır. *Ne pervane bilir ânı ne bülbül zâr ile anlar / Bu bir sırr-ı nihândır kim görünür hep ayândandır* beytinde özelde adı geçen türlerin ve genelde kuşların ancak bir metafor oldukları, ima edilmektedir. Doğan bazen nefsini avlayan bir avcı bazen de müridini avlayan bir mürşidi kâmil olarak şiire konu olurken, keklik kuş türü arasında ayırt edici özelliği ile sevgiliyi imgelemiştir.

6. Osman Hulûsî Efendi'nin olumsuz özellikleri ile şiire konu ettiği baykuş, süfli şeylere meyletmesi ve düşük himmetliliği; kaz, hırsı; yarasa, ışıktan rahatsız olması ile rahmetten uzaklığı ve gafleti; karga ise leş yiyiciliği ve kötü sesi ile şiire konu olmuştur.

7. Konu ile ilgili dikkat çekici bir diğer sonuç, şiirlerde ve hususen metnin merkezine aldığımız *Dîvân-ı Hulûsî-i Darendevî*'de olumsuz özellikleri imgeleyen kuşların yok denecek kadar az zikredilmesine mukabil olumlu özellikleri imgeleyen kuşların çok defa zikredilmesidir. Bu durum dinin ve sûfî geleneğin yöntemine dair bir tercih olarak okunmaya müsaittir. Zira batılla mücadele etmenin yöntemi, batılı tasvir etmek değil bilakis hakkı anlatmak ve ikame etmektir.

8. Metaforik bir unsur olarak kuşlara yüklenen anlamlar, aralarında bir hiyerarşi olduğunu göstermektedir. Ayrıca aynı kuş cinsine dair beyitlere bakıldığında tekdüze bir anlatım sergilenmediği, bülbül örneğinde olduğu gibi aynı kuş türünün bazen olumlu bazen olumsuz özellikleriyle şiire konu edildiği görülmektedir.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Akbulut, Nevin. *Türk Halk Kültüründe Kuşlar*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Ateş, Osman Hulûsî. *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*. thk. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş. İstanbul: Nasihat Yayınları, 5. Basım, 2016.

Attar, Ferîdüddîn. *Mantıku't-Tayr Kuşların İlahisi*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Sufi Kitap, 7. Basım, 2020.

Balaban, Tuğrul. "Anadolu Türk Efsanelerinde Kuşlar ve Uçmak". ed. Emine Gürsoy Naskali - Ayşe Şeker. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zehîr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Şam: Dâru Tavki'n-Necât, 2000.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto, 6. Basım, 2014.

Çopur, Emel Nalçacıgil. "Sembollerle İfade ve Deh Murg-ı Şemsî". ed. Emine Gürsoy Naskali - Ayşe Şeker. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017.

Davidson, Susanna vd. *Doğa Kuş Gözlem*. çev. Bahtiyar Kurt. İstanbul: Tübitak Popüler Bilim Yayınları, 4. Basım, 2023.

Demir, Hamit. *Osman Hulûsî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Demirî, Kemaleddin. *Hayatü'l-Hayvân Tercümesi Havas ve Esrarı*. İstanbul: Meral Yayınları, 1973.

Derin, Süleyman. *Kuran-ı Kerim'de Seyr ü Sülûk -Ahmed İbn Acibe Tefsiri'nde-*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.

Dubois, Philippe J. - Rousseau, Élise. *A Short Philosophy of Birds Kuşların Felsefesi*. çev. Murat Erşen. İstanbul: Domingo Yayınevi, 2020.

Durkaya, Hayriye. "Fehîm-i Kadîm Divanı'nda Hayvanlar Üzerine Bir İnceleme". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/5 (2014), 13-27.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ersoylu, Halil. *Türk Kültüründe Kuşlar*. İstanbul: Ötüken, 2015.

Gazâlî, Ahmed. *Âşıkların Hâlleri Sevânihu'l-Uşşâk*. çev. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya. İstanbul: Hece Yayınları, 3. Basım, 2019.

Gökenç Gülez, Sema. "Çin Kültüründe Hayvan Sembolizmi". *Kültür Araştırmaları Dergisi* 18 (2023), 184-207. https://doi.org/10.46250/kulturder.1327719

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2015.

Gündüz, Kezban. *Ravzatü't-Tevhîd Adlı Mesnevînin İncelenmesi ve Tenkidli Metni*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006.

Karadayı, Osman Nuri. "İbnü'l-Arabî'de Güneş-Ay-Yıldız Sembolizmi". *Ekev Akademi Dergisi* 86 (2021), 449-466.

Kavak, Fadime. "Klasik Arap Edebiyatı Kaynaklarında Karga Motifi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2013), 117-142.

Kurnaz, Cemal. "Bülbül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22 Mayıs 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/bulbul

Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mektûbât*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkilap ve Aka Kitabevleri, 1. Basım, 1963.

Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî-i Şerîf*. çev. Süleyman Nahîfî. İstanbul: Timaş, 2014.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhü'l-Müslim*. thk. Ahmed b. Rıfat b. Osman Hilmi Karahisarî. Türkiye: Matbaatü'l-Âmire, 1915.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen-i Nesâî*. thk. Şuayb Arnaûd. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.

Nur, İsmail Hakkı. "Mesnevi'de Hayvan Karakterleri (Metaforları)". *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2017), 29-47.

Okuyucu, Cihan. *Divan Edebiyatı Estetiği*. İstanbul: Kapı Yayınları, 7. Basım, 2020.

Okuyucu, Cihan. "Hulûsî Efendi Dîvânı'nın İlham Kaynakları". *Uluslararası Somuncu Baba ve Hulûsi Efendi Sempozyumu Sempozyum Bildirileri*. Ankara: Nasihat Yayınları, 2013.

Ornito.org. "Bülbül". Erişim: 29 Mayıs 2024. https://ornito.org/Bird/Detail/101

Ornito.org. "Ulu Doğan". Erişim: 29 Mayıs 2024. https://ornito.org/Bird/Detail/465

Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 5. Basım, 2010.

Öztoprak, Nihat. "Osman Hulûsî Efendi'nin Hayatı ve Eserleri". *20. Yüzyıl Mutasavvıf Dîvân Şâiri Seyyid Osman Hulûsî Efendi Dîvânı (İnceleme-Metin-Nesre Çeviri)*. İstanbul: Nasihat Yayınları, 2020.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 27. Basım, 2016.

Palakoğlu, İsmail. *Gönüller Sultanı Es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi*. Malatya: Somuncu Baba Araştırma ve Kültür Merkezi Yayınları, 2004.

Savran, Ömer - Tıraş, Yusuf Can. "Sebk-i Hindî'de Kuşlar". ed. Emine Gürsoy Naskali - Ayşe Şeker. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017.

Şirazî, Hafız-ı. *Hafız Dîvânı*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Türkiya İş Bankası Yayınları, 4. Basım, 2017.

Tânevî, Eşref Ali. *Hadislerle Tasavvuf*. İstanbul: Umran Yayınları, 1995.

Uludağ, Süleyman. "Abdülkādir-i Geylânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 25 Ocak 2024

Usta, İbrahim. *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Uzun, Mustafa İsmet. "Hulûsî Efendi Divanı'na Edebi Bir Bakış". *Somuncu Baba ve Es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi Sempozyum Tebliğleri*. Ankara: Es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi Vakfı Yayınları, 1997.

Yavuz, Kemal. *Gülşehri'nin Mantıku't-tayr'ı (Gülşen-nâme)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2007.

Yekbaş, Hakan. "Osman Hulûsî Efendi'nin 'Olmuşam' Redifli Gazeline Şerh". *10. Somuncu Baba ve Hulûsi Efendi Sempozyumu Tebliğleri*. Ankara: Nasihat Yayınları, 2012.

Yesevî, Hoca Ahmed. *Dîvân-ı Hikmet*. ed. Mustafa Tatçı. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2017.

Ziya Paşa. *Tercî-i Bend ve Terkîb-i Bend*. ed. Osman Koca. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

Zülfe, Ömer. *Şiirin İzinde Sözün Gölgesinde: Osmanlı Şiirinden Kelimeler, Kavramlar, Deyimler*. Cağaloğlu, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2011.

Dergiabant

2024, 12(2): 340-363, doi: 10.33931/dergiabant.1512177

İslam Aile Hukuku ve Türk Medeni Kanununda Farklılık Arz Eden Evlenme Engelleri

Marriage Obstacles that Differ in Islamic Family Law and Turkish Civil Code

Hüseyin KARAYAKA[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 07.07.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 24.10.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: Aile her toplumda var olan sosyal bir gerçekliktir. Bu sebepledir ki kadim tüm dinlerde ve milletlerde toplumun temelini oluşturan aile kurumuna büyük önem atfedilmiş, kurulması ve devamlılığı için birtakım kurallar getirilmiştir. Önceki Türk İslam devletlerinde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de İslam aile hukuku uygulanmıştır. Ancak Türkiye'de 1926'da Türk Medeni Kanunu, İsviçre Medeni Kanunu'ndan iktibas edilmiştir. Böylece Türklerin Müslüman olduktan sonra bin yılı aşkın bir süredir kullandıkları aile hukukunda köklü bir değişikliğe gidilmiştir. Her iki aile hukuk sisteminde örtüşen alanlar mevcut olmakla birlikte birçok farklılığın olduğu da aşikârdır. Her iki hukuk sistemi de kişilerin, kimlerle evlenip evlenemeyeceğinin sınırlarını belirlemiştir. İttifak ettikleri evlilik engelleri olduğu gibi bu noktada ayrıldıkları hususlar da mevcuttur. Bu çalışmada her iki hukuk sisteminde farklılık arz eden evlilik engellerinin neler olduğunun incelenmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslam Aile Hukuku, Türk Medeni Kanunu, Evlenme Engelleri, Batıl Evlilikler.

&

Abstract: "Family" is a social reality that exists in every society. For this reason, great importance has been attached to the institution of the family, which forms the basis of society in all ancient religions and nations, and a number of rules have been introduced for its establishment and continuity. As in the previous Turkish-Islamic states, Islamic family law was applied in the Ottoman state. However, in 1926, the Turkish Civil Code was quoted from the Swiss Civil Code in Turkey. Thus, a radical change was made in family law, which Turks used for more than a thousand years after they became Muslims. Although there are areas where both family legal systems overlap, it is obvious that there are many differences. Both legal systems have determined the limits of who the people who will get married can and cannot marry. While there are marriage obstacles on which they agree, there are also issues on which they differ. In this study, it is aimed to examine the marriage obstacles that differ in both legal systems.

Keywords: Islamic Law, Islamic Family Law, Turkish Civil Code, Marriage Obstacles, Superstitious Marriages.

Atıf/Cite as: Karayaka, Hüseyin. "İslam Aile Hukuku ve Türk Medeni Kanununda Farklılık Arz Eden Evlenme Engelleri". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 340-363. doi: 10.33931/dergiabant.1512177

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Hüseyin Karayaka, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, huseyin.karayaka@gop.edu.tr.

1. Giriş

İnsanlığın en eski, evrensel ve sürekli kurumlarından birisini oluşturan aile bütün toplumlarda var olan sosyal bir gerçekliktir. Bu sebepledir ki kadim tüm dinlerde ve milletlerde toplumun temelini oluşturan aile kurumuna büyük önem atfedilmiş ve gerek kurulması gerekse devamlılığı için birtakım kurallar getirilmiştir.[2] Aileye şekil veren kurallar; dini, hukuki, ahlaki ve örf-adet kuralları şeklinde kendini göstermektedir.[3] Ancak diğer tüm alanlarda olduğu gibi bu hususta da işin zorunlu kısmını belirleyen hukuk kurallarıdır.

Türkler Müslüman olduktan sonra doğal olarak bütün hukuki ve sosyal yapılarını İslam dinine uygun hale getirmişlerdir. Bu bağlamda önceki Türk İslam devletlerinde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de aile hukukuna dair uygulamalarda İslam hukuku esas alınmıştır.[4] Osmanlıda Tanzimat döneminde başlayan, yabancı hukuk sistemlerinden yapılan iktibaslar Cumhuriyet döneminde hız kazanarak birçok alanda devam etmiştir. Bunlardan biri de 1926'da İsviçre Medeni Kanunu'ndan iktibas edilen -aile hukukunu da içeren- Türk Medeni Kanunu'dur. Böylece Türklerin Müslüman olduktan sonra bin yılı aşkın bir süredir kullandıkları aile hukukuna dair kurallarda köklü bir değişikliğe gidilmiştir. Zira Türk toplumunun sosyal yapısına pek uymayan, tamamen farklı bir sosyal temeli olan bir hukuk sistemi benimsenmiştir. Fakat buna rağmen her iki aile hukuk sisteminin örtüştüğü alanlar da mevcuttur.

İslam hukukunda ve Türk Medeni Kanunu'nda yeni bir ailenin oluşabilmesi için zorunlu olan en temel şey, şartlarını taşıyan bir erkek ile bir kadının[5] usulüne uygun bir anlaşma/nikâh yapmalarıdır.[6] Yani evlilik, nikâh ile gerçekleşmiş olup böylece yeni bir aile kurulmuş olur.[7] Her iki hukuk sistemi de kişilerin, kimlerle evlenip evlenemeyeceğinin sınırlarını belirlemiştir. Her ikisinin ittifak ettikleri evlilik engelleri olduğu gibi bu noktada ayrıldıkları hususlar da mevcuttur. Her iki hukuk sisteminde de evlilik için zorunlu belli şartların olması aranmış, belirli yakınlıktaki hısımlar ve belirli kimseler arasında evlilik yasaklanmıştır.

Bu çalışmada İslam aile hukuku ve TMK aile hukuku sisteminin genel yapısı ve her iki sistemde evlenme engelleri kısaca ifade edildikten sonra bu iki sistemde farklılık arz eden evlilik engellerinin neler

[2] Mehmet Akif Aydın, "Aile", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/196-200.

[3] F. Necmeddin Feyzioğlu, *Aile Hukuku* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1979), 90.

[4] İslam aile hukuk kurallarının Türk aile yapısı üzerindeki sosyo-kültürel etkileri açısından bk; Adnan Koşum, "İslâm Aile Hukuku Normlarının Türk (Aile) Kültürüne Yansıması", *SDÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/29 (Aralık 2012), 83-104.

[5] Evlilik sözleşmesinin/nikâhın taraflarının erkek ve kadın olduğu hususunda bk; *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi* (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2021), md. 4; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.), 2/5; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil yayınları, 1996), 1/291; Halil Cin, *İslam Ve Osmanlı Hukukunda Evlenme* (Konya: Selçuk Üni. Yayınları, 1988), 59; Feyzioğlu, *Aile Hukuku*, 89; Abdurrahman Savaş, *İslam Hukuku Ve Türk Medeni Hukukunda Evlenmenin Hükümsüzlüğü Ve Hukuki Sonuçları* (İstanbul: M.Ü. Sos. Bil. Ens. Y. Lisan Tezi, 2006), 54, 96; *Evlendirme Yönetmeliği* (07 Kasım 1985), m. 2/f.

[6] Bir erkekle bir kadının evlilik birliği kurmasını sağlayacak yasal işlem olan nikâh kavramı sözlükte "birleştirme, bir araya getirme; evlenme, evlilik; cinsel ilişki" gibi anlamlara gelir. Fıkıh terminolojisinde, "Şer'an aranan şartlar çerçevesinde aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının hayatlarını geçici olmaksızın birleştirmelerini sağlayan akdi ve bu yolla eşler arasında meydana gelen evlilik ilişkisini" ifade eder. Muhammed b. A'la Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), "nkh" 2/1727; Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadır, 1414), "nkh" 2/625-26; Fahreddin Atar, "Nikâh", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/112; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlülüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 456; Abdülvehhâb Hallaf, *Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye* (Kahire: Daru'l-Kutübü'l-Mısrıyye, 1938), 13; Ahmed Muhammed Ali Davud, *el-Ahvalü'ş-şahsiyye* (Amman: Darü's-Sekafe, 2009), 1/26; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam hukuku* (İstanbul: İslam Hukuku Külliyatı, 1983), 176; Ahmet Yaman, *İslam Aile Hukuku* (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 23; Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 39.

[7] Aile kavramının Türk Medeni Kanunu'nda bir tanımı olmamakla birlikte Kanun'un ikinci kitabı aile hukukuna ayrılmış olup buradaki genel anlatım yapısından ailenin nikâh akdi ile kurulacağı anlaşılmaktadır. Aile kavramının hem İslam hukuku hem de Türk hukuk çerçevesindeki tanımı için bk; Akif Dursun, "Aile Kavramı, İslâm Hukukunda Ve Türk Hukukunda Ailenin Tanımı Ve Kapsamı", *İstanbul Medeniyet Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/13 (2022), 407-448; Döndüren, *Delilleriyle İslam hukuku* 159; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 11; Mehmet Selim Aslan, *İslam aile hukuku* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 20-24; Turgut Akıntürk, *Türk medeni hukuku : aile hukuku* (İstanbul: Beta, 2006), 2/4-6; Serda Kurtoğlu, *Türk medeni hukuku dersleri* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1977), 120; Kemaleddin Birsen, *Medeni hukuk dersleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi yayınları, 1959), aile hukuku 4.

olduğunun incelenmesi hedeflenmiştir. Burada bu konu bir bütünlük arz edecek mahiyette ve genişlikte ele alınacaktır.[8]

İslam aile hukuku ile Türk aile hukukunu mukayeseli olarak ele alan birçok eser mevcuttur.[9] Fakat iki hukuk sisteminde farklılık arz eden evlenme engelleri mukayeseli olarak çalışılmadığı için bu noktada bir eksiklik olduğu, yapılacak bu çalışmanın bu eksikliği kısmen de olsa gidereceği kanaatindeyim.

2. İslam Aile Hukuku ve Türk Medeni Kanunu'nun Genel Karakteristiği ve Evliliğe Yaklaşımı

İslâm, hukukî açıdan evliliği, kuruluşu tamamen karşılıklı rızaya dayanan medenî bir akit haline getirmiştir.[10] Ancak bu akit ile toplumun temeli kabul edilen aile oluşturulduğu için nikâh, hukukî bir akit olma niteliğinin yanında taraflara dini ve ahlaki sorumluluklar da yükleyen bir ahit/mîsâk olarak da kabul edilmiştir.[11] Böylece aile kurumuna yüksek dinî-ahlâkî bir boyut kazandırılmıştır.[12]

İslam hukukunda aile hukukuna dair düzenlemeler, Kur'an ve Sünnet tarafından ayrıntılı olarak ortaya konulmuştur. Zirâ Kur'an'da, aile hukuku ile ilgili pek çok ayet bulunduğu gibi[13] hadis kaynaklarının ilgili bölümlerinde de birçok hadis bulunmaktadır.[14] Bu nedenle İslâm aile hukukunda hukukî düzenlemeleri büyük oranda nasların belirleyip şekillendirdiği ifade edilebilir. Bu sebeple diğer alanlarda olduğu gibi aile hukuku alanında da nasların belirlemiş olduğu kat'î sınırlar sonradan değiştirilemez/taabbüdî niteliktedir. Diğer bir ifade ile bunlar, emredici ve kısıtlayıcı kurallar olması hasebiyle yorum yoluyla genişletilemez veya daraltılamaz. Ancak İslam hukukçuları, diğer kaynakları da kullanarak bu konuların daha iyi anlaşılması için konuları formüle ederek detaylandırmışlardır.[15]

Türk Medeni Kanunu'nun ve diğer kanunların genel karakterini belirleyen günümüz anayasasında aile, toplumun temeli olarak nitelendirilmiştir.[16] Ancak vahiy kaynaklı olan İslam hukukundan farklı olarak laikliği temel kabul eden anayasa[17] ve bu anayasanın ruhuna/genel yapısına uygun hazırlanan TMK, yapmış olduğu tüm düzenlemeleri bu anlayışla ortaya koymaktadır. Bu sebeple her iki hukuk sisteminin düzenlemiş olduğu konularda ittifak veya ihtilaf ettikleri alanlar olsa bile temel yaklaşımları farklıdır. Zira birincisi vahiy kaynaklı iken ikincisi, dinin temel kaynaklarını referans almayı reddeden laikliği benimsemekte ve tüm kurallarını buna göre düzenlemektedir.

---

[8] Çalışma konumuz olan bu farklılık arz eden evlenme engellerinin her biri daha detaylı bir şekilde müstakil çalışmalara muhtaçtır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla yeri geldiğinde bu konularda yapılan müstakil çalışmalara atıfta bulunacağız.

[9] Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/281-407; Recep Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk* (Şanlıurfa: Şanlıurfa İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020); Ayten Vahapoğlu Erol, *Karşılaştırmalı İslam milletlerarası özel hukuku : şahıs, aile, miras* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013); Savaş, *İslam Hukuku ve Türk Medeni Hukukunda Evlenmenin Hükümsüzlüğü Ve Hukuki Sonuçları*; Nuri Kahveci - Yahya Bilginer, "Medeni Hukukla Mukayeseli Olarak İslam Hukukunda Evlenmenin Geçici Engelleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2021), 125-139; Özlem Tüzüner, "Türk ve İslâm Hukuku Bakış Açısından Evlenmenin Hukukî Niteliği Hakkında Bir İnceleme", *Ankara Barosu Dergisi* 1 (2013), 127-148.

[10] Musa Amir Abdülazîz, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye fıkhen ve kazaen: Zevac* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1984), 4-6; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/291-94; Selma Eşkan, *İslam aile hukukunda evlilik engeli olarak din farkı problemi* (Erzurum: A.Ü. Sos. Bil. Ens. Doktora Tezi, 2007), 16; Mehmet Günay, "İslam Hukukunda Hükümsüzlük Teorisi" Ve Şüphe Doktrini Baglamında Evlenme Engelleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 167.

[11] en-Nisâ 4/21; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/295.

[12] Halil İbrahim Acar, *İslam aile hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 20.

[13] Kur'an-ı Kerim'de ailenin dini, ahlaki ve hukuki yönlerine temas eden yüzden fazla ayet olmakla birlikte biz burada hukuki yönden var olan ayetlere işaret edeceğiz. el-Bakara 2/221-223, 226-237, 240-241; en-Nisâ 4/3-4, 15-16, 19-25, 34-35, 127- 130; el-Mâide 5/5; el-İsrâ 17/32; en-Nûr 24/2-9, 23, 30-33; el-Furkân 25/68; er-Rûm 30/21; Lokmân 31/14; el-Ahzâb 33/4-5, 37, 49-52, 55; el- Ahkâf 46/15; el-Mücâdele 58/1-4; el-Mümtahine 61/10-11; et-Talâk 65/1-7.

[14] İslam aile hukuku ile ilgili birçok hadisi, başta fıkıh konularına göre yazılan hadis kitaplarının nikâh, talak ve nafaka bölümleri olmak üzere hadis kaynaklarının diğer bölümlerinde de bulmak mümkündür. Bir örnek olması için sadece Sahîh-i Buharî'de nikâh, talak ve nafaka bölümlerinde – bazı mükerrerler olmakla birlikte- 300'den fazla hadis yer almaktadır. Bk; Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Şaḥîḥ-i Buḫârî* (Bulak: Sultaniyye Matbatu'l Kubra el-Emiriyye, 1311), "nikâh" 5063-5250, "talak" 5251-5350, "nafakât" 5351-5372.

[15] Şamil Dağcı, "İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-I", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 176; İslam aile hukukunun kaynakları hakkında bk; Mehmet Akif Aydın, *İslam Osmanlı aile hukuku* (İstanbul: İfav Yayınları, 1985), 5-12.

[16] Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası), 2709 (18 Ekim 1982), m. 41.

[17] Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, m. 2.

Hemen bütün dinlerde ve hukuk sistemlerinde evlilik için zorunlu belli şartların olması aranmış, belirli yakınlıktaki hısımlar ve belirli kimseler arasında evlilik yasaklanmıştır. Yasaklama sınırlarının dar veya geniş tutulması bu sistemlerin benimsediği temel inanç ve felsefe, toplumun gelenekleri, ahlâkî anlayışları ve aileye verilen önemle yakından ilgilidir.[18]

3. İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri

İslâm hukukunda evlenme engelleri sürekli ve geçici olmak üzere iki gruba ayrılır.

3.1. Sürekli Evlenme Engelleri

Bunlar kan/nesep hısımlığı, sıhrî/ kayın hısımlığı ve süt/radâ' hısımlığı olan kimseler şeklinde üç başlık altında toplanmaktadır.[19]

3.1.1. Kan Hısımları

1. Usul/üst soy hısımları. Anne ile anne ve baba tarafından bütün nineler. 2. Fürû'/alt soy hısımları. Kızlarla kız ve oğul tarafından bütün kız torunlar. 3. Anne ve babanın fürû'u. Kız kardeşlerle kız ve erkek kardeşlerin kızları ve kız torunları. 4. Dede ve ninelerin sadece birinci derece fürû'u. Halalar ve teyzeler. Anne, baba, dede ve ninenin hala ve teyzeleri de bu grubun hükümlerine tâbidir.[20]

3.1.2. Sıhrî/Kayın Hısımları

1. Babanın ve dedelerin eşleri, yani kişinin üvey anneleri ve üvey nineleri. 2. Oğul ve erkek torunların eşleri. 3. Kayınvâlide ile eşin baba ve anne tarafından nineleri. 4. Eşin başka kocadan olan kızları ile kız torunları. Ancak son gruptakilerin yasak kapsamına girmesi için nikâh akdi yeterli olmayıp zifafın da gerçekleşmesi gerekir.[21]

3.1.3. Süt/Radâ' Hısımları

Bu, çocukla öz annesi dışında kendisini emziren kadın ve onun belli derecedeki akrabalarıdır.[22] (Bunları aşağıda anlatacağız.)

3.2. Geçici Evlenme Engelleri

Bunlar sekiz tanedir.[23] 1. Başkasının eşi olan kadın. Evli kadınla evlenmek yasak olduğu gibi iddet bekleyen kadınla evlenmek de yasaktır.[24] 2. Kan veya süt sebebiyle iki hısımla birlikte evlenme (sıhri civar hısımlığı).[25] 3. Kişinin üç defa boşadığı kadın. Bu engel, kadının bir başkasıyla geçerli bir evlilik yaptıktan sonra ikinci kocasının ölümü veya boşamasıyla ortadan kalkar.[26] 4. Beşinci kadın/çok eşlilik.[27]

---

[18] Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/314; Fahreddin Atar, "Muharremât", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/6.

[19] Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2/76; Hallaf, *Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*, 44.

[20] En-Nisâ 4/22-23; el-Ahzâb 33/50; Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, ed. Abdullah et-Türkî (Riyad: Dâru Alemi'l Kütüp, 1997), 9/513 vd; *HAK*, m. 17; Abdülhamid, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, 46; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/315; Hallaf, *Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*, 56; Recep Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk* (Şanlıurfa: Şanlıurfa İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020), 78.

[21] Kâsânî, *Bedâ'i'u'ş-şanâ'i' fi tertîbi'ş-şerâ'i'*, 2/258-62; *HAK*, m. 19; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2/92; Hallaf, *Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*, 47; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 78.

[22] En-Nisâ 4/23; Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Şeriketü Mustafa el-Bâbî el-Halabî, 1975), Rada' 1 (1146); HAK m. 18; Hallaf, *Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*, 48-49; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 79.

[23] Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2/100-114; Hallaf, *Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*, 51-57.

[24] el-Bakara 2/228, 234-35; et-Talak 65/4.

[25] en-Nisâ 4/23; Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u'ş-şaḥîḥ*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī (Kahire: Dâru İhyai'l Kutbi'l Arabiyye, 1374), "Nikâh" 37 (no 1408).

[26] el-Bakara 2/229-230.

[27] en-Nisâ 4/3; HAK, m. 13-16. HAK'da lian, ihramlı olma ve mülkiyete bağlı engeller ele alınmamıştır. Din farklılığı 58. Maddede nikahın batıl olması başlığında geçmektedir.

5. Din farkı. 6. Liân.[28] 7. İhramlı olma. 8. Mülkiyet ilişkisi. Burada ifade edilen engeller ortadan kalkınca evlenme yasağı da kalkar.

4. Türk Medeni Kanunu'nda Evlenme Engelleri

Türk Medeni Kanunu'nda ikinci kitap, aile hukuku başlığını taşımakta olup ilgili konular m.118'den 494'e kadar üç kısımda ele alınmıştır. Birinci kısım evlilik hukuku, ikinci kısım hısımlık, üçüncü kısım vesayet başlıklarını taşımaktadır.[29]

Türk Medeni Kanunu'nda evlenme ehliyeti ile ilgili konular işlendikten sonra evlenme engelleri; sürekli veya geçici olduğu belirtilmeksizin hısımlık, önceki evlilik ve akıl hastalığı şeklinde gruplandırılmış, ancak konunun anlatımında bunların bir kısmının sürekli bir kısmının ise geçici olduğu anlaşılmaktadır.

4.1. Hısımlık Sebebiyle Aralarında Evlenme Yasağı Olanlar

"*1. Üstsoy ile altsoy arasında; kardeşler arasında; amca, dayı, hala ve teyze ile yeğenleri arasında. 2. Kayın hısımlığı meydana getirmiş olan evlilik sona ermiş olsa bile, eşlerden biri ile diğerinin üstsoyu veya altsoyu arasında. 3. Evlât edinen ile evlâtlığın veya bunlardan biri ile diğerinin altsoyu ve eşi arasında*."[30] şekkinde düzenlenmiştir.

4.2. Önceki Evlilik

"Yeniden evlenmek isteyen kimse, önceki evliliğinin sona ermiş olduğunu ispat etmek zorundadır."[31] derken evli bir kimsenin ikinci bir evlik yapmasının yasak olduğu ifade edilmektedir. Evliliği sona eren kadının yeniden evlenebilmesi için gerekli olan şartlar ise TMK'nın 132. maddesinde düzenlenmiştir.[32]

4.3. Akıl Hastalığı

"Akıl hastaları, evlenmelerinde tıbbî sakınca bulunmadığı resmî sağlık kurulu raporuyla anlaşılmadıkça evlenemezler."[33] denilerek akıl hastalarının mutlak olarak değil sağlık açısından sorun varsa evlenmelerinin yasak olduğu ifade edilmiştir. Evliliğe engel teşkil eden diğer hastalıklar Umumi Hıfzıssıhha Kanunu'nda düzenlenmiştir.[34]

TMK'da evlenme ehliyetinin olmaması veya evlenme engellerinden birinin olması durumunda evliliğin mutlak butlan ile hükümsüz olacağı ifade edilmiştir.[35] TMK'nın düzenlemiş olduğu evlilik engelleri emredici ve kısıtlayıcı kurallar olması hasebiyle bunlar yorum yoluyla genişletilemez veya daraltılamaz.

İslam hukuku ve Türk hukukunda yukarıda ifade ettiğimiz şekilde kan hısımları ile kayın hısımları arasında ve evli olan kadınla evlilik olmayacağı noktasında ittifak mevcuttur. Kan hısımları ve kayın hısımları içerisinde ayrıldıkları iki husus ile ayrıldıkları diğer evlilik engelleri aşağıda anlatılacaktır.

5. İslam Aile Hukuku ve TMK'daki Farklılık Arz Eden Evlenme Engelleri

5.1. Din Farklılığı

Evliliğin sürekliliği, eşlerin huzur ve mutluluğu amacıyla evlenecek kişiler arasında özellikle "dinde birlik/denklik" önemli bir prensiptir. Zira insanların düşünce ve eylemlerine etki eden en önemli amillerden biri de dindir.[36] Bu sebeple başta Yahudilik ve Hristiyanlık olmak üzere birçok dinde başka din mensuplarıyla evlenme yasaklanmıştır.[37]

---

[28] en-Nûr 24/6-9.
[29] Türk Medeni Kanunu (TMK), 4721 (22 Kasım 2001), m. 118-494.
[30] TMK, m. 129.
[31] TMK, m.130.
[32] TMK, m.132.
[33] TMK, m. 133.
[34] *Umumi Hıfzıssıhha Kanunu* 1593 (24 Nisan 1930), m. 123; Türk Medeni Hukukundaki evlenme engelleri Evlendirme Yönetmeliği, (07 Kasım 1985), m. 15'te de sayılmaktadır.
[35] TMK, m. 145.
[36] Şamil Dağcı, "İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-II", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (ts.), 137.
[37] Atar, "Muharremât", 31/7; Açar, *İslam Aile Hukukunda Müslümanlarla Gayrimüslimler Arasında Nikah Akdi*, 5-19, 37; Ali İhsan Topçuoğlu, "Yahudilik-Hıristiyanlık ve İslâm Hukuku'na Göre Nikâh Akdine Etkisi Bakımından Din Farklılığı", *Dinbilimleri*

İslâm dininde de başka din mensupları (müşrik, kafir) ile evlilik yasaktır.[38] Ancak erkeklerin ehl-i kitap kadınlarla evlenmesi bundan istisna edilmiştir.[39] Buna göre Müslüman bir kadın sadece Müslüman bir erkekle, Müslüman bir erkek ise Müslüman ve ehl-i kitap bir kadınla evlenebilir.[40]

İslam hukukçularının çoğunluğu bu hükme varırken Bakara sûresinin 221. ayetinde *"İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla (el-müşrikât) evlenmeyin…. İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan erkeklerle (el-müşrikîn) de kadınlarınızı evlendirmeyin..."* geçen "müşrik" kelimesi ile Mümtehine sûresinin 10. ayetindeki *"Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınayın. Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin. Bunlar onlara helâl değildir, onlar da bunlara helâl olmaz…"* "kafir" kelimesinin "Müslüman olmayan" anlamında kullanıldığını –Nisâ sûresi 141. ve Tegâbün sûresi 2. ayetinin de delaleti ile- kabul ettikleri için Müslüman erkek ve kadının başka din mensupları ile evlenmesinin yasak olduğunu düşünmüşlerdir. Fakat Mâide sûresinin 5. ayetiyle getirilen istisna sebebiyle Müslüman erkeklerin ehl-i kitap kadınlarla evlenebilecekleri hükmü getirilmiştir. Bu ayette *"…Gayri meşrû ilişkide bulunmak veya gizli dost tutmak şeklinde değil de meşrû bir nikâhla evlenmek şartıyla mümin kadınlardan iffetli olanlar ile sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar -mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helâldir…."* denilmektedir. Sahabeden ehl-i kitap kadınlarla evlenenler olmuş, kimse de buna itiraz etmediği için bu konuda icma oluşmuştur. İslâm toplumlarında ilk devirlerden itibaren görülen uygulama da bu şekilde olmuştur.[41]

İslam hukukçularının bir kısmı ise konuyla ilgili ayetlerde geçen "müşrik", "kafir" ve "ehl-i kitap" kavramlarını farklı değerlendirerek farklı yönde kanaat getirmişlerdir.[42] Abdullah İbn Abbas bu konuda farklı bir yorum getirerek zimmî/İslam ülkesi vatandaşı olan ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmenin helal, diğerleriyle evlenmenin ise haram/mekruh olduğunu söylemiştir.[43] Çağdaş bazı ilahiyatçılar ise konuya daha farklı zaviyeden bakarak daha önce İslam hukukçularının çoğunluğunun kabul ettiği görüşün aksine din farklılığının evlenmeye mani olmayacağını savunmuşlardır.[44]

İslam hukukunda farklı din mensupları ile evlilik hakkındaki farklı görüşlerin değerlendirilmesi ve bunun dini, ahlaki, psiko-sosyal ve kültürel olumsuzluklarının ele alınması müstakil çalışmaların konusu olacak boyuttadır. Bu konuda müstakil çalışmalara işaret ederek bu konudaki genel kabul gören görüşü vermekle yetiniyoruz.[45]

1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin (HAK) 58. maddesi de, Müslüman bir kadının Müslüman olmayan bir erkek ile evliliğini batıl saymıştır.[46] Bu hüküm İsviçre Medeni Kanunu'nun

Akademik Araştırma Dergisi 10/2 (2010), 84-89; Halil İbrahim Acar, "Evlenme Engeli Olarak Din Farkı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2002), 31.

[38] el- Bakara 2/221; el-Mümtehine 60/10.HAK'si din farklılığını evlilik manileri başlığı altında ele almamış, nikahın fesad ve butlanı başlığı altında sadece Müslüman bir kadının gayrimüslim biriyle nikahının batıl olduğunu söylemiştir. Bk; HAK, m. 58.

[39] el- Mâide 5/5.

[40] Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2/103-4; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/318; Abdülhamid, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, 65-69; Hallaf, *Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*, 55-57; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 88; Topçuoğlu, "Yahudilik-Hıristiyanlık Ve İslâm Hukuku'na Göre Nikâh Akdine Etkisi Bakımından Din Farklılığı", 83.

[41] Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merginani, *el-Hidâye*, ed. Talal Yusuf (Beyrut: Daru İhyai't Türasi'l Arabî, ts.), 1/188; Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud Kâsânî, *Bedâ'i'u'ş-şanâ'i' fi tertîbi'ş-şerâ'i'* (Daru'l-Kutübü'l-İlmiyye, ts.), 2/270-71; Ahmed b. Ali Cessas, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, ed. Muhammed Sadık Kamhâvî (Beyrut: Daru İhyai't Türasi'l Arabî, 1405), 2/15-16, 3/323-26; Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsir-i kebir (Mefâtîḥu'l-ġayb)* (Beyrut: Dâru İhyai't Türasi'l Arabiyyi, 1420h), 6/410; Atar, "Muharremât", 31/7.

[42] et-Tevbe 9/30; Cessas, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 2/15, 3/324; Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 6/410.

[43] Cessas, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 2/17, 3/326.

[44] Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Arastırmalar I* (Ankara: Detay, 2020), 83-87; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam* (İstanbul: Yeni Boyut, 1997), 425-426; Süleyman Ateş'in görüşleri için bk; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 89-90; Abdülaziz Bayındır, "Din Farkının Evliliğe Etkisi", https://www.suleymaniyevakfi.org/bulten/din-farkinin-evlilige-etkisi.html, 06 Haziran 2024; Çağdaş yaklaşımlar için ayrıca bk; Açar, *İslam Aile Hukukunda Müslümanlarla Gayrimüslimler Arasında Nikah Akdi*, 77-83.

[45] Açar, *İslam Aile Hukukunda Müslümanlarla Gayrimüslimler Arasında Nikah Akdi*; Acar, "Evlenme Engeli Olarak Din Farkı"; Eşkan, *İslam aile hukukunda evlilik engeli olarak din farkı problemi*; Topçuoğlu, "Yahudilik-Hıristiyanlık Ve İslâm Hukuku'na Göre Nikâh Akdine Etkisi Bakımından Din Farklılığı"; Dağcı, "İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-II", 137-166; Kahveci - Bilginer, "Medeni Hukukla Mukayeseli Olarak İslam Hukukunda Evlenmenin Geçici Engelleri", 127-130.

[46] HAK, m. 58.

benimsenip iktibas edilmesi sırasında bir fıkra ile evliliğin butlan sebeplerini düzenleyen Medeni Kanun'un 112. maddesine ilave edilmiş, ancak bu hüküm TBMM encümenince çıkarılmıştır.[47]

Günümüz Türk hukukunda din farklılığının evlenme engeli teşkil edip etmediği hususuna gelince TMK'da bununla ilgili bir hüküm yoktur. Fakat Anayasa'nın 10. maddesi bu konudaki hükme delil teşkil etmektedir.[48]

Anayasa'nın hükmüne göre inanç farklılığına bakılmaksızın herkes kanun önünde eşittir ve kanunun kendilerine tanıdığı haklardan yararlanırlar. Ayrıca ek fıkrada da belirtildiği üzere kadın ve erkek eşit haklara sahiptir. Tabii buradaki bu hüküm, tüm haklar açısından ifade edilmiş genel bir hükümdür. Yine Anayasa'da ifade edilen *"Aile, Türk toplumunun temelidir ve eşler arasında eşitliğe dayanır."*[49] hükmüne göre de adeta farklı dinlere mensup kişilerin eşitlik esasına dayalı olarak aile kurabilecekleri ifade edilmiştir.

TMK'da hak ve fiil ehliyetini düzenleyen maddeler de konumuza dolaylı da olsa ışık tutacak mahiyettedir.[50] Bu maddelerde geçen "her insan", "her ergin kişi" ifadeleri hukukun kendilerine tanıdığı haklardan yararlanabilmek için herhangi bir dinî mensubiyetin önemli olmadığını göstermektedir.

Diğer taraftan TMK'nın düzenlemiş olduğu evlilik engelleri emredici ve kısıtlayıcı kurallar olması sebebiyle bunların yorum yoluyla genişletilmesi veya daraltılması söz konusu değildir. Bu engeller içerisinde din farklılığına yer verilmemiştir.

Görüldüğü üzere farklı din mensupları ile evlenme hususunda İslam hukuku kadınlar için genel olarak, erkekler için ise ehl-i kitap kadınlar hariç diğer din mensupları ile evlenmeyi yasak kabul etmiştir. TMK ise bu konuda bir yasak koymamıştır. İslam hukuku ile TMK'nın, din farklılığını evlilik engeli kabul edip etmemedeki bu farklı yaklaşımları her iki sistemin temel yapısı ile alakalıdır. Zira İslam hukuku vahiy kaynaklı olup bu noktada Müslümanlar ile gayrimüslimleri ayrı değerlendirmektedir. TMK ise dinî referansı reddeden laikliği temel prensip kabul eden bir hukukun parçasıdır. Bu sebeple evlilik noktasındaki düzenlemelerini insanların dinî farklılıklarına göre değil hak ve fiil ehliyeti sahibi olup olmamalarına göre düzenlemektedir.

5.2. Süt/Rada' Hısımlığı

Süt hısımlığı, çocukla öz annesi dışında kendisini emziren kadın ve onun belli derecedeki akrabaları arasında meydana gelen hısımlığı ifade eder.[51] Süt veren kadın, sütünü emen çocuğun sütannesi, kadının kocası sütbabası olur. Adeta süt emen bu çocuk süt emziren kadının öz çocuğu gibi olur. Dolayısıyla sütanne ve sütbabanın aralarında evlilik engeli olan nesep, kayın ve süt hısımları bu çocuğun da akrabası sayılır.[52] Bu çocukla bu akrabalar arasında da evlilik engeli oluşur, nesep akrabalığından doğan diğer hak ve yükümlülükler söz konusu değildir.[53] Ancak süt emen çocuğun bütün akrabaları değil kendisiyle birlikte sadece eşi, çocukları ve torunları sütanne ve sütbabanın akrabası olur.[54] Bu ilişkiyi özetleten şöyle bir kural vardır; "Emenin emzirene nefsi, emzirenin emene nesli haram olur." "Nefis" derken süt emenin hem kendisi hem de eşi ve fürûu, "nesil" derken de emzirenin hem kendisi hem de usul ve fürûu anlaşılmalıdır. Yaygın olan bu kaide sadece emziren kadın yönünden haram olanları içine almaktadır .[55] Süt emen çocuğun bu aile ile olan ilişkisini evlilik engeli teşkil etme noktasında kısmen Türk Medeni Kanunu'ndaki evlatlığa benzetebiliriz.[56]

---

[47] A. Esat Arsebük, *Medeni Hukuk II Aile Hukuku* (Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1940), 634; Dağcı, "İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-II", 143.
[48] Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, m. 10.
[49] Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, m. 41.
[50] TMK, m. 8, 10.
[51] Ahmet Yaman, "İslam Hukukuna Özgü Bir Kurum Süt Akrabalığı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2002), 58.
[52] Atar, "Muharremât", 31/7.
[53] Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2/82.
[54] Acar, *İslam aile hukuku*, 65.
[55] Orhan Çeker, "İslam Hukukunda Süt Akrabalığı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 355; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 79.
[56] TMK, m. 129/3.

Süt emen kişi ile bu akrabalar arasında evlilik engeli oluşabilmesi için emmenin hangi yaşa kadar olması gerektiği, sütün miktarı ve annenin memesinden olup olmaması hususlarında İslam hukukçuları farklı kanaatler belirtmişlerdir.[57] Ebu Hanife'ye göre emme, çocuğun ilk 30 aylık döneminde olması gerekir. Diğer hukukçulara göre ise 24 aylık dönemde olması gerekir.[58] Hz. Aişe ve Zahirilere göre herhangi bir yaş sınırı olmaksızın emme haramlık oluşturmaktadır.[59] Hanefi ve Malikilere göre az veya çok emmenin bir etkisi yok aynı sonucu doğurur. Şâfiî ve bir rivayete göre Hanbelilere göre ise beş ayrı zamanda doyacak kadar emme haramlık oluşturur.[60] Caferi ve Zahirilere göre haramlık oluşabilmesi için çocuğun, kadının memesinden emmesi gerekir, bir kaba konup çocuğa içirilen süt ile haramlık oluşmaz.[61]

İslam hukukçularının kendilerine göre aradıkları şartların oluşması ile gerçekleşen süt emme, yukarıda ifade edilen akrabalar arasında evlilik engeli oluşturur. Bilmeden evlenip sonradan kesin olarak süt yoluyla aralarında evlenme engeli olduğu anlaşılan kişilerin ayrılmaları gerekir. Bu evlilik Ebu Hanife'ye göre fasit, İmameyn'e göre batıldır. Şâfiî ve Hanbelilere göre ise nikâh kendiliğinden son/infisah olur.[62]

1926'da ilk Türk Medeni Kanunu'nun kabulü esnasında İslam hukuku ve yerleşik uygulamanın etkisi ile süt hısımlığı, 92 ve 112. maddelerinde evlilik engeli olarak düzenlemiş fakat yürürlükten önce bu maddeler matbaada ilginç bir şekilde silinmiştir. Türkiye'de o günden yeni TMK'nın çıkarıldığı 2001 tarihine kadar Meclis'te Kabul edilen kanun maddesi değil, Adliye Nazırı Mahmut Esat (Bozkurt) tarafından matbaada düzenlenen madde yürürlükte kalmıştır. 2001 tarihinde yürürlüğe giren yeni TMK'da süt akrabalığına yine yer verilmemiştir.[63]

İslam hukukunda süt hısımlığının evlenme engeli teşkil etmesi Kur'an ve sünnetle sabit olmuş ve İslam hukukçuları da bunları detaylı bir şekilde incelemişlerdir. TMK ise İsviçre Medeni Kanunu esas alınarak hazırlandığı için Türk toplumunda yaygın olarak var olan ve öteden beri evlilik engeli olarak görülen süt emme hadisesini bir evlenme engeli olarak görmemiştir.

5.3. Çok Eşlilik

Çok eşlilik kavramı ile bir erkeğin, birden fazla kadınla evlenmesi kastedilmektedir.[64] İnsanlık tarihinde yaygın bir geçmişe sahip bulunan çok eşliliğin, birçok millet ve toplumda uygulandığı bilinmektedir.[65] Semavi dinlerden Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta çok eşliliği yasaklayan bir hüküm yoktur.[66]

---

[57] Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid* (Kahire: Daru'l-Hadis, 2004), 3/59.

[58] Ebu Hanife, Ahkâf süresinin 15. ayetini delil olarak almıştır. Diğer hukukçular ise Bakara süresi 233 ile Lokman süresi 14. Ayeti delil olarak kabul etmişlerdir.

[59] Bu görüşte olanlar Nisâ süresi 23. Ayetinde geçen "sizi emziren sütanneleriniz" cümlesinin mutlak bir ifade olduğundan hareketle bu sonuca varmışlardır. Ayrıca Ebu Huzeyfe'nin hanımı Sehle binti Süheyl, büyük yaşta evlerinde kalan Ebu Huzeyfe'nin evlatlığı olan Salim hakkında, Rasulüllah'a nasıl davranması gerektiğini sorunca, "onu emzir, kendine haram kıl" hadisini de delil olarak kullanmışlardır. Müslim, *el-Câmiʿu'ş-ṣaḥîḥ*, "Rada'", 28 (no 1453); Mâlik b. Enes İmam Mâlik, *el-Muvaṭṭaʾ*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf, ed. Beşşar Avvad Ma'ruf, Mahmûd Muhammed Halil (Beyrut: Müessetü'r-Risale, 1382/1962), "Radâ'", 2 (no 12); Acar, *İslam aile hukuku*, 67.

[60] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/59-62; İbn Kudâme, *Muğni*, 11/309-315; Abdülhamid, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, 392.

[61] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/62; Ebû Muhammed b. Ali İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, ed. Abdülgaffâr Süleyman el-Bendârî (Beyrut: Daru'l Fikir, ts.), 10/185; Muhammed Cevad Mugniyye, *el-Fıkh ale'l-mezahibi'l-hamse*, 1982, 317-318; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 80.

[62] İbn Kudâme, *Muğni*, 11/343-345; Hatîb Muhammed b. Ahmed Şirbînî, *Muğni'l-muhtac*, ed. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1994), 5/142; Acar, *İslam aile hukuku*, 71.

[63] Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/316; Feyzioğlu, *Aile Hukuku*, 115; Hüseyin Hatemi - Rona Serozan, *Aile Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1993), 121-122; Hüseyin Hatemi, "İsviçre'den Medeni Kanun Alınırken Yapılan Değişiklikler", *1926'dan Günümüze Türk İsviçre Medeni Hukuku*, ed. Şebnem Akipek Öcal (Ankara: Yetkin Yayınları, 2017), 1/491; Çeker, "İslam Hukukunda Süt Akrabalığı", 346-347.

[64] İbn Kudâme, *Muğni*, 10/15.

[65] Halil İbrahim Acar, "Poligami Konusunda Bazı Mülahazalar", *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 189-193; İsmail Yalçın, "Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlandırmalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 1708.

[66] Kamil Ali Kevser - Salim Öğüt, "Çok Evlilik", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/365; Abdurrahman Kurt, "Dini Kaynakların Çokeşliliğe İlişkin Görüşleri ve Osmanlılarda Çokeşlilik", *Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Dergisi* 8/1 (1999), 186-188.

İslâm'da tek eşlilik asıl olmakla birlikte prensip olarak çok eşlilik yasaklanmamış, belli durumlarda buna müsaade edilmiştir.[67] Ancak İslam hukuku, çok eşlilik için zorlaştırıcı birtakım şartlar getirmiş ve en çok dört kadınla evlenmeye izin vermiştir.[68] İslam hukukunda çok eşlilik bir ilke olmayıp istisnai haller için bir ruhsattır.[69]

Kocasının ikinci eş almasını istemeyen kadın, Hanefilere göre boşama yetkisini eline alabilir ve istediği zaman kendisini boşar.[70] Hz. Ömer başta olmak üzere birçok sahabe ve tabiinin de kabul ettiği, Ahmed b. Hanbel ile Kadı Şurayh'ın da benimsediği görüşe göre kadın, üzerine evlenilmemesini şart koşabilir, bu şarta uymak zorunludur aksi halde kadının, nikâhı fesh etme hakkı vardır.[71] Osmanlı HAK, bu görüşü benimsemiştir.[72]

Osmanlı HAK, Esbab-ı Mucibe Layihası'nda çok eşliliğin, İslam'da zorunlu olmayıp izin verilen bir durum olması sebebiyle bu gibi durumlarda kamu otoritesinin çok eşliliği yasaklayabileceği veya birinci eşin rızasına bağlayabileceği ifade edilmiştir. Ancak birçok sebep ve maslahata binaen caiz kılınan bu durumun, şartların gerektirmesi halinde uygulanabilmesi için, birinci eşin rızası (m. 38) ve eşler arasında her konuda adaletli olunması şartı[73] ile birden fazla evliliğe izin verilebileceği ifade edilmiştir.[74] Böylece çok evlilik hukuken yasaklanmamakla birlikte şartları zorlaştırılmak suretiyle fiilen uygulanamaz hale getirilmek istenmiştir.[75]

1924 tarihli Hukuk-ı Aile Kanunu Tasarısı,[76] 12. maddesinde tek eşliliğin asıl olduğunu belirtip çok evliliği zarurete, eşler arasında adaleti temin etme ehliyetine ve hâkimin iznine bağlamıştır.[77] Ayrıca 84. maddesi gereği ikinci bir eşle evlenen kişinin birinci karısı, bu sebeple ayrılık davası açabilir.[78]

Günümüz İslâm ülkelerinde çok evlilik konusunda farklı kanunî düzenlemeler ve uygulamalar mevcuttur. En serbest şekilde Suudi Arabistan,[79] Ürdün[80] ve Irak'ta[81] uygulanmaktadır. Yemen,[82] Moritanya,[83] Pakistan ve Endonezya gibi birçok İslâm ülkesinde çok evlilik; hâkimin izni, birinci eşin rızası, iyi halin ve eşlerini geçindirebilecek ekonomik gücün ispatı, birinci eşte hastalık, kısırlık vb. bir durumun bulunması gibi birtakım şartlara bağlanmıştır.[84] Tunus'ta[85] ise Türkiye'deki gibi çok evlilik tamamen yasaklanmıştır.[86]

---

[67] en- Nisâ 4/3. Bu ayet nazil olduktan sonra Müslüman olup dörtten fazla eşi olan kişilere Hz. Peygamber, dörtten fazla olan eşlerini boşamalarını emretmiştir. Bk; Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, ed. Şuayb el-Arnavud (Daru'r Risale el Alemiyye, 2009), "Nikâh", 40 (no 1952-53).

[68] Acar, *İslam aile hukuku*, 89.

[69] Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 86.

[70] Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2/38.

[71] İbn Kudâme, *Muğni*, 9/483.

[72] HAK, m. 38; Mehmet Akif Aydın, *İslam- Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: İfav Yayınları, 1985), 215; Ahmet Yasin Küçüktiryaki, "Osmanlı Devletinde Tanzimat Sonrası Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2014), 191. Ayrıca çok eşlilik hakkında Osmanlı dönemindeki bazı tartışma ve uygulamalar için bk; Kurt, "Dini Kaynakların Çok eşliliğe İlişkin Görüşleri ve Osmanlılarda Çok eşlilik", 201-208.

[73] Her konuda adaletli olunması ile ilgili bk; İbn Kudâme, *Muğni*, 10/235; HAK, m. 74; Acar, "Poligami Konusunda Bazı Mülahazalar", 202-207.

[74] HAK, 89-90; Kararname'nin bu kararı hakkındaki değerlendirme için bk; Acar, *İslam aile hukuku*, 99-102.

[75] Hukuk-ı Aile Kararnamesi Komisyon heyetinin bu kanaate ulaşmasında dönemin farklı kültürel gruplarının etkisi konusunda bk; Aydın, *İslam- Osmanlı Aile Hukuku*, 166-176; Niyazi Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 447-450.

[76] Bu tasarı ve ilgili komisyon hakkında hk; Aydın, *İslam- Osmanlı Aile Hukuku*, 236-238; Elif Dursunüst, "Kabul Edilme Sürecinde Türk Kanun-ı Medenisi", *Usûl İslam Araştırmaları*, 12 (Aralık 2009), 161.

[77] Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 87.

[78] Acar, *İslam aile hukuku*, 102.

[79] Nizamü'l Ahvali'ş Şahsiyye, *Suudiarabistan Aile Kanunu* (2022), m.26/3.

[80] Kanunu'l Ahvali'ş Şaşiyye, *Ürdün Medeni Kanunu* 15 (2019), m. 28/6.

[81] Kanunu Ahvali'ş Şahsiyye, *Irak Medeni Kanunu* 188 (1959), m. 13. Bu Kanunun bu maddesinin ilk halinde ikinci evlilik için hakim izni aranırken 1963 tarihinde yapılan değişiklikle bu şart kaldırılmıştır.

[82] Kanunu'l Ahvali'ş Şahsiyye, *Yemen Medeni Kanunu* 20 (1992), m. 12.

[83] Müdevvetü'l Ahvaliş'şahsiyye, *Moritanya Aile Kanunu* 52 (2001), m. 28/1. Burada bu maddede kadın kocasının kendisi üzerine ikinci bir eş almamasını şart koşabilir. Fakat m. 45'te ise şartlara uyulması kaydıyla birden fazla evliliğin mümkün olduğu yazılmaktadır.

[84] Halil İbrahim Acar, *Aile ve Miras* (Bursa: Emin Yayınları, 2022), 73 (48 nolu dipnot); Yalçın, "Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlandırmalar", 1719-1722; İbrahim Yılmaz, "İslâm Hukukunda Çok Eşliliği Meşru Kılan

İslam hukukunda çok eşlilik meselesi, üzerinde birçok eser yazılan konulardan biri olmuştur.[87] Bu tartışmalar neticesinde varılan genel kanaate göre çok eşlilik, bireysel ve/ya sosyal zorunluluklar sebebiyle yukarıda ifade edilen şartlar çerçevesinde İslam hukukunun ruhsat/izin verdiği istisnai bir durumdur.

Türk Medeni Kanunu mevcut evliliği, evlilik engelleri arasında saymıştır.[88] Gaiplik durumunda ise evliliğin feshine karar verilmedikçe kişi yeniden evlenemez.[89] Buna göre yeniden evlenecek kişi (erkek ya da kadın), önceki evliliğinin son bulduğunu ispatlamadan, gaiplik durumunda ise evliliğin feshine karar verilmeden ikinci bir evlilik yapamaz.[90]

İslam hukuku erkek için aynı anda en fazla dört kadınla evlenmeye -yukarıda ifade edilen şartlar çerçevesinde- izin vermiş, beşinci bir kadınla evliliğe ise müsaade etmemiştir. Türk Medeni Kanunu ise hem erkek hem de kadın için ikinci bir eş ile evlenmesine müsaade etmemiştir.

5.4. Önceki Eş ile Yeniden Evlilik

İslâm hukukunda evliliğin önemli bir sebep bulunmadıkça keyfî olarak sona erdirilmesi doğru görülmemiştir.[91] Ancak evliliğin, taraflara ciddi zarar vermesi durumunda ise boşanma meşru sayılmıştır.[92] Buna da bir disiplin getirilerek talak/boşama hakkı üç ile sınırlandırılmıştır.[93]

Talâk sayısının bir veya iki olması halinde buna küçük ayrılık denir. Bu durumda taraflar, tekrar bir araya gelebilirler. Talâk sayısının üçe ulaşması durumunda meydana gelen ayrılığa ise büyük ayrılık adı verilir.[94] Bu durumda kadın, başka bir erkekle sahih bir nikâhla evlenip ikinci eşinden ayrılmadan eski kocasıyla yeniden evlenemez.[95] İslam hukukçularının çoğunluğu, bu ikinci evlilikte sadece nikâh akdini yeterli görmeyip zifafın da olması gerektiği kanaatindedirler.[96] HAK de İslâm hukukçularının çoğunluğunun görüşünü benimsemiştir.[97] Burada sayılan şartlar yerine getirilmeden üç talakla boşanmış kadının eski kocası ile yeniden evlenmesi yasaktır.[98]

Aslında burada kendisine talak yetkisi verilen erkeğe, bu yetkinin sorumluluğu hatırlatılmış ve suiistimal edilmesi halinde caydırıcılık özelliği olan ve hiçbir onurlu erkeğin kabul edemeyeceği bir müeyyide getirilmiştir.

Şartlar ve Buna Ruhsat Veren Özel Durumlar", *bilimname* 37 (Ocak 2019), 559-591; https://www.musawah.org/wp-content/uploads/2019/12/Positive-Developments-in-Muslim-family-laws-AR.pdf. (erişim: 12.09.2024.

[85] Mecelletü'l Ahvali'ş Şahsiyye, *Tunus Medeni Kanunu* 13 (1956), m. 18.

[86] Kevser - Öğüt, "Çok Evlilik", 8/367.

[87] Çok eşlilik konusunda yapılmış birçok çalışma vardır. Bir kısmına burada atıfta bulunduk. Bunların dışında şu çalışmalara da bakılabilir; Abdünnasır Tevfik Attâr, *Teaddüdü'z-zevcat fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye* (Kahire: Müessesetü'l-Bustani, ts.); Ebû Zehre, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, 89-96; Mustafa Sibâî, *İslam ve Garblılara Göre Kadın*, çev. İhsan Toksarı (İstanbul: Nida, 1969), 46-72; Mustafa Sibâî, *el-Mer'e beyne'l-fikh ve'l-kanun* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1975), 71-133; Musa Carullah, *Hatun*, ed. Mehmet Görmez (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 1999), 67-83; Bekir Topaloğlu, *İslâmda Kadın* (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1992), 103-132; Semra Ulaş, "İslâm'da Çok Kadınla Evlilik", *İslâmî Araştırmalar* 6/2 (1992), 52-63; Mehmet Özgü Aras, "İslâm'a Göre Çok Evlilik", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2007), 183-188; İlhami Karabulut, *Kültür bağlamında Kur'ân'da çok evlilik* (Ankara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Y. Lisans Tezi, 2006).

[88] TMK, m. 130. Bu hüküm önceki Medeni Kanun'da 93 ve 94. maddelerde düzenlenmiştir.

[89] TMK, m. 131.

[90] Turgut Akıntürk, *Türk medeni hukuku : aile hukuku* (İstanbul: Beta Basım Yayım, 2006), 79-81; Selahattin Sulhi Tekinay, *Türk aile hukuku* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1966), 83-85.

[91] İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Talâk", 1 (no 2018).

[92] el- Bakara 2/228-232, 236-237, 241; et-Talâk 65/1-2.

[93] el- Bakara 2/229-230.

[94] Abdülhamid, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, 58-59; Halil İbrahim Acar, "Talak", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/498-499.

[95] *"İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz. İkinci koca da onu boşarsa, birinci kocası ile bu kadının, Allah'ın kurallarına riayet edeceklerini zannederlerse, tekrar evlilik hayatına dönmelerinde bir sakınca yoktur. Bunlar Allah'ın kurallarıdır, bilmek isteyenler için onları açıklamaktadır."* el- Bakara 2/230.

[96] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/106; Acar, *İslam aile hukuku*, 88; Saffet Köse, "Hülle", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/475.

[97] HAK, m. 118.

[98] Abdülhamid, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, 59-60.

Üç talâktan sonra eski karı kocanın tekrar evlenmesini sağlamak amacıyla kadının başka bir erkekle hileli bir evlilik yapması/hülle, Hz. Peygamber tarafından lânetlenmiştir.[99] Hz. Ömer bu yola başvuranları idam etmekle tehdit etmiş, oğlu Abdullah ise bu tür bir evliliğin nikâh akdi değil zina olduğunu söylemiştir.[100]

Üç talâkla boşanmış bir kadını, boşayan kocasına helâl kılmak niyetiyle veya bu şartla yapılan evliliğin hukuken geçerli olup olmaması noktasında hukukçular arasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Ebu Hanife, Şâfiî ve Caferilere göre bu tür hileli ve muvazaalı nikâhlar, hile ve muvazaa niyeti açıkça belirtilmediği sürece sahihtir. Çünkü hukuki işlemlerde asıl olan objektif kıstaslardır, kişilerin gizli olan niyetleriyle hüküm verilmez. Bu tür bir nikâh akdi Malikilere göre fasid, Hanbelilere göre ise batıldır.[101]

Eşlerin birbirinden özel bir uygulama ile ayrıldıkları bir durum olan liân, karısının zina ettiğini veya doğan/doğacak çocuğun zina ürünü olduğunu iddia eden kocanın, kadının talebiyle hâkim huzurunda bunu yeminle teyit etmesi, kadının da kocasının yalan söylediğine ve kendisinin mâsum olduğuna aynı tarzda yemin etmesidir.[102]

Liân işleminin tamamlanmasından sonra Ebû Hanife ve Hanbelîlere göre hâkim eşleri birbirinden ayırır ve bu, bir bâin talaktır.[103] İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'e göre böyle bir tefrik kararına gerek olmaksızın evlilik kendiliğinden sona erer ve bu bir fesihtir.[104]

İslam hukukçuları tarafından ittifakla kabul edildiğine göre liân işlemiyle araları ayrılan eşler artık ebediyen birbirlerine haram olur. Ancak daha sonra erkek veya kadın muhsan[105] sıfatını kaybetseler bu durumlarda Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e göre eşler isterse daha sonra yeniden birbirleriyle evlenebilirler.[106]

Türk Medeni Kanunu'nda ise eşlerin birbirinden boşanmalarına ve yeniden birbirleri ile evlenmelerine bir sınırlama getirilmemiştir. Evliliği sona ermiş kadının yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken süreyi 300 gün olarak belirleyen TMK, *"…veya evliliği sona eren eşlerin yeniden birbiriyle evlenmek istemeleri hâllerinde mahkeme bu süreyi kaldırır."*[107] hükmü ile birbirinden ayrılan eşlerin yeniden evlenebileceklerini de ifade etmektedir.

Eşlerin boşanma sebepleri başlığı altında eşlerden birinin zina etmesi, boşanma sebebi olarak sayılmakta ve karşı tarafa dava hakkı tanınmaktadır.[108] Ancak bu sebeple aralarında boşanma kararı verilen eşlerin yeniden evlenmelerine bir engel de bulunmamaktadır.[109]

Sonraki maddede de eşlerden biri diğerine karşı pek kötü davransa veya onur kırıcı bir davranışta bulunsa diğer eş buna rıza göstermese bu gibi durumlarda mağdur olan eşin dava açma hakkı vardır. [110]

[99] Süleyman b. Eş'as Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l Asriyye, ts.), "Nikâh", 15.
[100] Köse, "Hülle", 18/476.
[101] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/107; İbn Kudâme, *Muğni*, 10/49; Abdurrahman b. Muhammed Cezeri, *Fıkh ale'l Mezahibi'l erbea* (Beyrut: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 2003), 4/76, 80; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 87; Köse, "Hülle", 18/476-477.
[102] Mehmet Akif Aydın, "Lian", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/172; Acar, *İslam aile hukuku*, 106.
[103] Merginani, *el-Hidâye*, 2/271; İbn Kudâme, *Muğni*, 11/144-145. Talak, iddet içerisinde kocanın tekrar hanımına dönüp dönememesi bakımından **ric'î ve bâin** kısımlarına ayrılır. Kocaya iddet süresi içerisinde yeni bir nikâh akdine gerek kalmadan hanımına dönme veren boşama çeşididir. Bâin talak, yeni bir nikâh kıyılmadan ve mehir tespit etmeden kocaya boşadığı eşine dönme imkanı vermeyen boşama çeşididir. Talakın hangi durumda bâin veya ric'î olacağı ve bunların hükümleri hakkında bk; Abdülhamid, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, 280-290.
[104] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/139; Şirbînî, *Muğni'l-muhtac*, 5/63; Aydın, "Lian", 27/172.
[105] Muhsan/İhsân: Recmedilebilmesi için zina yapan kimsede veya kâzife hadd uygulanabilmesi için makzûfta bulunması gerekli olan şartlardır. Bu şartlar; akıl, bülûğ, hürriyet, İslâm, sahih bir nikâhla evlilik. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/120.
[106] Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2/106; Acar, *İslam aile hukuku*, 106.
[107] TMK, m. 132.
[108] TMK, m. 161.
[109] Akıntürk, *Türk medeni hukuku : aile hukuku*, 2006, 252-257.
[110] TMK, m. 162.

Ancak bir önceki meselede olduğu gibi burada da boşanma sonrasında bu eşlerin tekrar bir araya gelmelerine bir engel yoktur.[111]

Görüldüğü üzere Türk Medeni Kanunu'nda eşlerin ister başka sebeplerle isterse –İslam hukukundaki liân ile onur kırıcı ve küçük düşürücü olma noktasında benzerlik yönleri olan– TMK'nın 161 ve 162. maddelerindeki sebeplerle boşanmaları sonucunda bu eşlerin tekrar evlenmelerinde bir sınırlama ve engel yoktur. Sosyal hayatta eşlerin birbirleriyle tekrar tekrar evlenip boşanmaları pek yaygın olmamakla birlikte TMK'da buna bir sınırlama getirilmemesi hukukî disiplin ve istikrar açısından pek isabetli olmadığı kanaatindeyim.

5.5. İddet Sürelerine Bağlı Farklılık

İslâm hukukunda iddet, evliliğin herhangi bir sebeple sona ermesi neticesinde kadının yeni bir evlilik yapabilmek için beklemek zorunda olduğu süreyi ifade eder.[112] Bu bekleme süresi, Kur'an ve sünnette ayrıntılı olarak ele alınmış, evliliğin sona eriş tarzına veya kadının durumuna göre farklı süreler takdir edilmiştir.[113]

Kur'an'da iddet süresi; hayız/temizlik hali, sabit süre ve hamileliğin sona ermesi olarak üç farklı şekilde belirlenmiştir.[114] Evlilik, zifaftan önce boşanma sebebiyle sona ererse iddet gerekmez.[115] *"Boşanan kadınlar kendi başlarına üç kurû' süresince beklerler."*[116] ayetindeki "kurû'" kelimesini Hanefiler ve Ahmed b. Hanbel hayız/adet, Şâfiî, Maliki ve Zahiriler ise temizlik olarak anlamıştır.[117] Buna göre evliliği ölüm hariç diğer sebeplerle sona eren ve hamile olmayan kadın üç hayız/temizlik süresince beklemesi gerekir. HAK Hanefilerin görüşünü uygulamıştır.[118] Adetten kesilmiş ve henüz adet görmemiş kadınların iddet süresi üç aydır.[119] Kocası vefat eden kadının iddet süresi dört ay on gündür.[120] Hamile olan kadınların iddeti doğum ile biter.[121]

İddet süresinin hayız/temizlik süresine bağlı olması durumunda kadınların biyolojik durumlarına göre farklılıklar olmasına binaen müçtehitler arasında farklı tespitler mevcuttur.[122] HAK bunun üç aydan az olamayacağını hükme bağlamıştır.[123] Ancak burada üst sınır konmamıştır. Genel itibariyle kadınların üç hayız/temizlik süresinin ortalama üç ay olduğu kabulünden hareketle 1924 tarihli Aile Hukuku Tasarısı bu süreyi doksan gün olarak sınırlandırmıştır.[124]

On beş ile elli beş yaş arasında olup bilinmeyen bir sebepten dolayı hiç hayız görmeyen veya belli süre görüp hayızdan kesilen kadının iddet süresi Malikilere göre oniki ay, Cumhura göre adet görünceye veya adet göremeyecek yaşa gelene kadardır. Cumhurun görüşünün uygulanabilirliği gayet zordur.[125] Bu sebeple bu gibi istisnai bir durumda HAK, Malikilerin görüşünü benimseyerek normal menopoz dönemine giren kadınlar için üç ay, girmeyenler için dokuz ay bekleme süresi belirlemiştir.[126]

---

111 Akıntürk, *Türk medeni hukuku : aile hukuku*, 2006, 262.
112 Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2/368.
113 Halil İbrahim Acar, "İddet" (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/466.
114 Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2/371.
115 el- Ahzâb 33/49.
116 el- Bakara 2/228.
117 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/108; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2/372; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/383.
118 HAK, m.139.
119 et-Talak 65/4.
120 el- Bakara 2/234.
121 et-Talak 65/4. İddet hakında detaylı bilgi için bk; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/108-115; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2/371-93.
122 Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2/383-84.
123 HAK, m. 139/2.
124 Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 84.
125 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/110-11; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/384; Acar, *İslam aile hukuku*, 344.
126 HAK, m. 140.

İddet esas itibariyle kadınla ilgili bir yükümlülüktür. Ancak iki durumda erkek için de bu yükümlülük söz konusudur. Birincisi dört eşi olup bunlardan biri boşanmışsa ve erkek tekrar evlenmek istiyorsa, ikincisi boşadığı karısının kız kardeşi, halası ve teyzesi gibi eşinin yakın bir akrabasıyla evlenmek istemesi halinde erkek, boşadığı eşinin iddetini beklemesi gerekir.[127]

İslam hukukunda benimsenen anlayışa göre evliliğin sona ermesinin ardından kadın için getirilen iddet yükümlülüğü, öncelikle kadının hamile olup olmadığının belirlenmesi ve böylece nesebin karışmasının önlenmesi için bir tedbir olmakla birlikte başka önemli amaç ve hikmetleri de bulunmaktadır.[128] Bu konuda Kur'an'da belirlenen süreler, dinin taabbüdî/değiştirilemez nitelikteki hükümlerinden sayılır.[129] Dolayısıyla kadının hamile olup olmadığının tıbben anlaşılabildiği belirtilerek iddet beklemeye artık gerek yoktur denemez.[130]

TMK evlilik engelleri başlığı altında evliliğin sona ermesi sonrasında kadının bekleme süresini üç yüz gün olarak belirlemiş, doğumla sürenin biteceği, kadının önceki evliliğinden gebe olmadığının anlaşılması veya evliliği sona eren eşlerin yeniden birbiriyle evlenmek istemeleri hâllerinde mahkeme bu süreyi kaldırır şeklinde düzenlemiştir.[131] Görüldüğü gibi normal bekleme sürenin bu şekilde belirlenmesinde ve zikredilen sebeplerle kaldırılmasında dikkat edilen husus soybağının karışmamasıdır. Bu risk ortadan kalkınca evlenme engeli ortadan kalktığı için kadın artık yeniden evlenebilir.

İslam hukuku ile TMK iddetin, doğum ile sona ereceği hususunda ittifak etmiştir. Bunun dışındaki iddet sürelerinde ve belirledikleri süreler henüz tamamlanmadan mahkeme kararı ile sona erdirilmesi hususlarında ise ayrılmışlardır. Zira İslam hukukunda iddet süresi duruma göre ya üç hayız/temizlik süresi, ya üç ay, ya da dört ay on gündür. Bu süreler değiştirilemez. TMK'da ise normal bekleme süresi üç yüz gün olup önceki evlilikten gebeliğin olmadığı anlaşılınca ya da boşanan eşler tekrar evlenmek isterlerse bu süre mahkeme kararıyla kaldırılır.

İslam hukukunda belirlenen iddet süreleri tamamlanmadan, TMK'da ise belirlenen süre tamamlanmadan veya mahkeme kararıyla kaldırılmadan kadın bir başkası ile evlilik yapamaz. İslam hukukunda boşanan eşlerin başka bir mani yoksa yeniden birbirleri ile evlenmeleri için iddet süresini tamamlamaları gerekmez.[132] TMK'da ise evliliği sona eren eşlerin, yeniden birbirleriyle evlenebilmeleri için belirlenen bekleme süresini mahkeme kararıyla sonlandırmaları gerekir.

5.6. Evlat Edinme

Nesebi belli olsun olmasın başkasına ait bir çocuğu kendi çocuğu olarak kabul etme anlamındaki "evlât edinme/evlatlık" geçmişte ve günümüzde birçok millette rastlanan sosyal ve hukukî bir vâkıadır.[133] Mahkeme kararına dayanan ve sahih soybağının taklidi olan yapay soybağını ifade için Türk Medeni Kanunu'nda "evlat edinme" terimi kullanılmıştır.[134]

İslam'dan önce Araplar arasında da evlat edinme uygulaması vardı. Hatta bu anlayış gereği Hz. Peygamber azatlısı Zeyd'i evlatlık edinmişti. İslâm'ın ilk yıllarında eski geleneğin devamı olarak bir süre varlığını sürdüren evlâtlık kurumu Medine döneminde gelen Ahzâb süresinin 4 ve 5. ayetleri ile kaldırılmıştır.[135] Hz. Peygamber de babasından başkasına nesebini bağlayanlara Allah'ın laneti olacağını ihtar etmiştir.[136]

---

[127] Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2/368; Abdülhamid, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, 347.
[128] Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/382; Acar, *İslam aile hukuku*, 345.
[129] Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2/394.
[130] Acar, "İddet", 21/467; Acar, *İslam aile hukuku*, 86.
[131] TMK, m. 132.
[132] Acar, *İslam aile hukuku*, 87.
[133] Mehmet Akif Aydın, "Evlat Edinme", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/527; Sadri Maksudi Arsal, *Umumi Hukuk Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1948), 134; Murtaza Köse, "Mukayeseli Hukukta Evlat Edinme Problemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakütltesi Dergisi* 15 (Haziran 2001), 267.
[134] T.M.K evlat edinme ile ilgili hükümleri 305 ile 320. maddeleri arasında düzenlemiştir.
[135] Buhârî, *Ṣaḥîḥ-i Buḫârî*, "Meğâzî", 13 (no 4000); Ebu Bekir b. Hemmam Abdürrezzak, *el- Musannef*, ed. Habibürrahman el-Azamî (Beyrut: el-Meclisü'l İlmi, 1983), 7/460; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr.

Evlat edinme daha çok evlat edinilen çocukların yararına olduğu için İslâm'da kimsesiz çocukların maddi ve manevi ihtiyaçlarının farklı kurumlarla karşılanması sebebiyle evlat edinme, İslâm hukukunca kabul edilmemiştir. Ayrıca evlat edinme, evlatlık ile evlat edinenler arasında nesep veya süt hısımlığı oluşturmadığı için esas itibariyle evlâtlık uygulaması sunidir.[137] İslâm hukukunun evlâtlık kurumunu kabul etmemesinin tabii bir sonucu olarak evlâtlığın nesebi evlât edinene bağlanmaz, aralarında evlenme engeli meydana gelmez[138] ve mirasçılık ilişkisi gibi haklar da doğmaz.[139]

TMK evlenme engelleri başlığı altında evlatlığı, evlat edinenin kendi çocuğu gibi kabul etmekte ve hısımlık bağı sebebiyle aralarında evlenme engeli olduğunu belirtmektedir.[140] Buna göre evlatlık, evlat edinenlerin öz çocuğu gibi olduğundan birbirleri arasında evlenme engeli olduğu gibi birbirlerinin altsoyları arasında ve eşi arasında da evlenme engeli oluşmaktadır.[141] Ancak sahih nesep ilişkisinden farklı olarak evlatlık ile evlat edinenlerin üstsoyu, civar hısımları ve sıhri hısımları arasında böyle bir bağ kurulmamış ve bunlar arasında evlilik engeli de söz konusu değildir.

İslam hukuku evlat edinme kurumunu kabul etmediği için aralarında nesep ve süt hısımlığı olmayan bir çocuğu bakıp büyüten aile ile bu çocuk arasında bir akrabalık oluşmaz. Dolayısıyla yabancı olan bu kişiler aralarında evlenme engeli de olmaz. TMK'da ise evlat edinme gerçekleşince taraflar arasında evlenme engeli de oluşur.

Zorunlu hallerde bu iki hukukun bu hükümlerini birleştirmek için TMK'ya göre evlat edinilmiş bir küçüğün, süt emme yaşında ise -hatta duruma göre Hz. Aişe ve Zahirilerin görüşleri de benimsenerek yaş sınırı olmaksızın- emzirilerek aralarında süt hısımlığı sağlanır.[142] Böylece TMK açısından evlatlık, İslam hukuku açısından ise süt hısımlığı sağlanmış ve aralarında evlenme engeli oluşmuş olur.

5.7. Gayri Sahih (Zina ve Fasit Nikah) Beraberlik

Bu başlık altında iki husus vardır. Birincisi evlilik dışı (zina ve fasit nikah ile) beraber olan kişilerin bu beraberlikleri neticesinde aralarında sıhri hısımlığın olup olmadığı, dolayısıyla bu hısımlığa bağlı evlenme engelinin olup olmadığıdır. İkincisi ise bu beraberlikten doğan çocukların nesebinin sübutu ve buna bağlı olarak da evlenme engelinin olup olmadığıdır.

Evlenme engeli oluşturan sıhrî hısımlığın, sahih nikâhla olduğu hususunda hukukçular arasında ihtilâf yoktur.[143] Fâsid nikâh ve zina da Hanefî, Hanbelî ve İmam Mâlik'ten bir rivayete göre bu konuda sahih

---

Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 42/435; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aİle İlmihali* (İstanbul: Altınoluk, 1995), 298.

136 Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Şeriketü Mustafa el-Bâbî el-Halabî, 1975), "Vasâyâ", 5 (no 2120); Benzer bir başka hadis için bk; Müslim, *el-Câmiʿu'ş-şaḥîḥ*, "İmân", 27 (no 112).

137 Aydın, "Evlat Edinme", 11/528; Köse, "Mukayeseli Hukukta Evlat Edinme Problemi", 271.

138 Nitekim ilahi irade, İslam'da evlatlık ilişkisinin gerçek bir yakınlık bağı olmadığını ve hukuki bir değere sahip olmadığını açıkça belirtmek üzere Hz. Peygamberin, eski evlâtlığı Zeyd b. Hârise'nin boşadığı eşi Zeyneb'le evlenmesini ve böylece evlâtlık kurumunun bütün sonuçlarıyla geçerliliğini yitirdiğini göstermiştir. el-Ahzâb 33/37. Bu tür bir uygulamanın Câhiliye alışkanlığının etkisiyle yadırganabileceği veya istismar edilebileceği ihtimali karşısında, "Muhammed sizin erkeklerinizden -Zeyd b. Hârise dahil- herhangi birinin babası değildir" (el-Ahzâb 33/40) meâlindeki âyet nâzil olmuştur.

139 Döndüren, *Delilleriyle Aİle İlmihali*, 300; İslam hukuku açısından evlat edinme kurumu hakkında ayrıntılı bilgi için bk; Ahmet Ekşi, *İslam hukuku bakımından evlat edinme (tebenni)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019).

140 TMK, m. 129/3. Mülğa olan 743 S. Medeni Kanun'a göre, evlâtlık ile evlât edinen ve bunlardan biriyle diğerinin koca veya karısı arasında evlenme yasak idi (m. 93/3). Ancak, bu yasak mutlak nitelik taşımıyordu. Taraflar arasında her nasılsa bir evlenme meydana gelmişse, evlât edinme ilişkisi son buluyor, evlenmenin sıhhâti bundan etkilenmiyordu (m. 121). Bunun yanı sıra, tarafların altsoyları arasında evlenme engeli yok idi.

141 Tekinay, *Türk aile hukuku*, 82, 395; Akıntürk, *Türk medeni hukuku : aile hukuku*, 2006, 78-79; Kurtoğlu, *Türk medeni hukuku dersleri*, 102-103.

142 Nitekim yukarıda süt hısımlığı bahsinde ifade ettiğimiz Ebu Huzeyfe'nin hanımı Sehle binti Süheyl, büyük yaşta evlerinde kalan Ebu Huzeyfe'nin evlatlığı olan Salim hakkında, evlatlığı yasaklayan Ahzâb süresinin 4 ve 5. ayetleri gelince Rasulüllah'a nasıl davranması gerektiğini sorunca, "onu emzir, kendine haram kıl" uygulaması delil olarak kullanılabilir. Müslim, *el-Câmiʿu'ş-şaḥîḥ*, "Rada'", 28 (no 1453); İmam Mâlik, *el-Muvaṭṭaʾ*, "Radâ'", 2 (no 12).

143 Ali Kumaş - Muharrem Yılmaz, "Sıhriyetin Oluşmasında Zinanın Etkisi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2017), 53; Hatice Savaş, *İslâm Aile Hukukunda Hürmet-i Musâhere* (Konya: Necmeddin Erbakan Ün. Sos. Bil. Ens. Y. Lisan Tezi, 2022), 65.

nikâhla aynı hükmü doğurmaktadır. Ancak Şâfiîler bu görüşe katılmaz. Bununla birlikte fâsid nikâhta zifafa girilmişse Şâfiîler'e göre de sıhri hısımlık oluşur.[144]

Hanefi ve Hanbelilerde zina ile sıhri hısımlık gerçekleştiği gibi zinaya götüren hal ve hareketler/ flört de aynı sonucu doğurur. Artık zina eden o kişilerin usul ve furûları ile evlenmek onlara haram olur.[145] Şâfiîlerde ise zina ve ona sevk eden haller ile sıhri hısımlık oluşmaz.[146]

HAK fasid nikâhın zifaftan öce evlenme engeli oluşturmayıp zifaf olursa evlenme engeli oluşturacağı hususunda ve zina konusunda -ispat güçlüğü sebebiyle- Şâfiîler'in görüşünü esas almıştır.[147]

İslam hukukunda evlilik dışı/zina ve fasid nikah ilişkiden doğan çocuğun soybağının anneye bağlanması doğrudan tanınmaktadır. Zira -taşıyıcı anne hariç[148]- anne her halükarda çocuğu doğuran kadındır.[149] Şâfiîler hariç diğer üç mezhebe göre evlilik dışı ilişkiden/ zinadan doğan çocuk, o babanın -hukuki olmasa da- hakiki/biyolojik çocuğu olması hasebi ile aralarında evlilik engeli olması açısında sahih nesep gibidir. Dolayısıyla evlilik dışı/zina sonucunda doğan kızın, babası ile evlenmesi yasaktır. Aynı şekilde kişi, evlilik dışı olan kız kardeşi, oğlunun kızı, kızının kızı ve erkek kardeşinin kızıyla da evlenemez.[150] Şâfiî mezhebinde ise evlilik dışı/zina sonucunda doğan çocuğun hukuken, biyolojik babasına nispet edilmemesi, yani soybağının babasına bağlanmaması sebebiyle aralarında veraset ve nikâh ahkâmı tahakkuk etmez. Bu sebeple, zina sonucunda doğan çocuk, biyolojik babası nezdinde yabancı konumundadır.[151]

TMK "kayın hısımlığını" evliliğe bağlamıştır.[152] Buna göre TMK, nikâhsız ilişkiyi/zinayı taraflar açısından "kayın hısımlığı" doğuran bir sebep olarak kabul etmediği için bu kişilerin birbirlerinin usul ve furûları ile evlenmelerine bir engel yoktur.[153] Bu, yukarıda ifade ettiğimiz İslam hukukunda Şâfiîlerin görüşü ile örtüşmekle birlikte çoğunluğun görüşü ile çatışmaktadır.

Böyle bir ilişkiden doğacak çocuklar açısından ise TMK, soybağının kurulması şartı ile bunu sahih nesep gibi kabul etmiştir. TMK'da ana ile soybağı doğum ile kurulmaktadır.[154] Baba ile soy bağının kurulması ise ya ana ile evlilikle doğrudan,[155] ya babanın –Kanun'da belirtilen usulle- tanıması ile[156] ya da mahkemenin vereceği babalık hükmü kararıyla olur.[157] Sonuç olarak bu kişilerle bu çocuklar arasında "hukuk gereği" soybağı kurulur ve nesep hısımlığı sabit olur. Dolayısıyla aralarında evlenme engeli de oluşmuş olur. Hukuken böyle bir soybağı kurulmadığı sürece birbirlerine yabancıdırlar.[158]

---

[144] Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l Marife, 1431), 4/204; İbn Kudâme, *Muğni*, 9/528; Şirbînî, *Muğni'l-muhtac*, 4/292; Hamza Aktan, "Sıhriyet", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/111.

[145] Hallaf, *Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*, 47; Acar, *İslam aile hukuku*, 65.

[146] Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şafii, *el-Üm* (Beyrut: Daru'l Fikir, 1983), 5/165; İbn Kudâme, *Muğni*, 9/526; Kâsânî, *Bedâ'i'u'ş-şanâ'i' fi tertîbi'ş-şerâ'i'*, 2/260-61; Hallaf, *Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*, 47-48; Abdülhamid, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, 48-49; Kumaş - Yılmaz, "Sıhriyetin Oluşmasında Zinanın Etkisi", 55-63; Emrullah Dumlu, "Hürmet-i Müsâhere ve İlgili Bazı Meseleler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 193-200.

[147] HAK, 75, 76.

[148] Taşıyıcı anneliğin İslam hukuku açısından bir değerlendirmesi için bk; Ülfet Görgülü, "Taşıyıcı Annelik- Fıkhi Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 197-208.

[149] Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 208.

[150] Serahsî, *el-Mebsût*, 4/206; İbn Kudâme, *Muğni*, 9/529-30; Dumlu, "Hürmet-i Müsâhere ve İlgili Bazı Meseleler", 194-96.

[151] Şafii, *el-Üm*, 7/164; Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed Maverdî, *el- Havi'l Kebir*, ed. Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1999), 9/214.

[152] TMK, m. 18.

[153] Feyzioğlu, *Aile Hukuku*, 115.

[154] TMK, m. 282.

[155] TMK, m. 285, 292.

[156] TMK, m. 295.

[157] TMK, m. 301.

[158] Feyzioğlu, *Aile Hukuku*, 113 (25 nolu nib not).

5.8. Akıl Hastalığı ve Diğer Hastalıklar

5.8.1. Akıl Hastalığı

İslam hukukunda bütün müçtehitlere göre akıl hastaları kendileri evlenemezler. Çünkü fiil ehliyetleri yoktur.[159] Velileri tarafından evlendirilmeleri hususunda ise hukukçular farklı düşünmektedirler. Hanefilere göre bir zaruret olup olmamasına bakılmaksızın akıl hastalarını velileri evlendirebilir. Hatta baba, dede ya da oğlu tarafından evlendirilen akıl hastası, hastalığı iyileştikten sonra bu akdi bozamaz.[160] Ancak Hanefilerden İmam Züfer'e göre, akıl hastalığı buluğdan sonra olmuşsa bu, evliliğe engel teşkil eder. Dolayısıyla onları velileri de evlendiremezler.[161]

İmam Şâfiî'ye göre akıl hastası kadın ise evlilikte maslahat varsa, erkek ise ihtiyaç olması şartıyla baba, dede ya da hakim tarafından evlendirilebilirler.[162] Ahmed b. Hanbel'e göre hasta erkek ise ve evliliğe ihtiyacı varsa sadece velisi evlendirebilir, ihtiyacı yoksa evlendiremez. Hasta, kadın ise ve evlilikte onun için bir yarar varsa baba ya da vâsisi tarafından evlendirilebilir. Akıl hastalığı gelip giden türden ise, ancak aklı başında iken izni alınarak evlendirilebilir.[163] Malikilere göre ise akıl hastası kız olsun erkek olsun babası veya onun belirlediği vasi tarafından evlendirilebilirler.[164]

HAK akıl hastalarının zaruret dışındaki evliliklerine izin vermemiştir.[165] 1924 tarihli Hukûk-i Aile Kânûnu Tasarısı ise bu evliliği 8. maddede tamamen yasaklamıştır.[166]

5.8.2. Diğer Hastalıklar

İslam hukukunda bulaşıcı ve diğer ağır hastalıklar evlenme engeli olarak görülmemiştir. Ebu Hanife ve İmam Şâfiî'ye göre bu tür hastaların evlenmesi caizdir.[167] Her ne kadar bulaşıcı hastaların karantinada olma zorunluluğu olsa da bu, nikâh akdine mani değildir. Zira nikâh karantinada olanlar arasında olabileceği gibi karantinada olanlarla dışarıda olanlar arasında vekalet, telefon vb. yollarla da olması mümkündür. Belki bu kimselerle evlenen sağlıklı kimselerin zifafa girmeleri sağlık açısından tehlikeli olacağı için uygun olmayabilir.[168]

Klasik eserlerde bulaşıcı hastalıklar evlenme engeli olarak değerlendirilmemekle birlikte bu tür hastalıklar tefrik sebebi olarak kabul edilmiştir.[169] Cinsel birlikteliğe mani olan hastalıkların tefrik sebebi olduğu hususunda mezhepler ittifak etmiştir.[170] Bulaşıcı olup eşlerin birbirinden nefret etmesine sebep olan diğer hastalıklar ise Ebu Hanife ve Ebu Yusuf hariç diğer hukukçulara göre tefrik sebebidir.[171] HAK çoğunluğun görüşünü almıştır.[172]

HAK ayrılığa sebep olan bu hastalıklar sebebiyle ayrılıp daha sonra tekrar evlenenlerin bir daha aynı sebepten dolayı ayrılamayacaklarını söylerken bu hastalıkların evlenmeye engel teşkil etmediğini de söylemiş oluyor.[173]

Görüldüğü üzere İslam hukukçuları akıl hastalığının mutlak anlamda evliliğe engel olmadığını taraflar için maddi-manevi maslahat, ihtiyaç veya zaruret durumunda velileri tarafından evlendirilebileceklerini

[159] Abdülhamid, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, 19.
[160] Abdülhamid, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, 74.
[161] Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr* (Mısır: Şeriketü Mustafa el-Bâbî el-Halabî, 1970), 3/290-91; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/301.
[162] Şafii, *el-Üm*, 5/21-22; Şirbînî, *Muğni'l-muhtac*, 4/277-78.
[163] İbn Kudâme, *Muğni*, 9/415-17.
[164] Acar, *Aile ve Miras*, 77.
[165] HAK, m. 9.
[166] Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 82.
[167] Döndüren, *Delilleriyle Aİle İlmihali*, 178.
[168] Acar, *Aile ve Miras*, 81.
[169] Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/319.
[170] Şafii, *el-Üm*, 5/90; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 4/297-300; İbn Kudâme, *Muğni*, 10/86-90; HAK, m. 119-120.
[171] İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 4/305; İbn Kudâme, *Muğni*, 4/339-41; Acar, *İslam aile hukuku*, 280.
[172] HAK, m. 122.
[173] HAK, m. 125.

kabul etmişlerdir. Diğer hastalıkların ise evliliğe engel teşkil etmediğini fakat normal bir evlilik birlikteliğine engel olması sebebiyle tefrik sebebi olabileceğini söylemişlerdir.

TMK *"Ayırt etme gücüne sahip olmayanlar evlenemez."*[174] derken genel bir ilke ortaya koymaktadır. *"Akıl hastaları, evlenmelerinde tıbbî sakınca bulunmadığı resmî sağlık kurulu raporuyla anlaşılmadıkça evlenemezler."*[175] hükmü ile ise akıl hastalarının sağlık açısından bir sakınca olması halinde evlenemeyeceklerini ifade etmektedir. Buna göre akıl hastalığı mutlak olarak bir evlenme engeli olmayıp ancak aile ve doğacak çocukların sağlığı açısından bir sakınca olması halinde evlilik engelidir. TMK tıbbi yönden sakınca bulunmadığı resmi raporla belgelenince akıl hastalığını evlilik engeli kabul etmemektedir.

Evliliğe engel teşkil eden diğer hastalıklar Umumi Hıfzıssıhha Kanunu'nda düzenlenmiştir.[176] Burada ifade edilen hastalıklar genelde cinsel yolla bulaşıcı olan hastalıklardır. Bunların bulaşıcı olma özelliğini kaybetmesi veya tamamen iyileşmesi doktor raporu ile ortaya konması halinde bir evlilik engeli teşkil etmeyeceği anlaşılmaktadır. İlerlemiş bulaşıcı verem hastasının tedavisi için önce altı ay, sonra ikinci altı ay süre verilir, iyileşme olmazsa ve hasta evlenmekte ısrar ederse kendisine konunun hassasiyeti anlatılır ve evlenmesine engel olunmaz.[177]

Aslında İslam hukukunda ve TMK'da hem akıl hastalığı hem de diğer bulaşıcı ve ağır hastalıklar mutlak anlamda evlenme engeli teşkil etmemektedir. Bu kimselerin evliliği, evlenecek kişiler ve doğacak çocuklar açısından bir zarar doğurmayacak, aksine taraflara fayda sağlayacaksa bu hastalıklar evlenme engeli oluşturmaz. Ancak İslam hukukunda akıl hastası ancak velisi tarafından evlendirilir. Diğer hastalıklar ise evlilik engeli değildir. TMK ise bu durumun sağlık raporu ile belgelenmesini istemektedir.

5.9. İhramlı Olmak

Birçok sahabe ve tabiin ile birlikte Hanefiler ihramlı olmanın evlenmeye/nikâh akdine engel olmadığını benimsemektedirler. Ancak bunlar da ihramlı iken zifaf olamayacağını kabul etmektedirler.[178] Diğer bir grup sahabe ve tabiin ile birlikte Hanefilerin dışındaki diğer mezheplere göre ise ihramlı olmak zifafa engel olduğu gibi nikâha da engeldir.[179]

Dini bir konu olan ihramlı olmanın evliliğe engel olup olmayacağı, TMK'da konu edilen bir şey değildir. Zira genel olarak günümüz Türk hukukunun dolayısıyla TMK'nın temel özelliği dini referans almayı reddeden laiklik ilkesini benimsemiş olmasıdır.

5.10. Evliliğin Zifaftan Önce Sona Ermesi

İslam hukukunda belli yakınlıktaki sıhri hısımlık evlenme engeli oluşturmaktadır. Bu bağlamda bir kimsenin, eşinin başka kocadan olan kızları ve kız torunları ile evlenmesi de yasaktır. Ancak bunların yasak kapsamına girmesi için nikâh akdi yeterli olmayıp zifafın veya halvet-i sahihanın da gerçekleşmesi gerekir.[180] Bu durumu ifade eden veciz bir söz vardır; kızlarıyla yapılan nikâh analarını, analarıyla yapılan zifaf ise kızlarını haram kılar.[181]

Kişinin evlendikten sonra zifaf olmadan boşadığı kadının kızıyla evlenmesinin yasak olmadığı konusunda ittifak vardır. Ancak zifaf olmadan kadının ölmesi, yine ilişkide bulunmadan halvet halinde

[174] TMK, m. 125.
[175] TMK, m. 133.
[176] *Umumi Hıfzıssıhha Kanunu* 1593 (24 Nisan 1930), m. 123, 124.
[177] Feyzioğlu, *Aile Hukuku*, 166; Acar, *Aile ve Miras*, 81.
[178] Abdülğanî el-Meydânî, *el-Lübab fi Şerhi'l Kitab*, ed. Muhammed Muhyiddin (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3/7.
[179] Kâsânî, *Bedâ'i'u'ş-şanâ'i' fi tertîbi'ş-şerâ'i'*, 2/310; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Risale Yayınevi, 1994), 9/142; Döndüren, *Delilleriyle Aİle İlmihali*, 178; Fatih Çınar, "İslam Fıkhına Göre İhramlı Halde Evlilik", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (Haziran 2020), 192. İhramın evliliğe engel olduğunu savunan cumhur ile engel olmadığını savunan Hanefilerin delilleri için bu makaleye bakılabilir.
[180] en-Nisâ 4/23; Kâsânî, *Bedâ'i'u'ş-şanâ'i' fi tertîbi'ş-şerâ'i'*, 2/259; HAK, m. 19; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2/92; Hallaf, *Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*, 47; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 78.
[181] Hallaf, *Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*, 47.

bulunmaları durumunda sıhrî hısımlığın meydana gelip gelmeyeceği dolayısıyla evlenme engelinin olup olmayacağı hususunda ihtilâf edilmiştir.[182]

TMK'da ise evlilik, nikâh akdi ile kurulmuş olduğundan taraflar arasında kayın hısımlığı ve evlilik engeli de oluşmaktadır.[183] TMK'da evlilik engelleri sayılırken *"Kayın hısımlığı meydana getirmiş olan evlilik sona ermiş olsa bile, eşlerden biri ile diğerinin üstsoyu veya altsoyu arasında,"*[184] ifadesi yer almaktadır. Bu sebeple bir kimse bir kadınla nikâh akdi yapıp zifaf olmadan ayrılsalar veya kadın ölse o kadının başka kocadan olan kızı ile o kişi arasında kayın hısımlığı ve evlilik engeli oluştuğu için evlenmeleri yasaktır.[185]

İslam hukuku, evlilik engeli teşkil etmesi noktasında kayın hısımlığında üst soy için nikâh akdini yeterli görmekle birlikte alt soy için nikâh akdini yeterli görmeyip zifafın olmasını da gerekli görmektedir. Türk hukuku ise kayın hısımlığında evlilik engeli teşkil etmesi için hem üst soy hem de alt soy için nikâh akdinin yeterli olduğu hükmünü benimsemiştir.

5.11. Kardeş Çocuklarında Mutlaklık veya Sınırlılık Olması

İslam hukukunda sürekli evlenme engelleri arasında kan hısımları içinde anne ve babanın fürûu da vardır. Bunlar, kız kardeşlerle kız ve erkek kardeşlerin ilanihaye kızları ve kız torunları.[186] Yani burada bu yönde bir sınırlama olmayıp mutlaklık ilkesi vardır. Bu sebeple ne kadar aşağı inerse insin kişi, anne ve babasının alt soyu olan kardeşleri ve onların çocukları ve ilanihaye torunları ile evlenmesi yasaktır.[187]

TMK ise evlilik engellerini düzenlerken *"Üstsoy ile altsoy arasında; kardeşler arasında; amca, dayı, hala ve teyze ile yeğenleri arasında."*[188] hükmünü getirmiştir. Burada amca, dayı, hala ve teyze, kardeşlerinin çocukları olan yeğenleri ile evlilikleri yasaklanırken bunların, yeğenlerinin daha aşağıdaki çocukları ile evlenmeleri yasaklanmamıştır. Yani TMK kardeş çocukları ile evlenmeyi sadece birinci derece ile sınırlandırmış, alt derecelere sirayet ettirmemiştir.[189]

6. Sonuç

İslam hukuku ve Türk Medeni Kanunu'nda farklılık arz eden evlenme engellerini konu edindiğimiz bu çalışmamızda şu sonuçlara ulaşmış bulunmaktayız.

İslam hukuku, Müslümanların farklı din mensupları ile evlenmeleri hususunda kadınlar için genel olarak, erkekler için ise ehl-i kitap kadınlar hariç diğer din mensupları ile evlenmeyi yasaklamıştır. TMK ise bu konuda bir yasak koymamıştır.

İslam hukukunda süt hısımlığı sebebiyle sütanne ve sütbabanın nesep, kayın ve süt hısımları, süt emen çocuğun da akrabası sayılır. Bu çocukla bu akrabalar arasında evlilik engeli oluşur. 1926'da Medeni Kanun'un kabulü esnasında süt hısımlığı bir evlilik engeli olarak düzenlemiş fakat yürürlükten önce bu hüküm kaldırılmıştır. Bu sebeple süt hısımlığı TMK'da evlenme engeli oluşturmaz.

İslâm hukukunda erkek için tek eşlilik asıl olmakla birlikte prensip olarak çok eşlilik yasaklanmamış, belirli durumlarda buna müsaade edilmiştir. Ancak İslam hukuku, zorlaştırıcı birtakım şartlar getirmiş ve en çok dört kadınla evlenmeye izin vermiştir. Türk Medeni Kanunu ise hem erkek hem de kadın için tek eş ile evliliği kabul etmesi sebebiyle bir kimsenin ikinci bir eş ile evlenmesine müsaade etmemiştir.

İslâm hukukçularının çoğunluğunun görüşüne göre üç talâkla boşanan kadının eski kocasına helâl olabilmesi için kadının, hülle maksadı olmaksızın bir başka erkekle evlenip zifafa girmeleri ve bundan sonraki ayrılığın ardından iddetini doldurması gerekir. Burada sayılan şartlar yerine getirilmeden üç

[182] İbn Kudâme, *Muğni*, 9/515-17.
[183] Feyzioğlu, *Aile Hukuku*, 102; TMK, m. 18/2. Ayrıca 5 nolu dipnota bk.
[184] TMK, m. 129/2.
[185] Feyzioğlu, *Aile Hukuku*, 115.
[186] en- Nisâ 3/23.
[187] Abdülhamid, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, 46; HAK, m. 17.
[188] TMK, m. 129/1.
[189] Z. Fahri Fındıkoğlu, "İslam - Türk Hukukunda Eksogami", *İstanbul Ün. Hukuk Fakültesi Mecmuası* 13/2 (1947), 685; Feyzioğlu, *Aile Hukuku*, 114.

talakla boşanmış kadının eski kocası ile yeniden evlenmesi yasaktır. İslam hukukçularına göre liân işlemiyle araları ayrılan eşler artık ebediyen birbirlerine haram olur. Ancak daha sonra erkek veya kadın muhsan sıfatını yitirirlerse bu durumda Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e göre bunlar birbirleriyle yeniden evlenebilir. TMK'da ise eşler hangi sebeple boşanırsa boşansın bu eşlerin birbirleriyle tekrar evlenmelerinde bir sınırlama ve engel yoktur.

İslam hukuku ile TMK iddetin, doğum ile sona ereceği hususunda ittifak etmiştir. Bunun dışındaki iddet sürelerinde ve belirledikleri süreler henüz tamamlanmadan mahkeme kararı ile sona erdirilmesi hususlarında ise ayrılmışlardır. İslam hukukunda belirlenen iddet süreleri tamamlanmadan, TMK'da ise belirlenen süre tamamlanmadan veya bu süre mahkeme kararıyla kaldırılmadan kadın bir başkası ile yeni bir evlilik yapamaz. İslam hukukunda boşanan eşlerin başka bir mani yoksa yeniden birbirleriyle evlenmeleri için iddet süresini tamamlamaları gerekmez. TMK'da ise evliliği sona eren eşlerin, yeniden birbirleriyle evlenebilmeleri için belirlenen bekleme süresini mahkeme kararıyla sonlandırmaları gerekir.

İslam hukuku evlat edinme kurumunu kabul etmemiştir. Dolayısıyla yabancı olan bu kişiler arasında evlenme engeli de olmaz. TMK'ya göre ise evlat edinme gerçekleşince aralarında evlenme engeli de oluşur.

İslam hukukunda Hanefi ve Hanbelilerde evlilik dışı ilişki/zina ve ona sevk eden hal ve hareketler ile sıhrî hısımlık gerçekleşir. Dolayısıyla o kişilerin usul ve fürûları ile evlenmek onlara yasak olur. Şâfiîlerde ve bir görüşe göre İmam Malik'e göre ise evlilik dışı ilişki/zina ve ona sevk eden haller ile sıhrî hısımlık oluşmaz. Evlilik dışı ilişkiden doğan çocuk, Şâfiîler hariç diğer üç mezhebe göre o babanın -hukuki olmasa da- biyolojik çocuğu olması sebebiyle aralarında evlilik engeli oluşur. TMK ise evlilik dışı beraberliği/zinayı, ilişkiye giren taraflar açısından "kayın hısımlığı" doğuran bir sebep olarak kabul etmediği için bu kişilerin birbirlerinin usul ve fürûları ile evlenmelerine bir engel yoktur. Böyle bir ilişkiden doğacak çocuklar açısından ise TMK, soybağının kurulması şartıyla bunu sahih nesep gibi kabul etmiştir.

İslam hukukunda akıl hastalığı mutlak anlamda evliliğe engel olmayıp maslahat, ihtiyaç veya zaruret durumunda akıl hastalarının velileri tarafından evlendirilebilecekleri kabul edilmiştir. Bulaşıcı ve diğer ağır hastalıkların ise evliliğe engel teşkil etmediği fakat tefrik sebebi olabileceği benimsenmiştir. TMK'da ise akıl hastalığı mutlak olarak bir evlenme engeli olmayıp ancak sağlık açısından bir sakınca olması halinde evlilik engelidir. UHK'da cinsel yolla bulaşıcı olan hastalıkların, bulaşıcı olma özelliğini kaybetmesi veya tamamen iyileşmesi raporla ortaya konması halinde evlilik engeli teşkil etmeyeceği anlaşılmaktadır.

İslam hukukunda ihramlı olmak Hanefilere göre sadece zifafa, diğer mezheplere göre ise hem zifafa hem de nikâha engeldir. İhramlı olmanın evliliğe engel olup olmayacağı, TMK'da konu edilen bir şey değildir.

İslam hukuku, evlilik engeli teşkil etmesi noktasında kayın hısımlığında üst soy için nikâhı yeterli görmekle birlikte alt soy için nikâhı yeterli görmeyip zifafın olmasını da gerekli görmektedir. TMK ise kayın hısımlığında evlilik engeli teşkil etmesi için hem üst soy hem de alt soy için nikâhı yeterli görmektedir.

İslam hukukunda evlenme engelleri arasında olan anne ve babanın füruunda mutlaklık ilkesi vardır. Bu sebeple ne kadar aşağı inerse insin kişi, anne ve babasının alt soyu olan kardeşleri ve onların çocukları ve ilanihaye torunları ile evlenmesi yasaktır. TMK'da ise kişinin, kardeşlerinin çocukları olan yeğenleri ile evlilikleri yasaklanırken, yeğenlerinin daha aşağıdaki çocukları ile evlenmeleri yasaklanmamıştır.

Sonuç itibari ile vahiy kaynaklı olan İslam hukuku ile laiklik ilkesini temel kabul eden Türk Medeni Kanunu, evlenme engelleri hususunda ittifak ettikleri alanlar olmakla birlikte bu anlattığımız hususlarda ise ihtilaf etmişlerdir. İhtilaf etmelerindeki temel amilin dayandıkları temel ilkelerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdülazîz, Musa Amir. *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye fıkhen ve kazaen: Zevac*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1984.

Abdülhamid, Muhammed Muhiddin. *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*. Mısır: Matbaatü's-Saadet, 3. Baskı., 1966.

Abdürrezzak, Ebu Bekir b. Hemmam. *el- Musannef*. ed. Habibürrahman el-Azamî. Beyrut: el-Meclisü'l İlmi, 2. Basım, 1983.

Acar, Halil İbrahim. *Aile ve Miras*. Bursa: Emin Yayınları, 2022.

Acar, Halil İbrahim. "Evlenme Engeli Olarak Din Farkı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2002), 27-52.

Acar, Halil İbrahim. "İddet". 21/466-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Acar, Halil İbrahim. *İslam aile hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.

Acar, Halil İbrahim. "Poligami Konusunda Bazı Mülahazalar". *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 89-220.

Acar, Halil İbrahim. "Talak". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Açar, Selahttin. *İslam Aile Hukukunda Müslümanlarla Gayrimüslimler Arasında Nikah Akdi*. Sakarya: Sakarya Ü. Sos. Bil. Ens. Y. Lisan Tezi, 2000.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.

Akıntürk, Turgut. *Türk medeni hukuku : aile hukuku*. İstanbul: Beta, 10. Basım, 2006.

Akıntürk, Turgut. *Türk medeni hukuku : aile hukuku*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 10. Basım, 2006.

Aktan, Hamza. "Sıhriyet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37/111-112. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Ali Davud, Ahmed Muhammed. *el-Ahvalü'ş-şahsiyye*. 4 Cilt. Amman: Darü's-Sekafe, 2009.

Aras, Mehmet Özgü. "İslâm'a Göre Çok Evlilik". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2007), 183-188.

Arsal, Sadri Maksudi. *Umumi Hukuk Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 3. Basım, 1948.

Arsebük, A. Esat. *Medeni Hukuk II Aile Hukuku*. Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1940.

Aslan, Mehmet Selim. *İslam aile hukuku*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.

Atar, Fahreddin. "Muharremât". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/6-8. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Atar, Fahreddin. "Nikâh". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre Araştırmalar I*. Ankara: Detay, 11. Basım, 2020.

Attâr, Abdünnasır Tevfik. *Teaddüdü'z-zevcat fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*. Kahire: Müessesetü'l-Bustani, 5. Basım, ts.

Aydın, Mehmet Akif. "Aile". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/196-200. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Aydın, Mehmet Akif. "Evlat Edinme". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11/527-529. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Aydın, Mehmet Akif. *İslam- Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: İfav Yayınları, 1985.

Aydın, Mehmet Akif. "Lian". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 27/172-173. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Bayındır, Abdülaziz. "Din Farkının Evliliğe Etkisi". Https://Www.Suleymaniyevakfi.Org/Bulten/Din-Farkinin-Evlilige-Etkisi.Html, 06 Haziran 2024.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 21. Basım, 2015.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.

Birsen, Kemaleddin. *Medeni hukuk dersleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi yayınları, 5. Basım, 1959.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Ṣaḥîḥ-i Buḫârî*. 9 Cilt. Bulak: Sultaniyye Matbatu'l Kubra el-Emiriyye, 1311.

Carullah, Musa. *Hatun*. ed. Mehmet Görmez. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 1999.

Cessas, Ahmed b. Ali. *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*. ed. Muhammed Sadık Kamhâvî. Beyrut: Daru İhyai't Türasi'l Arabî, 1405.

Cezeri, Abdurrahman b. Muhammed. *Fıkh ale'l Mezahibi'l erbea*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.

Cin, Halil. *İslam Ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Konya: Selçuk Üni. Yayınları, 1988.

Çeker, Orhan. "İslam Hukukunda Süt Akrabalığı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 341-358.

Çeker, Orhan. *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 7. Baskı., 2021.

Çınar, Fatih. "İslam Fıkhına Göre İhramlı Halde Evlilik". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (Haziran 2020), 187-205.

Çiğdem, Recep. *Mukayeseli Medeni Hukuk*. Şanlıurfa: Şanlıurfa İlahiyat Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2020.

Dağcı, Şamil. "İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-I". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 175-238.

Dağcı, Şamil. "İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-II". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (ts.), 137-194.

Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aİle İlmihali*. İstanbul: Altınoluk, 1995.

Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslam hukuku*. İstanbul: İslam Hukuku Külliyatı, 1983.

Dumlu, Emrullah. "Hürmet-i Müsâhere ve İlgili Bazı Meseleler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 185-219.

Dursun, Akif. "Aile Kavramı, İslâm Hukukunda ve Türk Hukukunda Ailenin Tanımı Ve Kapsamı". *İstanbul Medeniyet Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/13 (2022), 407-448.

Dursunüst, Elif. "Kabul Edilme Sürecinde Türk Kanun-ı Medenisi". *Usûl İslam Araştırmaları* 12 (Aralık 2009), 159-170.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l Asriyye, ts.

Ebû Zehre, Muhammed. *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 3. Basım, 1957.

Ekşi, Ahmet. *İslam hukuku bakımından evlat edinme (tebenni)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Emre, Mehmet. *İslam'da kadın ve aile*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlülüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2005.

Eşkan, Selma. *İslam aile hukukunda evlilik engeli olarak din farkı problemi*. Erzurum: A.Ü. Sos. Bil. Ens. Doktora Tezi, 2007.

Evlendirme Yönetmeliği (07 Kasım 1985).

Feyzioğlu, F. Necmeddin. *Aile Hukuku*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 3. Basım, 1979.

Fındıkoğlu, Z. Fahri. "İslam - Türk Hukukunda Eksogami". *İstanbul Ün. Hukuk Fakültesi Mecmuası* 13/2 (1947), 684-696.

Görgülü, Ülfet. "Taşıyıcı Annelik- Fıkhi Bir Bakış". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 197-208.

Günay, Mehmet. "İslam Hukukunda Hükümsüzlük Teorisi" Ve Şüphe Doktrini Bağlamında Evlenme Engelleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 67-192.

Güneğilmez, Ömer Faruk. "Mecelleden Türk Medeni Kanunu'na Çok Eşlilik Tartışmaları". *Atatürk Dergisi* 12/1 (Haziran 2023), 25-30.

Hallaf, Abdülvehhâb. *Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye*. Kahire: Daru'l-Kutübü'l-Mısrıyye, 2. Baskı., 1938.

Hatemi, Hüseyin. "İsviçre'den Medeni Kanun Alınırken Yapılan Değişiklikler". *1926'dan Günümüze Türk İsviçre Medeni Hukuku*. ed. Şebnem Akipek Öcal. Ankara: Yetkin Yayınları, 2017.

Hatemi, Hüseyin - Serozan, Rona. *Aile Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1993.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. ed. Abdülgaffâr Süleyman el-Bendârî. 12 Cilt. Beyrut: Daru'l Fikir, ts.

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. ed. Abdullah et-Türkî. 15 Cilt. Riyad: Dâru Alemi'l Kütüp, 1997.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. ed. Şuayb el-Arnavud. 5 Cilt. Daru'r Risale el Alemiyye, 2009.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 3. Baskı., 1414.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 2004.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin. *Fetḥu'l-ḳadîr*. 10 Cilt. Mısır: Şeriketü Mustafa el-Bâbî el-Halabî, 1970.

İmam Mâlik, Mâlik b. Enes. *el-Muvaṭṭaʾ*. ed. Beşşar Avvad Ma'ruf, Mahmûd Muhammed Halil. nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf. 2 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risale, 1382/1962.

İncegül, Sümeyye. *Tanzimat'tan Günümüze Çok Evlilik Tartışmaları*. Erciyes Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı Y. Lisanas Tezi, 2008.

Kahveci, Nuri - Bilginer, Yahya. "Medeni Hukukla Mukayeseli Olarak İslam Hukukunda Evlenmenin Geçici Engelleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2021), 125-139.

Karabulut, İlhami. *Kültür bağlamında Kur'ân'da çok evlilik*. Ankara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Y. Lisans Tezi, 2006.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil yayınları, 5. Baskı., 1996.

Kanunu Ahvali'ş Şahsiyye, Kanunu Ahvali'ş Şahsiyye. *Irak Medeni Kanunu* 188 (1959).

Kanunu'l Ahvali'ş Şahsiyye, Kanunu'l Ahvali'ş Şahsiyye. *Yemen Medeni Kanunu* 20 (1992).

Kanunu'l Ahvali'ş Şaşiyye, Kanunu'l Ahvali'ş Şaşiyye. *Ürdün Medeni Kanunu* 15 (2019).

Kâsânî, Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud. *Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ fî tertîbi'ş-şerâʾiʿ*. 7 Cilt. Daru'l-Kutübü'l-İlmiyye, ts.

Kevser, Kamil Ali - Öğüt, Salim. "Çok Evlilik". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 8/365-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Koşum, Adnan. "İslâm Aile Hukuku Normlarının Türk (Aile) Kültürüne Yansıması". *SDÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/29 (Aralık 2012), 83-104.

Köse, Murtaza. "Mukayeseli Hukukta Evlat Edinme Problemi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakütltesi Dergisi* 15 (Haziran 2001), 267-306.

Köse, Saffet. "Hülle". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 18/475-477. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kumaş, Ali - Yılmaz, Muharrem. "Sıhriyetin Oluşmasında Zinanın Etkisi". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2017), 51-67.

Kurt, Abdurrahman. "Dini Kaynakların Çokeşliliğe İlişkin Görüşleri ve Osmanlılarda Çokeşlilik". *Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Dergisi* 8/1 (1999), 183-214.

Kurtoğlu, Serda. *Türk medeni hukuku dersleri*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1977.

Küçüktiryaki, Ahmet Yasin. "Osmanlı Devletinde Tanzimat Sonrası Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2014), 177-201.

Maverdî, Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed. *el- Havi'l Kebir*. ed. Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1999.

Mecelletü'l Ahvali'ş Şahsiyye, Mecelletü'l Ahvali'ş Şahsiyye. *Tunus Medeni Kanunu* 13 (1956).

Merginani, Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye*. ed. Talal Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't Türasi'l Arabî, ts.

Meydânî, Abdülğanî el-. *el-Lübab fi Şerhi'l Kitab*. ed. Muhammed Muhyiddin. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Mugniyye, Muhammed Cevad. *el-Fıkh ale'l-mezahibi'l-hamse*, 1982.

Mutlu, İsmail. *Teaddüd-ü zevcat*. Ankara: Gaye Matbaası, 1983.

Müdevvetü'l Ahvaliş'şahsiyye, Müdevvetü'l Ahvaliş'şahsiyye. *Moritanya Aile Kanunu* 52 (2001).

Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l Kutbi'l Arabiyye, 1374.

Nizamü'l Ahvali'ş Şahsiyye, Nizamü'l Ahvali'ş Şahsiyye. *Suudiarabistan Aile Kanunu* (2022).

Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'daki İslam*. İstanbul: Yeni Boyut, 21. Basım, 1997.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Tefsir-i kebir (Mefâtîḥu'l-ġayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't Türasi'l Arabiyyi, 3. Basım, 1420h.

Savaş, Abdurrahman. *İslam Hukuku Ve Türk Medeni Hukukunda Evlenmenin Hükümsüzlüğü Ve Hukuki Sonuçları*. İstanbul: M.Ü. Sos. Bil. Ens. Y. Lisans Tezi, 2006.

Savaş, Hatice. *İslâm Aile Hukukunda Hürmet-i Musâhere*. Konya: Necmeddin Erbakan Ün. Sos. Bil. Ens. Y. Lisan Tezi, 2022.

Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Daru'l Marife, 1431.

Sibâî, Mustafa. *el-Mer'e beyne'l-fıkh ve'l-kanun*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 4. Basım, 1975.

Sibâî, Mustafa. *İslam ve Garblılara Göre Kadın*. çev. İhsan Toksarı. İstanbul: Nida, 1969.

Şafii, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l Fikir, 2. Baskı., 1983.

Şirbînî, Hatîb Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtac*. ed. Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1994.

Tehânevî, Muhammed b. A'la. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tekinay, Selahattin Sulhi. *Türk aile hukuku*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1966.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Şeriketü Mustafa el-Bâbî el-Halabî, 1975.

Topaloğlu, Bekir. *İslâmda Kadın*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 18. Basım, 1992.

Topçuoğlu, Ali İhsan. "Yahudilik-Hıristiyanlık ve İslâm Hukuku'na Göre Nikâh Akdine Etkisi Bakımından Din Farklılığı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 79-120.

TMK, Türk Medeni Kanunu. 4721 (22 Kasım 2001).

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. 2709 (18 Ekim 1982).

Tüzüner, Özlem. "Türk ve İslâm Hukuku Bakış Açısından Evlenmenin Hukukî Niteliği Hakkında Bir İnceleme". *Ankara Barosu Dergisi* 1 (2013), 127-148.

Ulaş, Semra. "İslâm'da Çok Kadınla Evlilik". *İslâmî Araştırmalar* 6/2 (1992), 52-63.

Umumi Hıfzıssıhha Kanunu 1593 (24 Nisan 1930).

Vahapoğlu Erol, Ayten. *Karşılaştırmalı İslam milletlerarası özel hukuku : şahıs, aile, miras*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Yalçın, İsmail. "Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlandırmalar". *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 1707-1725.

Yaman, Ahmet. *İslam Aile Hukuku*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.

Yaman, Ahmet. "İslam Hukukuna Özgü Bir Kurum Süt Akrabalığı". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2002), 55-67.

Yılmaz, İbrahim. "İslâm Hukukunda Çok Eşliliği Meşru Kılan Şartlar ve Buna Ruhsat Veren Özel Durumlar". *bilimname* 37 (Ocak 2019), 559-591.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. çev. Ahmet Efe vd. 10 Cilt. İstanbul: Risale Yayınevi, 1994.

https://www.musawah.org/wp-content/uploads/2019/12/Positive-Developments-in-Muslim-family-laws-AR.pdf. (erişim: 12.09.2024.)

Dergiabant

2024, 12(2): 364-378, doi: 10.33931/dergiabant.1496206

Mebramân Hayatı, Eserleri ve Bazı Gramer Görüşleri

Life, Works and Some Grammar Views of Mabraman

Selim TEKİN[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 05.06.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 06.09.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: Arap gramer çalışmalarına doğuşundan günümüze kadar birçok dilci katılmış, çeşitli yorumlar ve te'lif ettikleri eserlerle Arap gramer çalışmalarının ilerlemesine katkıda bulunmuşlardır. Bu dilcilerden birisi de çalışmamızın konusu olan Mebramân'dır (ö. 326/937). Hicri dördüncü asırda Bağdat'ta yaşamış olan Mebramân önemli dilcilerden gramer dersleri almış, meşhur bazı dilcilere dersler vermiş, birçok gramer kitabı kaleme almıştır. Her ne kadar kitapları günümüze ulaşmamış olsa da birçok gramer kitaplarında onun bazı gramer görüşlerine yer verilmektedir. Bu çalışmanın amacı Mebramân'ın hayatı ve eserleri hakkında bilgi sunmak, gramer kitabında dağınık halde bulunan yorumlarını bir araya getirmektir. Çalışmada konunun özelliğine uygun olarak bilgi toplama ve analiz yöntemi kullanıldı. Sonuç olarak Mebramân'ın hayatı ve gramer yorumları ortaya konularak Arap gramer çalışmalarındaki yeri gösterilmeye çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Mebramân, Gramer Tarihi, Gramer Yorumları, Mebramân'ın Görüşleri.

&

Abstract: Many linguists have taken part in Arabic language studies since its birth and contributed to their development with their comments and works they have written. One of these linguists, the subject of our study, is Mabraman (d. 326/937). Living in Bagdad in Hijri fourth century, Mabraman took grammar lessons from prominent linguists, and taught some linguists grammar, and wrote many grammar books. Though his books have not reached today, many grammar books give place to some of his grammar views. The aim of this study is to provide information about Mabraman's life and works, and collect his comments scattered in grammar books. In the study, information collecting and analyzing methods compatible with the feature of the subject were used. Consequently, it was tried to show his place in Arabic Language grammar studies and put forth his life and grammar comments.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Mabraman, Grammar History, Grammar Comments, Views of Mabraman.

Atıf/Cite as: Tekin, Selim. "Mebramân Hayatı, Eserleri ve Bazı Gramer Görüşleri". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 364-378. doi: 10.33931/dergiabant.1496206

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Selim Tekin, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, selim.tekin@dpu.edu.tr.

1. Giriş

Irak'ın Basra şehrinde başlayan Arap gramer çalışmaları yine Irak'ın Kûfe ve Bağdat şehirlerinde gelişip ilerleyerek devam etmiştir. Bu merkezlerde birçok dilci yetişmiş, dersler vermiş, Arapça öğrenimi ve öğretimi için birçok gramer kitabı te'lif etmiştir. Bu kitaplardan bazısı günümüze ulaşmış, bazısı da çeşitli nedenlerden dolayı ulaşmamıştır. Gramer çalışmalarına katılan ve te'lif ettiği kitapları günümüze ulaşmayan dilcilerden birisi de bu araştırmanın konusu olan Mebramân'dır.

Hicri dördüncü asırda Bağdat'ta yaşamış olan Mebramân'ın te'lif ettiği kitaplar günümüze ulaşmamasına rağmen adı Arap grameri alanında yazılan birçok kitapta geçmekte ve gramer alanında ileri sürdüğü görüşlerine yer verilmektedir. Özellikle Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) *Şerhu Kitâbı Sîbeveyhi* adlı kitabında hocası Mebramân'ın yazdığı *Şerhu Kitâbı Sîbeveyhi* kitabından çokça alıntılar yapar ve görüşlerine yer verir. Yine Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) *İrtişâfu'd- Darab min Lisâni'l-Arab* ve *et-Tezyîl ve't-Tekmîl fî Şerhi't-Teshîl* kitaplarında Mebramân'ın söz konusu şerhinden *Havâşî Mebramân* adıyla bahsederek gramer görüşlerini aktarır.

Bu çalışmada Mebramân'ın hayatı, eserleri, şahsiyeti hakkında bilgi edinmek ve gramer kitaplarında dağınık halde bulunan görüşlerini bir araya getirip toplamak ve sunmak hedeflendi. Mebramân'ın hayatı ve görüşleri üzerine ülkemizde herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Ülkemiz dışında ise iki makale yazılmıştır. Bunlar;

∗ Hezâʿ Saʿd el-Mürşid, "Mebramân Hayâtuhu ve Cuhûduhu'n-Nahviyye", *Kuveyt Üniversitesi, el-Mecelletu'l-Arabiyye li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye*, 25/97 (2007).

Bu makalede yazar, Mebramân'ın güzel olmayan bazı ahlaki davranışlarını âlim şahsiyetiyle bağdaştırmaz ve eleştirir. Daha sonra onun gramer görüşlerini verir, bu görüşlere bazen katılır bazen de katılmaz ve bunu çeşitli delillerle ispatlamaya çalışır.

∗ Ahmed b. Atîk b. Râdî el-Harbî, "Mebramân en-Nahvî Hayâtuhu ve Ârâuhu'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye", *Bâha Üniversitesi, Mecelletu'd-Dirâsâti'l-Arabiyye* 36/6 (2017).

Bu makale yukarıdaki makaleye yazılan bir reddiye gibidir. Yazar, Mebramân'ın ahlaki özelliklerinin eleştirilmesini doğru bulmaz. Bu özelliklerin birçok dilcide mevcut olduğunu, bunun ilmi şahsiyetten ayrı tutulması gerektiğini, makaleyi bu amaçla kaleme aldığını belirtir. Yine yazar, makalede Mebramân'ın bazı gramer görüşlerine yer verir fakat herhangi bir yorumda bulunmaz.

Mebramân'ın görüşlerine yer verilen gramer kitaplarında bu görüşlerin gerekçelerine yani Mebramân'ın neden böyle bir yorumda bulunduğuna değinilmemiş, sadece görüşleri aktarılmıştır. Yine Mebramân'ın gramer görüşlerinden bazıları kendisinden sonraki bazı dilciler tarafından çeşitli delilllerle desteklenip tashih edilirken, bazı dilciler tarafından da yine çeşitli delillere dayanılarak reddedilmiştir. Bu çalışmada söz konusu iki makaleden farklı olarak Mebramân'ın farklı bir gramer yorumu ortaya koyarken neden böyle bir yorumda bulunduğu imkan ölçüsünde gösterilmeye çalışıldı. Mebramân'ın görüşlerine katılan ve bunları reddeden dilcilerin görüşleri ve dayandıkları deliller bir araya getirilerek tartışılan gramer meselesi aydınlatıldı.

Bahsi geçen iki makalede Mebramân'ın görüşleri başlıklandırılırken gramer konusu değil, bir şiir beytinde geçen bir kelimenin irabına göre veya tartışmada geçen bir cümleye göre başlık verilmiştir. Bu çalışmada bir şiir beytinde geçen bir kelimenin irabı konusundaki tartışmalara ve Mebramân'ın bu irab ile ilgili görüşüne yer verilmedi. Bir kelimenin irabı konusundaki farklı yorumların gramer konuları ile doğrudan bir ilişkisi olmadığı için Mebramân'ın gramer konuları ve meselelerine yönelik görüşlerine yer verildi. Tartışmalara başlık verilirken cümleler değil, gramer konuları göz önünde bulunduruldu.

Bu anlamda bu çalışmanın yukarıdaki iki makale ile ortak paydaları bulunsa da belirtilen yönlerden Arap gramer çalışmalarına katkı sağlayacağı düşünüldü. Çalışma iki bölüme ayrıldı. Birinci bölümde Mebramân'ın hayatı ve eserleri, ikinci bölümde ise nahiv ve sarf görüşleri incelendi.

2. Mebramân Hayatı ve Eserleri

2.1. Mebramân'ın Hayatı

2.1.1. İsmi, Nesebi, Künyesi ve Lakabı

Asıl adı Muhammed b. Ali b. İsmail'dir. Künyesi Ebûbekr olup nisbeleri el-Ezemî, el-Askerî ve en-Nahvî'dir. el-Ezemî nisbesi Fars şehirlerinden olan Ahvâz ve Râmhürmüz arasında bulunan Ezem adlı yere nispetinden dolayı, el-Askerî nisbesini Ahvâz'a yakın bir şehir olan Asker Mukrem şehrine olan nispetinden dolayı, en-Nahvî nisbesini nahivci olmasından dolayı almıştır.[2]

Lakabı Mebramân olup bu lakap kendisine hocası Müberred (ö. 286/900) tarafından verilmiştir. (بَرَمَ – Bıktı, usandı) fiilinin if'âl babından (أَبْرَمَ–يُبْرِمُ – Bıktırdı, usandırdı)[3] (مَفْعَلَان) vezninde[4] (مَبْرَمَان – Bıktıran, usandıran) bir lakaptır. Müberred'e çok soru sormasından ve sürekli yanında bulunmasından dolayı bu lakabı almıştır.[5] Mebramân'ın hasımlarından olan İbn Lenkek el-Basrî (ö. 360/970) bir şiirinde onu lakabını anarak şu şekilde hicveder:

صُدَاعٌ مِنْ كَلَامِكَ يَعْتَرِينَا وَمَا فِيهِ لِمُسْتَمِعٍ بَيَانُ

مُكَابَرَةٌ وَمَخْرَقَةٌ وَبُهْتٌ لَقَدْ أَبْرَمْتَنَا يَامَبْرَمَانُ[6]

"Ey Mebramân! İçinde kibir, kusur, yalan olan ve dinleyen için herhangi bir anlam ifade etmeyen konuşmandan başımızı bir ağrı tuttu, bizi bıktırdın."

2.1.2. Doğumu, Yetişmesi ve Vefatı

Hicri üçüncü asırda doğan Mebramân'ın doğum tarihi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi verilmemektedir. Doğum yeri olarak Hûzistan bölgesinden olan Râmhürmüz şehrinde doğmuştur. İlk eğitimini Asker Mukrem şehrinde aldı, Bağdat'a geldi ve birçok meşhur nahivciden dersler aldı. Bağdat'a yerleşip gramer dersleri vererek birçok öğrenci yetiştirdi.[7]

Bağdat'ta vefat eden Mebramân'ın vefat tarihi hakkında kaynaklarda üç farklı tarih zikredilmektedir: 326/937, 327/938 ve 345/956 tarihleri. Fakat 345 tarihi sadece Suyûtî ve Yâkut el-Hamevî tarafından verilmiş, diğer biyografi yazarlarının çoğu diğer iki tarihi vermiştir ki büyük ihtimalle bu iki tarihten birinde vefat etmiştir.[8]

---

[2] Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî, *Tabaḳâtü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l- Meârif, 1952), 114; Yâkūt el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2572-2574; Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât ʿalâ enbâhi'n-nüḥât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982), 3/189; Salâhuddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Nebil Ebû Amse vd. (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998), 4/81; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdulkadir el-Arnavût-Mahmut el-Arnavût (Beyrut: Dâru İbni Kesir, 1986), 4/142; Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luġaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), 1/175-177; Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/273.

[3] Mecduddîn Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, ed. Muhammed Naîm el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), 1078.

[4] Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Mısır: el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, ts.), 2/61.

[5] es-Safedî, *el-Vâfî*, 4/81.

[6] el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2573.

[7] el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/189.

[8] el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2574; el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/189; es-Safedî, *el-Vâfî*, 4/81; es-Suyûtî, *Buğye*, 1/176; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4/142.

2.1.3. Hocaları

Bağdat'a gelip yerleşen Mebramân birçok hocadan ders aldı. Kaynaklarda Mebramân'ın hocaları arasında şu iki meşhur nahivci zikredilmektedir: Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî (ö. 286/900), Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (ö. 311/923).[9]

2.1.4. Öğrencileri

Kendisinden ilim alınması konusunda Mebramân oldukça cimri idi ve Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını yüz dinar karşılığında ders veriyordu.[10] Bu olumsuz duruma rağmen gramer konularına ve meselelerine olan aşinalığından dolayı ondan birçok öğrenci ders aldı. Kaynaklarda Mebramân'ın öğrencileri olarak şu isimlere yer verilmektedir: Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân es-Sîrâfî (ö. 368/979), Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî (ö. 377/987), Mutezile kelamcısı Ebû Hâşim Abdüsselâm b. Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî (ö. 321/933).[11]

2.1.5. İlmi Şahsiyeti ve Ahlakı

Yakut el-Hamevî Mebramân hakkında nahiv ilminde imam olduğunu,[12] Safedî Ahvaz'ın imamı olduğunu[13] zikreder. Kaynaklarda Mebramân'ın bu ilmi üstün şahsiyetinin yanında bazı güzel olmayan ahlaki özelliklerinden de bahsedilir. Örneğin; bazen Mebramân yürümemek için bir hamalın sepetine biner ve hamalın üzerine bevl ederdi. Hamal kızıp bağırdığı zaman farz etki bir koyun kellesi taşıyorsun derdi. Yine Mebramân çoğu zaman yanında hurma taşırdı. Hurmaları yedikten sonra çekirdeklerini öğrencilerin kafasına atardı.[14]

Bir gün Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321/933) *el-Kitâb*'ı okumak için Mebramân'ın yanına geldi. Mebramân biliyorsun ders ücretli dedi. Cubbâî evet biliyorum fakat bana zaman tanımanızı istiyorum. Bu elimdeki küçük sandukayı yanınıza emanet olarak bırakacağım. Bağdat'tan bana gelecek olan bir mal var. O mal gelince ücretinizi verir sandukamı teslim alırım. Eğer malım gelmez ücretinizi vermezsem sanduka sizin olur dedi. Mebramân kilitli sandukanın ağır olduğunu görünce içindekinin para olduğunu zannederek tamam dedi ve *el-Kitâb*'ı ders olarak verdi. *el-Kitâb* bitince ücretimi ver dedi. Cubbâî tamam, hizmetlini benimle gönder ona ücretini verip göndereyim dedi. Mebramân hizmetlisini onunla gönderdi. Cubbâî evine gelince bir kâğıt parçası aldı ve şunları yazarak hizmetliden Mebramân'a teslim etmesini istedi. "Gelecek olan malım gecikti ve yolculuktan bitkin düştüm. Yanınızdaki sandukayı istediğiniz gibi kullanabilirsiniz, helal ediyorum. Bu yazıyı kendim yazdım ve yazım buna şahit olsun." Cubbâî hemen Basra'ya oradan Bağdat'a gitti. Yazı Mebramân'a ulaşınca sandukayı istedi ve açtırdı. Sandukanın içinden taş çıktı. Bunun üzerine Mebramân, Cubbâî bizi aldattı, Allah onu yaşatmasın, kimsenin şimdiye kadar yapmadığı bir şekilde bizi kandırdı dedi.[15]

2.2. Eserleri

Kaynaklarda Mebramân'a ait birçok eser zikredilmektedir fakat bunlardan herhangi biri günümüze ulaşmamıştır. Bu eserler şunlardır:

[9] el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/189; es-Suyûtî, *Buğye*, 1/175.

[10] el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2573.

[11] el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2572; el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/189.

[12] el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2572.

[13] es-Safedî, *el-Vâfî*, 4/81.

[14] el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/189; es-Safedî, *el-Vâfî*, 4/81.

[15] el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2573-2574; es-Suyûtî, *Buğye*, 1/175-176.

***Şerhu Kitâb-ı Sîbeveyh*:** Mebramân'ın kaleme aldığı en önemli kitaplarından biridir. Ebû Saîd es-Sîrâfî *el-Kitâb*'a yazmış olduğu şerhte bu kitaptan oldukça alıntılar yapar. Ebû Hayyân el-Endelüsî de bu kitaba *Havâşî Mebramân* adını verir ve çeşitli konularda onun gramer görüşlerine yer verir.[16]

***Kitâbu'n-Nahvi'l-mecmu' ale'l-ilel*:** Bu kitap bazı kaynaklarda Kitâbu'l-mecmu' ale'l-ilel veya Kitâbu ileli'n-nahv adıyla geçmektedir.[17]

***Şerhu Şevâhidi Kitâb-ı Sîbeveyh*:** Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ında geçen şiir beyitlerini açıklamak için yazılmıştır.[18]

***Şerhu Kitâbi'l-Evsat*:** Ahfeş'in Kitâbu'l-Evsat'ı üzerine yazılmış bir şerhtir.[19]

et-Telkîn fi'n-nahv[20]

Kitâbu'l-Mucârî[21]

el-Emâlî[22]

Kitâbu'l-Uyûn[23]

Kitâbu Sıfatı şükri'l-munim[24]

3. Mebramân'ın Gramer Görüşleri

Mebramân hem nahiv hem de sarf ilmindeki bazı konu ve meselelere dair tahsil ettiği birikimle çeşitli görüşler ileri sürmüştür. Bu görüşlerinde kendinden önceki dilciler gibi bazen bir görüşe uymuş veya reddetmiş bazen de özgün görüşlerde bulunmuştur. Onun bu görüşlerine katılan dilciler olduğu gibi reddedenler de olmuştur. Bu bölümde önce Mebramân'ın nahiv görüşlerine sonra sarf görüşlerine yer verilecektir, bu görüşler verilirken diğer dilcilerin tartışmalarla ilgili yorumlarına da değinilecektir.

3.1. Nahiv Görüşleri

3.1.1. (إذا) Harfinin Başında Bulunan (فَ) Harfi

Arapçada (إذا) harfi iki anlamda kullanılır. Birincisi bazen gelecek zaman ifade eden şart anlamında kullanılır. Bu durumda kendisinden sonra şart ve cevap fiilleri gelir fakat bu fiilleri cezm etmez." فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ *Kuran okuyacağın zaman, kovulmuş şeytandan Allah'a sığın."*[25] ayetinde görüldüğü gibi (إذا) harfi şart anlamındadır. İkincisi mufâcee (Bir olayın veya durumun aniden, birdenbire meydana gelmesi) anlamında kullanılır. (خَرَجْتُ فَإِذَا الْأَسَدُ بِالْبَابِ – Çıktım, aniden ne göreyim aslan kapıda!) örneğinde görüldüğü gibi (إذا) harfi mufâcee anlamında kullanılmıştır.[26]

---

16 el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2574; es-Suyûtî, *Buğye*, 1/177.

17 el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2574.

18 el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2574; es-Suyûtî, *Buğye*, 1/177.

19 el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2574; es-Safedî, *el-Vâfî*, 4/81.

20 el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2574; es-Safedî, *el-Vâfî*, 4/81; es-Suyûtî, *Buğye*, 1/177.

21 el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2574; es-Safedî, *el-Vâfî*, 4/81; es-Suyûtî, *Buğye*, 1/177.

22 el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2574; es-Suyûtî, *Buğye*, 1/177.

23 el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2574; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/273.

24 el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, 6/2574; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/273.

25 Nahl 16/98.

26 Cemâluddin İbn Hişâm el-Ensârî İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek-Muhammed Ali Hamdullah (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 120-127.

Mufâcee anlamı ifade eden (إذا) harfinin başında bulunan (فَ) harfinin hangi çeşit olduğu konusunda nahivciler ihtilâf etmiştir. Mâzenî'ye (ö. 249/863) göre (فَ) harfi burada zâid yani fazladır. Zeccâc'a (ö. 311/923) göre ise cevap fiilinin üzerine dâhil olan cevap harfidir. Mebramân'a göre ise atıf harfidir.[27] İbn Cinnî (ö. 392/1002) bu tartışmada Mâzenî'ye katılarak (فَ) harfinin zâid olduğunu iddia eder. Zira (خَرَجْتُ فَإِذَا الْأَسَدُ بِالْبَابِ) cümlesi şart cümlesi olup (خَرَجْتُ) şart fiilinin cevabında (إذا) harfi gelmiş ve (فَ) harfi de bunu tekit etmiştir. Ona göre burada (فَ) harfinin hazfinin caiz olmaması zâid olamayacağını göstermez. Çünkü nice zâid harfler vardır cümleye lazımdır yani hazfedilmez, (إِفْعَلْهُ آثِرًا مَا – Onu tercih ettiğin herhangi bir şekilde yap.) örneğinde olduğu gibi. Zeccâc'ın görüşü ise şu gerekçe ile reddedilmiştir. Şart cümlesinde bazen (إذا) harfi (فَ) harfi gibi şart fiilini cevap fiiline bağlayan râbıt yani bağlaç olur; burada da aynı durum söz konusudur bu durumda rabt için (فَ) harfine gerek yoktur.[28]

Mebramân'ın bu gramer meselesinde görüşünü reddedenler olduğu gibi ona katılanlar da olmuştur. Reddedenlere göre eğer (خَرَجْتُ فَإِذَا الْأَسَدُ بِالْبَابِ) cümlesinde (فَ) harfi atıf için olursa bu durumda isim cümlesi (الْأَسَدُ بِالْبَابِ) fiil cümlesinin üzerine (خَرَجْتُ) atfedilmiş olur ki bu doğru değildir. Şayet (قَامَ زَيْدٌ وَ أَخُوكَ مُحَمَّدٌ) cümlesinde atfın caiz olması (خَرَجْتُ فَإِذَا الْأَسَدُ بِالْبَابِ) cümlesinde de bunun caiz olmasını gerektirir şeklinde bir itiraz olursa buna şöyle cevap verilir: (و) harfi ile caiz olan bazı şeyler diğer atıf harflerinde caiz değildir. Görüldüğü gibi (فَ) harfi ile olan atıfta birinci cümle ikincisine müteallıktır, (و) harfi ile olan cümlede ise böyle bir durum söz konusu değildir.[29]

Şelevbîn (ö. 645/1247) bu tartışmada Mebramân'ın görüşünü doğru bulur. Ona göre (قَامَ زَيْدٌ فَعَمْرٌو جَالِسٌ) cümlesinde (فَ) harfi ile atfın caiz olmamasının nedeni (فَ) harfinden dolayı değil, ikinci cümlenin birinci cümleye tabi olmamasından kaynaklanmaktadır. (خَرَجْتُ فَإِذَا الْأَسَدُ بِالْبَابِ) cümlesinde ise ikinci cümle birinci cümleye tabidir, dolayısıyla atıf caizdir. Ebû Hayyân el-Endelüsî ise Şelevbîn'in görüşünü ve gerekçesini doğru bulur ve buradaki (فَ) harfinin kesin olarak atıf harfi olduğunu belirtir. Çünkü bazen (إذا) harfinden önce (فَ) harfi dışındaki diğer atıf harfleri de gelir. Örneğin " وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ اِذَآ اَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُوْنَ *Sizi topraktan yaratması, O'nun varlığının delillerindendir. Sonra bir de gördünüz ki siz beşer olmuş (çoğalıp) yayılıyorsunuz."*[30] ayetinde mufâcee anlamında olan (إذا) harfinden önce atıf harfi olan (ثُمَّ) gelmiştir.[31]

3.1.2. (لَعَلَّ) Harfinin Haberinin Mâzi Fiil Olması

(إِنَّ) ve kardeşlerinden biri olan (لَعَلَّ) harfi benzerleri gibi isim cümlesinin başına gelip mübtedayı nasb ederek ismi, haberi ref ederek haberi kılar. İrab olarak isim cümlesini bu şekilde değiştirirken anlam

[27] Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*, thk. Recep Osman Muhammed (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998), 3/1413; es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 2/183.

[28] Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi Şerhi Kitâbi't-teshîl*, thk. Hasan Hindâvî (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2000), 7/325-326.

[29] Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 7/326.

[30] er-Rum 30/20.

[31] Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 7/326-327.

olarak ise cümleye 'tereccî' anlamı katar.[32] Gelecekte gerçekleşmesi muhtemel olan durumları dilemeye, ummaya, beklemeye Arapçada 'tereccî' denir. Örneğin; (لَعَلَّ زَيْدًا مُعَلِّمٌ – Umulur ki Zeyd öğretmen olur.) cümlesinde (لَعَلَّ) harfi cümleyi irab olarak değiştirmiş ve cümleye 'tereccî' anlamı katmıştır.

Nahivciler (لَعَلَّ) harfinin haberinin mâzi, muzâri veya isim olması gerektiği şeklinde herhangi bir görüş ileri sürmemişlerdir. Örneğin (لَعَلَّ) harfinin haberi (لَعَلَّ زَيْدًا قَامَ ، يَقُومُ، قَائِمٌ) şekillerinde olabilir. Mebramân'a göre (لَعَلَّ) harfinin haberi (لَعَلَّ زَيْدًا قَامَ – Umulur ki Zeyd kalktı.) şeklinde mazi fiil olamaz.[33] Gramer kitaplarında Mebramân'ın bu görüşüne yer verilirken bu görüşünün nedenine yani illetine değinilmemiştir. Kanaatimizce Mebramân'ın böyle bir görüş ileri sürmesi (لَعَلَّ زَيْدًا قَامَ) cümlesinde iki zıt zamanın bir arada bulunmasının imkânsız olmasından kaynaklanmış olabilir. Zira (لَعَلَّ) harfi anlam olarak umut ve beklenti ifade etmekte olup, bu anlamda gelecek zamanda meydana geldiği için (لَعَلَّ)'nin haberinin mazi olması durumunda iki zıt zaman bir araya gelmiş olur ki bu da imkânsızdır.

Mebramân'ın bu görüşüne Ebû Hayyân el-Endelüsî katılmaz, (لَعَلَّ) harfinin haberinin mazi fiil olabileceğini belirtir. Ona göre birine (صَفَحْتُ عَنْ فُلَانٍ – Falanı affettim) dediğin zaman cevap olarak sana (لَعَلَّهُ خَدَمَكَ – Belki sana hizmet etmiştir) denir, (لَعَلَّهُ يَخْدِمُكَ) şeklinde muzâri fiille denilmesi hoş olmaz. Yine sana gelen bir habere (لَعَلِّي سَمِعْتُ هَذَا – Sanki bunu duymuştum) dersin, yani (لَعَلَّ)'nin haberini mazi fiil şeklinde söylersin.[34]

Mebramân'ın görüşüne katılmayan bir diğer nahivci İbn Hişâm'dır. Ona göre şu hadis-i şerif (لَعَلَّ)'nin haberinin mazi fiil gelebileceğine delildir: (وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللهَ اِطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ: اِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ – *Nerden bileceksin? Belki Allah Teâlâ Bedir ehlinin durumuna muttali olmuş ve dilediğinizi yapın sizi affettim demiştir.*)[35] Yine şu şiir beytinde de aynı durum söz konusudur:

وبُدِّلْتُ قَرْحًا دَامِيًا بَعْدَ صِحَّةٍ لَعَلَّ مَنَايَانَا تَحَوَّلْنَ أَبْؤُسًا

"Sağlık ve afiyetten sonra (zaman) bana kanayan bir yara verdi. (Kim bilir?) Belki de kaderimiz sıkıntılara dönüştü." Şiir beytinde (لَعَلَّ)'nin haberi mazi fiil (تَحَوَّلْنَ) olarak gelmiştir.[36]

Nahivcilerin (لَعَلَّ) harfinin haberinin mazi fiil olarak gelemeyeceği şeklinde bir görüşte bulunmamalarının nedeni de kanaatimizce yine şöyle açıklanabilir: Arapçada harfler diğer dillerde olmayacak kadar büyük öneme ve kullanım alanına sahiptir. (لَعَلَّ زَيْدًا قَامَ) cümlesinde (لَعَلَّ) harfi anlam olarak gelecek zamanı ifade etmektedir ve haberi olan mazi fiili de bu zamana çevirmektedir. Bu şekilde fiillerin zamanını değiştirme özelliği birçok harfte mevcuttur. Örneğin; (إِنْ تَأْتِنِي أُكْرِمْكَ – Bana gelirsen sana ikram ederim.) cümlesi (إِنْ أَتَيْتَنِي أَكْرَمْتُكَ) şeklinde mazi fiil olarak ta söylenebilir ve zaman yine gelecek

[32] Cemâluddin İbn Hişâm el-Ensârî İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Kahire, 1963), 149.

[33] es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1/492.

[34] Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 5/23.

[35] Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, el-Câmiu's-sahîh, thk. Ahmed b. Rıfat b. Osman Hilmî el-Karâhisârî vd. (Türkiye: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1334/1915), "Min Fedâili Ehli Bedr", 161.

[36] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 380.

zamandır. Yine "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ و الْفَتْحُ *Allah'ın zaferi ve yardımı geldiği zaman*"[37] ayetinde (إِذَا) harfi mazi fiil olan (جَاءَ) fiilinin zamanını muzâriye çevirmektedir ve ayet Allah'ın zaferi ve yardımı geleceği zaman anlamındadır.

3.1.3. Cins İsmi Olumsuz Kılan (لَا) Harfinin Hazfi

(لَا) harfinin Arapçadaki görevlerinden biri de (إِنَّ) ve benzerleri gibi isim cümlesinin başına gelerek mübtedayı nasb, haberi ref etmesidir. (لَا) harfinin bu görevi yapabilmesi için cins ismin başına gelmesi ve isminin muzâf veya şibh-i muzâf olmaması gerekir. Lâ nâfiye li'l-cins olarak isimlendirilen bu harf, önüne geldiği cins ismi mutlak zamanda olumsuz kılar. Örneğin; (لَا رَجُلَ أَفْضَلُ مِنْكَ – Senden daha üstün hiç kimse yoktur.) cümlesinde anlam olarak cümleye hiç kimse anlamını katmıştır.[38]

(لَا) harfinin ismi ve haberi bazen çok kullanıldığından dolayı hazfedilir. Örneğin; (لا كَزَيْدٍ) cümlesinde (لَا) harfinin ismi hazfedilmiş olup cümlenin takdiri şöyledir: (لا أَحَدَ كَزَيْدٍ – Zeyd gibi hiç kimse yoktur). Yine (لَا بَأْسَ) cümlesinde cümlesinde (لَا) harfinin haberi hazfedilmiş olup cümlenin takdiri şöyledir: (لَا بَأْسَ عَلَيْكَ – Sıkıntı değil, sorun yok).[39] Mebramân'a göre (لَا) harfinin kendisinin hazfi de caizdir. Örneğin; (لَا بُدَّ أَنَّكَ ذَاهِبٌ – Gitmen gerekir.) cümlesinde (لَا) harfi hazfedilebilir ve cümle (بُدَّ أَنَّكَ ذَاهِبٌ) şeklinde de söylenebilir. Zira (بُدَّ) bu cümlede (مُوسِعٌ) yani mümkün, olabilir anlamındadır. (بُدَّ أَنَّكَ ذَاهِبٌ) demek 'Gitmen mümkündür, gideceksin' demektir ve (لَا بُدَّ أَنَّكَ ذَاهِبٌ – Mümkün değil gideceksin) cümlesi ile eş anlamlıdır.[40]

3.1.4. Munkatı'-Müferrağ İstisna

Arapçada istisna muttasıl ve munkatı' olmak üzere ikiye ayrılır. Müstesnâ, müstesnâ minhu'nun bir ferdi ise yani ona dâhil ise bu istisnaya mutttasıl istisna denir, (جَائَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا – Zeyd hariç kavim bana geldi.) örneğinde olduğu gibi. Müstesnâ, müstesnâ minhu'nun bir ferdi değilse bu istisnaya munkatı' istisna denir. Bu istisnada (إِلَّا) harfi istisna anlamında değil, (لَكِنَّ – fakat) anlamındadır. (مَا جَائَنِي الْقَوْمُ إِلَّا حِمَارًا – Kavim bana gelmedi fakat bir eşek geldi.) örneğinde olduğu gibi. Muttasıl ve munkatı' istisna aynı zamanda müferrağ istisna da olabilir. Müferrağ istisna, olumsuz bir cümlede müstesnâ minhu'un hazfedildiği, (إِلَّا)'dan önceki âmilin (إِلَّا)'dan sonraki kelimede amel ettiği yani (إِلَّا)'nın amel etmediği bir istisna çeşididir. Örneğin; (مَا رَأَيْتُ اِلَّا زَيْدًا - Zeyd hariç kimseyi görmedim, sadece Zeydi gördüm.) cümlesi olumsuz bir cümle olup müstesnâ minhu hazfedilmiştir ki (أَحَدًا) lafzıdır. (زَيْدًا) kelimesini nasb eden âmil ise (إِلَّا) değil, kendinden önceki (رَأَيْتُ) fiilidir ve (زَيْدًا) mefulü bih'tir.[41]

Munkatı' bir istisna bazen aynı zamanda müferrağ olur, bazen de olmaz. Örneğin; (مَا فِي الدَّارِ أَحَدٌ إِلَّا حِمَارٌ – Evde kimse yok fakat bir eşek var.) cümlesi munkatı' bir istisna olup müstesnâ minhu zikredildiği için

[37] Nasr 110/1.

[38] Muhammed b. Abdurrahim b. Muhammed el-Umerî el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî fi'n-nahv* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts), 18.

[39] Ebu Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abduselam Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988), 1/2/294-295.

[40] es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1/522; Ebû Hayyân, *İrtişâf*, 3/1315.

[41] el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 26-28; Sadullah el-Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts), 134-138.

müferrağ değildir. Bu istisnada Hicazlılar (حِمَارًا) şeklinde nasbı vacip görürken Temîmliler örnekte geçtiği gibi müstesnâ minhu'dan bedeli de caiz görmüşlerdir. Arapların şu sözlerinde ise istisna munkatı' ve müferrağdır, zira müstesnâ minhu hazfedilmiştir. (مَا زَادَ إِلَّا مَا نَقَصَ ، مَا نَفَعَ إِلَّا مَا ضَرَّ – Artmadı fakat eksildi, fayda vermedi fakat zarar verdi.) Bu istisnada ise bütün Araplar nasbı vacip görmüşlerdir.[42]

Arapların bahsi geçen bu sözlerinde (إِلَّا)'dan sonra gelen (مَا) harfi konusunda nahivciler ihtilâf etmiştir. Sîbeveyhi'ye (ö. 180/796) göre mastar harfi olup kendinden sonraki fiille beraber meful durumundadır, cümlenin takdiri şöyledir: (مَا زَادَ إِلَّا النَّقْصَ ، مَا نَفَعَ إِلَّا الضَّرَّ).[43] İbn Tarâve'ye (ö. 528/1134) göre ise Sibeveyhi'nin dediği gibi mastar harfi değil, zâiddir yani fazladır. Çünkü mastar olması durumunda cümlenin anlamı şöyle olmaktadır: (مَا زَادَ إِلَّا النَّقْصُ ، مَا نَفَعَ إِلَّا الضَّرُّ – Eksiklik arttı, zarar fayda verdi.) Bu anlam ise batıldır. İbn Tarâve'nin görüşü şu gerekçe ile reddedilmiştir: Sibeveyhi bu cümlede istisnayı muttasıl değil, munkatı' olarak ele almıştır ki munkatı' istisnada (إِلَّا)'dan sonrası öncesine dâhil değildir. Sibeveyhi'ye göre cümlenin anlamı şöyledir: Artmadı fakat eksilme meydana geldi, fayda vermedi fakat zarar meydana geldi. Şelevbîn'e göre ise buradaki (مَا) harfinin kendisi bizzat mefuldür ve cümlenin takdiri şöyledir: (مَا زَادَ شَيْئًا إِلَّا النُّقْصَانَ ، مَا نَفَعَ شَيْئًا إِلَّا الضَّرَرَ). Şelevbîn'in bu görüşü de şu gerekçe ile reddedilmiştir: Burada istisna muttasıl değil, munkatı' olarak düşünülmelidir yoksa anlam şöyle olmaktadır: Eksiklik arttı, zarar fayda verdi. Bu anlam mantıksal olarak doğru değildir, zira eksiklik artmaz, zarar fayda vermez.[44]

Mebramân ve ona bu görüşünde uyan öğrencisi Ebû Saîd es-Sîrâfî'ye göre (مَا) harfi kendisinden sonra gelen fiille beraber mastar tevilinde mübtedadır, haberi mahzuftur, cümlenin takdiri şöyledir: : (مَا زَادَ النَّهْرُ لَكِنِ النُّقْصَانُ أَمْرُهُ ، مَا نَفَعَ زَيْدٌ لَكِنِ الضَّرَرُ شَأْنُهُ).[45] Ebû Hayyân el-Endelusî bu görüşe katılmaz ve hatalı bulur. Zira bu durumda (مَا فِي الدَّارِ أَحَدٌ إِلَّا حِمَارٌ) cümlesinde Hicazlılar da (حِمَارٌ) kelimesini mübteda yapıp merfu söylerlerdi fakat yukarıda değinildiği gibi Hicazlılar munkatı' istisnanın tümünü müferrağ olsun olmasın mansûb söylerler.[46]

3.1.5. (عِنْدَ) ve (لَدَى) Zarfları Arasındaki Fark

Nahivcilere göre (عِنْدَ) ve (لَدَى) 'yanında' anlamında eş anlamlı iki zarf olup bazen birbirlerinin yerine kullanılabilirler. Örneğin; şu ayet-i kerimede (لَدَى) zarfı (عِنْدَ) anlamındadır:[47]

وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يُلْقُونَ اَقْلَامَهُمْ اَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يَخْتَصِمُونَ

"*Meryem'i kim himayesine alıp koruyacak diye kalemlerini (kura için) atarlarken sen yanlarında değildin. (Bu konuda) tartışırlarken de yanlarında değildin.*"[48]

[42] Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 8/224.

[43] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/326.

[44] Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 8/225.

[45] Ebû Saîd el-Hasan b. Abdullah b. el-Merzubânî es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdelî-Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 3/72.

[46] Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 8/225.

[47] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 206.

[48] Âli İmrân 3/40.

Mebramân'a göre her iki zarf anlam bakımından aynı olsa da kullanım olarak birbirinden farklıdır. (عِنْدَ) zarfı hem âyân yani somut varlıklar için hem de meânî yani soyut anlamlar için kullanılır. (لَدَى) zarfı ise sadece somut varlıklar için kullanılır. Örneğin; (عِنْدِي زَيْدٌ – Yanımda Zeyd var) cümlesinde Zeyd somut bir varlık olduğu için burada (لَدَى) zarfı da kullanılabilir ve (لَدَيَّ زَيْدٌ – Yanımda Zeyd var) denebilir. (عِنْدِي هَذَا الْقَوْلُ صَوَابٌ – Bana göre bu söz doğrudur) cümlesinde ise (صَوَابٌ - Doğru) kelimesi soyut olduğu için (لَدَيَّ هَذَا الْقَوْلُ صَوَابٌ) söylenemez.[49]

3.1.6. (بِضْع) Kelimesinin Anlamı

Türkçeye birkaç diye belirsiz bir isim olarak tercüme edilen (بِضْع) lafzının miktarı yani kaç sayısını ifade ettiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin; "فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ - *Bu yüzden birkaç yıl hapiste kaldı.*"[50] ayetinde (بِضْع) lafzının miktarı tartışılmıştır. Cumhura göre bu lafız 3 ve 9 arasındaki sayılardan birini, Ebû Ubeyde'ye göre 7 sayısını, Saleb'e göre ise 4 ile 9 arasındaki sayılardan birini ifade etmektedir. Mebramân bu konuda farklı bir görüş ileri sürerek (بِضْع) kelimesinin 1 ile 20 arasında bir sayıyı ifade ettiğini belirtir.[51]

3.2. Sarf Görüşleri

3.2.1. Zayıf Dât Harfi

Arapçada harfler mahreçlerine göre aslî ve ferî olmak üzere ikiye ayrılır. Sözlük harfleri olarak da isimlendirilen aslî harfler yirmi sekiz tanedir ve bunlar gerçek sesleri ile telaffuz edilir. Ferî harfler ise bir harfin başka bir harf gibi söylenmesi sonucunda oluşan harftir. Örneğin; cim (ج) harfi gibi söylenen şin (ش) harfi, şin harfinin feridir, (أَشْدَقَ) kelimesinin (أَجْدَقَ) şeklinde söylenmesi gibi. Ferî harfler de kendi arasında güzel ve çirkin olmak üzere ikiye ayrılır. Ferî güzel harflere ze (ز) harfi gibi söylenen sad (ص) harfi örnek verilebilir, (مَصْدَر) kelimesinin (مَزْدَر) şeklinde söylenmesi gibi. Ferî çirkin harflere ise kef (ك) harfi gibi söylenen cim (ج) harfi örnek verilebilir, (رَجُلٌ) kelimesinin (رَكُلٌ) şeklinde kef harfine yaklaştırılarak söylenmesi gibi.[52]

Bu ferî çirkin harflerden biri de zayıf dât (الضَّاضُ الضَّعِيفَة) harfi diye isimlendirilen vurgusu düşük dât harfidir. Bu harfin nasıl olduğu konusunda dilciler ihtilâf etmiştir. Sîrafî'ye göre bu harf dillerinde dât harfi olmayan bir grubun çıkardığı harftir. Bunlar mahrecine göre çıkaramadıkları için zı (ظ) harfi gibi çıkarırlar. Dolayısıyla zayıf dât harfi zı gibi çıkarılan harftir.[53] Mebramân'a göre peltek se harfinin dât harfi gibi söylenmesidir, örneğin; bazı Araplar (أُثْرُذْ لَهُ) yerine (أُضْرُذْ لَهُ) derler.[54] Ebû Ali el-Fârisî'ye göre dât harfinin mahrecini tam çıkaramayıp, üzerine basmayıp, gizli ve hafifçe söylediğin zaman zayıf dât

[49] es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 2/165-166; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 208-209.

[50] Yusuf 12/42.

[51] Muhammed Murtazâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: Vizâretu'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 1965), 20/332-333; Ebû Hayyân, *İrtişâf*, 2/757.

[52] Ebû Hayyân, *İrtişâf*, 1/12-15.

[53] es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 5/389-390.

[54] es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 5/390; Muhammed b. el-Hasan er-Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Nûr el-Hasan vd. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1975), 3/256.

harfi meydana gelmektedir. İbn Harûf (ö. 609/1212) zayıf dât harfi, ağzın sağ ve sol tarafından mahrecinin bozuk çıkarıldığı harftir, der. İbn Usfûr (ö. 669/1270) bu konuda Mebramân'a katılır ve bazı Arapların (فِي أَثَرِ ذَلِكَ) yerine (فِي أَضَرِ ذَلِكَ) dediğini nakleder.[55] Ebû Hayyân el-Endelusî ise zayıf dât harfinin Mebramân ve İbn Usfûr'un söylediklerinin tam tersi olduğunu, dat harfinin peltek se harfi gibi söylenmesidir der ve şu örneği verir: (اِضْرِبْ زَيْدًا) yerine (اِثْرِبْ زَيْدًا) denilmesi gibi.[56]

3.2.2. (عِثْوَلَّ) Kelimesinin Tasğiri

Arapçada içerisinde fazla harf olan yani sonradan ilave edilen harfler bulunduran isimler ism-i tasğir yapılırken bu fazla harfler atılır, kelimenin kök harfleri üç harfli ise (فُعَيْلٌ) kalıbında; dört harfli ise (فُعَيْعِلٌ) kalıbında ismi tasğir yapılır. Kelimedeki fazla harflerin atılarak yapılan bu tasğire tasğir-i terhîm denir. Örneğin; (حَامِدٌ) kelimesi (حُمَيْدٌ) şeklinde; (عُصْفُور) kelimesi (عُصَيْفِر) şeklinde tasğir yapılır.[57]

(عِثْوَلَّ) kelimesinin tasğiri konusunda dilciler ihtilâf etmiştir. Bu kelime bir şeyin çok ve bol olması anlamında olan (العِثَلُ) kelimesine bir (و) ve bir (ل) harfi eklenerek türetilmiş bir isim olup, çok gevşek ve ağır konuşan ahmak kimse için kullanılır.[58] Sibeveyhi'ye göre bu ismin tasğîri yapılırken hazf, ilâl vb. durumlar genellikle kelimenin son harfinde meydana geldiği için sondaki lam harfi hazfedilir. Bu durumda (و) harfi de (ي) harfine dönüşür (عُثَيْلٌ) veya (عُثَيِّلٌ) şeklinde tasğir yapılır.[59] Mâzenî ve Müberred'e göre ise Sibeveyhi'nin bu görüşü caiz iken doğru olan (و) harfinin hazf edilmesidir. Zira (و) harfi bir kelimede zâid olan harflerdendir ve zâid olan lam harfi diğerine idğam edilerek aslî bir harf gibi olmuştur. Dolayısıyla (عِثْوَلَّ) kelimesinin (عُثَيْلٌ) şeklinde tasğir yapılması daha doğrudur. Mebramân bu meselede Müberred'in görüşüne katılır ve (و) harfinin hazfinin daha doğru olduğunu belirtir. Zira bu tasğir, (أُصَيْمَّ) şeklinde tasğir edilen (أَصَمَّ) kelimesinin tasğiri gibidir ve bu aynı zamanda Zeccâc'ın görüşüdür.[60] Radiyyuddîn el-Esterâbâdî[61] (ö. 686/1287), Ebû Hayyân el-Endelusî[62] ve İbn Vellâd'a[63] (ö. 332/944) göre Müberred'in görüşü her ne kadar bir çeşit kıyas içerse de semâ'a yani Arap kelamına muhaliftir, Sibeveyhi'nin görüşü ise Arap kelamına uygundur ve kıyas bunu desteklemektedir.

3.2.3. (مُحَيِّي) Kelimesinin İsmi Mensûbu

Son harfi ye (ي) ve ye'den önceki harfin harekesi kesra olan isimlere menkûs isim denir, (القَاضِي) gibi. Sülâsî menkûs isimler ismi mensûb yapılırken sonlarındaki (ي) harfi (و)'a dönüşür. Örneğin; (عَمِي) kelimesi (عَمَوِيٌّ) şeklinde ismi mensûb yapılır. Rubâî menkûs isimler ismi mensûb yapılırken sonlarındaki (ي) harfi hazfedilir veya (و)'a dönüşür. Örneğin; (قَاضِي) kelimesi (قَاضِيٌّ) veya (قَاضَوِيٌّ) şeklinde ismi mensûb yapılır, fakat (ي) harfinin hazfi daha fasihtir. Humâsî menkûs isimler ise ismi mensûb yapılırken

[55] Ebû Hayyân, *İrtişâf*, 1/15.

[56] Ebû Hayyân, *İrtişâf*, 1/16.

[57] Ebû'l-İrfân Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân alâ Şerhi'l-Eşmûnî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 4/238-239.

[58] el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 1029.

[59] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/3/430.

[60] Ebû Hayyân, *İrtişâf*, 1/356-357.

[61] er-Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 1/253-254.

[62] Ebû Hayyân, *İrtişâf*, 1/357.

[63] Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Vellâd et-Temîmî, *el-İntisâr li Sîbeveyhi ale'l-Müberred*, thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultân (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996), 216.

sonlarındaki (ي) harfi hazfedilir, (و)'a dönüştürülmez. Örneğin; (مُشْتَرِي) kelimesi (مُشْتَرِيٌّ) şeklinde ismi mensûb yapılır.[64]

(مُحَيِّي) kelimesinin ismi mensûbu konusunda ise dilciler ihtilâf etmiştir. (يُحَيِّي – حَيَّا / Yaşattı)[65] fiilinin ismi faili olan (مُحَيِّي) kelimesi beş harfli bir isimdir. Kendisine nisbet yâ'sı bitiştiği zaman dört tane (ي) harfi yan yana gelir. Bu durumda (ي) harfi hazfedilir ve (مُحَيِّيٌّ) şeklini alır. Ebû Amr'a (ö. 154/771) göre bunun telafftuzu zor olduğu için kurala uymasa da (ي) harfi (و)'a dönüşmeli ve (مُحَوِيٌّ) şeklinde ismi mensûb yapılmalıdır. Müberred'e göre ise bu durumda da kurala uyulmalı ve (مُحَيِّيٌّ) şeklinde ismi mensûb yapılmalıdır. Mebramân'a göre her ne kadar Ebû Amr'in görüşü telaffuza bir kolaylık sağlasa da hocası Müberred'in görüşü daha doğrudur. Zira (مُحَيِّي) kelimesinin sonundaki (ي) harfi zaten hazfedilmiş, diğer (ي) harfi de hazfedilip (و)'a dönüştürülürse bir kelimede iki hazf meydana gelmiş olur ki bu da zorlama olup Arap dil kurallarına aykırı bir durum meydana getirir. Sonuç olarak bu kelimenin (مُحَيِّيٌّ) şeklinde ismi mensûb yapılması daha doğrudur.[66]

3.2.4. Marife Mensûb İsimler ile Alıntı Yapılması

Arapçada bir cümle içindeki bir kelimenin irabına dokunmadan alıntı yapılarak başka bir cümlede kullanılmasına el-Hikâye/alıntı (الحِكَايَة) denir. Örneğin; (مَرَرْتُ بِرَجُلٍ / Bir adama uğradım.) cümlesini söyleyen birine (أَقُلْتَ رَجُلٍ / Bir adam mı? Dedin) şeklinde bir soru sorulduğu zaman (رَجُلٍ) kelimesinin irabı bu cümlede meful olduğu için mansûb bir şekilde (رَجُلًا) söylenebileceği gibi ilk cümledeki irabı korunarak (رَجُلٍ) şeklinde de hikâye yani nakil yapılabilir.[67]

Arapçada alıntı yapılan kelime hakkında soru sorulacağı zaman soru isimleri kullanılır ve bu durumda soru ismi alıntı yapılan kelimenin irabına uyar. Örneğin; (قَامَ رَجُلٌ / Bir adam kalktı.) denildiği zaman adam kelimesi muhatap tarafından anlaşılmamışsa (أَيُّ) şeklinde, (رَأَيْتُ رَجُلًا / Bir adam gördüm.) cümlesindeki adam kelimesi anlaşılmamışsa (أَيَّ) şeklinde, (مَرَرْتُ بِرَجُلٍ / Bir adama uğradım.) cümlesinde ise (أَيِّ) şeklinde soru sorulur, yani soru edatı alıntı yapılan ismin irabına uydurulur. Bu soru isimlerinden biri de (مَنْ) soru ismidir. Örneğin; (قَامَ رَجُلٌ / Bir adam kalktı.) denilip Kim kalktı? diye soru sorulacağı zaman (مَنُو) şeklinde, (رَأَيْتُ رَجُلًا / Bir adam gördüm.) cümlesinde Kimi gördün? diye soru sorulacağı zaman (مَنَا) şeklinde, (مَرَرْتُ بِرَجُلٍ / Bir adama uğradım.) cümlesinde Kime uğradın? diye soru sorulacağı zaman (مَنِي) şeklinde soru sorulur.[68]

Alıntı yapılacak isim marife bir ismi mensûb olursa Sibeveyhi'ye göre (مَنْ) soru isminin başına (ال) takısı ve sonuna nisbet yâ'sı (يّ) getirilir (المَنِيُّ) şeklinde soru sorulur. Örneğin; birisi (قَامَ زَيْدٌ القُرَشِيُّ / Kureyşli

[64] el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 61.

[65] el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 1278.

[66] er-Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 2/45; Ebû Hayyân, *İrtişâf*, 2/605-606.

[67] es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3/265.

[68] es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3/265-266.

Zeyd kalktı.) dediği zaman muhatab tarafından Kureyşlî lafzı anlaşılmamışsa (المَنِيُّ) şeklinde soru sorar.[69] Müberred'e ve bu görüşünde ona uyan Mebramân'a göre (مَنْ) lafzı akıllı varlıklar için geçerlidir, eğer alıntı yapılacak kelime akılsız olursa (مَا) soru harfi kullanılır ve (المائِيُّ) veya (الماوِيُّ) şeklinde soru sorulur. Örneğin; (مَرَرْتُ بِحِمَارٍ وَحْشِيٍّ / Bir vahşi eşeğin yanından geçtim.) denildiği zaman vahşi kelimesi anlaşılmamışsa (المائِيُّ) veya (المَاوِيُّ) şeklinde soru sorulur. el-Basît kitabının yazarı Muhammmed b. Ali el-İşbilî'ye (ö. ?) göre Müberred ve Mebramân'ın görüşleri hatalıdır, zira Araplar (مَا) soru harfi ile alıntı yapmamıştır. Her ne kadar Araplar tarafından işitilmemişse de burada kıyasa uygun olan (أَيَّ) harfidir. Çünkü bu harf akılsız varlıklar için de kullanılmakta ve Araplarca alıntı yaparken kullanılmıştır. Dolayısıyla burada soru harfi (أَيُّوِيُّ) şeklinde olmalıdır. Sîrafî'ye göre ise (مَنْ) soru isminin alıntılarda kullanımı anne, baba ve kabile nisbeleri için geçerlidir, (العَلَوِيُّ ، الفَاطِمِيُّ ، القُرَشِيُّ) gibi. Şehir, meslek gibi nisbelerde (المكّيُّ ، الخَيّاط gibi) Araplar bu ismi kullanmamıştır fakat kıyasa göre kullanımı uygundur.[70]

3.2.5. (إِذًا) Harfinin Yazımı

(إِذًا) harfinin yazılışı konusunda nahivciler ihtilâf etmiştir. Cumhura göre bu harf vasl yani geçiş olsun, vakf yani durma olsun bütün durumlarda elif harfi ile (إِذًا) şeklinde yazılır. Kuran-ı Kerim'de de bu şekilde yazılmıştır. Müberred ve Mâzenî'ye göre ise her durumda nun harfi ile (إِذَنْ) şeklinde yazılır. Zira (إِذَنْ) harfinin nunu (أَنْ ، لَنْ) harflerinin nunu gibi aslîdir ve tenvin (إِذًا) şeklinde harflerin sonuna gelmez, isimlerin sonuna gelir. Ferrâ (ö. 207/822) ise bu harfin amel ediyorsa (إِذًا) şeklinde, etmiyorsa (إِذَنْ) şeklinde yazılacağını iddia eder.[71] Mebramân bu meselede hocası Müberred'in görüşünü güzel bulur ve tercih eder.[72]

4. Sonuç

Hicri dördüncü asırda Bağdat'ta yaşayan dilcilerden biri de Ebûbekr Mebramân'dır. Müberred ve Zeccâc gibi dilcilerden gramer dersi almış, Ebû Ali el-Fârisî ve Ebû Saîd es-Sirâfî gibi meşhur dilcilere dersler vermiş, gramer alanında birçok kitap yazmıştır. Kitaplarından hiçbiri gönümüze ulaşmayan Mebramân Arap gramerinin iki dalı olan nahiv ve sarf alanlarında çeşitli görüşler ileri sürmüştür. Mebramân'ın bu görüşlerinden bazıları öğrencileri ve kendinden sonraki dilciler tarafından kabul görmüş ve çeşitli delillerle desteklenmiş, bazı görüşleri ise yine çeşitli delillerle reddedilerek eleştirilmiştir.

Arap grameri tarihçilerinin Bağdat dil okuluna mensup dilciler arasında zikrettikleri Mebramân'ın gramer görüşlerine bakıldığı zaman Bağdat dil okulunun gramer metodunu benimsediği ve devam ettirdiği görülmektedir. Bağdat dil okulu gramer metodu olarak kendinden önceki Basra ve Kûfe okullarının gramer görüşlerini mukayese ederek doğru olanını tercih etmeye çalışmış, bazen de bu okullardan ve dilcilerinden farklı özgün görüşler ileri sürmüştür. Benzer şekilde Mebramân da ileri sürdüğü görüşlerde kimi zaman Basra ve Kûfe okullarına ve kendinden önceki dilcilerin gramer görüşlerine katılmış, bazen de reddetmiş, çoğu zaman özgün gramer görüşleri ortaya koymuştur. Bu durum her ne kadar kitapları günümüze ulaşmasa da Sîbeveyhi ve Ahfeş gibi dilcilerin kitaplarına şerh yazan Mebramân'ın Bağdat'ta yaşadığı asırda önemli bir dilci olduğunu göstermektedir.

---

[69] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/2/415.

[70] es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3/267-268; Ebû Hayyân, *İrtişâf*, 2/691-692.

[71] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 31.

[72] Halid b. Abdullah b. Ebûbekr b. Muhammed el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-tevdîh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 2/618.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Berde'î, Sadullah el-. *Hadâiku'd-dekâik*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî Şerhi Kitâbi't-teshîl*. thk. Hasan Hindâvî. 11 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2000.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelüsî. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*. thk. Recep Osman Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998.

Esterâbâdî, Muhammed b. el-Hasan er-Radî el-. *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Nûr el-Hasan vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1975.

Ezherî, Halid b. Abdullah b. Ebûbekr b. Muhammed el-. *Şerhu't-Tasrîh ale't-tevdîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakub el-. *el-Kâmûsu'l-muhît*. ed. Muhammed Naîm el-Araksûsî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005.

Hamevî, Yâkūt el-. *Mu'cemü'l-Üdebâ*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

İbn Hişâm, Cemâluddin İbn Hişâm el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek-Muhammed Ali Hamdullah. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

İbn Hişâm, Cemâluddin İbn Hişâm el-Ensârî. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: Kahire, 11. Basım, 1963.

İbn Vellâd et-Temîmî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-İntisâr li Sîbeveyhi ale'l-Müberred*. thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultân. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdulkadir el-Arnavût-Mahmut el-Arnavût. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Kesir, 1986.

Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nüḥât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982.

Meylânî, Muhammed b. Abdurrahim b. Muhammed el-Umerî el-. *Şerhu'l-Muğnî fi'n-nahv*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.

Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Ahmed b. Rıfat b. Osman Hilmî el-Karâhisârî vd. 8 Cilt. Türkiye: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1334.

Sabbân, Ebû'l-İrfân Muhammed b. Ali es-. *Hâşiyetu's-Sabbân alâ Şerhi'l-Eşmûnî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek es-. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Nebil Ebû Amse vd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abduselam Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988.

Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasan b. Abdullah b. el-Merzubânî es-. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdelî-Ali Seyyid Ali. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2008.

Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr es-. *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.

Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr es-. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'i'l-cevâmi'*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, ts.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî ez-. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Komisyon. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâretu'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 1965.

Ziriklî, Hayruddin ez-. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15.Baskı., 2002.

Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-. *Tabaḳâtü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l- Meârif, 1952.

Dergiabant

2024, 12(2): 379-395, doi: 10.33931/dergiabant.1519721

Martin Bucer'in 16. Yüzyıl Reform Hareketiyle Bölünme Yaşayan Hıristiyanları Uzlaştırma Gayretleri

Martin Bucer's Efforts to Reconcile Christians Divided by the 16th Century Reformation Movement

Hatice KELEŞ[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 20.07.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 09.10.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: 16. yüzyılda meydana gelen reform hareketi, Martin Luther'in yanı sıra birçok farklı görüşe sahip olan din adamlarını da harekete geçirmiştir. Bu din adamlarından biri Martin Bucer (1491-1551)'dir. Bucer, Schlettstadt'ın yerel prestijli hümanist Latin okulunda ileri derecede bir eğitim almıştır. Hayatının erken yıllarında Hümanist ve Erasmian bir kimlik kazanmıştır. Luther ile tanışmasıyla birlikte reformu destekleyen dini liderlerden biri olmuştur. Daha sonra reformun önemli bir dini merkezi olan Strasburg'un din adamları meclisinin başkanı seçilmiştir. Bucer'in, reforma destek verdiği en önemli görüşü, gruplara/cemaatlere ayrılmış olan Hıristiyan alemini, uzlaşmacı bir yöntemle tekrar bir araya getirmektir. Bunun için de birçok toplantı, tartışma ve kolokyuma katılmıştır. Öncelikle Protestanları kendi aralarında birleştirmek için çabalamıştır. Daha sonra da Protestanlarla Katolikleri uzlaştırmayı amaçlamıştır. Bu çalışmada, Martin Bucer'in reform sürecinde görüş ayrılıkları sebebiyle çeşitli gruplara ayrılan Hıristiyanları birleştirme gayretleri deskriptif yöntemle ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Reform, Martin Bucer.

&

Abstract: The reform movement that took place in the 16th century mobilized clergy who had many different views, as well as Martin Luther. One of these clergymen was Martin Bucer (1491-1551). Bucer received advanced education at the local prestigious humanist Latin school in Schlettstadt. He acquired a Humanist and Erasmian identity in the early years of his life. After meeting Luther, he became one of the religious leaders who supported the reform. He was later elected president of the clergy council of Strasbourg, an important religious center of the Reformation. Bucer's most important view in support of the reform is to bring together the Christian world, which was divided into groups/communities, through a conciliatory method. For this reason, he participated in many meetings, discussions and colloquiums. First of all, he tried to unite Protestants among themselves. Later, he aimed to reconcile Protestants and Catholics. In this study, Martin Bucer's efforts to unite Christians who were divided into various groups due to differences of opinion during the reform process are discussed with a descriptive method.

Keywords: History of Religions, Christianity, Reformation, Martin Bucer.

Atıf/Cite as: Keleş, Hatice. "Martin Bucer'in 16. Yüzyıl Reform Hareketiyle Bölünme Yaşayan Hıristiyanları Uzlaştırma Gayretleri". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 379-395. doi: 10.33931/dergiabant.1519721

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Hatice Keleş, Bayburt Üniversitesi, hkeles@bayburt.edu.tr.

1. Giriş

16. yüzyıl Hıristiyan Reform Hareketi, dini, sosyal ve ekonomik açıdan insanoğlunu etkileyen büyük hareketlerden biridir. Bu hareketi Martin Luther başlatmıştır. Ancak tarihte meydana gelen ve insanlığın gidişatını değiştiren büyük hareketlerin sadece bir liderin çalışmalarıyla meydana geldiğini düşünmek yanıltıcı bir görüştür. Reformun meydana gelmesiyle birlikte çok sayıda dini lider ortaya çıkmıştır. Bu liderlerden sadece birkaç kişinin ismi şöhret bulmasına rağmen ismi ün kazanmamış kişilerin de aynı derecede reforma etki ettiği bir gerçektir. Reformun alt düzeylerindeki bu liderler arasında Martin Bucer vardır. Martin Bucer gibi liderlerin ünlenmemelerindeki temel neden de yeni bir dini hareket/mezhep meydana getirmemelerinden kaynaklanır. Reform hareketi denilince Martin Bucer'in ismi pek akla gelmese de o dönemde Almanya'da en aktif ve etkili din adamlarından biri olarak tanınmıştır. Dini ve siyasi girişimlerde baş lider olarak Reforma son derece önemli yönlendirmeleri ve katkıları olmuştur.[2]

Martin Bucer'in, reforma katıldığı ve katkı sağladığı bölge Güney Almanya'dır. Burada reform kiliselerinin liderinden biri olarak bilinmiştir. Bucer'in reform görüşü, bölünmüş Protestanlar arasında yorulmak bilmeyen bir uzlaşmacı rolünü üstlenmesidir. Reform sırasında Hıristiyan toplumu için üretilen en kapsamlı planının, Bucer'in 1550'de İngiltere Kralı VI. Edward için yazdığı yeni yıl hediyesi olan *De Regno Christi* (Mesih'in Krallığı) adlı eseridir. Aslında bu eser, Bucer'in, *Martini Buceri Opera Latina* adlı eserinin ilk cildidir. 12 Kasım 1991'de, Cambridge'deki Great St. Mary's'de düzenlenen bir ayinle, üniversitenin ilk Regius İlahiyat Profesörlerinden olan Martin Bucer'in doğumunun (11 Kasım 1491, Aziz Martin Günü'nde) on beşinci yıldönümü kutlanmıştır. Ayrıca Cambridge Üniversitesi yayınlarında Manş denizini geçen en seçkin kıta reformcusu olarak hakkında anma makaleleri seti yayınlanmıştır. Böylece Bucer'in İngiliz kilise reformuna yaptığı katkılar önemli bir şekilde anılmıştır. Ancak Bucer'in esas gayreti, Strasburg ve ötesinde otantik bir Hıristiyan kilise topluluğu kurma, eğitim-öğretim alanında yenilikler yapma ve devlet-kilise iş birliğini savunmaktır. Bu amacı da reforma büyük katkı sağlamıştır. Yani Bucer, Hıristiyan düzenine sahip bir toplum vizyonu amaçlamıştır. Bucer, *corpus christianum* kavramını yeniden üretmiş, kilisenin bağımsızlığını savunmuş ve aynı zamanda her Hıristiyan'ın kişisel sorumluluğuna dayanan bir kilise bilimi geliştirmiştir.[3] Bucer, reformu destekleyen bir lider olarak Kilise, Hıristiyan toplumu kurma, eğitim-öğretim sisteminin geliştirilmesi ve devlet-kilise iş birliği gibi birçok konuda görüş beyan etmiş ve bu görüşlerini resmi bir şekilde yürürlüğe koymak için mücadele etmiş ve bir kısmını da başarmıştır. Özellikle eğitim alanında yaptığı gelişmeler dikkate değerdir. Ancak bu çalışmada, Martin Bucer'in Strasburg'da etkin bir reformcu olarak yaptığı faaliyetlerden sadece Hıristiyan birliğini sağlama çabaları deskriptif bir yöntemle ele alınmıştır. Ayrıca 16. yüzyıl reformunun alt liderleri hakkında Hakan Olgun'un *Protestan Ahlakiliği Sorunu ve Philip Melanchthon* adlı makalesi bulunmaktadır. Fakat Martin Bucer hakkında şimdiye kadar Türkiye'de herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu açıdan çalışmanın, alana önemli bir katkı sağlaması umulmaktadır.

2. Martin Bucer'in Hayatı

Martin Bucer, 11 Kasım 1491 tarihinde Alsace'da, Strasburg'un güneyindeki Schlettstadt şehrinde dünyaya gelmiştir. Babası bir kunduracıydı ve o dönem kunduracıları gibi oldukça fakirdi. Fakirlik sebebiyle ailesi göç etmiş ve büyükbabası tarafından yetiştirilmiştir. Schlettstadt'ın yerel prestijli hümanist Latin okulunda ileri derecede bir eğitim almıştır. Hayatının erken yıllarında hümanist bir kimlik kazanmıştır. Para sıkıntısı sebebiyle, eğitim hayatındaki çalışmalarına devam edebilmek için Dominik cemaatine girmiştir. 1516'da Mainz'da papazlığa atanmıştır. 1517'den 1521'e kadar Dominiken cemaatinin bir üyesi olarak Heidelberg Üniversitesinde okumuş, aynı zamanda yerel Dominiken papaz okulunda öğretmenlik ve vaizlik yapmıştır. Ayrıca Erasmian Hıristiyan hümanizmine karşı yoğun bir ilgisi olmuş ve bu ilgiyle görüşlerini düzenlemiştir. Ancak Dominiken cemaati hümanist değildi ve

[2] Hastings Eells, "The Contributions of Martin Bucer to the Reformation", *The Harvard Theological Review* 24/1 (Jan. 1931), pp. 29-42, 29.

[3] Amy Nelson Burnett, "Contributors to the Reformed Tradition", *Reformation and Early Modern Europe*, Ed. David M. Whiteford (Missouri: Truman State University Press, 2008), 31-33.

Bucer'i skolastik çalışmalar yapmaya zorlamışlardı. Bucer ise bu zorlamadan asla memnun olmamıştır.[4] Ayrıca Bucer, İbranice Kutsal Yazıların yorumcuları arasında ön sıralarda yer alan bir İbrani dili ve edebiyatı uzmanıdır. Mezmurların tamamı üzerine Almanca bir şerh olan *Psalter wol verteutscht* adlı eserin hazırlanması için büyük çaba göstermiştir.[5]

Bucer'in dini ve teolojik değişim yaşamasını sağlayan dönüm noktası, 1518'de Heidelberg Tartışmasında Luther ile karşılaşmasıdır.[6] Bucer'in, Luther'i aynı Erasmus gibi müjdenin ışığı ve tükenmiş bir kiliseden, körelmiş bir teolojiden ve yönünü kaybetmiş bir ruhanilikten orijinal Hıristiyanlığın saf inancına ve sevgisine giden yolu gösteren biri olarak gördüğü belirtilir.[7] Aynı yıl Bucer, Luther'in Erasmus ile aynı görüşte olduğunu ancak Erasmus'un ima ettiği şeyleri Luther'in açıkça ve özgürce öğrettiğini yazmıştır.[8] Bu karşılaşma ile Bucer, Dominikenlerden ayrılmıştır. Bunun üzerine Köln Dominiken engizisyoncusu Jacob Hoogstraten tarafından ihbar edilmiştir. Bu ihbarla, 1521 başlarında Dominik manastırından kaçma imkânı yakalamıştır. Daha sonra hümanist ve evanjelik davalara ilgi duymuştur.[9] Yüksek mevkilerdeki dostlarının yardımıyla, 1521'de manastır yeminlerinin düzenli olarak feshedilmesini sağlamıştır.[10] Bucer, hümanist bir eğitim almış Erasmus-Luther yanlısı olarak kendini göstermiştir.[11] Luther mahkûm edildiğinde ise Worms Diyeti civarında olan Bucer, Dominikenlerden Luther'in serbest bırakılmasını sağlamıştır. Dini ve siyasi çalkantılar sırasında Sckingen ve Hutten gibi şövalyelerin himayesini kazanmıştır. Bucer, 1522'de Kaiserslautern yakınlarındaki Landstuhl'da ve ardından kuzey Alsace'daki Wissembourg'da pastoral görevler üstlenmiştir. Bu görevlerde Bucer'in, Hıristiyan özgürlüğünün Lutherci bir vaizi ve Roma Deccali'ne karşı bir uyarıcı olarak çalıştığı ifade edilir. Eski bir rahibe olan Elizabeth Silbereisen ile evliliği de reformun getirdiği bir sonuçtur. Dönemin karışıklıklarından her ne kadar uzak kalmaya çalışsa da 1523'te aforoz edilmiştir. Şövalyelerin yenilgisi üzerine de Strasburg'a kaçmıştır. Burada karısı hamileyken yasadışı bir şekilde barınmışlardır. Aynı zamanda işsizdir. O sırada şehir dini, sosyal ve ekonomik çalkantılar içerisindedir. Şehirde Katedral Matthias Zell, Wolfgang Capito ve Kaspar Hedio gibi diğer din adamları, Lutherci ve Erasmian fikirleri yayan reform liderleridir. Ancak Almanya'nın en büyük metropollerinden biri olan bu cumhuriyetçi imparatorluk kentinin yöneticileri, bir ihtiyat politikası izlemiştir. Bucer zaman zaman Zell yerine vekalet etse ve kendine koruma sağlasa da ancak 1524'te üç denemeden ve radikal pazar bahçıvanları loncasına bağlı bir cemaat olan St Aurelia's'a seçildikten sonra vatandaşlık kazanabilmiştir. Şehir meclisi de bu atamayı onaylamıştır. Bucer, göreve gelir gelmez azizlerin kutsal emanetlerini kiliseden kaldırmıştır. 1529'da şehir merkezinde büyük bir kilise olan St Thomas Kilisesine papaz olarak atanmıştır.[12] Strasburg'da Protestan olan dört baş vaiz vardı. Bunlar Martin Bucer, Wolfgang Capito, Kaspar Hedio ve Matthias Zell'dir. Bucer, 1524'te St. Aureslia'nın papazı olduğunda papazlar arasında en az tanınan kimsedir. 1530'a gelindiğinde bu dört papazın görüşleri hemen hemen aynıdır. Daha sonra Bucer, Protestan papazlarının sözcüsü/temsilcisi olmuştur.[13] 1531'de de Strasburg din adamları meclisinin başkanı seçilmiştir. 1533'te Strasburg Sinodu'nun moderatörlüğünü yapmıştır. 1540 yılında şehir ve çevresindeki kiliselerin müfettişi olarak

[4] Eells, "The Contributions of Martin Bucer", 29.
[5] R. Gerald Hobbs, "Bucer, the Jews, and Judaism", *Jews, Judaism, and The Reformation in Sixteenth Century Germany*, ed. Dean Phillip Bell, Stephen G. Burnett (Boston: Brill, 2006), 141. Metinde geçen eser Martin Bucer, Johann Bugenhagen, Martin Luther, Philip Melanchthon, Adam Petri tarafından yazılmıştır. Bkz. Martin Bucer, Johann Bugenhagen, Martin Luther, Philip Melanchthon, Adam Petri, *Psalter wol verteutscht ausz der heyligen sprach* (Durch Adam Petri Yayıncılık, 1526).
[6] Peter Stephens, *Martin Bucer Reforming Church and Community*, ed. D. F. Wright (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 46.
[7] Ian Hazlett, "Bucer", *Reformation Theology*, ed. David Bagchi-David C. Steinmetz (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 100.
[8] Erika Rummel, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany* (NewYork: Oxford University Press, 2000), 23.
[9] Hazlett, "Bucer", 100.
[10] Hobbs, "Bucer, the Jews, and Judaism", 140.
[11] H. Ashley Hall, *Philip Melanchthon and the Cappadocians,A Reception of Greek Patristic Sources in the Sixteenth Century* (Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht, 2014), 31.
[12] Hazlett, "Bucer", 100.
[13] Sigrun Haude, *In The Shadow of Savage Wolves, Anabaptist Münster and the German Reformation During the 1530s* (Boston: Humanities Press, 2000), 93-94.

atanmıştır. 1541'de St Thomas Kilisesine prebendary[14], 1544'te de dekan olarak atanmıştır.[15] Burada dikkat edilmesi gereken nokta Strasburg şehrinin dini reformda merkez rol oynamasıdır. Aynı zamanda Strasburg, Evanjelik muhalefetin merkezi olarak bilinmiştir.[16]

Kısacası Bucer, şehre vardığında reformun burada iyi bir şekilde ilerlediğini görmüştür. Luther'in önerdiği gibi şehirde, eklesiyastik değişiklikleri enerjik din adamlarından bir grup yürütüyordu. Bucer'in evli olması başta kabul edilmesini zorlaştırsa da daha sonra Strasburg din adamları grubuna katılabilmiştir. Birkaç yıl sonra da bu din adamları grubunun lideri olmuştur. Yani Konsil tarafından resmi bir şekilde din adamlarının başına getirilmiştir. Bucer'i diğer din adamlarından ayıran en önemli nokta onun resmiyetten ziyade iç güdülerine daha çok güvenmesi olarak gösterilir. Strasburg Kilisesi'nin lideri olarak vaiz, papaz, öğretmen, yazar ve devlet adamı olarak görev yapmıştır. Birçok yönden şehrin gelişmesini sağlamıştır. Ancak en önemli iki katkısı olmuştur. Strasburg'da güçlü bir devlet kilisesi organize etmek için çabalamış ve güçlü bir eğitim sistemi başlatmıştır. Bucer'e göre iki tehlikeli düşman vardır. İlki orta çağ kilisesini savunan ve her türlü reforma karşı çıkan Radikaller, ikincisi de kendi düşüncelerine göre din ve sapkınlığa eğilimli olan Radikallerdir. Ancak sessiz duran ve herhangi bir muhalefet göstermeyenlere karşı toleranslı davranmıştır.[17] Bucer, yirmi sekiz yıllık kariyerinin ardından İngiltere'ye sürgün edilmiş ve orada faaliyetlerine devam ederken 28 Şubat 1551 tarihinde ölmüştür. Hala İngiltere'de onun doğum yıl dönümü kutlanmaktadır.[18]

3. Martin Bucer'in Hıristiyan Birliğini Kurma Amacı

Reform hareketi sırasında ortaya çıkan teologların hepsi, resmi akademik eğitim almış reformistler olup, ufuklarını derinden şekillendiren bir teolojik ortamda yetişmişlerdir. Bu reformistler, geç orta çağ teolojik mirasından bazı unsurları reddetmişler; bazılarını kendilerine mâl etmişler, bazılarını ise yeniden biçimlendirerek yüceltmişlerdir. Başka bir deyişle, fikirleri yoktan var olmamış, gökten inmemiş ya da yalnızca İncil'in nesnel bir çalışmasından tam anlamıyla ortaya çıkmamıştır. Onlar, geç orta çağ teolojisinin entelektüel bağlamı içinde eğitim ve öğretim görmüşlerdir. Reformun arifesinde Papalık sarayında verilen vaazların ana teması 'Hıristiyan doktrininde artık barış hüküm sürmektedir' şeklindeydi. Ancak seçilmiş olduğu ileri sürülen bu kutsal hatipler tarafından her ne sebep olursa olsun ilan edilen *pax theologica*'ın (teolojik barış) başarısı bir hayal olarak görülmüştür. Çünkü Paris ve Oxford'un eski kurumlarından daha yeni olan Alman kurumlarına kadar, Avrupa'daki neredeyse tüm üniversitelerdeki ilahiyat fakülteleri, temel yaklaşımlarda farklılık gösteren hiziplere ve okullara kalıcı bir şekilde bölünmüştür. Bu durum üniversitelerde uygulandığı şekliyle teolojinin çoğu zaman bir tartışma, çekişme ve rekabet atmosferiyle kuşatıldığı anlamına gelir. Derin anlaşmazlıklar, genellikle dini tarikatların belirli üstatlara olan katı bağlılıkları nedeniyle daha da şiddetlenmiştir.[19]

Reformist liderlerden biri olan Martin Bucer de kendi teolojik görüşlerine sahipti. Bu teolojik görüşlerinden biri, birçok üyesi olan kilisenin, Mesih'in bedeni olduğunu ve canlı ve aktif insanlardan oluştuğunu öne sürmesidir. Yani bütün üyeler, aktif bir şekilde kilise görevlerinde rol almalıdır. Bu nedenle, cemaatte önderlik ve duyuru, vaaz ve pastoral bakım, hizmet ve terbiye gibi birçok görev üretilmelidir. Bu şekilde Bucer, iki amaç güder. Birincisi, canlı, bağımsız ve kendine güvenen bir cemaat oluşturmak, ikincisi de bu cemaatleri hükümetlerin gerçek ortakları haline getirerek gerçek Hıristiyan toplumu inşa etmektir. Bucer'in temel teolojik görüşü, Mesih'in Rabbliğinin sadece kiliseyle sınırlandırılmasının yanlış olduğudur. Gerçekte, dünyevi ve siyasi olmak üzere tüm güçlerin ve kurumların Mesih'e hizmet etmesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü bunların içinde her kilise kurumunda ve hizmetinde hüküm süren aynı Kutsal Ruh'un çalıştığını vurgulamıştır. Ayrıca kilisenin bağımsız olması gerektiğini ve politik olana karşı özerk bir ruhani güç oluşturması gerektiğini ileri sürer. Ancak bu

[14] Katedrale bağlı ve oradan ödenek alan papaz.
[15] Hazlett, "Bucer", 100.
[16] James M. Stayer, "Swiss-South German Anabaptism, 1526-1540", *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700,* ed. John D. Roth-James M. Stayer (Boston: Brill, 2007), 102.
[17] Eells, "*The Contributions of Martin Bucer",* 30.
[18] Hazlett, "Bucer", 100-101.
[19] Denis R. Janz, "Late Medieval Theology", *Reformation Theology,* Ed. David Bagchi, David C. Steinmetz (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 5.

ikisi, Mesih'in Rabbliği altında olacağı için ve gerçek bir Hıristiyan toplumu inşa etmek için birlikte çalışmalıdır. Yalnız Bucer'in teolojisi hiçbir şekilde sabit bir anayasal ya da yasal biçime bağlı değildir. Bu sebeple Tanrı'nın vahyedilmiş hakikatini hayata geçirmelerini sağlamak için özerk kent konseylerini, laik ve ruhani prensleri ikna etmeyi amaçlamıştır.[20]

Bucer, Hıristiyanlığın sadece kilise içerisinde uygulanan bir din olmadığını, topluluk içinde Hıristiyan yaşamının kurulması gerektiğini ileri sürmüştür. Yani sadece bireysel yaşamda değil, toplumsal yaşamda ve özellikle kurumsal yaşamda da Hıristiyan düzeninin bulunması gerektiğine inanmıştır.[21] Araştırmacılar tarafından kabul edilmesi istenen yeni inançların, siyasi otoritenin iş birliği olmadan hiçbir zaman organize olamadığı hatta tanıtılamadıkları iddia edilir. Bu yüzden Bucer'in de dini ve siyasi temsilcilerle yakın iş birliği içerisinde olduğu ileri sürülmüştür. 1531'de Ulm'deki reform[22] faaliyeti de bu açıdan anlaşılmalıdır. Çünkü dini ve toplumsal yenilenme üzerine hazırladığı on sekiz makaleden en az dördü, bir yandan kilisenin düzenlenmesi, diğer yandan da Hıristiyan bir toplumsal düzenin tam olarak tesis edilmesi hakkında yetkililerin hak ve görevleriyle ilgilidir. Bucer'in bir dizi şehir devletindeki faaliyetlerinin yanı sıra seküler ve ruhani bölgelerdeki çok yönlü reform faaliyetleri de aynı tabloyu ortaya koymuştur. Yani buralarda da dini bir toplumsal düzen kurmak gerektiğidir. Özellikle 1535'te İmparatorluk şehri Augsburg'daki faaliyetleri ilgi çekicidir. Burada siyasi iktidara, kilisenin düzenlenmesi ve yönlendirilmesi konusunda on maddelik önemli haklar ve görevler hazırlamıştır. Bucer'in burada öngördüğü şey sadece bir devlet kilisesinin kurulması olarak tanımlanabilir. Bu konuda hazırladığı makalelerle birlikte, diyaloglarla şehir yöneticilerinin, kendi sorumluluklarını yerine getirerek, papazlardan bağımsız olarak kilise reformu yapma yetkisinin temeline ilişkin ayrıntılı bir açıklama derlemiştir. Sebastian Franck'ın[23] şehirdeki taraftarlarına, Katoliklere ve sadece geleneğe bağlı kalmak isteyen herkese karşı, devlet gücünün kilisede reform yapma hakkını formüle etmiştir. Bunu yaparken iki yönlü bir hedef belirlemiştir. Bir yandan Augsburg şehir meclisinde bağımsız hareket etmek isteyen ve imparator veya piskopostan bir girişim beklemeye hazır olmayan kesime karşı iyi argüman sağlamıştır. Öte yandan bir devlet kilisesinin teşvik edilmesini amaçlamış ve aynı anda o zamana kadar kentte güçlü ve etkili bir reformcu partinin oluşmasını engelleyen iç Evanjelik düşmanlığı ve anlaşmazlığı ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Böylece cemaatleriyle birlikte vaizler ve yetkililer bir araya gelmiştir. Artık politikacılar üstünde baskı kuran ama aynı zamanda onlara ilerlemeleri için argümanlar ve gerekçeler de sağlayan teologların öncülük ettiği reform hareketini uygulamak için harekete geçebilirlerdi. Bu açıdan Bucer, teolojik olarak dini ve siyasi otoriteler arasındaki iş birliğinin gerekliliğini savunmuştur. Bu yüzden kendi teolojik ilkelerini çok öğretici bir şekilde uyarlamış ve uygulamış olduğu belirtilir.[24]

Bucer, kilise ve siyasi hükümetin Tanrı'nın Krallığını kurmak için tasarlanmış iki kurum olduğunu öne sürmüştür. Çünkü Bucer'e göre Tanrı'nın Krallığını seçilmiş kimseler oluşturabilir ve idare edebilir. Rab, seçilmiş uygun kişileri/hizmetçileri bir araya getirir. Ayrıca Rab, bu kişilerin dünyevi güçlere de tabii olmasını ister ki Tanrı'nın Krallığı kurulabilsin ve insanlar bu krallıkta iyi ve mutlu bir yaşam sürebilsinler. Bu inançla kariyeri boyunca Kilise ve Devletin bu işlevi yerine getirebilecek şekilde, nasıl düzenleneceği konusuyla ilgilenmiştir.[25] Ancak Bucer, eylemlerinde siyasi koalisyonlar ya da en küçük ortak paydayı bulmakla ilgilenmemiştir. Amacı Hıristiyanların Kutsal Yazılar temelinde öğreti ve ahlakın önemli noktalarında kararlı bir şekilde fikir birliğine varmalarına çağırmaktır. Yani geçici olarak değerlendirdiği seküler olanla nihai olan ilahi hedef arasındaki ayrımı önemli görmüştür. Aynı zamanda birleşik bir kilise amaçladığını da her zaman vurgulamıştır. Yenilenmiş ve reforme edilmiş tek bir vücut

[20] Martin Greschat, "The Relation Between Church and Civil Community in Bucer's Reforming Work", *Martin Bucer Reforming Church and Community*, ed. D. F. Wright (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 23.
[21] Thomas Schirrmacher, *Advocate of Love Martin Bucer as Theologian and Pastor* (Bonn: Culture-Science Publ, 2013), 8.
[22] Bucer'den Ulm, Augsburg ve Hessen gibi yerlerde kilise yönetmeliği hazırlaması, yerel anlaşmazlıkları çözmesi vb. istenmiştir.
[23] Radikal Spiritüalist olan Sebastian Franck, Kilisenin Havarilerden kısa bir süre sonra ortadan kaybolduğunu iddia etmiştir. Havariselliğin yeniden kurulmasının da hiçbir anlamı olmadığını ileri sürmüştür. Bkz. R. Emmet McLaughlin, "Radicals", Reformation and Early Modern Europe, ed. David M. Whitford (Missouri: Truman State University Press, 2008), 93.
[24] Greschat, "The Relation Between Church and Civil Community in Bucer's Reforming Work", 21.
[25] Martin Bucer, "De Regno Christi", *Melanchthon and Bucer*, ed. Wilhelm Pauck ThD. (Kentucky: The Westminster, 2006), 180.

olan kilise amaçlamıştır. Yani yenilenmiş bir ekümeniklik düşündüğü belirtilir.[26] Bu idealleriyle Bucer, ekümenist olarak ünlenmiştir. Bir ekümenist olarak ünlenmesinin sebebi de geniş kilise kurma ve teolojik uzlaşma çabalarıdır. Bu çabalarını da yaptığı İncil tefsirleri, Romalılar tefsirleri, teoloji ve reform derlemeleriyle de kanıtladığı ifade edilmiştir.[27] Bucer'e göre insanlar yeteneklerine göre farklı görevlere getirilmelidir. Reform Kilisesini teşkil etmek için papazların birçok görevi yerine getirmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Buna göre, papazlar, ihtiyarlar ve gözetmenleri, Müjdeyi vaaz etmekle; diyakozları ise yoksullara ve hastalara hizmet etmekle görevlendirmiştir.[28]

Bucer'in inancına göre birleşik bir Hıristiyanlık, Tanrı'nın Krallığının bir parçasıdır. Bucer'in reform dönemindeki çabaları hakkında araştırmacılar, hiçbir reformcunun Hıristiyan aleminin parçalanmasından ve Protestanlığa, Luthercilere, Reformculara, Baptistlere vs. ayrılmasından Bucer kadar sarsılmadığını belirtir. Bu konuda Bucer, Mesih'in diğer kiliselerde çağırdığı kimselerden vazgeçemeyeceklerini ve onlarla nasıl bir anlaşmaya varabileceklerinin yollarını bulmaları gerektiğini ifade etmiştir. Hatta bu konuda onlar için taviz bile verilebileceğini ve kendilerini geri çekebileceklerini belirtmiştir. Bucer'in, teolojik ve pratik açıdan birlik sağlama amacıyla yoğun bir şekilde çalıştığı vurgulanır. Çünkü ona göre, Kutsal Yazıların temel gereği birliktir.[29]

4. Martin Bucer'in Protestanları Uzlaştırma Çalışmaları

Strasburg, 1525'ten sonra reform yanlısı din adamları için önemli bir merkezî üs haline gelmiştir. Strasburg'un Protestanların önemli bir merkezi haline gelmesi birkaç güçlü vaiz sayesinde olmuştur. İlk önce Matthias Zell (1477-1548) burada üç yıl boyunca Luther'in görüşlerini desteklemiştir. Daha sonra Martin Bucer ve Wolfgang Capito'nun Evanjelik hareketin yeni savunucuları olarak çalışmalara başlaması, Strasburg'daki reformu hareketlendirmiştir. Aynı zamanda şehirde dikkatli ve ılımlı adımlar atarak reformun ilerlemesini sağlamaya çalışmışlardır. Şehir konseyinin üyelerinden biri olan Jacob Sturm (1489-1553) ile birlikte başka Protestan destekçiler, reformun şehirde tanıtılması için kararlı adımlar atmışlardır. Strasburg'un siyasi liderleri de reformun kontrolünü sıkı bir şekilde ellerinde tutmuştur. Strasburg'da gittikçe sesleri zayıflayan Katolikler ve Radikal Reformcular, Protestanlara karşı muhalif kesimi oluşturmuştur.[30]

Protestan reformunun gelişmesi için çabalayan kilit figürlerden biri Martin Bucer'dir.[31] Dini bölünmelerin yaşandığı bu çağda, Hıristiyan birliğini sağlamayı ve korumayı hedef edinmiştir. Bu sebeple dini uç grup olarak değerlendirilen Anabaptistlerle/Radikallerle evanjelik diyaloglara girişmiştir.[32] Bucer, Protestan reform liderlerinden biri olarak, Strasburg'da dini çeşitliliği tolere eden bir şekilde yönetimde etkili olmuştur. Birçok Anabaptist de bu hoşgörüden yararlanarak kendi hareketlerinin Strasburg'da gelişmesini ve yayılmasını sağlamıştır.[33] Ancak Bucer, Anabaptistlerin Protestanlara güvenmediğini anlamıştır. Bucer'in amacı onları ayırmak, toplamak veya cezalandırmaktan ziyade, dönüştürmek ve birleştirmektir. Hapse atmanın da faydalı olacağını düşünmemiştir, çünkü ona göre hapis cezası insanları aptallaştırmaktadır. Bucer'e göre onlar kaybolmuş koyunlardır ve tekrar kazanılmaları gerekir.[34] Bucer, Anabaptistlerin kiliseyi adanmışların topluluğuna çevirmeye çalışarak, kilisenin işlevini daraltmaya çalışmalarını ise asla kabul etmediği belirtilir.[35] Buna rağmen Bucer'in, Anabaptistleri anlamak isteyen tek reformcu olduğu ileri sürülür. Çünkü onlarla birçok diyalog kurmuş ve müzakere yapmıştır. Bucer, İncil'in 'komşuna sevgiyle yaklaşacaksın', ifadelerinden yola çıkarak, onlara hoşgörülü davranmıştır. Ancak Anabaptist liderlerle yaptığı tartışmada bebek vaftizinin reddedilmesi, Bucer'in kabul edebileceği

[26] Schirrmacher, *Advocate of Love Martin Bucer,* 50.
[27] Hazlett, "Bucer", 102.
[28] Bruce Gordon, "The New Parish", A Companion to the Reformation World, ed. R. Po-chia Hsia (Malden: Blackwell, 2001), 414.
[29] Schirrmacher, *Advocate of Love Martin Bucer,* 48-49.
[30] Haude, In the Shadow of Savage Wolves, 91-92.
[31] David F. Wright, *Martin Bucer, Reforming Church and Community*, ed. D.F. Wright (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 2.
[32] Schirrmacher, *Advocate of Love Martin Bucer,* 49.
[33] Daniel Liechty, *Early Anabaptist Spirituality* (NewYork: Paulist, 1994), 7.
[34] Haude, *In the Shadow of Savage Wolves,* 108.
[35] Wright, *Martin Bucer, Reforming Church and Community*, 2.

bir görüş olmamıştır. Bucer, onların sadece kilise disiplininin uygulanması konusundaki katı görüşlerine katılmıştır. Fakat Capito gibi diğer reformcular Anabaptistlere karşı hoşgörülü olmamıştır. Ayrıca Bucer, Anabaptistlerin yetişkin vaftizini savunmalarından dolayı idamlarını isteyen reformcuların aksine, onları idam ettirmemiştir. Bu sebeple Bucer, onların Strasburg'dan sürülmeleri konusunda şehrin yargıcına ısrar etmiştir.[36] Zürih otoritesinin Anabaptist Felix Mantz'ı boğarak idam etmesinden sonra Strasburg konseyi, Anabaptistlere yönelik ilk kararnamesini yayınlamıştır. Bu kararnameye göre, hükümetin Hıristiyan statüsünün reddedilmesi, yasaklanmıştır. Cezaların ise bireysel durumlara göre verilmesi yönünde karar alınmıştır. Yani genel bir ceza uygulamasına gidilmemiştir. Bu kararlarla birlikte şehir içinde fikir ayrılıkları daha da yerleşik bir hal almıştır. Alınan bu kararlar, başka bölgelerde yaygın bir şekilde yapılan zulüm göz önüne alındığında, dindar mültecilerin şehre gelişini caydırmak yerine daha da teşvik etmiştir.[37]

Bucer, görüş ayrılıklarına düşen Protestanları da birleştirmeye çalışmıştır. Bu açıdan özellikle Lutheranlar ve Zwinglianlar arasında bir uzlaşma sağlamak için oldukça gayret sarf etmiştir. Reformun en çekişmeli olduğu ve bir türlü anlaşmaya varılamadığı konu, Evharistiya/Rabbin Sofrası'dır. Bucer'in de özellikle bu konu hakkında Lutheranlar ve Zwinglianlar arasındaki çekişmeye barış/uzlaşma getirmek için yaptığı çabalar iyi bilinmektedir. Aslında bu tartışma, Luther ile Andreas Bodestein von Karsltadt[38] arasında başlamıştır. Bucer de bu tartışmayı duyunca katılmak istemiş fakat Luther'in görüşlerini duyunca tartışmaya katılmamıştır. Daha sonra bir tarafı seçme zorunluluğu getirilince, Rabbin Sofrası'nın *sembolik anlamı* olduğu görüşünü destekleyerek Zwinglianlara katılmıştır. Bundan sonra Luthercilere saldıran polemikleri yayınlamıştır. Aynı zamanda Luther'in vaazlarının ve Bugenhagen'in bir yorumunun yayınlandığı çevirilere de aynı nitelikte pasajlar eklemiştir. Böylece yayınladığı bu pasajlar yüzünden yalnızca bir Zwingli değil, aynı zamanda vicdansız bir Zwingli olarak şöhret kazanmıştır. Ancak 1528 yılında Bucer'in konuyla ilgili tutumunda bir değişiklik olmuştur. Ayrıca Luther ve Zwingli'nin temelde aynı fikirde olduklarını keşfettiğini söyler. Bucer'e göre onların, farklı hataları dışlamak için kendi doktrinlerini farklı kelimelerle ifade etmeleri bir problem oluşturmuştur. Ona göre, temel anlaşmazlıkları ifade edecek bir formül olsaydı, yanlış anlaşılmalar ve tartışmalar ortadan kalkardı.[39] Bu düşüncesinde, Luther ve Zwingli arasındaki ökaristik tartışmanın meydana geldiği 1529'da Marburg Konuşması'nda, konferansının başarısız sonuçlanmasıyla emin olmuştur. Buradaki başarısız olma ifadesi, Luther ve Zwingli'nin evharistiya konusunda bir anlaşmaya varamamaları ve Bucer'in onları uzlaştırma ve birleştirme çabalarının da pek işe yaramadığı anlamına gelmektedir.[40] Temel mesele, Mesih'in sakrament sırasında bedensel mevcudiyeti konusunda anlaşmaya varılamamasıdır. Bu şekilde Lutheranlar ve reformcular arasındaki bölünme de aşılamamıştır.[41]

Protestanları uzlaştırma ve birleştirme amacından vazgeçmeyen Bucer, 1530'da da Augsburg Diyetinde, iki taraf arasında bir anlaşma sağlamak amacıyla müzakerelere başlamıştır. Bucer'in Rabbin Sofrası ile ilgili görüşü, Mesih'in ayinde hazır bulunuş şekli, Mesih'in elementlerle birleşme şekli ve sakramentin değeriyle ilgiliydi. İlk olarak Mesih'in gerçek bedeninin ve kanının Rabbin Sofrasında mevcut olduğuna inanmıştır. Yani Mesih gökten/cennetten inmiştir. Ekmek ve şarap boş birer semboller değildir. Ekmek nasıl ağız yoluyla yeniliyorsa, Mesih'in bedeni de ruh tarafından yenilmiş olur. Ancak Mesih mide için bir yiyecek değildir. Mesih duyularla algılanamaz. Elementlerle onun vücudunun karışması mümkün değildir. Yine de Rabbin Sofrasında iki armağan verilir. Biri dünyevi, diğeri göksel olarak sunulan bu armağanlar ister dünyevi ister göksel olsun, tüm inananlar tarafından kabul edilir. Bucer, sakrament

[36] Schirrmacher, *Advocate of Love Martin Bucer*, 29-31.
[37] Stayer, "Swiss-south German Anabaptism", 101.
[38] Tarihte ilk evanjelik Evharistiya'yı uygulayan Karlstadt, genellikle Luther'i desteklemekle birlikte, çatıştığı bazı görüşleri de olmuştur. bkz. Hatice Keleş, "16. Yüzyıl Reform Hareketinin Bağımsız Devrimcisi; Andreas Bodestein von Karlstadt", *Aydınlanma, Tanrı ve Felsefe*, Ed. M. Şahiner, A. Altuncu (Ankara: İlahiyat, 2021).
[39] Eells, "*The Contributions of Martin Bucer"*, 31-32.
[40] George Huntston Williams, *The Radical Reformation* (Missouri: Truman State University Press, 1992), 355-356.
[41] W. Peter Stephens, "The Theology of Zwingli", *Reformation Theology*, ed. David Bagchi, David C. Steinmetz (Cambridge: Cambridge University Press: 2004), 94.

sırasında Mesih'in gerçek mevcudiyetinin bulunduğuna dair inancını bu şekilde açıklamıştır. Kısaca ekmek gerçekten Rabbin bedeni değildir. Fakat Rab, gerçekten ekmeğin içindedir.[42]

Bucer'in evharistiya teolojisine ilişkin kendine özgü kavramı 'unio sacramentalis' (kutsal birlik) kavramıdır. Aslında Bucer bu kavramı, Luther'in Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis (İsa'nın Akşam Yemeği Üzerine İtiraf) adlı eserinden almıştır. Luther'in, Mesih'in ampirik, fiziksel, maddi ya da bedensel olarak yorumlanabilecek her türlü mevcudiyetini açıkça ortadan kaldırmasını desteklemiştir. Ancak Luther'in görünmez bedensel bir mevcudiyetten bahsetmesini kabul etmemiştir. Yine Luther'in beden ve ekmeğin sakramental birliğinin, Tanrı'nın bir işi olarak nesnel bir şekilde çözülemez olması sebebiyle, inanan ve inanmayan herkesin Mesih'in bedenini aldığı şeklindeki yorumunu da reddetmiştir. Bucer, sakramental birlik fikrinde büyük bir potansiyel görmüştür.[43] Rabbin Sofrasında kutsal birliktelik bulunduğunu ifade eder. Yani sakramentte, insanlığın ötesinde mistik bir unsurun bulunduğunu belirtir. Ancak insanoğlu, bu sakrament ile gelen mistik elementi tam olarak anlayamaz ve açıklayamaz. Sonuç olarak en iyi yol, Kutsal Metinlere inanmak ve patristik dili bilmekten geçer. Son olarak da bu sakrament, günahların bağışlandığının teyit edilmesi ve dini bir yaşam sürülmesine yardımcı olmasından dolayı değerlidir.[44] Bu görüşleriyle Bucer, Protestanlar arasındaki bölünmenin yaşanmaması için ortak inanç standartları oluşturmaya çalışmıştır.[45]

Bucer için her iki taraf arasındaki uzlaşmayı sağlamak oldukça zor bir görevdi. Çünkü Luther, uzlaşmayı kabul edebilmesi için muhaliflerinin kendi doktrinini ve aynı zamanda hatalı olduklarını kabul etmelerini zorunlu tutmuştur. Bucer ise bu taleplerin asla kabul edilmeyeceğini biliyordu. Bu sebeple her iki tarafın da kabul edebileceği yeni bir formül önermiştir. Luther, Bucer'in önerisinin imkânsız olduğunu düşünmüş, ama bu planı denemeye ve Bucer'in Zwinglianlara kabul ettirebileceği herhangi bir ifadeyi değerlendirmeye hazır olduğunu açıklamıştır. Bucer, uzlaşma sağlayacak yeni bir formül için seyahatler yapmış, toplantılar düzenlemiş, makaleler yazmıştır. Ancak üstesinden gelinecek o kadar çok teolojik dogmatizm vardı ki sonuca ulaşma bir yana her seferinde yeni bir çekişme patlak vermiştir. Yine de Bucer, bölünmüş bir Protestanlık istememiştir. Sonunda asilzadelerin ve yargıçların yardımıyla Luther, her iki tarafın temsilcilerinin de katılacağı bir konferans vermeye ikna edilmiştir. Konferans, Mayıs 1536'da Wittenberg'de toplanmıştır. Luther, Zwinglianların her birinin kendisiyle aynı fikirde olup olmadıklarını anlamak için iki istekte bulunmuştur. Birincisi, hatalarını anladıklarına dair yayın yapmaları, ikincisi kafirlerin yani Anabaptistlerin Evharistiya'da, İsa'nın bedenini ve kanını gerçekten aldıklarını kabul etmeleri gerektiğidir.[46] Ancak bu görüş kabul edilmemiştir. Çünkü Zwinglianlar, Mesih'in ruhani bir şekilde yendiği görüşünü, ekmek ve şarabın sembolik bir anlayış olduğu görüşüyle birleştirmişlerdir.[47]

Wittenberg Anlaşması olarak bilinen bu toplantı, Lutheranlar ve Zwinglianlar arasında bir uzlaşma sağlamak için yapılmıştı.[48] Bucer, evharistiya ayininde Mesih'in varlığının fiziksel eyleme değil, imana bağlı olduğunu ifade etmiştir. Luther'in hatalı olduklarının anlaşıldığına dair isteğine gelince de Bucer, kendini ön plana atarak sahip olduğu bütün hatalarını kişisel olarak anladığını yayınlamayı teklif etmiştir. Aynı zamanda hatalarının sadece görüşlerini ifade ederken olduğunu belirtmiştir. Luther bu açıklamalardan dolayı tatmin olmuş ve onları Rab'de kardeş olarak kabul etmiştir.[49] Bu şekilde Bucer, Hıristiyan birliğini ön plana alarak inananlar arasında bölünme meydana gelmemesi için uğraşmıştır.

[42] Eells, "*The Contributions of Martin Bucer"*, 32.
[43] Ian Hazlett, "Eucharistic Communion: İmpulses and Directions in Martin Bucer's Thought", *Martin Bucer Reforming Church and Community,* ed. D.F. Wright (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 73-74.
[44] Eells, "*The Contributions of Martin Bucer"*, 33.
[45] Haude, In the Shadow of Savage Wolves, 101.
[46] Eells, "*The Contributions of Martin Bucer"*, 33.
[47] R. Emmet McLaughlin, "Spiritualism; Schwenckefeld and Franck", *A Companian to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700,* ed. John D. Roth-James M. Stayer (Boston: Brill, 2007), 128.
[48] Nicholas Thompson, *Eucharistic Sacrifice and Patristic Tradition in the Theology of Martin Bucer 1534-1546* (Boston: Brill, 2005), 177.
[49] Eells, "*The Contributions of Martin Bucer"*, 34.

Ayrıca bebek vaftizini savunmuş ve Evharistiya tartışmasındaki Lutherci tutumun savunmasını da yapmıştır.[50]

Bucer, Luther ve Zwingli arasındaki evharistiya tartışmasındaki gerginliği giderip arabuluculuğu ve uzlaşmayı sağladığı için 1536'da Almanya'da ödüllendirilmiştir. Ayrıca Wittenberg Anlaşması kısmen politik bir dayanışma olarak değerlendirilir. Hatta bu dayanışma daha önce Strasburg reformcularının, 1532 yılında Augsburg İtirafına katılmasıyla da teyit edilmişti. Strasburg reformunda da ikonoların kaldırılması gibi pek çok konu tartışılmış ve bu konularda Zürih reformu kararları takip edilmişti.[51] Yani bu tartışmada, Bucer'in kilise içi özerkliğini savunması boşuna çaba olmuştur. Bucer'in amacı Tanrı'nın yüceliğini gösteren kilise ve dindar bir hükümet tarafından yönetilen kutsal bir toplum oluşturmak iken bu isteğine tam olarak ulaşamamıştır. Bu fikir ise diğer reformcular tarafından ütopik bir vizyon olarak değerlendirilmiştir.[52] Wittenberg Anlaşmasıyla Protestanlar arasında uzlaşmanın sağlandığı iddia edilse de aslında bu anlaşma, alt gruplarda bölünmeler yaşanmasına sebep olmuştur. Çünkü her iki taraf da daha önce neye inanıyorsa, ona inanmaya devam etmiştir. Ancak bu anlaşmayla birlikte aradaki çekişmenin gürültüsü biraz bastırılmıştır. Anlaşmanın sonunda Zwinglianlar ikiye bölünmüştür. Merkezi Zürih'te bulunan kısım bu anlaşmayı kabul etmemiş hatta Zwingli'nin görüşlerinden daha katı görüşlere de tepki göstermiştir. Güneybatı Almanya'da en güçlü olan diğer kısım ise Luther ile uzlaşmış ve bölgede güçlü bir Lutherciliğin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Bucer'in kişisel olarak uzlaşma sağlamaya çalışmasının da iki sonucu olmuştur. Birincisi, soruna ilişkin bütün tartışmaları bastırmak için yeni bir politika hatta yeni bir formül benimsemiştir. İkincisi ise her iki taraf arasında tamamen uzlaşma sağlanmasının imkânsız olduğunu anlamıştır. Halbuki Bucer, Protestanlığın bölünmesini istemediği için elinden geleni yapmıştır. Yapılabilecek her şeyin yapıldığına ve daha fazla bir şey yapmanın ise sadece ateşle oynamak olduğuna inanmıştır. Barış yanlısı rolü oynayarak da itibarının ciddi bir şekilde zedelendiğinin farkındadır. Siyasi amaçlar uğruna inançlarını feda etmeye hazır olmuş, aldatıcı yöntemlere başvurmuştur. Sonuç olarak istediği birliği sağlayamadığı için Zwinglianları terk etmiştir.[53]

5. Martin Bucer'in Katolikler ve Protestanlar Arasında Arabuluculuk Çalışmaları

Martin Bucer, Alman bölgelerindeki, imparatorluk şehirlerine hazırladığı kilise düzeni ile ilgili belgelerle başarılı bir reformist olarak görülmüştür. Protestanlar arasında olduğu kadar Katolik Kilisesiyle de anlaşmaya varmak için çabalamıştır. Hatta bu noktada reformun sol kanadının/Anabaptistlerin temsilcilerini bile ciddiye almıştır.[54]

Bucer'in liderliğinde yeni ortaya çıkan bir Hristokrasi (Christocracy) olan Strasburg şehri; Kutsal Kitap hümanizmi, Anabaptizm ve Spiritualizmin kavşak noktası ve dolayısıyla aynı zamanda mantıklı Nikodemizmin[55] de merkez üssü olmuştur.[56] Bucer'in amacı ise Strasburg'da gerçek inançlı ve pratik Hıristiyanlardan oluşan bir kilise cemaati kurmaktır. Bu amaçla Wesleyan sınıf toplantılarının ya da günümüz ev gruplarının öngörüleri olduğu düşünülebilecek Hıristiyan toplulukları geliştirmek için dikkate değer bir girişimde bulunmuştur. Bir kilisenin hem ulusal hem de itirafçı olmasını mümkün kılmak istemiştir. Ancak Kiliseleri yeniden birleştirme çabaları gerilimli bir ortam oluşturmuştur. Ona göre tüm halk, Mesih'in hizmetinde olmalı ve her şeyi kapsayan bir halk kilisesi kurulmalıdır. Bu amaçla Almanya'daki Katolikleri ve Protestanları uzlaştırma görevini hedeflemiş ve bunu çok ciddiye almıştır. Ancak bu uzlaştırma çalışmalarında uzlaşmacı ve barışçıl yöntemini, taviz noktasına kadar uzattığı yönünde eleştiri almıştır. Eleştirilere rağmen Bucer, bu konuda müzakereler yapmaya devam etmiştir.[57]

[50] Haude, In the Shadow of Savage Wolves, 99.
[51] Hazlett, "Bucer", 101-102.
[52] Bucer, "De Regno Christi", 164.
[53] Eells, "*The Contributions of Martin Bucer*", 34.
[54] Schirrmacher, *Advocate of Love Martin Bucer*, 7-8.
[55] Calvinistlerin Protestanlığa geçtikleri halde hala Katolik ritüellerine devam etmeleriyle kendilerini gizlemeleridir.
[56] Williams, *The Radical Reformation*, 906.
[57] Peter Matheson, "Martin Bucer and Old Church", *Martin Bucer Reforming Church and Community*, ed. D.F. Wright (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 2.

Bucer, hümanist kökenli reformcular gibi kilisenin havariselliğini ve antikliğini savunmuştur. Geleneğe de büyük saygı gösterilmesi taraftarıdır. Bu noktada Havariselliği ortadan kaldıranların reformcular olmadığını, sürekli yeni öğretiler, yasalar, mucizeler ve batıl uygulamalar getiren papalar olduğunu ileri sürmüştür. Katoliklik için Deccal'in Kilisesi, rahipler güruhu, papanın dini, sözde Roma kilisesi, hala papanın tiranlığına tabi olan kiliseler, sahte kilise, sinagogunuz şeklinde terimler kullanmıştır. Hiyerarşi, ruhban sınıfı ve tarikatların yani bir bütün olarak Katolikliğin uygulamalarına karşı çıkmıştır. Ancak kendisi için hiçbir anlam ifade etmediğini söylediği bir terim olan anti-Katolik değildi. Mesih'in krallığına olan canlı eskatolojik inanca sahipti. Bu açıdan Bucer, bazı bölgelerde Müjde'nin çoktan zafer kazandığını belirtir. Bazı bölgelerin ise hala papanın tiranlığı altında olduğunu vurgulamış, ancak buralarda hala Mesih'in koyunlarının olduğunu savunmuştur. O yüzden ortaya çıkan bölgesel kiliselerin, Hıristiyan unvanından mahrum bırakılmaması gerektiğine inanmış ve onların tekrar kazanılmasını amaçlamıştır. Ona göre Mesih'in kilisesi tektir ve bölünmemelidir. Gruplaşmaların ise geçici bir dönemlik olduğunu ve Deccal'in sonunun geldiğini belirtmiştir.[58] Bucer, bölünmeyi engellemek adına kendine özgü inancını ve programını ifade ettiği, sadece prenslere ve yargıçlara değil, aynı zamanda Strasburg ve diğer yerlerdeki din adamlarına ve özel kişilere yönelik çok sayıda muhtıra, teklif, mektup yazmış ve akademik karaktere sahip teolojik çalışmalar yapmıştır. Bunların çoğu da Mezmurlar, Sinoptik İnciller ve Romalılara Mektup gibi Kutsal Kitap yorumlarını içermiştir.[59]

Bucer'in, bölünmeyi engelleyip, Kilise birliğinin temini için yeni bir yaklaşımın gerekli olduğunu da vurguladığı belirtilir. Çünkü Hıristiyan tarihindeki ilk kilise konseylerine, genellikle piskoposların katıldığını ancak din adamlarının katılmadığını ifade etmiştir. O zamanlarda din adamlarının cahil olduklarını ve ne yapacaklarını bilmediklerini ileri sürmüştür. Bu sebeple yeni yaklaşım olarak ister sivil ister imparatorluk düzeyinde olsun, münazara ya da kolokyumda (bilimsel toplantı) kamuya açık duruşmaların yapılmasını daha uygun görmüştür. Bu tartışmaya katılacak olan din adamlarının görüşlerinin de ciddiyetle ele alınması gerektiğini savunmuştur.[60] Bucer ayrıca Strasburg'daki reformun gerçekten de koordineli bir şekilde hakimiyete dayalı olduğu bir şehir devleti kurmak istemiştir. Bu şehir devletinin şefi/müfettişi olarak da kendisini düşünmüştür. Burada dünyevi otoritenin, eğitim otoritesinin ve pastoral otoritenin Mesih'in yönetimi altında *rex* (kral), *propheta* (peygamber) ve *sacerdos* (rahip) olarak koordine edildiği bir Hristokrasiye doğru adım atmıştır. Aslında Bucer, bu Hristokrasiyi 1526 yılında *Kralların Kralı*, *Baş Rahip* ve *Peygamberlerin Başı* şeklinde, Yuhanna İncili yorumlamasında zaten belirlemişti. Bu yorumuna göre, Mesih dışsal bir emir kipinde hüküm sürmez (rex regum); vahşi hayvanlarla kurban kesmez (summus sacerdos) ve dışsal bir sesle değil yani seküler bir öğretimle değil, Kutsal Ruh öğretimi ile hareket eder (prophetarum çaput). Zell ve Capito da Bucer gibi ılımlı ve açık yürekli birer reformcu olarak Bucer'in disiplinli Hristokrasi planını takip etmişlerdir.[61]

Bucer bu planlarıyla ve Katolik ve Protestanları uzlaştırma çalışmaları sebebiyle 16. yüzyıl ekümeniklerinin başlıca örneği olarak görülmüştür. Yine de Bucer, Katolikliğe karşı sert eleştirilerine devam etmiştir. Ona göre papacıların işi, şeytanın işi; zorla kabul ettirdikleri bekarlık, iblislerin doktrini; törenleri, şeytanın sahtekarlığıdır. Bu düşüncelerine rağmen Bucer, muhalifleriyle açık bir şekilde tartışmak ve özgür bir konsey oluşturmak istemiştir. Ancak bu isteği reddedilmiştir.[62] Aslında Bucer, Erasmiancı Hümanist biri olarak Roma Katolikleriyle yapıcı tartışmalar yapmak istemiştir.[63]

Çabaları sonuç vermeyince Bucer, Roma ruhban sınıfının, dindarların hakkını çiğnediğini, onları kandırdığını ve baştan çıkardığını iddia etmiştir. İsa'nın yaşayan üyeleri açlık ve yoksulluk çekerken, taş ve tahta imgeleri pahalı giysilerle süsleyerek dış görünüşe dayalı sahte dindarlığı teşvik ettiklerini söylemiştir. Yine Roma ruhban sınıfının; dindar insanları, özellikle maddi bağışta bulunurlarsa, işledikleri günahların ayinle telafi edileceğini düşünmeye teşvik ederek, tüm masumiyetin mahvolmasına neden olduklarını belirtmiştir. Bu şekilde her türlü suçu mazur gösterirken, aynı zamanda

[58] Matheson, "Martin Bucer and Old Church", 5-6.
[59] Bucer, "De Regno Christi", 157.
[60] Matheson, "Martin Bucer and Old Church", 6.
[61] Williams, *The Radical Reformation,* 376-377.
[62] Matheson, "Martin Bucer and Old Church", 7.
[63] Bucer, "De Regno Christi", 157.

dindarlara bir yığın gereksiz yük yüklemişlerdir. Roma ruhban sınıfını gittikçe büyüyen kanser hastalığına benzetmiştir. Hakikatin yalancılıkla örtüldüğünden, ilahi düzenin hiyerarşi tarafından batırıldığından bahsetmiştir. Strasburg din adamlarının yasal dokunulmazlıklarını savunmalarını, vatandaşlık görevlerinden kaçmak için ve korkak/disiplinsiz hayat tarzı için bahane olarak görmüştür. Bu nedenle Mesih ile lanetlenmiş Belial/Şeytan arasında hiçbir uzlaşmanın olamayacağını beyan etmiştir. Mesih için savaş verdiklerini de eklemiştir.

Bucer'in, Protestanlarla Katolikler arasında uzlaşma amacıyla çabalarken aynı zamanda Katoliklere karşı bu olumsuz ifadeleri, kendisiyle çatışma içerisinde olduğunu gösterir. Uzlaşmacı bir yaklaşımla tek kilise birliğini savunurken, sert sözleriyle iki taraf arasında köprü kurma girişimlerini de olumsuz yönde etkilemiştir. Ancak Bucer'in Protestan kampı içinde, Güney Almanya ve İsviçrelilerle Wittenbergliler arasında arabuluculuk yapma konusunda uzun bir geçmişi vardır. Oldukça sıra dışı bir empati yeteneğine sahipti. Muhaliflerin amansız sözlerinin ardında yatan gerçek niyetlerini fark edebilmiş ve bir tarafı diğerine açıklayabilmiştir. Örneğin 1521'de Luther'i, V. Charles'ın günah çıkarma papazı Glapion'a Katolik bir şekilde yorumlayarak açıklamıştır. Benzer bir şekilde İmparatorun, Luther'in görüşleriyle aynı fikirde olmadığını bildiği için Luther'in yanlış anlaşıldığını söyleyerek İmparatora karşı Luther'i savunmuştur. Yani Bucer'in Katoliklere karşı ağır sözlerine rağmen, Katolikler ve Protestanlar arasında arabuluculuk yapabileceğine inanılmıştır. Bundan sonra Bucer, oluşturmak istediği kilisenin özelliklerini şöyle belirlemiştir: Kilise bilimini spiritüalist bir şekilde tanımlamıştır. Bu sebeple inancı öğretmek ve tanımlamak, Kutsal Ruh ile donatılmış olan kimselerin ayrıcalığıdır. Kilisenin merkezinde, Tanrı ile halk arasındaki antlaşma yani hem Söz hem de ayinle ilan edilen Yeni Ahit vardır. Kilise kuralları için de kesin ve katı kurallar belirlememiştir. Roma piskoposu ve onun takipçileri, iyi birer insan olarak yaşadıkları ve müjdenin duyurulmasına izin verdikleri sürece kalabilirler ve yetkilerini, ayrıcalıklarını ve yasaları kullanabilirlerdi.[64]

Bucer, sadece Almanya'da değil Avrupa genelinde fikirlerini yaymak istemiştir. Aslında bu konuda Strasburg'a gelen Fransız dini mültecilerden etkilenmiştir. Fikirlerini Avrupa genelinde yaymak için birtakım çalışmalar yapmıştır. Örneğin; Fransa'da Lutherci literatürün yayılmasına yardımcı olmuştur. Sinoptik İnciller ve Mezmurlar hakkındaki Latince yorumları, Fransız ve İtalyan okur kitlesine yönelik bir şekilde hazırlamıştır. İngiliz tüccarlarla olan bağlantılarını kullanarak Kanallar arası bölgenin durumunu öğrenmiştir. Daha sonra İnciller ve Romalılara Mektup hakkındaki kesinlik ifade eden yorumları, İngiliz piskoposları Edward Fox ve Thomas Cranmer'a ithaf etmiştir. Bucer, Calvin'i de Strasburg'daki bir Fransız kilisesine yerleştirerek geleceği etkilemiştir. Aynı zamanda Waldensiyanlara (Valdoculara) ve Bohem Kardeşlere tavsiyelerde bulunmuştur. Almanya'da Augsburg, Ulm, Hesse, Wüttemberg, Köln ve Bonn reformlarına doğrudan katılmıştır. İsviçre'de 1528'de Bern Tartışmasına iştirak etmiştir. Bucer'in yakınlık duyduğu kişiler Constance reformcuları (Blarer kardeşler ve onların kız kardeşleri) ve Melanchthon ve Oecolampadius'tur. Bu çalışmalarını yaparken Luther'e olan minnettarlığı ise hep devam etmiştir.[65]

Fikirleri ve onları uygulama yöntemine bakıldığında Bucer, kendi içinde çelişen bir yapıya sahipmiş gibi görülür. Aslında Bucer, Hıristiyan birliğini sağlamak amacıyla 1540'ta Protestanlara, bazı görüşlerde taktiksel olarak geçici bir hoşgörü sağlanabileceğini söylemiştir. Bu hoşgörülü tavırla, Katolik bölgeleri kazanmak için pastoral ve misyonerlik fırsatlardan yararlanmak gerektiğine inanmıştır. Çünkü fikirlerini daha açık ve net bir şekilde ifade ederse karşılığında sürgün edilme veya idam/şehitlik olacaktı. Bu açıdan inananların içsel bütünlüğünü koruyarak, dışsal faktörlerden etkilenilmemesi gerektiğini, kişisellikten ziyade kurumsal düşünülmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu durumda kahraman bir duruş sergilediği belirtilen Bucer'in, sürünün çobansız kalmaması için uzlaşma amacıyla bazı ödünler verdiği söylenir. Örneğin Bucer, inananların içtenlikle benimsedikleri batıl inançlara karşı öfkelenmenin, onları sadece savunmaya iteceğini ya da umutsuzluğa sürükleyeceğini ifade etmiştir. Bu konuda sertliğin değil,

[64] Matheson, "Martin Bucer and Old Church", 9-10.
[65] Hazlett, "Bucer", 102.

ılımlı olmanın gerektiğini belirtmiştir. Protestanlar için sürgünden daha zor olan şeyin o an için dikkat çekmemek olduğunu söylemiştir.[66]

1539 yılının ilkbaharında Almanya'daki reform, bir yol ayrımına girerek kritik bir hal almıştır. Bir yönde iç savaş, bir yönde ise uzlaşma vardı. Ayrıca Protestanların gücü de artmıştır. Öyle ki talepleri kabul edilmezse gerekirse savaşa bile girebilecek durumda idiler. Bucer ise asla savaştan ya da bölünmeden yana olmamıştır. Bucer, birleşik Alman usulünü istemiştir. Bir şekilde dini uzlaşmanın bulunmasını istemiştir. Ancak sorun sadece teolojik değildi. Bucer, ruhban sınıfının yeniden düzenlenmesini ve her iki tarafı da memnun edecek kilise mülkiyeti anlaşmasını gerekli görmüştür. Bu sorunların dini bir görüşmeyle çözülebileceğini düşünmüştür. İmparator da Bucer ile aynı fikirde olmuştur. Çünkü İmparatora göre diplomasi, o sırada savaştan daha uygun bir çözüm olacaktır. Bundan sonra bir dizi görüşme yapılmıştır.[67]

Bucer bu görüşmelerde, Protestanların doktrinel inançlarını savunma ve hem de Almanya'nın üzerinde birleşebileceği bir dini örgütlenme planı için liderlik yapmıştır. Çözüm önerileri sunan kitaplar yazmış, soylular ve yargıçlarla görüşmüştür. Bu görüşmelerin ilki 1539'da Frankfurt'ta yapılmış ve İmparator, ateşkes elde etmiştir. Bu ateşkes Protestanlar için tamamen boş vaatlerle doludur. Bu diplomatik yenilgi, Bucer'in bir sonraki görüşmede Protestanların doktrinlerinin kabul edileceği ve yeniden dini bir uzlaşma sağlanması gerekliliği üzerine kararlı olmasını gerektirmiştir. Bunun için ılımlı Katolikler ve ılımlı Protestanlardan oluşan bir koalisyon partisi kurmuştur. Bu parti geçici bir uzlaşma formülü bulmak amacıyla kurulmuştur. Bu uzlaşmayı da İmparatora, Papaya ve katı Protestanlara da kabul ettirebilecek derecede güçlü bir şekilde yapmalıydı. Fakat 1540'ta Hagenau'da yapılan toplantıda yöntem konusundaki anlaşmazlık yüzünden hiçbir yere varılamamıştır.[68] Ayrıca taraflar, gelecekteki dini müzakerelerin esasları konusunda da anlaşmaya varamamışlardır.[69] Buna rağmen Bucer, Köln Başpiskoposu Hermann von Wied'in yardımıyla bir koalisyon oluşturma yolunda ilerleme kaydetmiştir. Önde gelen teologlardan John Gropper da Bucer'i desteklemiştir. Bu destekle birlikte geçici bir uzlaşma formülünü harekete geçirebilecek konuma gelinmiştir. Aynı yıl yapılan Worms Tartışması'nda bir başlangıç yapılmıştır. Ancak burada da usul konusunda anlaşmazlık çıkınca imparatorluk bakanı, Granvelle ve Gropper'ın katıldığı gizli bir görüşme düzenlemiştir.[70] Hem Bucer hem de Gropper, Worms Tartışmasında kilit rol üstlenen kimselerdir. Yaptıkları dini konuşma sırasında tartışmanın temelini oluşturan Regensburg Kitabı'nın taslağını birlikte hazırlamışlardır. Bucer, Köln Başpiskoposu Hermann von Wied'den kendi bölgesinde Hıristiyan reformu yapması için yardım etmesini istemiştir. Başpiskopos, bundan sonra da Bucer ile Gropper arasındaki ortaklığın devam edeceğini düşünerek Bucer'in yardım isteğini kabul etmiştir. Ancak Gropper, Bucer'in bölgedeki varlığına şiddetle karşı çıkmış ve kısa sürede sözcü/konuşmacı olmuştur. Yani Gropper, Katolik taraf olarak yeniliklere karşı çıkmıştır.[71] Bu görüşmede Katolikleri Veltwyck temsil ederken, Protestanları Bucer ve Capito temsil etmiştir. Müzakerelerin başlamasında ve sona ermesinde, teolojik formülü kaleme alan Bucer olmasa da bu müzakere ve formülün oluşturulmasında elinden geleni yapmıştır. Ancak teolojik formülün kaynağı gizli tutulmuştur. Sonraki tartışma, 1541'de Regensburg Diyetinde devam etmek üzere ertelenmiştir.[72]

1540'lı yıllarda Bucer'in amacı, imparatorluğa kapsamlı bir kilise reformu sunmak istemesidir. Bu kilise reformu, V. Charles'ın dini politikasına da uygun olacaktı. Hedefi, imparatorluğun laik ve ruhani mülklerinin Roma'yı dahil etmeden kilise reformunun tartışılan sorunlarını çözebileceği, ulusal bir Alman konseyi oluşturmaktı. Bucer'in inancına göre devlet ve kilisenin iş birliği, teolojik bir temele dayanmalıdır. Her iki taraf da kendilerini Mesih'e teslim etmeli ve onun kendilerini hizmete çağırdığını

[66] Matheson, "Martin Bucer and Old Church", 14.
[67] Eells, "*The Contributions of Martin Bucer"*, 35.
[68] Brian Lugioyo, *Martin Bucer's Doctrine of Justification, Reformation Theology and Early Modern Irenicism* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 157-159.
[69] Cornelis Augustijn, "Bucer's Ecclesiology in the Colloquies with the Catholics, 1540-1541", *Martin Bucer Reforming Church and Community*, ed. D. F. Wright (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 109.
[70] Lugioyo, *Martin Bucer's Doctrine of Justification*, 157-159.
[71] Amy Nelson Burnett, "Martin Bucer and the Church Fathers in the Cologne Reformation", Faculty Publications, Department of History, University of Nebraska (2001), 109-111.
[72] Thompson, *Eucharistic Sacrifice and Patristic Tradition in the Theology of Martin Bucer*, 173-176.

kabul etmelilerdir. Bu kabul sayesinde görevleri, anlamlı bir hale gelecek ve inançları sayesinde görevlerini yerine getirebileceklerdir. Almanya'daki siyasi yapıların olgunlaşmamışlığı ve kırgın yapısı da Bucer'e avantaj sağlamıştır. Çünkü birçok politikacı, kilisenin öğretisi, organizasyonu ve yaşamıyla ilgili karmaşık sorular karşısında bilgisiz kalmıştır. Bucer ise bu konularda politikacılardan daha bilgiliydi. Ancak Bucer için önemli olan şey siyaset değil, ilahi hakikatin uygulanması yani Mesih'in Rabbliğine bağlılıktır.[73]

Kilise reformu yapabilmek için sadece imparatorluğu değil, toplumu da ikna etmek gerekir. Bu açıdan Bucer, sosyal ve siyasi yapılara meydan okumak için toplumun desteğine vurgu yapar. Amacı toplumsal uyumu bozmayacak şekilde, uygun yollarla kilise reformunun yapılmasını sağlamaktır. Ayrıca saf bir kilisenin yoktan var edilmesinden değil, zaten var olan İsa Mesih'in kilisesinden bahsettiğini açıklamıştır.[74] Mesih'in krallığının yakın zamanda ortaya çıkmasına nasıl katkıda bulunacaklarının en önemli nokta olduğunu vurgular. Bu açıdan Bucer'in bakış açısı dini, sosyal ve eskatolojiktir.

Ertelenen toplantı olan Regensburg İmparatorluk Diyeti, 1541'de İmparator tarafından Kolokyum şeklinde düzenlenmiştir. Bu kolokyum; teolojistler, prensler, prens seçmenleri, şehir delegeleri, ziyaretçiler ve diğer muhtelif kişilerle dolmuştur. Ayrıca Bucer, Melanchton, Johannes Pistorius, Calvin ve Sturm, birkaç gün sonra toplantıya katılmıştır. Onlardan bir gün sonra da Papalık elçisi Gasparo Contarini gelmiştir. İmparator, Katoliklerin temsilcileri olarak Eck, Gropper ve Julius Pflug'ı; Protestanların temsilcileri olarak da Melanchthon, Bucer ve Hesse'li Johannes Pistorius'u seçmiştir. Delegelere Worms Kitabı sunulmuştur. Bu kitap verilmeden önce de Giovanni ve Gropper bu kitapta yaklaşık yirmi küçük revizyon yapmış, daha sonra Contarini'ye vermişlerdir. Tartışmalar için bu temsilcilerin önüne bir dizi makale konulmuş ve bunları düzeltmeleri, onaylamaları veya onaylamamaları istenmiştir. En sonunda da Worms Kitabı (daha sonra Regensburg Kitabı adını almıştır) bütün delegelere sunulmuştur. Bu Kolokyumda Bucer, ilerici Katolikler ve ılımlı Protestanların müjdenin vaaz edilmesine izin verecek kadar geniş bir doktrinel temel oluşturacaklarına inanmıştır. Artık Protestanların açıklamaları dinlenmeden toplantıdan kovulmamalarını ümit etmiştir. Kilise uygulamaları ve din ile ilgili çevresel konularda, geçici tavizler verilebileceğine ve ortak bir reform programının oluşturulabileceğine inanmıştır. Bu da Hıristiyan aleminin birleşmesini sağlayacaktı. Böylece yavaş yavaş içeriden yeniden yapılandırılan Katolik Kilisesi, Mesih'in Krallığı için gerçek bir araç haline gelecekti. Bucer, bu düşünceleriyle büyük bir misyonerlik fırsatının doğduğuna da inanmıştır.[75]

Bucer, aslında Katolik Kilisesi'ni reddetmediğini ifade etmiştir. Ancak kendisi Erasmiancı, Lutherci ve bir reformcu idi. İncil'e dayalı ahlaki, sosyal, spiritualist, ekümenik, misyoner ve eskatolojik kaygılarla motive olmuştur. Ayrıca kurumsal değil, eskatolojik bir mücadele içerisine de girmiştir. Bu açıdan Protestan davasının da düzeltilmeye muhtaç olduğunu söylemiştir. Katolik Kilisesi'nin de tamamen Deccal'in kilisesi olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmiştir. Yani hem Protestanların hem de Katoliklerin davranışlarının Mesih'in Krallığı ile tam olarak özdeşleşmediğini ileri sürmüştür. Bucer, Mesih'in Krallığının üyelerinin büyük çoğunluğunun yanlış yönlendirilmiş ve kötü eğitilmiş insanlar olduklarına inanmıştır. Yani onların meslekten olmayan insanlar olduklarını da göz ardı etmemiştir. Bucer bu davranış ve sözleriyle, reformun başlarında gösterdiği fikir ve davranışlarıyla uyuşmayan tavırlar sergilemiştir. Mesela daha önce kurumsallığı savunurken şimdi kurumsallığı desteklememiştir. Regensburg Diyeti'nde tüm ihtiyatını bir kenara bırakıp, reformcu Katoliklikle uzun süreli bir flört içerisinde olması dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Bucer'in tavır değişikliği aşikardır.[76]

Toplantıda Bucer ve Gropper, kitabın değiştirilmiş halinin kabul edilmesini savunmuşlardır. Bir uzlaşma formülü yakınmış gibi dursa da Melanchthon ve Eck'in muhalefetlerinin sert olması yüzünden çok az şey yapılabilmiştir. Sadece aklanma doktrini maddesi üzerinde bir anlaşma yapmaya varılacakken, bu da kısa bir süre sonra Katolikler tarafından reddedilmiştir. Böylece Bucer, Protestanlar ve Katolikler

[73] Greschat, "The Relation Between Church and Civil Community in Bucer's Reforming Work", 23-24.
[74] Matheson, "Martin Bucer and Old Church", 14.
[75] Lugioyo, *Martin Bucer's Doctrine of Justification*, 160-162.
[76] Matheson, "Martin Bucer and Old Church", 11,17.

arasında bir birlik bulma girişiminde başarısız olmuş, hatta iki taraf hiçbir zaman 1541'deki kadar uzlaşmaya yaklaşamamıştır. Bucer'in politikası da bundan sonra bir değişim geçirmiştir.[77] Bucer, şimdiye kadar Roma Katolik Kilisesi ile yapılan dini tartışmalarda (Hagenau, Worms, Regensburg tartışmaları) Protestan müzakere ortağı olarak muhalefet yanlısı olmamış, bütünlüğü savunmuştur. Ekümenik yaklaşımını sürdürmek için çabalamıştır.[78] Bucer'in bu yaklaşımı ise Luther'in ona olan güveninin sarsılmasına sebep olmuştur. Bucer'in Katolik kilisesi ile yaptığı görüşmeler birçok kişinin ona olan güvenini de kaybettirmiştir. Hatta Bucer'in genç arkadaşı Calvin de bu kadar çok kişinin Bucer'den nefret etmesine çok üzüldüğünü belirtir. Çünkü Calvin, Bucer'in yaptığı müzakerelerde çok iyi niyetli olması sebebiyle Hıristiyanların birleşeceğine inanmayan meslektaşlarının alaylarına dayanmasının sebebini, Müjdeyi ilerletme hedefine sıkı sıkı bağlı olmasına dayandırmıştır.[79]

Regensburg Diyeti'nde istediği başarıyı elde edemeyen Bucer, uzlaşma yoluyla hiçbir şey elde edemeyeceğini anlayınca, Almanya'nın büyük bir kısmını reforma kazanmak için başka yollar benimsemeye karar vermiştir. Bundan sonra Regensburg'da üzerinde anlaşmaya varılan maddelerin Katolik devletler tarafından kabul edilmesini sağlamayı ve bunu da reformda daha fazla ilerleme için bir açık kapı olarak kullanmayı amaçlamıştır. Bir uzlaşmacı yerine uzlaşmaz bir propagandacı olmuş, Katoliklere karşı sert polemikler yazmış, Smalkaldic Birliği'ni saldırgan önlemler almaya teşvik etmiştir. Bu yeni politikasını hayata geçirirken de en önemli faaliyeti Köln Reformu olmuştur. Köln Başpiskoposu Hermann, Bucer'i Bonn'a gelmesi, burada vaaz vermesi ve kiliseyi yeni bir temelde örgütlemesi için çağırmıştır. Hermann'ın asıl amacı, piskoposluk bölgesinde reform yapılmasını, kötülüklerin ortadan kaldırılmasını ve kutsal ayinlerin yeniden düzenlenmesini sağlamaktı. Bucer'i seçmesindeki sebep de onun ılımlı Protestan partisinin lideri ve Gropper liderliğindeki ılımlı Katolikler için en kabul edilebilir kişi olmasıydı. Ancak Gropper tüm olumlu girişimlere karşı çıkmış ve Köln Kilisesi ve üniversitesinde yoğunlaşan güçlü bir muhalefet partisinin lideri olmuştur.[80] Gropper'in karşı çıkmasındaki en büyük etken, dini uygulamaların ve doktrinlerin İlk Kilise tarafından kabul edildiği şekilde eski haline geri getirilmesini istemesidir.[81] Bucer ise Bonn'da verdiği vaazlarla halkın desteğini kazanmıştır. Muhalifleri ise onun görevinden alınmasını istemiş ve ona karşı saldırı şeklinde yayınlar yapmışlardır. Bucer ise onlara karşı sadece posterle cevap vermiştir. Halka açık bir tartışma da teklif etmiş ama bu teklifi reddetmişlerdir.[82]

Strasburg, nasıl Protestanların dini merkezi ise Köln şehri de Katoliklerin dini merkeziydi. İmparatorluğun kuzey kesimindeki Katolikler için Köln şehri önemli bir üstür. Ayrıca Köln şehirlerinin çoğu Katolik'tir ve heretik ilan edilen Anabaptistler, Lutheranlar, Zwinglianlar ve Sakramentarianların görüşleri tarafından kuşatılmamıştır.[83] Bu sebeple Köln Reformu, Almanya'da reform ve Karşı Reform arasındaki mücadelenin odak noktası olmuştur. Melanchthon da Bucer'i desteklemek için buraya gelmiştir. 1543 yazında Bucer, Köln piskoposunun isteği üzerine bir kilise yönetmeliği hazırlamıştır. Melanchthon, bu yönergeyi gözden geçirmiş ve onaylamıştır. 23 Temmuz 1543'te toplantı yapılmış ve bu toplantıda ruhban sınıfı yönetmeliği kabul etmemiştir.[84] Böylece Bucer'in Köln başpiskoposluğundaki reform planı istediği gibi gitmemiştir. Ökaristik tartışmalar sırasında olduğu gibi Bucer'in teolojik diplomasisi; sıklıkla fırsatçı, belirsiz, esnek ve samimiyetsiz olmakla eleştirilmiştir. Halbuki Bucer, Katolik Kilisesinde kalan inananları ayrılmamaya teşvik etmiş ve papalığa da bir onur önceliği tanımıştır. Hatta önde gelen Luthercilerin, kilise babalarına tanıdıkları ikincil otoriteye de karşı çıkmıştır. Son zamanlarda yapılan çalışmalar, Bucer'in dürüstlüğünü ortaya koymakta ve uzun süredir devam eden tarihsel önyargıları düzeltmektedir. Ayrıca Bucer'in katı formüllere dayalı çözümleri konusunda kararsız

[77] Eells, "*The Contributions of Martin Bucer*", 38.
[78] Schirrmacher, *Advocate of Love Martin Bucer*, 49.
[79] 20. yüzyılda Ekümenik Hareketin yükselişiyle birlikte, Bucer'in Katoliklerle yaptığı müzakerelere olan ilgi artmıştır. Ekümenik Hareket ile Bucer'in uzlaştırma çabaları arasındaki bağlantı, Bucer'in "ekümenik reformcu" olarak adlandırılmasına yol açmıştır. Bkz: Lugioyo, *Martin Bucer's Doctrine of Justification*, 16.
[80] Augustijn, "Bucer's Ecclesiology in the Colloquies with the Catholics", 108-111.
[81] Hall, *Philip Melanchthon and the Cappadocians*, 54.
[82] Eells, "*The Contributions of Martin Bucer*", 38.
[83] Haude, *In the Shadow of Savage Wolves*, 7, 40.
[84] Eells, "*The Contributions of Martin Bucer*", 39.

kalması da takdir edilmektedir.[85] Ancak Bucer'in Köln'deki reform planının başarısız olmasından sonra bir hareket olarak reformun geçemeyeceği sınırlar olduğu, din konusunda temelde görüş ayrılığı olduğu ve hiçbir tarafın diğerini ikna edemeyeceği anlaşılmıştır. Sonuçta ılımlı Katolikler ile ılımlı Protestanların kaderinde birleşmenin değil ayrılmanın olduğu kesinleşmiştir. Bir taraf Roma kilisesinin içinde, diğer taraf ise dışında kalacaktı. Bucer ise bu olaylarda itibarı açısından kötü bir yara almıştır. Daha önce barış sağlamak için inançlarını bile feda edebilecek bir adam suçlaması ile karşılaşmıştı. Bundan sonra ise saldırgan Protestan savunucusu olarak ün kazanmıştır. Bucer, ılımlı yönünü bırakmış ve en uzlaşmaz taraftarlardan biri olmuştur. 1546'daki Ratisbon Tartışmasında Protestanlar adına o kadar şiddetli bir savunma yapmıştır ki Katolikler müzakereleri askıya almak zorunda kalmışlardır.[86] İmparator, kendisi ile Protestanlar arasında açık bir anlaşma olan Augsburg Geçici Anlaşmasına prestij kazandırmak için ona güvenmiştir. Çünkü Bucer, daha önceleri ılımlı bir arabulucu olarak ün salmıştı. Ancak Bucer, ılımlı yönünü bıraktığı için bu belgenin başlığını bile onaylamayı reddetmiştir. Çünkü bu anlaşmanın 26. Maddesi Katolik öğretisine dayanmaktadır. Bununla birlikte, anlaşmada, evharistiyanın yönetimini, sıradan kişilerin de yapabileceğine izin verilmemiştir. İnançla ilgili birçok tartışmalı konuya ise hiç değinilmemiştir. Bunun anlamı bu anlaşmanın yeniden Katolikleşmeyi amaçladığıdır. Bundan sonra Bucer, Strasburg'a geri dönmüş, dinde yanlış olduğunu düşündüğü bütün barış şartlarına karşı mücadele etmiştir. Ancak Bucer'in önünde büyük bir kitle vardı. Gözaltına alınan Bucer, anlaşmayı imzalamak zorunda bırakıldıktan sonra serbest kalmıştır. Augsburg Barışını kabul eden Strasburg şehir konseyiyle anlaşmazlığa düşen Bucer'e, şehri terk etmesi için baskı yapılmıştır. Mart 1549'da bütün görevlerinden alınan Bucer, 6 Nisan 1549'da kaçak bir şekilde şehri terk etmiştir.[87] Thomas Cranmer'in daveti üzerine İngiltere'ye gitmiş ve orada iki yıl yaşamıştır. Cambridge'de Regius Teoloji Profesörü yapılmıştır. Önemli teolojik konularda kendisine danışılmıştır. Ancak Bucer, burada hiçbir zaman mutlu olamamıştır. Birkaç şiddetli hastalıktan sonra da 1 Mart 1551'de ölmüştür.[88]

6. Sonuç

Martin Bucer, Luther'in reform hareketini destekleyen bir liderdir. Hümanist ve Erasmian görüşlere sahip olmasıyla birlikte Hıristiyan birliğini savunan bir reformcudur. Yeni bir cemaat ya da hareket oluşturmaktan ziyade, zaten mevcut olan Hıristiyan kurallarını toplumsal ve siyasi açıdan yürürlüğe koymak istemiştir. Bucer, sıradan bir reformcudan daha fazlası olarak görülür. Bucer, Protestan reformunun merkez üssü olarak görülen Strasburg'un resmi dini lideridir. Bu liderlikle birlikte Hıristiyan alemini tekrar birleştirmek istemiştir. Hıristiyan birliğini savunurken Kilise ve Devletin birbirini desteklediği bir toplum oluşturmayı amaçlamıştır. Bu amacını gerçekleştirmek için de önce Protestanları birleştirmek için çalışmıştır. Bu noktada Radikallerin asla taviz vermeden görüşlerini sürdürmeleri onlardan vazgeçmesine sebep olmuştur. Aslında Bucer, onların kaybolmuş koyunlar gibi olduklarını ileri sürerek Radikalleri tekrar kazanmak istemiştir. Ancak onları kazanmada başarılı olamamıştır. Protestanlar arasındaki diğer bir bölünme olan Luther ve Zwingli arasındaki ayrılığı da uzlaştırmacı bir tavırla birleştirmek istemiştir. Ancak bu amacına da ulaşamamıştır. Son olarak da Protestan ve Katolik Kiliselerini uzlaştırma ve hatta birleştirme çalışmalarına girişmiştir. Ancak bu amacına da ulaşamamış ve uzlaştırmacı tavrının hiçbir işe yaramadığını görerek Katoliklere karşı saldırgan bir tavır sergilemiştir. Bu tavrı ise onun sürülmesine sebep olmuştur. Bucer, hayatı boyunca Hümanist ve Erasmian bir reformcu olarak arabulucu çalışmalarına umutla devam etmiştir. Ancak bu çalışmaları boşa çıkmış ve Hıristiyan aleminin bölünmesine engel olamamıştır. Reform, farklı görüşlere sahip olan birçok din adamını gün yüzüne çıkarmıştır. Ancak Bucer gibi birkaç reformcunun, birlikte çalışsaydı bile, Hıristiyan dünyasını birleştirebilecek güçte olamayacağı kanısındayım.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.

[85] Hazlett, "Bucer", 102.
[86] Eells, "*The Contributions of Martin Bucer*", 39-40.
[87] Schirrmacher, *Advocate of Love Martin Bucer*, 51.
[88] Bucer, "De Regno Christi", 160.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Augustijn, Cornelis. "Bucer's Ecclesiology in the Colloquies with the Catholics, 1540-1541". *Martin Bucer Reforming Church and Community.* ed. D. F. Wright. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Bucer, Martin. "De Regno Christi", *Melanchthon and Bucer.* ed. Wilhelm Pauck ThD. Kentucky: The Westminster, 2006.

Bucer, Martin. Bugenhagen, Johann. Luther, Martin. Melanchthon, Philip. Petri, Adam. *Psalter wol verteutscht ausz der heyligen sprach*. Durch Adam Petri Press, 1526.

Burnett, Amy Nelson. "Contributors to the Reformed Tradition", *Reformation and Early Modern Europe.* Ed. David M. Whiteford Missouri: Truman State University Press, 2008.

Burnett, Amy Nelson. "Martin Bucer and the Church Fathers in the Cologne Reformation". *Faculty Publications, Department of History, University of Nebraska* (2001).

Eells, Hastings. "The Contributions of Martin Bucer to the Reformation". *The Harvard Theological Review* 24/1 (Jan. 1931). pp. 29-42.

Gordon, Bruce. "The New Parish". *A Companion to The Reformation World.* ed. R. Po-chia Hsia. Malden: Blackwell. 2001.

Greschat, Martin. "The Relation Between Church and Civil Community in Bucer's Reforming Work". *Martin Bucer Reforming Church and Community.* ed. D. F. Wright. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Hall, H. Ashley. *Philip Melanchthon and the Cappadocians, A Reception of Greek Patristic Sources in the Sixteenth Century.* Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht, 2014.

Haude, Sigrun. *In The Shadow of Savage Wolves*, *Anabaptist Münster and the German Reformation During the 1530s.* Boston: Humanities Press, 2000.

Hazlett, Ian. "Bucer". *Reformation Theology.* ed. David Bagchi-David C. Steinmetz. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Hazlett, Ian. "Eucharistic Communion: İmpulses and Directions in Martin Bucer's Thought". *Martin Bucer Reforming Church and Community.* ed. D.F. Wright. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Hobbs, R. Gerald. "Bucer, the Jews, and Judaism". *Jews, Judaism, and The Reformation in Sixteenth Century Germany.* ed. Dean Phillip Bell, Stephen G. Burnett. Boston: Brill, 2006.

Janz, Denis R. "Late Medieval Theology". *Reformation Theology.* Ed. David Bagchi, David C. Steinmetz. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Keleş, Hatice. "16. Yüzyıl Reform Hareketinin Bağımsız Devrimcisi; Andreas Bodestein von Karlstadt". *Aydınlanma, Tanrı ve Felsefe*. ed. M. Şahiner, A. Altuncu. Ankara: İlahiyat, 2021.

Liechty, Daniel. *Early Anabaptist Spirituality.* NewYork: Paulist, 1994.

Lugioyo, Brian. *Martin Bucer's Doctrine of Justification, Reformation Theology and Early Modern Irenicism.* Oxford: Oxford University Press, 2010.

Matheson, Peter. "Martin Bucer and Old Church". *Martin Bucer Reforming Church and Community.* ed. D.F. Wright. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

McLaughlin, Emmet. "Radicals", *Reformation and Early Modern Europe.* ed. David M. Whitford. Missouri: Truman State University Press, 2008.

McLaughlin, Emmet. "Spiritualism; Schwenckefeld and Franck". *A Companian to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700.* ed. John D. Roth-James M. Stayer. Boston: Brill, 2007.

Rummel, Erika. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany.* NewYork: Oxford University Press, 2000.

Schirrmacher, Thomas. *Advocate of Love Martin Bucer as Theologian and Pastor.* Bonn: Culture-Science Publ., 2013.

Stayer, James M. "Swiss-South German Anabaptism, 1526-1540". *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700.* ed. John D. Roth-James M. Stayer. Boston: Brill, 2007.

Stephens, Peter. *Martin Bucer Reforming Church and Community.* ed. D. F. Wright. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Stephens, W. Peter, "The Theology of Zwingli". *Reformation Theology.* ed. David Bagchi, David C. Steinmetz. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Thompson, Nicholas. *Eucharistic Sacrifice and Patristic Tradition in the Theology of Martin Bucer 1534-1546.* Boston: Brill, 2005.

Williams, George Huntston. *The Radical Reformation.* Missouri: Truman State University Press, 1992.

Wright, David F. *Martin Bucer, Reforming Church and Community.* ed. D.F. Wright. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Dergiabant

2024, 12(2): 396-410, doi: 10.33931/dergiabant.1526620

Bilim ve Sanat Merkezlerinde Manevi Gelişimin Desteklenmesine Yönelik Bir Dersin Olabilirliği

Possibility of a Course to Support Spiritual Development in Science and Art Centers

Yasin YİĞİT[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 01.08.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 18.09.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: Günümüz eğitim anlayışı öğrenciyi merkeze aldığı için eğitimde bireyin ilgi ve ihtiyaçlarına dikkat edilmektedir. Üstün yetenekli bireylerin ilgi ve ihtiyaçları, onların akranlarından farklı bir eğitime tabi tutulmalarını gerektirmektedir. Türkiye'de üstün yetenekli öğrencilerin özel eğitim ihtiyaçları Bilim ve Sanat Merkezleri adı verilen kurumlarda karşılanmaktadır. Bilim ve Sanat Merkezlerinde üstün yetenekli bireylerin sahip oldukları becerilerini keşfederek en üst düzeyde geliştirmek amaçlanmaktadır. Ancak kurum bünyesinde öğrencilerin doğrudan manevi gelişimlerini destekleyen bir ders bulunmamaktadır. Oysa öğrenci ilgi ve ihtiyaçlarından hareket etme misyonu olan bir eğitim kurumunda manevi ihtiyaçların göz ardı edilmesi bir çelişkidir. Bu çalışmada bilim ve sanat merkezlerinde manevi potansiyelin işlenmesine yönelik bir dersin olabilirliğini bilimsel açıdan ele almak amaçlanmıştır. Çalışma nitel araştırma desenine dayalı doküman incelemesi yöntemiyle yürütülmüştür. Bu bağlamda çalışmada disiplinler arası bir yaklaşımla farklı alanlarda yapılan araştırmalar incelenmiş ve sentezlenmiştir. Çalışma sonucunda söz konusu kurumlarda manevi gelişimi destekleyen bir derse yer verilmesi gerektiği beş farklı açıdan temellendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Üstün Yetenekli Öğrenciler, Bilim ve Sanat Merkezleri, Manevi Gelişim, Özel Eğitimde Din Öğretimi.

&

Abstract: Since today's education approach focuses on the student, the interests and needs of the individual are taken into account in education. Gifted individuals can develop their skills much faster thanks to their innate tendency to learn in their field of talent. In Türkiye, the special educational needs of gifted students are met in institutions called Science and Art Centers. However, there are no courses within the institution that directly support the spiritual development of students. However, it is a contradiction to ignore spiritual needs in an educational institution whose mission is to act from student interests and needs. In this study, it is aimed to examine from a scientific perspective the possibility of a course on the development of spiritual potential in science and art centers. The study was conducted with the document review method based on qualitative research design. In this context, research in different fields was examined and synthesized with an interdisciplinary approach in the study. As a result of the study, it is based on five different aspects that a course that supports spiritual development should be included in these institutions.

Keywords: Religious Education, Gifted Students, Science and Art Centers, Spiritual Development, Religious Teaching in Special Education.

Atıf/Cite as: Yiğit, Yasin. "Bilim ve Sanat Merkezlerinde Manevi Gelişimin Desteklenmesine Yönelik Bir Dersin Olabilirliği". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 396-410. doi: 10.33931/dergiabant.1526620

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Doç. Dr., Yasin Yiğit, Kırıkkale Üniversitesi, yasinyigit@kku.edu.tr.

1. Giriş

Zekâ kapasitesi ya da belli bir alandaki becerisiyle yaşıtlarının çok daha ilerisinde bulunan kişiler, literatürde üstün yetenekli ya da özel yetenekli bireyler olarak ele alınır. Bireyin üstün yetenekli olarak tanılanabilmesi için akranlarına kıyasla çok daha hızlı öğrenebilen, sanatsal ve akademik anlamda özel beceriye ve pratik zekâya sahip, soyut düşünebilen, bağımsız hareket ederek yüksek düzeyli bir performans ortaya koyabilen nitelikleri taşıması gerekir.[2] Bunlara ek olarak üstün yetenekli bireylerin çeşitli alanlarda özel yetenek, bireysel ve sosyal sorunlara duyarlı olma, onları özgün yöntemlerle çözebilme ve üst düzey bir motivasyona sahip olma özelliklerinin bulunduğu düşünülür.[3]

Üstün yetenekli bireyler, sahip oldukları özelliklerinden dolayı, öğrenme güçlüğü nedeniyle akranlarının gerisinde kalan öğrencilere benzer şekilde özel eğitim kapsamında öğretime tabi tutulur. Çünkü gelişimlerindeki farklılıktan dolayı onlara yönelik bir eğitimin kendi gereksinimleri doğrultusunda yapılmasına ihtiyaç duyulur.[4] Nasıl ki öğrenme güçlüğü tanısı olan bireylerin daha yavaş öğrenmelerinden dolayı eğitimde hedeflenen kazanımlara ulaşmaları için daha çok çaba gerekir ve eğitim planı buna göre yapılandırılır. Benzer şekilde üstün yetenekli bireylerin de daha hızlı öğrenmelerinden dolayı özel bir ilgi ve plan doğrultusunda bilgi ve becerilerinin geliştirilmesi beklenir.

Üstün yetenekli bireylerin eğitimlerinin kendi ilgi ve ihtiyaçlarından hareketle yürütülmesi gerekliliği, dünya çapında meselenin çeşitli açılardan ele alınmasına kapı açmış, yapılan araştırmalar neticesinde her ülke kendi şartlarına göre farklı modelleri denemeye başlamıştır.[5] Türkiye'de bu rolü Milli Eğitim Bakanlığına (MEB) bağlı olarak üstün yetenekli öğrenciler için hazırlanan zenginleştirilmiş eğitim planına (ZEP) göre eğitim faaliyetleri yürüten Bilim ve Sanat Merkezleri (BİLSEM) icra etmektedir.

BİLSEM, okul öncesi dönemden başlayarak ortaöğretim sonuna kadar MEB Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü bünyesinde özel veya üstün yetenekli öğrencilerin bireysel yeteneklerinin farkına varmaları ve mevcut kapasitelerini en üst düzeyde geliştirerek kullanabilmeleri amacıyla açılan bağımsız özel eğitim kurumudur. Günümüzde 81 ilde faaliyetlerine devam eden bu kurumlar, yerleşim yerlerinin ulaşım imkanları, nüfusu ve hizmete ihtiyacı olan öğrenci sayısı gibi şartlar göz önünde bulundurularak valiliklerin teklifiyle bakanlık tarafından açılır.[6] BİLSEM, öğrencilerin akranlarıyla birlikte örgün eğitim kapsamında öğrenim gördükleri kurumlara alternatif değildir. BİLSEM; okul öncesi, ilkokul, ortaokul ve lise eğitimini aksatmayacak şekilde hafta sonu ya da okul dışı saatlerde az sayıda öğrencinin bulunduğu homojen sınıflarda bireylerin kendi kapasitelerine uygun olarak bireysel gelişimlerine fırsat tanıyan bir eğitim kurumudur.

BİLSEM'ler üstün yetenekli öğrencilerin bireysel gelişimine fırsat tanımakla birlikte toplumsal açıdan da önemli bir rolü icra etmektedir. Çünkü geleceğin bilim insanları olma potansiyeli taşıyan BİLSEM öğrencilerinin erken yaşlardan itibaren nitelikli bir şekilde yetiştirilmesinin, böylece onların mevcut potansiyellerinin açığa çıkarılarak işlenmesinin bireysel ve toplumsal bakımdan yadsınamaz derecede önemli olduğu söylenebilir. Bu yönüyle BİLSEM'lerin toplum için gerekli olan nitelikli insan gücünün yetiştirilmesine önemli bir katkı sağladığı düşünülebilir.[7] Bu katkının sağlanmasında BİLSEM'lerde uygulanan zengin içerikli eğitim programlarının önemli bir rolü bulunur.

BİLSEM programları incelendiğinde sınıf seviyesine göre sırasıyla uygulanan destek eğitimi (DEP), bireysel yetenekleri fark ettirme (BYF), özel yetenekleri geliştirme (ÖYG), proje üretimi ve yönetimi

[2] MEB, *Bilim ve Sanat Merkezleri Yönergesi* (Ankara: MEB Yayınları, 2019), 393.
[3] Joseph S. Renzulli, "The Three-Ring Conception of Giftedness: A Developmental Model for Creative Productivity", *Reflections on Gifted Education* (Waco TX: Prufrock Press, 2016), 67; Nisa Gökden Kaya, "Üstün Yetenekli Öğrencilerin Eğitimi ve BİLSEM'ler", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/1 (2013), 115.
[4] Cem Şenol, *Üstün Yetenekliler Eğitim Programlarına İlişkin Öğretmen Görüşleri (BİLSEM Örneği)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Master's Thesis, 2011), 10; Kaya, "Üstün Yetenekli Öğrencilerin Eğitimi ve BİLSEM'ler", 115.
[5] Kaya, "Üstün Yetenekli Öğrencilerin Eğitimi ve BİLSEM'ler", 115.
[6] MEB, *Bilim ve Sanat Merkezleri Yönergesi* (Ankara: MEB Yayınları, 2016), 2-3.
[7] Şenol, *Üstün Yetenekliler Eğitim Programlarına İlişkin Öğretmen Görüşleri (BİLSEM Örneği)*, 61-62.

programları aracılığıyla öğrencilere zengin bir eğitim imkanının sunulduğu görülür. Bu süreçte öğrencilerin Türkçe, tarih, coğrafya, felsefe, yabancı dil gibi sözel; matematik, fen ve teknoloji, fizik, kimya gibi sayısal; bilişim teknolojileri ve yazılım, teknoloji tasarım, robotik gibi teknik; görsel sanatlar, müzik, drama ve fotoğrafçılık gibi sanatsal dersleri zenginleştirilmiş bir şekilde alabildiği görülmektedir. Ancak programda felsefe öğretmenlerinin girebildiği seçmeli etik dersi dışında BİLSEM kapsamında öğrencilerin din ve değerlerle ilgili olarak kendilerini üst düzeyde geliştirerek manevi potansiyellerinin işlenebileceği bir dersin bulunmadığı görülmektedir.[8] Bu kurumlara ilahiyat mezunu öğretmen ataması da yapılmamaktadır.[9]

BİLSEM'lerde elli üç farklı alan/branştan dersin (otuz dördü seçmeli) bulunmasına karşın din ve değer içerikli bir derse yer verilmemesi[10] bu kurumlarda gelişimin birçok alanında desteklenen öğrencilerin manevi gelişimlerinin ihmal edildiğini düşündürmektedir. Oysa gelişimin zihinsel, sosyal, bedensel, duygusal gibi farklı boyutları bulunsa da bu boyutların her birinin birbirini etkilediği bilinir.[11] Ayrıca eğitim alanında yurt dışında yapılan çalışmalara bakıldığında Türkiye'nin aksine maneviyatın üstün yetenekliliğin bir boyutu olarak değerlendirildiği ve özel eğitim kapsamında ele alındığı görülür.[12] Bundan ötürü Türkiye'de de insanın manevi potansiyellerinin açığa çıkarılıp geliştirilmesi şeklinde ifade edilebilecek olan manevi gelişiminin, özel eğitim kapsamında ele alınıp en az maddi anlamda düşünülebilecek melekelerin işlenmesi kadar önemli görülmesi gerektiği söylenebilir.

Toplumsal ve kültürel anlamda önemli bir yeri bulunan manevi değerlerin özel eğitim yoluyla üstün yetenekli öğrencilere kazandırılmasının göz ardı edilmemesi gereken bir ihtiyaç olduğu ifade edilebilir. Nitekim Nurettin Topçu'nun "Talebe hakikatler peşinde koşmayı meslek edinen insandır, gayesi manevi olgunlaşma olan bir mesleğin insanıdır, mekteplerin diploma müşterisi ve istikbalin mevki dilencisi değildir."[13] şeklindeki ifadelerinden de anlaşılabileceği üzere eğitimde manevi gelişimin teknik ilerlemelerden önde tutulması gerektiği söylenebilir. Çünkü manen olgunlaşamayan, değerlerden yoksun bireylerin teknik bilgileri faydalı olmaktan ziyade zararlı olabilmektedir.[14] Dolayısıyla eğitim ve psikoloji araştırmaları aracılığıyla zekâ türlerine manevi zekânın da eklenebileceğinin öne sürüldüğü[15] günümüzde BİLSEM'in öğrencileri maddi ve manevi bütünlük gözetilerek çok boyutlu olarak tüm yönleriyle ele almaması, gelişimde bütünlüğün sağlanmasında bir engel olarak değerlendirilebilir. Bundan dolayı meselenin bilimsel açıdan ele alınması gerekir.

Din eğitimi literatürüne bakıldığında BİLSEM öğrencilerine yönelik olarak yapılan çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülür. Nitekim ilgili alan yazında üstün yetenekli öğrenciler hakkında sadece iki çalışmaya ulaşılabilmiştir. Bunlardan ilki olan "Üstün Yetenekli Öğrencilerin İhtiyaç Duydukları Manevi Danışmanlık Hizmetleri Üzerine Bir İnceleme" başlıklı çalışmada BİLSEM öğrencilerinin manevi yönelimleri ve manevi danışmanlık gereksinimleri tespit edilmeye çalışılmıştır.[16] "Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi" başlıklı diğer çalışmadaysa BİLSEM öğrencilerinin BİLSEM dışında aldıkları Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerine

[8] MEB, *Bilim ve Sanat Merkezleri Yönergesi*, 2019, 412-414.
[9] MEB, *Bilim ve Sanat Merkezlerine Öğretmen Seçme ve Atama Kılavuzu* (Ankara: MEB Yayınları, 2021), 11.
[10] MEB, *Bilim ve Sanat Merkezleri Yönergesi*, 2019, 412-414.
[11] Mehmet Bilgin, "Bedensel ve Devinsel Gelişim", *Eğitim Psikolojisi*, ed. Bilgin Yeşilyaprak (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020), 59.
[12] Wilhelmina J. Vialle, "Spiritual Intelligence: An Important Dimension of Giftedness", *Values and Foundations in Gifted Education*, ed. Kirsi Tirri (Australia: Wollongong NSW, 2007), 171; Deborah Fraser, "Some Educational Implications For Spiritual Giftedness", *Gifted Education International* 18/3 (Ocak 2004), 258-263.
[13] Nurettin Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 109.
[14] Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 124.
[15] Robert A. Emmons, "Maneviyat Bir Zekâ mıdır? Güdülenme, Biliş ve Nihaî İlgi Psikolojisi", çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu - Fatma Şengül, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2008), 139.
[16] Teceli Karasu vd., "Üstün Yetenekli Öğrencilerin İhtiyaç Duydukları Manevi Danışmanlık Hizmetleri Üzerine Bir İnceleme", *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 112.

yönelik tutumlarını farklı değişkenler açısından saptamak amaçlanmıştır.[17] Ancak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ya da manevi gelişimi destekleyen başka isimde bir dersin programa eklenmesinin gerekliliğiyle ilgili olarak alan yazında herhangi bir araştırmayla karşılaşılmamıştır.

Bu araştırmada BİLSEM eğitim programlarına gelişimin manevi boyutunun desteklenebileceği bir dersin eklenmesinin gerekli olup olmadığını bilimsel yöntemlerle ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu bağlamda öncelikle BİLSEM'deki işleyiş kısaca ele alınmış, bunun akabinde BİLSEM öğrencilerinin özel ihtiyaçları göz önünde bulundurularak müfredata eğitimde manevi boyutu destekleyen bir dersin eklenmesi gerektiği kanaatine varılarak söz konusu dersin müfredata eklenmesi gerekçeli olarak temellendirilmeye çalışılmış, araştırmanın sınırlılığından dolayı dersin adının belirlenmesi, içeriği, yöntemleri ya da ölçme ve değerlendirilmesiyle ilgili detaylara girilmemiştir.

Çalışma nitel araştırma desenine dayalı doküman incelemesi yoluyla yürütülmüştür. Bilimsel araştırmalarda doküman incelemesi sık başvurulan bir yöntemdir. Bu yöntemde araştırmacı araştırdığı hususla ilgili olarak mevcut basılı ya da dijital dokümanlara ulaşır, onları sistematik bir şekilde inceleyerek ihtiyaç duyduğu verileri elde eder ve yorumlar.[18] Bu çalışmada da gerek yurt içinde ve gerekse de yurt dışında alan yazında yer alan ilgili bilimsel araştırmalara ulaşılmış, bu çalışmalar incelenerek BİLSEM, üstün ya da özel yetenekli öğrenciler, üstün yetenekli öğrencilerin manevi gelişimini destekleyecek bir dersin temellendirilmesi hakkında gerekli veriler toplanarak değerlendirilmiştir.

2. Bilim ve Sanat Merkezlerinde Eğitim Öğretim

BİLSEM, üstün yetenekli öğrencilerin özel gereksinimlerini karşılamak, onların potansiyellerinin keşfedilerek nitelikli bir şekilde işlenmesi için yapılan çalışmalar aracılığıyla bireysel gelişimlerine katkı sağlamak, böylece toplumun ihtiyaç duyduğu nitelikli insan gücünü erken yaşlardan itibaren yetiştirmek amacıyla kurulan bir eğitim kurumudur. Türkiye'de açılan ilk BİLSEM, Ankara'da 1995 yılında kurulan Yasemin Karakaya Bilim ve Sanat Merkezidir. Günümüzde 81 ilin tamamında en az bir tane BİLSEM bulunmaktadır.[19] Bu kurumlarda eğitim, MEB Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan Bilim ve Sanat Merkezleri Öğrenci Tanılama ve Yerleştirme Kılavuzu ile Bilim ve Sanat Merkezleri Yönergesine göre yürütülür.

BİLSEM süreci *genel zihinsel yetenek*, *görsel sanat* ve *müzik* olmak üzere üç farklı branş için öğrenci tanılamayla başlar. Bunun için öncelikle sınıf öğretmenlerinin gözlem formu doldurmasının akabinde okul yönlendirme komisyonu tarafından 1., 2., 3. ve 4. sınıf öğrencileri arasından öğrenci sayısının en fazla %20'si kadarı aday gösterilir. Bir öğrenci iki farklı branştan aday gösterilebilir ve kazanması durumunda her iki branştan da eğitim alabilir.[20]

Aday gösterme süreci tamamlandıktan sonra il tanılama sınav komisyonu tarafından merkez tanılama sınav komisyonunun belirlediği ilkeler doğrultusunda *genel zihinsel yetenek*, *görsel sanat* ve *müzik* yetenek alanları ön değerlendirme iş ve işlemleri yürütülür.[21] Bu aşamada öğrenciler okul tarafından e-Okul Yönetim Bilgi Sisteminde yayımlanan uygulama giriş belgesinde yazan tarih ve saatte tablet bilgisayarlar aracılığıyla elektronik ortamda genel zihinsel yetenek ön değerlendirme uygulaması, görsel algı, müzikal yatkınlık ön değerlendirme testlerinden kendilerine uygun olana tabi tutulur.[22]

---

[17] Cemal Tosun vd., "Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (2020), 43.

[18] John W. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, ed. Selçuk Beşir Demir, çev. Esra Bukova Güzel vd. (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017), 183; Bilgen Kıral, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020), 173-177.

[19] Sevinç Demir Tümen, "Bilim ve Sanat Merkezi Öğrencilerinin Öğrenmeye İlişkin Tutumları: Bolu BİLSEM Örneği", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2019), 258.

[20] MEB, *Bilim ve Sanat Merkezleri Öğrenci Tanılama ve Yerleştirme Kılavuzu* (Ankara: MEB Yayınları, 2022), 3.

[21] MEB, *Bilim ve Sanat Merkezleri Öğrenci Tanılama ve Yerleştirme Kılavuzu*, 4-5.

[22] MEB, *Bilim ve Sanat Merkezleri Öğrenci Tanılama ve Yerleştirme Kılavuzu*, 6-7.

BİLSEM ön değerlendirme uygulamaları tamamlandıktan sonra daha önce yayımlanan takvimde belirtilen tarihte sonuçlar açıklanır. İkinci aşama olan bireysel değerlendirmeye hak kazanan öğrenciler için il tanılama sınav komisyonu tarafından yeniden uygulama takvimi oluşturulur. Genel zihinsel yetenek alanından bireysel değerlendirmeye hak kazanan öğrencilere ilde bulunan rehberlik araştırma merkezinde görevlendirilen testör tarafından zekâ testi uygulanır. Görsel sanat ve müzik alanlarından bireysel değerlendirmeye hak kazanan öğrencilerse ilde bulunan bir BİLSEM'de uygulama sınavına katılır.[23]

Ülke genelinde tüm bireysel değerlendirmeler tamamlandıktan sonra daha önce yayımlanan takvimde belirtilen tarihte (genellikle yaz aylarında) sonuçlar açıklanır ve kayıt hakkı kazanan öğrenciler ilgili eğitim öğretim yılı başlamadan önce BİLSEM'e kaydolur.[24] Kayıt yaptıran öğrenciler, hafta içi örgün eğitim gördükleri okul ders saatleri dışında ya da hafta sonları, haftada 4-12 saat arasında bireysel olarak veya küçük gruplarla birlikte ders alır. Bu derslere devam zorunluluğu %70 oranındadır. Bunun yanı sıra öğrenci velileri çocuklarının kendi okullarına da dilekçe vererek zenginleştirilmiş eğitim planı (ZEP) doğrultusunda bireysel ders açtırma hakkına sahiptir.[25]

BİLSEM'de derslere giren öğretmenler, en az üç yıl mesleki tecrübesi olan, BİLSEM'e Öğretmen Seçme ve Atama Kılavuzunda belirtilen diğer şartları taşıyanlar arasından sınavla görevlendirilir.[26] Görevlendirilen öğretmenler dönem başında kurum yönetimi tarafından hazırlanan ders atamalarına göre dil atölyesi, Türkçe atölyesi, matematik atölyesi, robotik atölyesi, görsel sanatlar atölyesi gibi isimler verilen sınıflarda sırasıyla uyum, DEP, BYF, ÖYG, proje üretimi ve yönetimi programlarına uygun dersleri yürütür.[27]

Uyum programında en çok 2 ay süre içerisinde ve 40 ders saatinde öğrencilere BİLSEM'in vizyonu, misyonu, temel değerleri ve okul ortamı tanıtılır, öğrencileri tanımaya olanak sunan etkinlikler yürütülür ve bu süreçte öğrenciler hakkında elde edilen veriler öğretmenler kurulunda değerlendirilerek rehber öğretmen tarafından öğrenci dosyasında muhafaza edilir. Bunun akabinde başlayarak iki eğitim yılı süren destek eğitim programında tüm alan/disiplinlerle ilişkili bir şekilde öğrencilerin problem çözme, iletişim, iş birliği yapabilme, teknoloji okuryazarlığı, bilimsel araştırma gibi temel becerilerinin geliştirilmesi amacıyla sınıf ve branş öğretmenleri tarafından küçük grupla ya da bireysel olarak öğretim yapılır. Daha sonra 5. sınıftan başlayıp 2 eğitim öğretim yılı devam eden bireysel yetenekleri fark ettirme programı başlar. Bu süreçte öğrencilerin bütün alanları, kendi ilgi ve yeteneklerini derinlemesine tanıyabilmesi amacıyla branş öğretmenleri tarafından farklı alanlara özgü tutum ve becerilerle ilgili etkinlikler yapılır. Program tamamlanınca öğretmenler kurulu tarafından yapılan çoklu değerlendirme sonucuna göre öğrenciler özel yetenekleri geliştirme programı alanlarına yönlendirilir. Görsel sanat ve müzik branşı öğrencilerinin uyum programından (toplamda 7 eğitim öğretim yılı), genel zihinsel yetenek branşı öğrencilerinin BYF'den sonra (2 eğitim öğretim yılı) başladığı ÖYG programında öğrenci merkezlilik ilkesine göre özel yetenek alanına/alanlarına uygun bilimsel ve sanatsal etkinlikler yapılarak bu becerilerin en üst seviyede geliştirilmesi hedeflenir. Son olarak öğrenciler ortaöğretimden mezun olana kadar proje üretimi ve yönetimi programına tabi tutulur. Bu aşamada öğrenciler danışman öğretmenlerinin rehberliğinde her eğitim öğretim yılında bireysel olarak ya da grupla iş birliği halinde asgari bir adet proje hazırlar, projeler tamamlandığında bilsem modülüne işlenir.[28]

[23] MEB, *Bilim ve Sanat Merkezleri Öğrenci Tanılama ve Yerleştirme Kılavuzu*, 7-10.
[24] MEB, *Bilim ve Sanat Merkezleri Öğrenci Tanılama ve Yerleştirme Kılavuzu*, 2.
[25] MEB, *Bilim ve Sanat Merkezleri Yönergesi*, 2019, 398, 412.
[26] MEB, *Bilim ve Sanat Merkezlerine Öğretmen Seçme ve Atama Kılavuzu*, 4.
[27] MEB, *Bilim ve Sanat Merkezleri Yönergesi*, 2019, 400.
[28] MEB, *Bilim ve Sanat Merkezleri Yönergesi*, 2019, 400-404.

3. BİLSEM Programlarına Manevi Gelişimi Destekleyen Bir Dersin Eklenmesinin Gerekçeleri

İnsan, birtakım potansiyellerle dünyaya gelen ve çevreyle etkileşime girerek potansiyellerini geliştirebilen bir varlıktır. Bu potansiyeller arasında fiziksel ve zihinsel olarak değerlendirilebilecekler olduğu gibi duygusal ve ruhsal olanlar da bulunur. Genel anlamda gözle görülemeyen, elle tutulamayan ve salt duyularla sezilebilen; psikoloji, tasavvuf, ahlak ve din gibi alanlarla ilgilenen disiplinlerin ortak çalışma alanına giren maneviyat[29] da bu potansiyeller arasında yer alır. Manevi gelişim, maneviyat potansiyelinin açığa çıkarılarak işlenmesi, böylece insani kemale, ahlâkî mükemmelliğe ve İslâmî bakış açısıyla düşünülecek olursa Kur'an-ı Kerim'de alâ-yı illiyyîn ifadesiyle anılan salih insanların derecesine ulaşma süreci şeklinde ifade edilebilir.[30]

Maneviyat potansiyelinin işlenmesiyle manevi gelişiminde ilerleme kat edebilen insanın ahlâkî değerlere yönelerek onları içselleştirmesi, böylece kalp gözünün açılması ve etrafında olup bitenleri daha selim bir akılla, madde ve mana bütünlüğü gözeterek değerlendirmesi, böylece daha makul bir anlama ve algılama yetisine sahip olması beklenir. Ayrıca manevi gelişimin bireyin haz odaklı yaşamaktan mana odaklı bir yaşam stiline yönelmesine, karşılaştığı sorunlarla maneviyatından aldığı güç, cesaret ve motivasyonla mücadele etmesine aracılık ederek daha anlamlı ve memnuniyet verici bir hayat sürdürmeye katkı sağlayabileceği düşünülür.[31]

İnsanların maneviyatı genel olarak dinleri aracılığıyla tecrübe etmesi[32] dolayısıyla manevi gelişim, farklı disiplinler tarafından ele alınabildiği gibi din eğitimi kapsamında da değerlendirilebilir. Zira din ve değer öğretiminde belli bir dini benimsetme amacı olmasa dahi dinden öğrenme adı verilen yaklaşımın benimsendiği din eğitimi faaliyetlerinde öğrencilerin dinî meseleler hususunda kendi görüşlerini geliştirmelerine rehberlik etmenin yanı sıra din aracılığıyla bireylerin manevi tekamülünün desteklenmesi hedeflenebilmektedir. Böylece öğrencilerin din ile mesafeleri korunarak ahlâkî ve ruhi anlamda gelişimlerine katkı sağlanmaya çalışılmaktadır.[33]

BİLSEM'lerde de öğrencilerin ve ailelerinin dinî anlamdaki bireysel farklılıkları dikkate alınarak dinden öğrenme yaklaşımına uygun bir din eğitimi programının uygulanmasının bir ihtiyaç olduğu düşünülebilir. Çünkü bu program aracılığıyla öğrencilerin madde ve olayların arka planındaki gerçeklikleri keşfetmeleri sağlanabilirse öğrencilerde daha derin bir merak duygusu uyanabilir. Bu merak duygusuyla sadece görünenle yetinmeyip somut gerçekliğin ötesini öğrenmek isteyen bireylerde daha güçlü bir sorgulama ve araştırma isteği ortaya çıkabilir.[34] Bunun yanı sıra manevi gelişimde ilerleme kateden öğrencilerin salt maddiyatçı ve çıkarcı bakış açısından uzaklaşarak insanlığın yararına olacak projelere imza atmaları beklenebilir.

Erken yaşlardan itibaren birer bilim adamı gibi çeşitli bilimsel projeler geliştiren BİLSEM öğrencilerinin önemli bir bölümünün gelecekte topluma yön verecek mevkilerde bulunacakları kuvvetle muhtemeldir. Bu öğrencilerin BİLSEM'de kendi gelişimlerine uygun olarak manevi gelişimlerinin ihmal edilmesinin bireysel ve toplumsal anlamda önemli bir kayıp olduğu değerlendirilebilir. Zira insanı ruh ve beden bütünlüğünde ele alması beklenen eğitim aracılığıyla bu öğrencilerin insanî değerleri yeterli oranda benimsememelerinin önemli bir eksiklik olduğu ifade edilebilir ve bu durum onların gelecekte toplumsal

[29] Yasin Yiğit, *Maneviyat Eğitimi & Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevi, Tasavvufi, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme* (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 62.
[30] Hasan Meydan, *Din Eğitiminde Manevi Boyut (İnsanın Manevi Potansiyeli, Maneviyatçılık ve Din Eğitimi)* (İstanbul: DEM Yayın, 2015), 60.
[31] Yiğit, *Maneviyat Eğitimi & Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevi, Tasavvufi, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme*, 115.
[32] Peter C. Hill - Kenneth I. Pargament, "Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research.", *American Psychologist* 58/1 (2003), 64-65.
[33] Muhiddin Okumuşlar, "Çok Kültürlü Toplumlarda 'Din Hakkında Öğrenme' ve 'Dinden Öğrenme' Modeli", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2007), 256-257.
[34] Meydan, *Din Eğitiminde Manevi Boyut*, 60.

ilerlemeye madde ve mana bütünlüğü gözeten bir katkı sağlamada yetersiz kalmaları tehdidini doğurabilir.

Yukarıda ifade edilen genel değerlendirmenin yanı sıra meselenin çeşitli açılardan ele alınmasının yerinde olacağı ifade edilebilir. Bu bağlamda BİLSEM programlarına öğrencilerin manevi gelişimlerini destekleyen bir dersin eklenmesi birçok açıdan temellendirilebilir. Ancak çalışmanın sınırlılığından dolayı bu başlık altında mesele öne çıkan birkaç yönüyle kısaca ele alınmıştır. Bunlar:

- BİLSEM'in kendi benimsediği amaçlarla çelişmesi
- Ülkenin geleceğine yön verecek bireylerin kültürel değerleri içselleştirmemesi tehlikesi
- Sosyal bilimlerde din ve maneviyatı ele alan bilimsel araştırma ve projelerin de yürütülmesi
- Maneviyatın ruhsal sağlığın korunmasında ve motivasyon artırmadaki işlevselliği
- Eğitimde manevi zekânın göz ardı edilmemesi gerektiği

3.1. BİLSEM'in Kendi Benimsediği Amaçlarla Çelişmesi

Özel yetenekli öğrencilerin kendi gereksinimlerini göz önünde bulundurarak eğitim hizmeti veren bir devlet kurumu olan BİLSEM'in amaçları Bilim ve Sanatları Yönergesinde ifade edilmiştir. Bu yönergeye göre BİLSEM'de yürütülen eğitimin amacı:

> Türk milli eğitiminin genel amaçları ve temel ilkeleri doğrultusunda özel yetenekli öğrencilerin …ailesini, vatanını, milletini seven, ülkesine karşı görev ve sorumluluklarını bilen, bunları davranış hâline getirmiş bireyler olarak yetiştirilmesi, ülkesinin millî, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; bilimsel düşünce ve davranışlarla estetik değerleri birleştiren, üretken, kendini gerçekleştirmiş bireyler olarak yetişmeleridir…[35]

BİLSEM'in amaçları incelendiğinde büyük oranda Türk milletinin asırlarca edindiği tecrübeler doğrultusunda benimsediği değerleri özel yetenekli bireylere kazandırma amacına yer verildiği, öğrencilere bu değerleri benimsetmenin yanı sıra onları koruyan ve geliştiren bireyler yetiştirmenin hedeflendiği görülür. Ayrıca BİLSEM yönergesinde, kurumun benimsediği amaçlara ulaşmak için hazırlanan BEP'te öğrencilerin tüm gelişim alanlarının dikkate alınması gerektiği vurgulanır.[36] Bütün bunlara rağmen BİLSEM'de halihazırda yürütülmekte olan program içerisinde doğrudan manevi gelişimi destekleyen din, ahlak ve değer öğretimine yönelik herhangi bir müstakil dersin bulunmaması, kurumun kendi amaçlarıyla çeliştiği şeklinde değerlendirilebilir. Zira bireyin maneviyattan soyutlanamayacak bir yapıda olması, manevi gelişim alanının da görmezden gelinmemesini gerektirir.

Yine BİLSEM'in hedefleri arasında bulunan, öğrencilerin iletişim ve sosyal ilişkilerde başarı kazanmaları amacına[37] ulaşılması için programda manevi gelişimi destekleyen bir derse yer verilmesinin önemli bir katkı sağlayacağı ifade edilebilir. Çünkü bilindiği üzere bireyin sosyal ilişkilerinde benimsediği ve davranışlarına yansıttığı merhamet, yardımseverlik, nezaket, dürüstlük, adalet, saygı gibi manevi değerler önemli bir rol oynar.

3.2. Ülkenin Geleceğine Yön Verecek Bireylerin Kültürel Değerleri İçselleştirmemesi Tehlikesi

Kültür toplumların örf, adet, gelenek ve göreneklerini, değerlerini, ideallerini, davranışlarını, kısacası yaşam biçimlerini ifade eden geniş kapsamlı bir kavramdır.[38] Bu geniş kapsamdan dolayı taşıdığı tüm manaları barındıran bir kültür tanımının yapılması zor olsa da literatürde çeşitli tanım denemeleriyle karşılaşılabilmektedir. Alan yazında yaygın olarak kabul gören bir tanıma göre kültür, toplumsal bir varlık olan insanoğlunun sahip olduğu bilgi, sanat, ahlak, inanç, gelenek gibi beceri ve alışkanlıkları ihtiva eden bir bütündür.[39]

[35] MEB, *Bilim ve Sanat Merkezleri Yönergesi*, 2019, 451.
[36] MEB, *Bilim ve Sanat Merkezleri Yönergesi*, 2019, 451.
[37] MEB, *Bilim ve Sanat Merkezleri Yönergesi*, 2019, 451.
[38] Philip Smith, *Cultural Theory: An Introduction* (New York: Harper&Brothers, 2001), 2-3.
[39] Edward B. Taylor, *The Origins of Culture and Religion in Primitive Culture* (New York: Harper&Brothers, 1958), 269.

Toplumların kültürel özellikleri onları diğer toplumlardan ayıran ve ayakta tutan yegâne varlıklarıdır. Dolayısıyla kültürel özelliklerin ve değerlerin yozlaşmaya uğraması, yeni neslin öz kültürden uzaklaşarak kendi kültürüne yabancılaşmış bireylere dönüşmesi, toplumsal düzenin bozulmasına, kuşak çatışmasının meydana gelmesine, hatta toplumsal ve kültürel varlığın yok olması tehdidinin baş göstermesine neden olabilir.

Özellikle dünya çapındaki toplumların kültürel anlamda birbirinden tam anlamıyla bağımsız bir şekilde yaşayamamalarına neden olan küreselleşme süreci, yerel kültürlerin özünden uzaklaşarak egemen Batı kültürüne benzemesine yol açabilmektedir.[40] Günümüzde ekonomik gücünün de etkisiyle diğer toplumlara karşı kültürel hegemonyasını tesis eden Amerikan kültürünün evrensel ölçekte bir etki alanına sahip olduğu artık inkâr edilemez bir gerçektir.[41] Nitekim medya aracılığıyla kolay bir şekilde Batı toplumlarının yaşam felsefesini özendiren çeşitli ideolojik fikirlere maruz kalan ve gelişimsel olarak değişime açık bir dönemde bulunan gençler öz değerlerinden uzaklaşarak kültürel yozlaşmaya neden olabilmektedir. Konuyla ilgili yapılan bir araştırmaya göre TV yayınları, bilhassa gençlerde kültürel yozlaşmaya neden olmaktadır.[42] Yine başka bir araştırma, medyanın kültürel kimliği olumsuz anlamda etkileyerek şiddete, ahlâkî ve kültürel yozlaşmaya, toplumsal parçalanmaya neden olduğunu ortaya koymuştur.[43]

Görülen o ki toplumların kültürel varlıklarını sürdürmeleri, küreselleşen dünyada giderek zorlaşmaktadır. Bu süreçte eğitimden beklenen kültürleme amacına ulaşmak için daha güçlü bir gayret gerekmektedir. Bunun için eğitimin her kademesinde ve bütün okul türlerinde kültürleme amacı gereği yeni neslin kültürel değerleri benimseyip korumalarına ve bunları çağa uygun olarak özüne aykırı düşmeyecek şekilde geliştirebilecek bir yetkinliğe sahip olmalarına yönelik öğretim faaliyetlerinin sürdürülmesinin milli bir görev olduğu söylenebilir. Bilhassa BİLSEM'de öğrenim gören öğrencilerin üstün yetenekleri dolayısıyla ülkenin geleceğine yön verecek potansiyelde bulunmalarından ötürü bu anlamda kültürel ve manevi değerleri içselleştirmelerine odaklanan müstakil bir ders aracılığıyla daha özenli bir şekilde yetiştirilmesinin eğitsel ve kültürel bir ihtiyaç olduğu ifade edilebilir. Nitekim onların kültürel değerlere duyarlı ve onları geliştirmede yetkin bir şekilde yetiştirilmeleri, üstün yetenekleri dolayısıyla sivrilerek dikkat çekebildikleri için normal gelişim gösteren akranlarıyla bir arada öğrenim gördükleri okullarında da model alınmalarını sağlayabilir.

3.3. Sosyal Bilimlerde Din ve Maneviyatı Ele Alan Bilimsel Araştırma ve Projelerin de Yürütülmesi

Bilim tarihiyle ilgili süreç incelendiğinde bugünkü anlamıyla bilimin tam olarak hangi yılda ortaya çıktığı bilinemese de Mısır, Mezopotamya, Hint ve Çin gibi doğu uygarlıklarının bu hususta öncü oldukları ve daha sonra bilimlerin gelişimine Batı toplumlarının da önemli bir katkıda bulunduğu kabul görülmektedir.[44] Yani bilimin ortaya çıkıp gelişmesi, tek bir toplumun ya da belli bir alanla ilgilenen bilim insanlarının tekelinde değil, ortak bir birikimin kuşaktan kuşağa aktarılarak ve bunlar üzerinde yeni yeni araştırmalar yapılarak mümkün olmuştur. Bu süreçte toplumlar kendi atalarının bilgi birikiminden yararlanabildiği gibi bilhassa iletişim imkanlarının gelişmesiyle birlikte farklı toplumlarla da bilgi alışverişinde bulunarak bilimsel gelişmeye katkıda bulunmuşlardır.

Bugün gelinen noktaya bakıldığında bilimsel çalışmaların neticesinde birçok farklı disiplinin ortaya çıktığı ve bunların kendi uzmanlık alanına giren meseleleri çeşitli yönleriyle ele alarak araştırdığı

[40] Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Cemal Güzel (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000), 67; İhsan Çapçıoğlu, "Küreselleşme, Kültür ve Din", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 154, 164.

[41] Angela McRobbie, *Postmodernizm ve Popüler Kültür*, çev. Almıla Özbek (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999), 118.

[42] Kamil Şahin, "Kültürel Yozlaşmaya Neden Olan Bir Unsur Olarak Televizyon", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 273.

[43] Nejla Mora, "Medya ve Kültürel Kimlik", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 5/1 (2008), 13.

[44] Eyüp Erdoğan, "Bilimin Doğuşunu Tarihsel Süreklilik İçerisinde İrdeleme", *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 6/3 (Aralık 2016), 165.

görülmektedir. Günümüzde onlarca farklı isimde bilim bulunmaktadır ve devam eden bilimsel çalışmaların gelecekte de yeni bilimlerin doğuşuna vesile olacağı aşikârdır. Söz konusu bilimlerin bir bölümü fen bilimleri, diğer bir bölümü ise sosyal bilimler grubunda yer almaktadır.

Gerek fen bilimlerinin gerekse de sosyal bilimlerin insanoğlunun yaşamsal ihtiyaçlarından ve evrenle ilgili merakından hareketle ortaya çıktığı, başka bir ifadeyle bunlarla ilgili gerçeklikleri anlama, açıklama ve kontrol altına alma çabasının bilimlerin doğuşuna zemin hazırladığı söylenebilir. Fen bilimlerinde fiziksel gerçekliği anlama, açıklama ve kontrol etme amacı güdülürken sosyal bilimlerde ise insanın toplumsal varlığı ve etkileşimlerini anlama, açıklama ve kontrol altına alma hedefi benimsenir.[45]

Birçok alt dalı bulunan sosyal bilimlerde uzun bir dönem pozitivist, materyalist ve rasyonalist akımların etkisiyle din ve maneviyat bilimdışı olarak görülmüştür. Bu durum toplumsal araştırmalarda din ve maneviyatın etkisinin görmezden gelinmesine neden olmuştur. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyal bilimlerde görülen bu paradigma değişmiş, böylece metafizik/maneviyat olguları da bilimsel araştırmalarda ele alınan meseleler haline gelmiştir.[46] Halihazırda din eğitimi, din psikolojisi, din sosyolojisi ve din felsefesi gibi din bilimleri başta olmak üzere sosyal hizmet, psikoloji, sosyoloji gibi birçok bağımsız disiplin bünyesinde çalışmalarına devam eden araştırmacıların din ve maneviyatı ele alan lisansüstü tez, makale, kitap ve projeleri bulunmaktadır.

BİLSEM'ler, fen bilimlerinin yanı sıra sosyal bilimler alanında da öğrencilere özel yetenekleri göz önünde bulundurularak bilimsel çalışma becerisi kazandırmayı hedefler. Bu doğrultuda BİLSEM'lerde öğrencilerin disiplinler arası düşünmelerine, problem çözmelerine, bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bilimsel projeler geliştirmelerine yönelik eğitim faaliyetleri sürdürülür.[47] Diğer bir ifadeyle BİLSEM'lerde öğrenciler erken yaşlardan itibaren birer aday bilim adamı olarak yetiştirilir. Ancak söz konusu projeler kurumun eğitim programında yer alan derslere giren branş öğretmenlerinin gözetiminde kendi çalışma alanına giren konulardan seçilmekte, dolayısıyla manevi değerlerle ilgili projelerin ortaya konulması sınırlı kalabilmektedir. Öğrencilerin yaptıkları çalışmalarda ve ortaya koydukları projelerde seküler bir yaklaşımla din ve maneviyatın göz ardı edilmesiyse geçmişte bilim alanında pozitivist yaklaşımın etkisiyle ortaya konan ve günümüzde yanlışlığı kabul edilen paradigmayla benzerlik gösterir. Bu yanlıştan dönülmesi bilim dünyasında uzun zaman almış, söz konusu gecikme din ve maneviyatın işlevselliğinden bilimsel olarak faydalanılmasını günümüze kadar ertelemiştir. Benzer bir ihmalden öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarından hareket ettiği iddiasında olan BİLSEM gibi bir eğitim kurumunun bir an önce dönmesi gerekmektedir.

BİLSEM'lerde din ve maneviyatla ilgili alanında uzman öğretmenler rehberliğinde sosyal araştırmalara ve projelere olanak tanıyan bir dersin yer almasının önemli bir kazanım olacağı söylenebilir. Çünkü bu sayede gözle görünenin ötesindeki gerçeklikleri fark eden öğrencilerde araştırmaya, sorgulamaya ve keşfetmeye yönelik olarak daha ziyade bir merak duygusu uyanabileceği gibi öğrencilerin ahlâkî, manevi, insani anlamda daha duyarlı olmalarına ve gelecekte sahip olacakları mesleği etik ilkelere riayet ederek icra etmelerine katkı sağlanabilir. Öte yandan öğrencilerin yürüteceği maneviyatla ilgili sosyal projeler sayesinde toplumda görülebilen ahlâkî çözülme ve manevi duyarsızlık gibi problemlerin çözümü için farklı ve özgün çözüm yolları bulunabilir. Böylece Andrew Wright'in tespitine göre 20. yüzyılın manevi kayıtsızlığından kaynaklanan okul baskınları, toplu katliamlar[48] gibi okullaşma oranlarının artmasına rağmen günümüz eğitimli insanlarının dahi başvurabildiği eylemlerin önüne set çekilebilir.

[45] Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 18-23.

[46] Muharrem Aka, "Dine ve Kültüre Duyarlı Psikolojik Danışmanlık-I: Manevi Danışmanlık Perspektifinden Kuramsal Analizler", *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 2 (Aralık 2020), 227; Metin Erdem - Bedrettin Kesgin, "Manevi Destek Uygulayıcılarının Manevi Destek Hizmetlerine İlişkin Görüşleri", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 7/15 (2017), 125.

[47] MEB, *Bilim ve Sanat Merkezleri Yönergesi*, 2019, 451.

[48] Andrew Wright, *Spirituality and education* (London: Routledge, 2000), 10-11.

3.4. Maneviyatın Ruhsal Sağlığın Korunmasında ve Motivasyon Artırmadaki İşlevselliği

Manevi yönelişler bireylerin en temel ihtiyaçları arasında bulunur. Nitekim insan salt maddeden ibaret olmayan ve bundan ötürü de maddi ihtiyaçlarına ek olarak manevi gereksinimleri de bulunan bir varlıktır. İnsanın manevi gereksinimlerine hayatın anlamının ve amacının keşfedilmesi, umut besleme, sevgi ve ait olma, yüce bir varlığa bağlanma ve ibadet etme, olay ve olguların arkasında yatan hikmeti anlama ve anlamlandırma, ölüm sonrasıyla ilgili sorularına makul cevaplar bulabilme gibi örnekler verilebilir.[49] Verilen örneklere bakıldığında manevi gereksinimlerden her birinin ruh sağlığıyla doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkisinin bulunduğu ifade edilebilir.

Ruh sağlığı denilince akla gelen bilimlerin başında psikoloji gelir. Geçmişte bilim camiasındaki pozitivist, materyalist, rasyonalist paradigmanın etkisiyle psikolojide din ve maneviyatın kökü kurutulması gereken bir hastalık kaynağı olduğu görüşü kabul görmekteyken günümüzde din ve maneviyatın hem bedensel hem de ruhsal sağlık açısından iyileştirici ve geliştirici bir potansiyelinin olduğu anlaşılmıştır.[50] Bundan dolayı manevi iyi oluş, manevi başa çıkma, manevi danışmanlık ve rehberlik gibi anahtar kavramlar üzerinde psikoloji, din psikolojisi, sosyal hizmet gibi disiplinler tarafından yapılan çalışmalar yoğunlaşmıştır. Yapılan araştırmalar psikolojiyle din ve maneviyatın entegrasyonuna yönelik çalışmaları gündeme getirmiştir.[51] Bireylerin manevi yönelimlerinden terapi sürecinde yararlanan Ruhsal Yönelimli Bilişsel Davranışçı Terapi[52] ve anlamsızlık duygusunu gidererek ruh sağlığını korumayı ve geliştirmeyi amaçlayan Logoterapi[53] gibi uygulamalar söz konusu entegrasyon çalışmalarına örnek olarak verilebilir. Bu uygulamalarla birlikte geleneksel anlayışta odak noktanın daha ziyade pozitivist bir yaklaşımla insan davranışlarını ve problemlerini açıklamaya çalışmakken günümüzde herhangi bir psikolojik sorun olmasa da ruh sağlığının korunması ve geliştirilmesinin de odak nokta haline gelmiş olduğu görülmektedir.[54]

Psikolojide ruh sağlığının korunması ve geliştirilmesinde önemli bir işlevselliğinin olduğu kabul edilen manevi yönelimlerin faydaları bununla sınırlı kalmamaktadır. Maneviyatın ayrıca kişiyi motive eden ve yaptığı işi nitelikli bir şekilde tamamlamasında katkı sağlayan güçlü bir yönü bulunmaktadır. Nitekim konuyla ilgili olarak işyeri maneviyatı hakkında yapılan bir araştırmada ulaşılan çıkarımlara göre çalışan kişilerin içsel, zihinsel ve fiziksel motivasyonlarını açığa çıkarmak için başvurulan değer yargılarını içeren işyeri maneviyatının önemli katkıları bulunur. Çünkü çalışanların inanç ve değerlerinin çalıştığı kurumun misyonuyla uyumlu olması yapılan işle ve mesai arkadaşlarıyla olumlu ilişkiler kurmasına aracılık edebilmekte, bu da hem kendilerinin mesleki doyuma ulaşmalarını hem de yaptıkları işte verimin artmasını sağlayabilmektedir.[55] Dürüstlük, sorumluluk, çalışkanlık, özveri, sabır, şükür ve kanaat gibi birçok manevi değerin içselleştirilmesinin bu anlamda bireylere olumlu katkılarının olabileceği aşikârdır.

Maneviyatın ruh sağlığı üzerindeki etkileri ve motivasyon artırmadaki rolüne değindikten sonra mesele BİLSEM öğrencileri özelinde ele alınacak olursa bu öğrencilerin de her insan gibi bulundukları gelişim dönemine has problemlerinin bulunmasından dolayı manevi değerlerden destek alarak ruh sağlıklarının korunmasının gerektiği söylenebilir. Nitekim öğrencilerin BİLSEM'lerde kendi seviyelerine uygun olarak

[49] Meydan, *Din Eğitiminde Manevi Boyut*, 5.
[50] Michael Utsch, "Pozitif Psikoloji'den Güdüler Din Psikolojisi Araştırmaları ve Terapik/Manevi Yardım Uygulamaları", çev. Abdulkerim Bahadır, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2008), 172.
[51] Aka, "Dine ve Kültüre Duyarlı Psikolojik Danışmanlık-I", 227.
[52] Ayfer Summermatter - Çınar Kaya, "An Overview of Spiritually Oriented Cognitive Behavioral Therapy", *Spiritual Psychology and Counseling* 2/1 (Şubat 2017), 49.
[53] Nesrullah Okan - Halil Ekşi, "Logoterapi ve Maneviyat İlişkisi", *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat Kuramlar ve Uygulamalar*, ed. Halil Ekşi (İstanbul: Kaknüs Yayın, 2017), 165-167.
[54] Okan - Ekşi, "Logoterapi ve Maneviyat İlişkisi", 162.
[55] Dilek Kocabaş - Aynur Toraman, "Yoğun Bakım ve Ameliyathane Birimlerinde Çalışan Personelin İşyeri Maneviyatı Üzerine Bir Araştırma", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/12 (Aralık 2018), 393-394.

manevi potansiyellerinin işlenmesi, karşılaştıkları bireysel ve toplumsal sorunları aşmada manevi başa çıkma mekanizmalarından nasıl yararlanabilecekleri hususunda beceri kazandırabileceği için yararlı olacaktır. Bu da kurumun amaçlarında bulunan öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma hedefine[56] daha üst seviyelerde ulaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bilhassa ortaöğretim dönemine denk gelen ergenlik sürecinde karşılaşılan problemlerin ve duygusal hassasiyetin çokluğundan dolayı fırtına ve gerginlik dönemi olarak adlandırılan[57] gençlik döneminde öğrencilerin bu eğitsel ve psikolojik desteğe ziyadesiyle ihtiyacının bulunduğu ifade edilebilir. Bunun yanı sıra BİLSEM öğrencilerinin aynı anda iki okulda öğrenim görmeleri, akranlarından daha fazla sorumluluk yüklenmelerine neden olmaktadır. Bu öğrencilerinin yoğun eğitim temposunda motivasyonlarının canlı tutulması için manevi değerleri içselleştirip günlük hayatta kullanmalarına katkı sağlayan bir ders almaları yararlı olabilir.

3.5. Eğitimde Manevi Zekânın Göz Ardı Edilmemesi Gerektiği

Literatürde zekâ, soyut düşünme ve muhakeme yetisi, hızlı öğrenebilme, yeni ve özgün ürünler ortaya koyabilme, farklı durumlara kolay uyum sağlayabilme, daha önce öğrenilmeyen bilgileri keşfedebilme kapasitesi ve özellikle de problem çözme gücüyle ilişkilendirilen bir kavramdır.[58] Zekâ üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanınan Howard Gardner, zekânın kültürel anlamda değeri olan ürünlere şekil verme, çözüm gerektiren yeni ve karmaşık sorunları fark etme ve karşılaşılan problemlere yönelik özgün çözüm yolları keşfedebilme yetisi olduğunu ifade etmektedir.[59]

Gardner tarafından ortaya atılan çoklu zekâ kuramına göre zekâ tektir, ancak onun kendi içerisinde farklı boyutları bulunmaktadır. Her insan zekanın tüm bileşenlerine sahip olsa da bunların bir ya da birkaçı diğerlerinden daha baskın olabilmektedir. Gardner bu zekâ alanlarını başlangıçta yedi farklı boyutta ele almış,[60] daha sonra yaptığı çalışmalar neticesinde doğacı zekayı da ekleyerek zekâ türlerini sekize çıkarmıştır.[61] Ayrıca hiçbir zaman tüm araştırmacılar tarafından onaylanan belli bir sayıda zekâ türünden oluşan bir ana listenin olamayacağını ifade eden Gardner,[62] manevi zekayı da zekâ türlerine eklenmeye değer bulduğunu ifade etmiştir. [63]

Gardner'in çalışmalarından hareketle manevi zekâ üzerine araştırmalar yapan Robert Emmons, maneviyatın çeşitli bilişsel ve güdüsel terimlerle kavramsallaştırılabilmesi, uyum sağlayıcı rolü, günlük hayatta karşılaşılan sorunların çözülmesindeki işlevselliği nedeniyle zekâ alanı olmak için gerekli ölçütleri taşıdığını saptamıştır.[64] Onun tespitlerine göre manevi zekânın beş ana unsuru bulunmaktadır. Bunlar: [65]

- Aşkın/müteâl olana yönelik kapasite;
- Üst düzeyde manevî bilinç durumlarına girebilme yetisi;
- Günlük hayatta karşılaşılan olay ve olguları bir kutsal duygusuyla kuşatma yetisi;
- Hayatta karşılaşılan bireysel ve toplumsal sorunları çözmek için manevi başa çıkma mekanizmalarından yararlanma yetisi;
- Erdemli davranışları içselleştirme ve hayatına yansıtma yetisidir.

Yukarıda sıralanan manevi zekanın unsurlarına bakıldığında her birinin eğitim aracılığıyla geliştirilebilecek özellikte olduğu söylenebilir. Bu nedenle Emmons, *manevi zekâ karakter eğitim programı* adını verdiği eğitimlerle manevi potansiyelin işlenmesini, böylece tevazu gibi hayatta olumlu etkileri

[56] MEB, *Bilim ve Sanat Merkezleri Yönergesi*, 2019, 451.
[57] Asude Coşkunsever, "Gelişim ve Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Temel Problemleri", *Türk Din Psikolojisi Dergis* 5 (Haziran 2022), 53.
[58] Hasan Hüseyin Özkan, "Çoklu Zekâ Kuramı ve Eğitim Programı Öğeleri İlişkisi", *e-Journal of New World Sciences Academy* 3/2 (Mart 2008), 335.
[59] Howard Gardner, *Frames of Mind the Theory of Multiple Intelligence* (New York: Basic Books, 1993), 63-64.
[60] Gardner, *Frames of Mind the Theory of Multiple Intelligence*, 77-251.
[61] Howard Gardner, *Intelligence Reframed Multiple Intelligences for the 21st Century* (New York: Basic Books, 1999), 52.
[62] Gardner, *Frames of Mind the Theory of Multiple Intelligence*, 64.
[63] Gardner, *Intelligence Reframed*, 47.
[64] Emmons, "Maneviyat Bir Zekâ mıdır?", 138-139.
[65] Emmons, "Maneviyat Bir Zekâ mıdır?", 133.

bulunan karakter özelliklerinin kişiliğe yerleşmesine; manevi bilgiden zekice yararlanma sayesinde elde edilebilecek duygusal esenlik, toplumsal işlevsellik, daha kaliteli ve memnuniyet verici bir hayat yaşama gibi olumlu sonuçlara ulaşmaya katkı sağlanmasını tavsiye etmiştir.[66]

Emmons'un tavsiyelerinin BİLSEM'lerde uygulamaya konulması, Türk kültürüne ve eğitim sistemine uygun düşmektedir. Çünkü Türk kültüründe bireylerin manevi tekamülüne, en az teknik alandaki ilerlemeleri kadar önem verilir.[67] Zira Topçu'nun ifadesiyle manevi açıdan bakıldığında "İnsanın manevi yapısı düzenlenmedikçe, onun teknik bilgileri bir işe yaramıyor, hatta faydalı olmaktan çok, zararlı oluyor."[68] O halde BİLSEM adı verilen kurumlarda da üstün yetenekli öğrencilerin bireysel farklılıklarına uygun olarak manevi zekânın geliştirilmesi, en az diğer zekâ alanlarının geliştirilmesi kadar önemlidir denilebilir. Bu da ancak kurumlarda yetkin öğretmenler tarafından manevi potansiyelin işlenmesine ve bu hususta öğrencilere rehberlik edilmesine yönelik bir derse yer verilmesiyle mümkün olabilir.

4. Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada üstün ve özel yetenekli bireylerin yetiştirilmesi amacıyla kurulan ve BİLSEM adı verilen kurumlarda manevi potansiyelin geliştirilmesine yönelik bir derse yer verilmesinin gerekçeleri ele alınmıştır. Çalışma sonucunda ulaşılan çıkarımlara göre muhtemelen genç bir kurum olmasından kaynaklı olarak BİLSEM'lerde sosyal ve fen bilimleriyle ilgili birçok alanda öğrencilere üst düzeyde destek eğitim verilirken gelişimin manevi boyutunun ihmal edildiği fark edilmemiştir. Oysa hiçbir insanın maneviyattan ve manevi ihtiyaçlardan soyutlanamayacağı, bundan dolayı da eğitimde bireyin maddi ve manevi yönlerinin bir bütün olarak ele alınıp geliştirilmesinin gerekliliği aşikârdır. Yine bireylerden oluşan toplumun da sadece maddi amaçlar için bir arada bulunan bir insan topluluğu değil, geçmiş yaşantılar neticesinde kabul gören ortak milli, manevi ve kültürel değerler zemininde teşekkül eden bir birliktelik olduğu bilinmektedir. Eğitim kurumlarında söz konusu değerlerin ihmal edildiği toplumlarda ilerleyen süreçte bir sosyal çözülme tehdidi baş gösterebileceği gibi bu değerlerin üst düzeyde içselleştirilerek güçlendirildiği toplumlardaysa toplumsal ilerlemeye katkı sağlayabilecek birlik, beraberlik ve dayanışma duyguları yaygınlaşabilmektedir.

Bilimsel alanda ya da eğitimde manevi boyutun ihmal edilmesi pozitivist yaklaşıma uygun bir tutumdur. Manevi değerleri değersizleştiren bu tutum birey ve toplum için pahalıya mal olabilmektedir. Çünkü bilim ve teknolojiye hâkim olan birey ve toplumlar maneviyattan uzaklaştığı taktirde bunu insanlığın zararına kullanabilmekte ya da mesleğini etik ilkelere aykırı bir şekilde icra edebilmektedir. BİLSEM'lerde manevi potansiyelin işlenmesine yönelik bir dersin bulunması, hem öğrencilerin manevi ihtiyaçlarını nasıl karşılayabileceklerini ve maneviyattan günlük hayatta nasıl yararlanabileceklerini öğrenmelerini hem de kurum bünyesinde bilim, üretim ve teknolojiye yön veren projeler geliştirirken madde ve mana bütünlüğü çerçevesinde bir bakış açısı kazanmalarını sağlayabilir. Bu da ülkenin geleceğine yön verme potansiyeli bulunan BİLSEM öğrencilerine bilim ve teknolojiyi çıkar amaçlı kullanmaktan ziyade insanlığın yararına kullanması için bilinç kazandırabilir.

BİLSEM öğrencilerinin manevi potansiyellerinin işlenmesi, edindikleri bilgi ve becerileri insanlığın yararına kullanacak bir bilinç kazanmaları, özel bir çaba gerektirir. Nitekim bu öğrenciler üstün yetenekleri dolayısıyla akranlarından farklı ve özel eğitim ihtiyaçlarına sahip olduklarına göre manevi gelişimleri için de bireysel farklılıklarına göre ayrı bir eğitime tabi tutulmaya ihtiyaç duyarlar. O halde halihazırda devam ettikleri okullarda din ve değerlerle ilgili olarak yer alan derslerin müfredatının normal gelişim gösteren bireylere göre hazırlanmasından dolayı BİLSEM çatısı altında öğrencilerin bu alandaki bilgi, beceri ve tutumlarını üst düzeyde geliştirmeyi amaçlayan, öğretim sürecinin alanında uzmanlaşmış öğretmenler tarafından yürütülmesi gereken ayrı bir dersin bulunmasına ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacın ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde yetişmiş ve alanında yetkin öğretmenler tarafından karşılanmasının eğitsel ve toplumsal bir gereklilik olduğu ifade edilebilir.

[66] Emmons, "Maneviyat Bir Zekâ mıdır?", 150-151.
[67] Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 109.
[68] Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 124.

BİLSEM öğrencilerinin manevi gereksinimlerinin karşılanması için ilgili paydaşlar tarafından şu önerilerin dikkate alınması faydalı olabilir:

- Başta din eğitimi ve din psikolojisi olmak üzere BİLSEM öğrencilerinin manevi ihtiyaçlarıyla ilgilenen alanlarda çalışmalar yürüten araştırmacıların genç bir kurum olan BİLSEM'lerde öğrenim gören öğrencilere yönelik çalışmalarını artırmaları faydalı olabilir. Bu bağlamda geçerliği ve güvenirliği kanıtlanmış uygun ölçme araçlarıyla öğrencilerin manevi zekâlarını ölçen ve normal gelişim gösteren akranlarıyla karşılaştıran alan araştırmaları yapılabilir.

- MEB bünyesinde din eğitimi, din psikolojisi alanları başta olmak üzere ilgili akademisyenlerden, öğretmenlerden ve bakanlık personelinden oluşacak bir ekiple üstün yetenekli bireylerin manevi potansiyellerini geliştirmelerine yönelik bir ders ve içeriğinin hazırlanmasına dair çalışmalar yürütülmesi yararlı olabilir. İlerleyen süreçte bakanlığa bağlı olarak çalışan din dersi öğretmenlerine hizmet içi eğitimler verilebilir.

- İlahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde lisans düzeyinde üstün yetenekli öğrencilerin tanınması ve yetiştirilmesine yönelik dersler açılarak BİLSEM'de görev alacak personelin öğrenim sürecinde yetiştirilmesine, lisansüstü seviyede açılacak dersler ve bölümlerle de bu alanda kendilerini yetiştirmelerine katkı sağlanabilir.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Aka, Muharrem. "Dine ve Kültüre Duyarlı Psikolojik Danışmanlık-I: Manevi Danışmanlık Perspektifinden Kuramsal Analizler". *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 2 (Aralık 2020), 201-233.

Bilgin, Mehmet. "Bedensel ve Devinsel Gelişim". *Eğitim Psikolojisi*. ed. Bilgin Yeşilyaprak. 57-81. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 23. Baskı., 2020.

Coşkunsever, Asude. "Gelişim ve Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Temel Problemleri". *Türk Din Psikolojisi Dergis* 5 (Haziran 2022), 47-80.

Creswell, John W. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. ed. Selçuk Beşir Demir. çev. Esra Bukova Güzel vd. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 4. Baskı., 2017.

Çapçıoğlu, İhsan. "Küreselleşme, Kültür ve Din". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 153-183.

Demir Tümen, Sevinç. "Bilim ve Sanat Merkezi Öğrencilerinin Öğrenmeye İlişkin Tutumları: Bolu BİLSEM Örneği". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2019), 257-267.

Emmons, Robert A. "Maneviyat Bir Zekâ mıdır? Güdülenme, Biliş ve Nihaî İlgi Psikolojisi". çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu - Fatma Şengül. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2008), 133-158.

Erdem, Metin - Kesgin, Bedrettin. "Manevi Destek Uygulayıcılarının Manevi Destek Hizmetlerine İlişkin Görüşleri". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 7/15 (2017), 124-140.

Erdoğan, Eyüp. "Bilimin Doğuşunu Tarihsel Süreklilik İçerisinde İrdeleme". *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 6/3 (Aralık 2016), 165-173.

Fraser, Deborah. "Some Educational Implications For Spiritual Giftedness". *Gifted Education International* 18/3 (Ocak 2004), 255-265. https://doi.org/10.1177/026142940401800304

Gardner, Howard. *Frames of Mind the Theory of Multiple Intelligence*. New York: Basic Books, 1993.

Gardner, Howard. *Intelligence Reframed Multiple Intelligences for the 21st Century*. New York: Basic Books, 1999.

Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. çev. Cemal Güzel. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000.

Hill, Peter C. - Pargament, Kenneth I. "Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research." *American Psychologist* 58/1 (2003), 64-74.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 32. Basım., 2017.

Karasu, Teceli vd. "Üstün Yetenekli Öğrencilerin İhtiyaç Duydukları Manevi Danışmanlık Hizmetleri Üzerine Bir İnceleme". *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 112-127.

Kaya, Nisa Gökden. "Üstün Yetenekli Öğrencilerin Eğitimi ve BİLSEM'ler". *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/1 (2013), 115-122.

Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020), 170-189.

Kocabaş, Dilek - Toraman, Aynur. "Yoğun Bakım ve Ameliyathane Birimlerinde Çalışan Personelin İşyeri Maneviyatı Üzerine Bir Araştırma". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/12 (Aralık 2018), 393-403.

McRobbie, Angela. *Postmodernizm ve Popüler Kültür*. çev. Almıla Özbek. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.

MEB. *Bilim ve Sanat Merkezleri Öğrenci Tanılama ve Yerleştirme Kılavuzu*. Ankara: MEB Yayınları, 2022.

MEB. *Bilim ve Sanat Merkezleri Yönergesi*. Ankara: MEB Yayınları, 2016.

MEB. *Bilim ve Sanat Merkezleri Yönergesi*. Ankara: MEB Yayınları, 2019.

MEB. *Bilim ve Sanat Merkezlerine Öğretmen Seçme ve Atama Kılavuzu*. Ankara: MEB Yayınları, 2021.

Meydan, Hasan. *Din Eğitiminde Manevi Boyut (İnsanın Manevi Potansiyeli, Maneviyatçılık ve Din Eğitimi)*. İstanbul: DEM Yayın, 1. Baskı., 2015.

Mora, Nejla. "Medya ve Kültürel Kimlik". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 5/1 (2008), 1-14.

Okan, Nesrullah - Ekşi, Halil. "Logoterapi ve Maneviyat İlişkisi". *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat Kuramlar ve Uygulamalar*. ed. Halil Ekşi. 161-183. İstanbul: Kaknüs Yayın, 2017.

Okumuşlar, Muhiddin. "Çok Kültürlü Toplumlarda 'Din Hakkında Öğrenme' ve 'Dinden Öğrenme' Modeli". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2007), 251-264.

Özkan, Hasan Hüseyin. "Çoklu Zekâ Kuramı ve Eğitim Programı Öğeleri İlişkisi". *e-Journal of New World Sciences Academy* 3/2 (Mart 2008), 332-344.

Renzulli, Joseph S. "The Three-Ring Conception of Giftedness: A Developmental Model for Creative Productivity". *Reflections on Gifted Education*. 55-86. Waco TX: Prufrock Press, 2016.

Smith, Philip. *Cultural Theory: An Introduction*. New York: Harper&Brothers, 2001.

Summermatter, Ayfer - Kaya, Çınar. "An Overview of Spiritually Oriented Cognitive Behavioral Therapy". *Spiritual Psychology and Counseling* 2/1 (Şubat 2017), 31-53.

Şahin, Kamil. "Kültürel Yozlaşmaya Neden Olan Bir Unsur Olarak Televizyon". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 243-277.

Şenol, Cem. *Üstün Yetenekliler Eğitim Programlarına İlişkin Öğretmen Görüşleri (BİLSEM Örneği)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Master's Thesis, 2011.

Taylor, Edward B. *The Origins of Culture and Religion in Primitive Culture*. New York: Harper&Brothers, 1958.

Topçu, Nurettin. *Türkiye'nin Maarif Davası*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Baskı., 2012.

Tosun, Cemal vd. "Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (2020), 43-76. https://doi.org/10.18498/amailad.788278.

Utsch, Michael. "Pozitif Psikoloji'den Güdüler Din Psikolojisi Araştırmaları ve Terapik/Manevi Yardım Uygulamaları". çev. Abdulkerim Bahadır. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2008), 169-180.

Vialle, Wilhelmina J. "Spiritual Intelligence: An Important Dimension of Giftedness". *Values and Foundations in Gifted Education*. ed. Kirsi Tirri. 171-186. Australia: Wollongong NSW, 2007.

Wright, Andrew. *Spirituality and education*. London: Routledge, 2000.

Yiğit, Yasin. *Maneviyat Eğitimi & Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevi, Tasavvufi, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme*. Ankara: Nobel Yayınları, 2. Baskı., 2022.

Dergiabant

2024, 12(2): 411-429, doi: 10.33931/dergiabant.1521497

4./10. Asır Hadis Metinlerinde "İsnad Hazfi" Üzerine Değerlendirmeler

Evaluations on "Ḥadhf in the Isnād" in 4th/10th Century Ḥadīth Texts

İbrahim SAĞLAM[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 24.07.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 25.09.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: Hadisin iki temel unsuru vardır: isnad ve metin. Hicrî ikinci asırda sened kullanımının yaygınlaştığı, üçüncü asırdan itibaren isnadın, hadisin ayrılmaz parçası haline geldiği ifade edilmektedir. Ancak bu durum isnadın mükemmel haliyle kullanıldığı anlamına gelmemektedir. 4./10. asırda hacimli kitapların kullanımında bazı zorluklar yaşandığı, farklı disiplinlerde muhtasar türü çalışmalar yazılmaya başlandığı ve hacimli eserlerin isnadları hazfedilerek tekrar kaleme alındığı bildirilmektedir. Söz konusu dönemde hadis edebiyatına "isnad hazfi" tabirinin dâhil olduğu yönünde bazı değerlendirmeler bulunmaktadır. Fakat isnad hazfinin görüldüğü ilk örneklerin hangileri olduğu konusu ise ihtilaflıdır. Bu doğrultuda çalışmada; isnad hazfinin ne olduğu, tarihi gelişimi, görüldüğü ilk örnekler, isnad hazfinin gerekçesi ve hadisin sahîh oluşuna tesiri gibi konular, hadis ilminin verileri doğrultusunda ve tümevarım yöntemi kullanılarak irdelenmiştir. Araştırma sonunda, hicrî dördüncü asırda muhtasar eser yazma geleneğinin başladığı, bu dönemde "isnad hazfi" tabirinin hadis edebiyatına dâhil olduğu, cemʿ türü eserlerin buna öncülük ettiği, hadisin sıhhatiyle ilgili ölçünün isnaddan yavaş yavaş eser ve müellife doğru kaydığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İsnad, 4./10. Asır, Muhtasar, İsnad Hazfi.

&

Abstract: Ḥadīth has two basic elements: isnād and matn. It is stated that the use of the isnād became widespread in the second century of the Hijri era, and from the third century onwards, isnād became an integral part of the ḥadīths. However, this does not mean that isnād is used in its perfect form. It is stated that in the 4th/10th century, there were some difficulties in using voluminous books, mukhtaṣar type works began to be written in different disciplines and were ḥadhf in the isnād of voluminous works and rewritten. There are some evaluations that the term "ḥadhf in the isnād" entered in the ḥadīths literature during the period in question. However, it is controversial which are the first examples in ḥadhf in the isnād was seen. Accordingly, in this study, issues such as what is ḥadhf in the isnād, its historical development, the first examples seen and the justification of ḥadhf in the isnād and its effect on the authenticity /reliability of the ḥadīths were examined in accordance with the data of ḥadīths science and using the induction method. At the end of the research, it was concluded that the tradition of writing mukhtaṣar type works began in the fourth century of the Hijra, that the term "ḥadhf in the isnād" was included in the ḥadīth literature in this period, that the works of the cemʿ type pioneered this, and that the criterion regarding the authenticity of the ḥadīths gradually shifted from the isnād to the work and the author.

Keywords: Ḥadīth, Isnād, 4th/10th Century, Mukhtaṣar, Ḥadhf in the Isnād.

Atıf/Cite as: Sağlam, İbrahim. "4./10. Asır Hadis Metinlerinde "İsnad Hazfi" Üzerine Değerlendirmeler". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 411-429. doi: 10.33931/dergiabant.1521497

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, İbrahim Sağlam, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, ibrahim.saglam@ahievran.edu.tr.

1. Giriş

Rivayet ilminin terminolojisi çoğunlukla sened üzerine kuruludur ve sened, hadisin sıhhati için de en önemli unsurlardan birisidir. Bundan dolayı hadis ilmi içerisinde sened merkezli yapı, her dönemde önemini korumaya devam etmektedir.

Muhaddisler, senede büyük önem atfetmişler,[2] isnadın yaygınlaşması için çaba sarf etmişler ve eserlerinde muttasıl senedli hadis nakline özen göstermişlerdir.[3] Bunun yanında isnad kullanımının yaygınlaştığı 2./8. asırda ve zirveye çıktığı 3./9. asırda yazılan bazı hadis metinlerinde senedinde inkıtâ olan mürsel, mu'dal ve muallak türü rivayetlere rastlanmaktadır. Hicrî dördüncü asırda ise hadis metinlerinde isnad hazifleri görülmektedir. Bu doğrultuda 4./10. asırda isnadları hazfederek eser yazan ilk âlimin- tespit edilebildiği kadarı ile- Saîd b. Osmân b. es-Seken (ö. 353/964) olduğu onu 6./12. asırda Begavî'nin (ö. 516/1122) takip ettiği ifade edilmektedir. Yine bu süreci Begavî ile başlatanlar da bulunmaktadır.[4] Fakat İbnü's-Seken'in eseri hakkında güncel çalışmalarda farklı yorumlar bulunmaktadır.[5] Yine Begavî'den önce bu süreci başlatan başka müelliflerin olduğu ve buna dair ilk örneklerin 4./10. asırda görülmeye başladığı yönünde yeni veriler bulunmaktadır.[6] Bu durumda isnad hazfi görülen ilk eserlerin tespiti önem arz etmektedir.

İsnadın önemi ve hadis ilmindeki yeri, mürsel ve muallak hadisler, isnad hazfi ve hadis edebiyatında muhtasar türü eserler konusunda yerli ve yabancı bazı çalışmalar bulunmaktadır.[7] İsnad hazfine yönelik yapılan çalışmaların azlığı ve hadis edebiyatında isnad hazfinin görüldüğü ilk örneklerin hangileri olduğuna dair mevcut bilgilerin tekrar gözden geçirilmesi ihtiyacı bu makalenin yazılmasının esas sebebidir. Bu doğrultuda araştırmada; "isnad hazfi" ile ne kastedildiği, senedde inkıtâ ile isnad hazfi arasında bir ilişkinin olup olmadığı, isnad hazfinin görüldüğü ilk eserlerin hangileri olduğu, isnadın hadisin güvencesi görülmesine rağmen niçin senedlerden tecrit edilen metinler kaleme alındığı ve isnad hazfinin hadisin sıhhatine tesirinin olup olmadığı soruları hadis ilminin verileri doğrultusunda cevaplandırılmaya çalışılacaktır. Araştırmanın hem hadis usulü hem de hadis edebiyatı alanında yapılan çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

2. İsnad Hazfine Dair Kavramsal Çerçeve

Sözlükte "ḥaẕf" (حذف) kelimesi; "kesmek", "düşürmek", bir şeyi kırkmak", "kısaltmak" ve "ihtisar yapmak" manalarına gelmektedir.[8] Kelime hadislerde de benzer şekilde "bir şeyi devam ettirmemek,

---

[2] el-Hasen b. Abdirrahmân er-Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, nşr. Muhammed Muhibbuddîn Ebû Zeyd (Kâhire: Dâru'z-Zehâir, 2016), 134, 432-434; ayrca bk. Abdülfettâh Ebû Gudde, *el-İsnâd mine'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1983), 41.

[3] M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), 134, 135; Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 49-50; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 37; Subhî es-Sâlih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 276-280.

[4] Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 137; Hatta Hatiboğlu, senedleri terk edilen ilk eserin *Meşâbîḥu's-sünne* olduğunu ifade eder. Bk. İbrahim Hatiboğlu, "Meşâbîḥu's-sünne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/258. Son zamanda yapılan bir doktora tezinde senedleri hazfedilen ilk eserin hangisi olduğuna dair daha titiz bir çalışma yapılması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Bk. İlhan Altaş, *Hadis Edebiyatında Muhtasar Türü: Tespiti ve Gelişim Süreci (Başlangıcından Hicri Onuncu Asra Kadar)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 173.

[5] İbnü's-Seken ve eseri hakkında eş-Şâyi' tarafından yazılan küçük çaplı bir risâle bulunmaktadır. Aynı zamanda Mâcid b. Muhsin el-Uteybî tarafından Melik Suud Üniversitesi'nde "İbnü's-Seken ve eserühu fi ulûmi'l-hadîs" isimli 1436/2015 senesinde yüksek lisans tezi hazırlanmştır. Bk. Abdulaziz b. Abdullah b. Muhammed eş-Şâyi', *el-Hâfız İbnü's-Seken ve kitâbuhu es-Sünen* (Lübnan: Dâru'l-Mâlikiyye, 2016).

[6] Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Cevzakī, *Kitâbü'ş-Şaḥîḥ mine'l-aḫbâr*, nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2007).

[7] M. Fuad Sezgin, "Arab-İslâm İlminde İsnadın Ehemmiyeti", çev. Habil Nazlıgül, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 251-264; M. Emin Özafşar, "Hadis İlminde Alan Evrilmesi", *İslâmiyât* 6/4 [İslami İlimler Sorunu özel sayısı] (2003), 105-120; Polat, *Mürsel Hadisler*; Malezya'da hazırlanan bir makalede, mürsel hadise ve Kudâî'nin *Şihâbu'l-ahbâr*'ı çerçevesinde isnad hazfine değinilmektedir. Bk. Khairil Husaini İbn Jamil, "Kıraatü fî Târîhi'l-İsnâd ve't-tecrîd: Kitâbu Şihâbu'l-Ahbâr li'l-Kudâî", *al-Burhān* 3/1 (2019), 76-105; Bu konuda bir tez hazırlanmıştır. Bk. Altaş, *Hadis Edebiyatında Muhtasar Türü*.

[8] el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ʿAyn*, nşr. Mehdî Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî (b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, ts.), "ḥaẕf", 3/201; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), "ḥaẕf", 9/39.

kesmek",[9] "hafif tutmak",[10] "kısa tutmak, uzatmamak" gibi manalarda kullanılmaktadır.[11] Kelimenin mana yönüne bakıldığında; kesmek, kırkmak ve devam ettirmemek kelimenin uygulama yönünü, ihtisar ise yapılma amacını ifade etmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadis usulüne dair eserlerde "ḥaẕf" kelimesine yer veren ilk müellif Râmhürmüzî'dir (ö. 360/971). O mana ile rivayet konusunda insanların kıssaları anlatırken bazen takdim ve te'hir bazen hazf ve ilga bazen de ziyade ve noksanlaştırma yaptıklarından bahseder.[12] Kelime, metindeki bazı cümle ve ifadeleri düşürmek ya da özetlemek, ihtisar yapmak anlamına gelse gerektir. Hazf kelimesini kullanan bir diğer müellif İbnü's-Salâh'tır (ö. 643/1245). O, muallak hadisi senedin ibtidasıdaki râvîlerden bir veya daha fazlasının peş peşe hazfedilmesi şeklinde tanımlamaktadır.[13] Söz konusu alıntıda "hazf" kelimesinin râvîleri "düşürmek" ya da râvîleri zikretmeyi "kesmek", "devam ettirmemek" manalarına geldiği ifade edilebilir.

4./10. asırda taşıması ve kullanımı zor, hacmi geniş kitapların muhtasar hale getirildiği ve bu esnada isnadların hazfedilerek yeniden kaleme alındığı görülmektedir.[14] Hadis edebiyatında telif şeklinde yazılan eserlerde "isnad hazfi" tabirine bu dönemde rastlanılmaktadır. Nitekim Muhammed b. Abdullah el-Cevzakī (ö. 388/998) eserinde bu tabire "Bu, Buhârî ve Müslim'in sahihliği üzerine icmâ ettiği haberlerden meydana gelen, ilgili eserlerin metinleri zikredilip *sened tariklerinin çoğu hazfedilerek* yazılan bir kitaptır." sözleriyle yer vermektedir.[15] İlgili eserdeki sened tarikleri incelendiğinde "isnad hazfi" tabirinin; hadisin aktarımı esnasında metnin korunmakla beraber, senedindeki râvî ya da râvîlerden bir kısmının ya da çoğunun zikredilmemesi şeklinde anlaşılması mümkündür. Aslında isnaddaki râvî ya da râvîlerin zikredilmemesiyle ilgili ilk üç asırda inkıtâ üst başlığı altında münkatı', mu'dal ve mürsel tabirlerinin kullanıldığı, 4./10. asırdan sonra muallak tabirinin de literatüre girdiği görülmektedir.[16] O halde, araştırmanın sınırlarını da zorlamadan, sened zincirindeki inkıtâ olgusu ile isnad hazfi arasında bir ilişki olup olmadığının ortaya konması, isnad hazfi konusunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

3. Sened Zincirinde İnkıtâ ve İsnad Hazfi İlişkisi

Hadis kavramlarının terim manalarına henüz kavuşmadığı ilk asırlarda "inkıtâ", "senedi muttasıl olmayan her türlü rivayet." anlamında kullanılmaktadır.[17] Fakîhler yanında hicrî üçüncü asır ve sonrası usulcüler, "irsâl" tabirini senedi muttasıl olmayan hadis manasına kullanıp bunların hepsine "mürsel" demektedirler.[18] İbnü's-Salâh, hadis ehlinin mu'dal tabirini, etbâu't-tabiînin doğrudan Hz. Peygamber'den aktardığı (irsâl ettiği) hadisler diye tarif ettiğini söylemekte ve İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) "belâğ" sığasıyla yaptığı aktarımları örnek göstermektedir. Arkasından da fakîhlerin ve mütekaddimûn usulcülerinin senedsiz şekilde "ḳāle Resûlullah (s.a.v.)" sözlerinin mu'dal kabîlinden olduğunu söylemekte ve Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) başka kavlinde bunu mürsel diye isimlendirdiğini haber vermektedir.[19]

---

[9] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Salât", 163; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Salât", 88.

[10] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), " "Ezân", 96, 103; Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "Salât", 158; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 126.

[11] Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 186; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *Câmiʿu't-Tirmiẕî*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Salât", 107.

[12] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl*, 547.

[13] İbnü's-Salâh Ebû Amr Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî, *Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ*, nşr. Aişe Abdurrahman (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1990), 167.

[14] Mehmet Efendioğlu, "Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/60.

[15] Cevzakī, *Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîḥ mine'l-aḫbâr*, 3.

[16] Muallak tabirini ilk defa kullanan Dârekutnî'dir (ö. 385/995). Bk. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Taġlîḳu't-taʿlîḳ*, nşr. Saîd Abdurrahman (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405), 2/7.

[17] Rıfat Fevzî Abdulmuttalib, *Tevs̱îku's-sünne fi'l-karni's̱-s̱ânî'l-hicrî* (Mısır: Mektebetü'l-Hanâncî, 1981), 243.

[18] Muhaddislerden Ebû Zür'a (ö. 264/878), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Dârekutnî (ö. 385/995), bir görüşe göre Hatîb bu kanaattedir. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ʿilmi'r-rivâye*, nşr. Ebû Abdullah es-Sûrakî, İbrahim Hamdî el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts), 21; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fî şerḥi Taḳrîbi'n-Nevevî (Ahmed el-Acemî Haşiyesi ile Beraber)*, nşr. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2016), 3/130, 131.

[19] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 216-218.

Senedde inkıtâ meselesine dair ilk örneklerin, sahâbe döneminde mürsel hadislerle başladığı ifade edilmektedir.[20] Fitnenin ortaya çıkması sonrası isnadın öneminin artmasına rağmen tabiûn ve tebe-i tabiînden olan bazı râvîlerin, sözü Hz. Peygamber'e nispet etmek şeklinde mürsel türü rivayette bulundukları anlaşılmaktadır.[21] 2./8. asırda Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770),[22] İmâm Mâlik,[23] Şeybânî (ö. 189/805) gibi muhaddisler eserlerinde mürsel hadisleri sıklıkla kullanmakta,[24] ayrıca "belâğ" siyğasıyla hadisi doğrudan Hz. Peygamber'e isnad ederek aktarımlarda bulunmaktadırlar.[25] Hadis sahasında görülen mürsel hadislerin; isnad kullanımının tam olarak gelişmemesi ve hadis rivayet usulü konusundaki kaidelerin ve kuralların henüz tam olarak yerleşmemesi, eserin hacmini genişletmeme düşüncesi, râvîlere duyulan güven vb. gerekçelerle kullanıldığı ifade edilmektedir.[26] Ayrıca söz konusu eserlerde mürsel hadis kullanımı, dönemin rivayet üslubuyla izah edilmektedir.[27] Seneddeki râvîlerin çoğu ya da tamamı zikredilmeden yapılan aktarımlar, bazı fıkıh, tarih ve filoloji sahasında yazılan eserlerde de görülmektedir.[28] Pek tabii diğer disiplinlerde hadis naklinde isnad kullanımına gösterilen hassasiyet ile muhaddislerin isnad kullanımındaki hassasiyeti birbirinden farklıdır. Bu da büyük oranda usul ve metot farklılığından kaynaklanmaktadır.[29] Sened merkezli rivayet geleneğinin devam ettiği bu evrede muhaddislerin, hadis uydurmanın önüne geçmek üzere isnad kullanma konusunda gerekli ikazları yaptıkları ve cerh-ta'dil ilminin temellerini attıkları görülmektedir.[30]

İmam Şafiî'nin sahîh hadisi, senedi muttasıl olan hadis şekilde tanımlaması sonrası,[31] sened tenkidine önem verildiği, mürsel hadisin kabulü için yeni şartlar koşulduğu, cerh ve ta'dîlin sistemli şekilde kullanıldığı ve Ehl-i Hadisin muttasıl senedli rivayetlerin nakline daha fazla ağırlık verdiğine dair yorumlar bulunmaktadır.[32] Dönemin muhaddisleri arasında sahîh hadisin şartları ile "mürsel", "tedlîs" ve "muan'an" gibi hadislerin hüccet değerine dair aktüel tartışılmalar, bu yorumu desteklemektedir.[33]

---

[20] Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ*, nşr. Muhammed Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Maʿârif, 1403), 1/117.

[21] Muhammed b. Sa'd b. Menî', *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, nşr. M. Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 7/172.

[22] el-Câmiʿ'de 282 bâb başlığı altında 1614 rivayetten birçoğu, mürsel ve münkatı' içeriklidir. Bk. Bünyamin Erul, "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I) Rivayet Açısından Ma'mer b. Raşid'in (ö.153) el-Cami'i", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 43/1 (2002), 35; Eserde az da olsa "beleğanî" sîgasıyla doğrudan Hz. Peygamber'den aktarımlar mevcuttur. Bk. Ma'mer b. Râşid es-San'ânî, *el-Câmiʿ (Abdurrazzâḳ'ın el-Muṣannef'inin Sonunda)*, nşr. Habîburrahman el-A'ẓamî (el-Mektebü'l-İslâmî: Beyrut, 1403), 11/141 (No. 20145); 11/198 (No. 20315); 11/250 (No. 20485).

[23] İbn Abdülber, Mâlik'in "belağanî" ve kendisine göre "ani's-sikât" diye rivayet ettiği hadislerin sayısının altmış bir olduğunu, bunların dördü dışındaki diğerlerinin muttasıl olarak başka yerlerde bulunduğunu belirtmektedir. Bk. Ebû Ömer b. Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd*, nşr. Beşşâr Avvâd vd. (Londra: Müessesetü'l-Furkân, 2017), 16/53-408; Zerkeşî, mürsel sayısının 222 olduğunu söyler. Bk. Bedrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *en-Nüket ʿalâ Muḳaddimeti İbni's-Ṣalâḥ*, nşr. Zeynülabidin b. Muhammed (Riyad: Edvâu's-Selef, 1998), 1/192. Bu konudaki değerlendirmeler için ayrıca bk. Kenan Oral, *Muvatta'ın Oluşum Süreci Nüsha Farklılıkları ve Nedenleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 372-375.

24 Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, el-Âṯâr, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1395), 1/10, 40, 41, 56, 61, 319, 374, 434, 438, 593, 630; 2/14, 27, 37.

[25] Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîṯ*, nşr. es-Seyyid Muazzam Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977), 18.

[26] Polat'ın irsâle yol açan sebeplerle ilgili bak. Polat, *Mürsel Hadisler*, 78-82; ayrıca bk. Abdulmuttalib, *Tevṯîku's-sünne*, 248, 249, 252-254.

[27] Bünyamin Erul, "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I) Rivayet Açısından Ma'mer b. Raşid'in (ö.153) el-Cami'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 35.

[28] Ebû Yûsuf, "Kitabın uzamasından korkmasa idim, sana hadisleri senedleriyle naklederdim." demektedir. Bk. Ebû Yûsuf Ya'kūb b. İbrâhîm, *Kitâbü'r-Red ʿalâ Siyeri'l-Evzâʿî*, nşr. Ebû'l-Vefâ Efgânî (Kâhire: Lucnetu İhyâi'l-Ma'arifi'n-Numaniyye, 1938), 31; Şâfiî, muttasıl olarak işittiği rivayetleri, kitabın hacmini uzatmamak için münkatı' şeklinde yazdığını ifade eder. Bk.Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matbaʿatü Mustafa Bâba el-Halebî, 1938), 401; Sezgin, Buhârî'den önce filologların bu metodu kullandığından bahseder. Bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 136; Polat, *Mürsel Hadisler*, 57-59.

[29] Benzer yorumlar için bk. Polat, *Mürsel Hadisler*, 57-59.

[30] Yücel, *Hadis Tarihi*, 41-46.

[31] Abdullah Çelik, *Hadis Usûlü İlminin Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk Üç Asır)* (İstanbul: Divan Kitap, 2022), 239.

[32] Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları, Şeybânî Örneği* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 166.

[33] Müslim eserinin Mukaddime bölümünde "Mu'anan hadisle delil getirmenin sıhhati…" diye başlayan bölümde muanan, mürsel ve müdelles hadislere, râvînin haberi naklettiği kimseyle görüşmesinin (likânın) şart olup olmadığına değinir. Bk. Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "Mukaddime", 6. Ebû Dâvûd'un mürsel hadisin delil değeri hakkındaki görüşleri için bk. Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fi vaṣfi Sünenihî*, nşr. Muhammed Sabbağ (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, ts.), 24, 25; Tirmizî'nin mürsel hadisin hüccet değeri ilgili değerlendirmeleri için bk. Tirmizî, *Câmiʿu't-Tirmiẕî*, "İlel".

Erken dönem eserlerde de müstakil olarak konuya yer verildiği anlaşılmaktadır.[34] Bu doğrultuda 3./9. asırda yazılan *Sahîh* ve *Sünen* türü eserlerde, muttasıl senedli rivayet kullanımına daha fazla özen gösterildiği ifade edilmektedir.[35]

Genel olarak 3./9. asırda ʿale'l-ebvâb usuliyle yazılan *Sahîh* ve *Sünen* türü kitaplarda üç bölüm bulunmaktadır. Bunlar hadislerin yer aldığı asıl bölüm, müellifin kendi fıkhî görüşlerini ortaya koyduğu terâcim bölümü ve hadislerin başka tariklerine işaret edildiği mütâbaat bölümüdür. Bu üç bölümde de senedindeki bir veya daha fazla râvînin hazfedildiği bazı hadislere rastlanır.[36] Senedde inkıtâya sebep olan söz konusu hadisler için mürsel ya da mu'dal tabiri yerine daha sonraları "muallak" teriminin tercih edildiği gözlemlenmektedir.

Hadis ilminde ta'lik/muallak terimini ilk defa kullanan Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârekutnî'dir (ö. 385/995). Onu Muhammed b. Fetûh el-Humeydî (ö. 488/1095) takip eder.[37] Muallak tabiri ilk zamanları, senedin iptidasındaki râvîleden bir veya birden fazla râvînin peş peşe düşürüldüğü haberler için kullanmaktadırlar.[38] Daha sonraları çerçevenin genişlediği ve senedin başından sonuna kadar hazfedildiği hadisler için de bu tabirin kullanıldığı görülmektedir.[39] Buhârî[40] (ö. 256/870), Müslim[41] (ö. 261/875), Ebû Dâvûd[42] (ö. 275/889) ve Tirmizî (ö. 279/892) eserlerinde râvîlerin çoğunun ya da tamamının hazfedildiği muallak türü hadislere yer vermektedirler.[43] Muallak hadis kullanımının hicrî dördüncü asırda İbn Huzeyme (ö. 311/924) ile devam ettiği gözlenmektedir.[44]

Polat, mürsel kelimesinin mutlak muttasıl olmayan hadisler anlamında, *Muvaṭṭa*, *Sahîh* ve *Sünen* türü eserlerde geçen mürsel, mu'adal ve muallak hadisler için mürsel kavramının kullanılabileceğine dair değerlendirmelerde bulunmaktadır.[45] Ancak mürsel hadis kullanımının Ehl-i Hadis cephesinde hicrî üçüncü asırda terk edilmeye başlandığı, muallak hadislerin bu dönmeden itibaren hadis edebiyatına dâhil olduğu gözlenmektedir. Bundan dolayı muallak haberleri özellikle muhaddislerin kullandığı şekli ile mürsel ve mu'dal haberlerin devamı gibi görmek hatalı olabilir. Zira İbn Hacer (ö. 852/1449), *Muvaṭṭa*'da mevsûl bulunmayan rivayetlerin çoğunun Mâlik'in bu şekilde işittiği rivayetler olduğunu,

[34] Ahmed b. Hârun el-Bardicî'nin (ö. 301/913) *Marifetü'l-Muttasıl min'el-Hadîsi ve'l-Mürsel ve'l-Maktu ve Beyâni Turuki's-Sahîha* adlı eseri, bu konuyu ele alması açısıdan önemlidir. Bk. Osman Yağmur, *Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Hadis Usûlü Anlayışı* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2021), 29.

[35] Müslim'in *Sahîh*'inde yer alan mürsel rivayetler için bk. Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 2/428-431; 3/170-172. *Sünen-i Erba'a*'da yer alan mürsel rivayetlere dair değerlendirme için bk. Sefa Yılmaz, *Sünen-i Erba'a'da Mürsel Hadis* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 136.

[36] Ali Albayrak, "Fuad Sezgin'in Buhârî'nin Kaynakları Kitabı Üzerine Değerlendirmeler", *Usul İslam Araştırmaları* 26 (2016), 76-80.

[37] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 226; İbn Hacer, *Taġlîḳu't-taʿlîḳ*, 2/7.

[38] Buhârî'nin ta'likleri arasında senedin tamamının hazfedildiği mu'allak rivayetler de bulunmaktadır. Fakat Humeydî bu tür ta'liklere eserinde yer vermez. Süyûtî bu durumu; "Etrâf türünde eser yazanlar, eserlerinin konusu senedlerdeki ihtilafların açıklanması gibi hususlar olduğu için, bu tarz rivayetlere yer vermemişlerdir." sözleriyle tespit eder. Bk. Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 2/223.

[39] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 167, 227; İbn Hacer, *Taġlîḳu't-taʿlîḳ*, 2/7.

[40] İbn Hacer'in bu konudaki tespit ve değerlendirmeleri için bk. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî mukaddimetü Feṭḥu'l-bârî*, nşr. Muhibbüddin el-Hatîb. (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380), 469; Günümüzde Buhârî nüshaları üzerine yapılan araştırmalarda daha farklı sayılara ulaşılmıştır. Bk. Albayrak, "Fuad Sezgin'in Buhârî'nin Kaynakları", 76-80.

[41] Mustalahu'l-hadis kitapları Müslim'e ait on dört muallak hadisten bahsetmektediler. Bk. Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 2/431; 3/177.

[42] Buna dair değerlendirmeler için bk. Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 398, 399.

[43] Buna dair değerlendirmeler için bk. Aziz Gökçe, *Sünen-i Tirmizî'nin Kaynakları* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 168, 170, 172.

[44] Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979), 1/16, 109, 115, 118, 139, 181, 189, 190, 205, 207, 210, 316; 2/27, 48, 51, 59, 109, 243, 262, 292, 347; 3/ 7, 45, 65, 135, 136, 137-140, 142, 146, 212, 236, 246, 256, 333; 4/18, 60, 61, 84, 107; Eserde mu'allak hadislerin yer almasında kitabın muhtasar bir çalışma olmasının büyük etkisi vardır. Aslında şu an elimizde bulunan Ṣaḥîḥ'in, müellifin *Kitâbu'l-Kebîr* diye bilinen fakat günümüze kadar gelmeyen hadis ilimleri ve fıkhî konulara muhtevi geniş hacimli çalışmasının muhtasarının muhtasarı olduğu düşünülmektedir. Bk. Mustafa Işık, *İbn Huzeyme, Sahîh'i ve İbn Hibbân'ın Sahîh'i ile Mukayesesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 42, 72, 73 .

[45] Polat, *Mürsel Hadisler*, 98-104.

Buhârî'nin ise muttasıl olarak duyduğu hadislerin isnadlarını, kendi iradesiyle hazfettiğini söylemektedir.[46]

Son tahlilde mürsel ve muallak hadisler, senedindeki râvîlerin hazfedilmesi yönüyle benzerlik göstermektedir. Hatta muallak hadislerdeki isnad hazifleri, müellifin kendi tercihi olması yönüyle mürsel hadislerden ayrılmaktadır. Yine muhaddisler; eserlerinin hacmini kısa tutmak,[47] fıkhî istinbatta bulunmak, tefsir, zühd ve edebiyat gibi birçok sahada istişhâd getirmek,[48] daha öz bir ifadeyle tahfîf ve tenvi' maksadıyla *râvîlerin çoğunun ya da tamamının hazfedildiği* türden muallak hadisleri kullanmaktadırlar.[49] Hicrî ikinci asırda diğer disiplinlerde görülmeye başlayan isnad haziflerine benzer kullanımların, eserin ana kısmında olmasa da muallak hadislerin bulunduğu bölümlerde görülmeye başladığı ifade edilebilir.[50]

Hicrî dördüncü asır sonrası görülen isnad haziflerinin, üçüncü asırdan ayrı değerlendirilmesi daha isabetli gözükmektedir. Zira hicrî dördüncü asırda ilim dünyasında muhtasar eser yazma geleneği başladığı,[51] bu dönemde "isnad hazfi" tabirinin diğer disiplinlerle beraber hadis edebiyatına girdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca hadis sahasında isnadları hazfedilerek kaleme alınan eserler, aslında daha önce muttasıl senedlerle yazılan geniş hacimli külliyatlardan seçilmektedir. Yine muhtasar haldeki eser, asıl metnin içeriğini ve maksadını korumak suretiyle yapılmakta ve çoğu zaman onunla bir anlam ifade etmektedir. Diğer yandan hicrî dördüncü asırda bazı *Sahîh* türü eserlerde muallak hadis kullanımı devam etmektedir. Bu eserleri, muhtasar türü çalışmalardan ayrı tutmak ve onları hicrî üçüncü asırdaki muallak hadislerin kullanıldığı eserlerle beraber değerlendirmek kanaatimizce en doğru yol olsa gerektir.

4. 4./10. Asır Metinlerinde İsnad Hazfi Olgusu

Muhaddisler, 4./10. asır öncesinde temel hadis eserlerinin telifini tamamlamışlar, şifâhî rivayette bulunma geleneğini yavaş yavaş azaltmışlar ve ana hadis kitaplarının en az hatayla aktarılmasına çaba göstermişlerdir.[52] 4./10. asırla beraber muhaddisler, hacimli eserler yerine kısa ve özlü metinler kaleme almışlar ve bu doğrultuda hadislerin senedlerini hazfetmişlerdir.[53] Hatîb, kendi döneminde bazı kimselerin geçmiş muhaddislerin râvî ve rivayet ilmine eğilme, âlî isnada ulaşma, sünnetten hüküm istinbat etme, kabul açısından makbûl ve merdûd hadisi tespit etme gibi uğraşıları terk ederek, mevcut hadis kitaplarını istinsah etmeye ve farklı kitapları tek kitapta cem etmeye yoğun mesai harcadıklarından bahsetmektedir.[54] Zehebî (ö. 748/1348), mütekaddimûn ile müteahhirûn arasındaki ayrımın hicrî 300'lü yılların başı olduğunu ifade etmektedir.[55] Bu dönemde sahîh olduğuna kanaat getirilen kitapların naklini elde etmeye ya da söz konusu kitaplar üzerinden yeni eserler meydana getirmeye başlandığı gözlenmektedir.

---

[46] Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ*, nşr. Rebîʿ b. Hâdî Umeyr (Medine: İmâdetü bahsi'l-ilmiyyi bi'l-Câmiati'l-İslâmiyyi, 1984), 1/278.

[47] İbn Hacer, Buhârî'nin eserin hacmini genişletmemek için bâb başlıklarındaki hadislerin isnadını hazfettiğini söylemektedir. Bk İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 17. Ebû Dâvûd, güzel olmayan isimlerin değiştirilmesiyle ilgili 14 mu'allak hadisi aynı başlıkta yer verdikten sonra "Kısaltmak gayesiyle senedlerini terk ettim" demektedir. Bk Ebû Dâvûd, "Edeb", 62. İbn Huzeyme, gündüzün nafilesinin iki rek'at olduğunu delillendirmek için yirmiden fazla hadisin senedlerini hazfederek aktarmaktadır. Bk. İbn Huzeyme, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, 2/214-218.

[48] Nevevî'nin Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan muallak hadislere dair değerlendirmeleri için Sezgin'in eserinden naklen bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 137, 138.

[49] Tahfîf, müellifin eserin hacmini genişletmeme ve tekrardan kaçınma gayreti; tenvi' ise muhaddisin hadislere dair istişhâdî, istidlâlî, tefsirî vb. mahiyette getirdiği açıklamaları şeklinde ifade edilebilir. Bk. İbn Hacer, *Nüket*, 1/278; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/95.

[50] Yazılı kaynaklardan "ḳāle" vb. ibarelerle aktarım yapma yolunu çoğu zaman filologların nadiren de muhaddislerin seçtiğini, Buhârî'nin ise bu yöntemi muhaddislerden mi yoksa filologlardan mı aldığı konusunda net bir şey söylemenin mümkün olmadığı belirtilmektedir. Bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 136, 137.

[51] Altaş, *Hadis Edebiyatında Muhtasar Türü*, 2, 3.

[52] Mehmet Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları* (İstanbul: İSAM, 2022), 39.

[53] Harun Özçelik, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, ed. Kemal Sandıkçı - Selçuk Coşkun (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 2018), 127-128; Ahmet Özel, "Tehzîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/325-326; Efendioğlu, "Muhtasar", 31/60-61.

[54] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 3.

[55] Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mîzânü'l-iʿtidâl* (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 1/4.

Hadis tarihinde, nakil döneminin yaklaşık hicrî altıncı asırla başladığı, beşinci asrın ortalarından itibaren hadis rivayetinin sona erdiği, rivayet döneminde yazılan eserleri esas alarak kaleme alınan ilk eserin Begavî'nin *Meṣâbîḥ*'i olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca rivayet dönemiyle nakil dönemini ayrıştıran en önemli kıstasın da isnadın yaygın şekilde kullanılıp kullanılmadığı olduğu haber verilmektedir.[56] Rivayet devrinin ne zaman kapandığı ve nakil devrinin ne zaman başladığıyla ilgili net tarih vermenin zor olduğu, ilgili sürecin sosyal bir dönüşümü ifade ettiği ve sosyal dönüşümün de öyle bir anda gerçekleşmediğini ifade etmek gerekir.[57] Bu durumda hicrî dördüncü asırda isnad yaygın şekilde kullanılmakla birlikte isnadların hazfine doğru ilk denemelerin İbnü'l-Esîr'in de (ö. 606/1210) belirttiği gibi cemʿ türü kitaplarla başladığı ve bu eğilimin giderek ivme kazandığı anlaşılmaktadır.[58] 4./10. asır, hadis edebiyatında, cemʿ, muhtasar ve etrâf türü eserlerin görülmeye başlandığı bir dönemdir. Söz konusu çalışmalarla beraber "isnad hazfi" tabirinin de hadis edebiyatına girdiği gözlenmektedir.

4.1. Cem Türü Çalışmalar

4./10. asırda isnad hazfinin görüldüğü en eski eserin, İbnü's-Seken'in yazdığı ve kaynaklarda *eṣ-Ṣıḥâḥu'l-meʾs̱ûre ʿan Resûlillâh, eṣ-Ṣaḥîḥü'l-münteḳā* veya *es-Sünenü'ṣ-ṣıḥâḥu'l-meʾs̱ûre ʿan Resûlillâh* şeklinde geçen kitap olduğu haber verilmektedir.[59] Aslen Bağdatlı olan İbnü's-Seken, hocası Firebrî'den (ö. 320/932) bizzat Buhârî'nin *Sahih*'ini dinler ve eseri Mısır'a taşır. Yine İbnü's-Seken, İmâm Müslim'in öğrencisi İbnü'ş-Şarkī diye bilinen Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî (ö. 325/935) ile Ebû Dâvûd'un oğlu Abdullah'ın da talebesidir.[60] Hikâye edildiğine göre; bir kısım hadis ehli, hadislerin çoğaldığını ve bunlardan istifadenin zorlaştığını söyleyip, birisi çıksa da bunları özetleyen bir kitap yazsa deyince, İbnü's-Seken'in evinden *Sahîhayn* ile Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin *Sünen*'lerini çıkartıp, söz konusu eserlerin İslâm'ın kaynakları dediğini ve arkasından da eserini yazdığı haber verilmektedir.[61] Takıyyüddîn Ali es-Sübkî (ö. 756/1355) müellifin *eṣ-Ṣıḥâḥu'l-meʾs̱ûre ʿan Resûlillâh* adında bir eser yazığını, kitabında senedleri de hazfettiğini söylemektedir. Ayrıca Sübkî, İbnü's-Seken'in söz konusu eserinin mukaddimesine de yer verir. Buna göre İbnü's-Seken şöyle demektedir:

> "Benden; haklarında eleştiri (ta'n) söz konusu bulunmayan belde ehli imamlarının sünnetlere dair naklettikleri ve benim de sahih gördüğüm hadisleri toplamamı (cemʿ etmemi) istedin… Senin bana sorduklarını cevaplamak üzere onu (eserimi), Müslümanların ahkâm konusunda ihtiyaç duyabilecekleri bölümlere (bâblar) tam olarak ayırdım. Sahîh hadislere ulaşmak için harekete geçenlerin ilki Buhârî'dir. Onu Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî takip etti. Ben onların eserlerini inceledim, naklettiklerini tefekkür ettim ve onların senin talep ettiğin konuda gayret gösterdiklerini gördüm. Bu kitabımda *mücmel* olarak rivayet etiklerim, sıhhati konusunda insanların (muhaddislerin) icmâ ettikleri şeylerdir. Kitabın ilgili bâbının dışında zikrettiklerim (hadisler) ise, isimlerini verdiğim imamların bireysel olarak tercih ettikleri (fıkhî) görüşleridir..."[62]

Mukaddimede geçen "mücmel" ifadesi, ele alınan hadisin herhangi bir imama göre değil imamların çoğuna göre sahih olan şeklinde yorumlanmaktadır.[63] Nitekim Sübkî bu konuda muallak bir sened ile gelen ve mücmel türde bulunan "Kim bana, bir ihtiyacından dolayı olmaksızın bizzat beni ziyaret

---

[56] Yücel, *Hadis Tarihi*, 127.

[57] Ali Yardım, *Hadîs* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2014), 1/162.

[58] Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr. *Câmiʿu'l-uṣûl li-eḥâdîs̱i'r-Resûl*, nşr. Abdülkādir el-Arnaût (Şam: Mektebetü'l-Halvânî, 1969), 1/48.

[59] Muhammed b. Caʿfer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müsteṭrafe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*, nşr. Muhammed el-Muntasır (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2000), 25, 26; Selahattin Polat, "İbnü's-Seken", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2000).

[60] İbnü's-Seken'in *el-Münteḳā eṣ-Ṣaḥîḥ* adlı eserinin şöhreti Mısır yanında Endülüs'e kadar ulaşmıştır. Fakat İslam coğrafyasının doğusunda bu eser pek tanınmamıştır. Zira Zehebî onun eserlerini görmediğini daha çok eserlerinin Mağrib coğrafyasında bilindiğini ifade etmektedir. Bak. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 16/117; *Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ*, nşr. Halil Me'mûn vd. (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 3/29, 100.

[61] Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf el-Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâʾi'r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980-1992), 1/167.

[62] Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Şifâʾü's-seḳām fî ziyâreti ḫayri'l-enâm* (Beyrut: Lücnetü't-Türâsi'l-Arabiyye, 1951), 19.

[63] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 2/397-398.

kastıyla gelirse kıyamette şefaatim hak olur." rivayetini örnek vermektedir.[64] Söz konusu hadis, mukaddimede belirtilen dört eserde de geçmemektedir. Bu durumda hadis, belde imamlarının naklettiği kendisinin de sahîh gördüğü türdendir. Muhammed el-İşbîlî'nin (ö. 575/1179) "Müellif zikri geçen dört eseri cem etti." ifadesi müellifin, söz konusu dört eseri cem ettiği arkasından da bunları esas alarak başka hadislere de yer verdiği şeklinde anlaşılabilir.[65] Nitekim Süyûtî (ö. 911/1505), "Sahîh hadisleri tasnif etmek üzere yazılan eserlerden biri de İbnü's-Seken'in kitabıdır." diyerek bu duruma işaret etmektedir.[66] O halde kitap; zikri geçen dört eseri içermesiyle *cemʿ*, başka sahîh hadislere yer vermesiyle de *derleme* türü bir çalışmaya benzemektedir.

İbnü's-Seken'in kitabından alıntı yapan bazı eserlerde, söz konusu çalışmada senedi hazfedilen hadisler yanında muttasıl senedli haberlerin de var olduğunu düşündürecek bazı değerlendirmelere rastlanılmaktadır. Nitekim İbnü'l-Kattân (ö. 628/1231), İbnü's-Seken'in kitabını *es-Sünen* diye isimlendirmekte ve ondan muttasıl senedli bazı rivayetler aktarmaktadır.[67] Bundan hareketle İbnü's-Seken ve eseri üzerine bir risale yazan Abdulaziz eş-Şayi', eserdeki hadislerin senedlerinin hazfedildiğine dair Sübkî'nin görüşünün hatalı olduğunu söyler.[68] Ona göre bu durum ya Sübkî'nin elindeki nüshanın senedlerin hazfedildiği muhtasar nev'inden bir eser olmasıyla ya da İbnü's-Seken'in eserinde muallak hadislerin çok fazla yer alması ve Sübkî'nin de buna bakarak eser hakkında böyle bir zanna kapılmasıyla izah edilebileceğini ifade eder.[69] Bir başka ihtimal de müellifin cem ettiklerini mahfuz verip kendi ilave ettiklerinde senede yer vermesidir. İbnü's-Seken'in eseri günümüze kadar gelmediği için senedlerin hazfi konusunda net bir şey ifade etmek mümkün gözükmemektedir.[70] Lakin söz konusu çalışma; senedli eserlerden senedlerin hazfedildiği cemʿ türü eserlere geçişte ara bir kitap olarak değerlendirilebilir.

Sahîh hadisleri içinde barındıran kitapları tek kitapta *cem etmek* üzere yazılan çalışmalar, ilk defa hicrî dördüncü asırda görülmektedir. Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî'nin (ö. 388/998) de ifade ettiği gibi özellikle Horasan bölgesindeki muhaddislerin *Sahîhayn*'ı merkeze alarak yeni çalışmalar yaptığı görülmektedir.[71] Horasan'da yetişen Ebû Bekir el-Cevzakī'ye ait olan ve *el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn, Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîḥ mine'l-aḫbâr* ya da *Müttefeḳu'ṣ-Ṣaḥîḥayn* diye üç farklı şekilde kayıtlarda zikredilen kitap, söz konusu alanda yazılan ilk çalışmalardan birisidir.[72] Eserin çeşitli yazmaları bulunmaktadır.[73] Ali Hüseyin el-Bevvâb tarafından Rabât Mahtûtatü'l-Evkâf yazması ile Haleb Ahmediye Medrese'sindeki iki yazma esas alınarak gerçekleştirilen tahkikli neşri mevcuttur.[74] Müellif, kitabının mukaddimesinde eserini ve yazma gerekçesini şöyle ifade eder:

> "Bu, Buhârî ve Müslim'in sahihliği üzerine icmâ ettiği haberlerden meydana gelen, ilgili eserlerin metinleri zikredilip *sened tariklerinin çoğu hazfedilerek* yazılan bir kitaptır. Bununla ezberlemek isteyenlere kolaylık, metni yazmada hafiflik, yolculukta ve mukim iken taşımada ve muhafazada pratiklik amaçlanmıştır. Her hadisin sonunda, bu iki müelliften birisinin rivayetinde tek kaldığı yerde

[64] Sübkî, *Şifâʾü'ş-seḳām*, 20.
[65] Muhammed b. Hayr el-İşbîlî, *Fehresetü İbü'l-Ḫayr el-İşbîlî*, nşr. Muhammed Beşşâr Avvâd (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, 2009), 164.
[66] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 2/397-398.
[67] İbnü'l-Kattân Ali b. Muhammed, *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâmi'l-vâḳıʿayn fî kitâbi'l-Aḥkâm*, nşr. Hüseyin Âyt Saîd (Riyad: Dâru't-Taybe, 1997), 2/223, 259, 429; 3/352.
[68] Şâyi', *İbnü's-Seken*, 9.
[69] Şâyi', *İbnü's-Seken*, 76-77.
[70] Polat, eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 624, vr. 28b-29a) ve 8./14. yüzyılda istinsah edildiği anlaşılan risâlenin muhtemelen bu eserden bir parça olduğu kanaatindedir. Bk. Selahattin Polat, "İbnü's-Seken", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2000), 21/202.
[71] Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Meʿâlimü's-Sünen*, nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh (Haleb: el-Matbaʿatü'l-İlmiyye, 1932), 1/6.
[72] M. Yaşar Kandemir, "el-Cem' beyne'ṣ-Ṣahîhayn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/136; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-Aʿlâm: Ḳāmûsü terâcim* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 6/226; Muhakkikin notu için bk. Cevzakī, *Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîḥ mine'l-aḫbâr*, 30-32.
[73] Yazma halinde bulunan bir nüsha; Rabât Mahtutatu'l-Evkâf 118 numarasıyla kayıtlı, Muhammed b. Muhammed b. Abdulaziz (ö. 581) tarafından istinsah edilen, toplam 280 varaktan müteşekkil ve 16 x 20 ebatlarındadır. Bk. Muhammed b. Abdillâh el-Cevzakī, *el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn (A)* (Erişim 30 Nisan 2024). İkinci yazma ise Haleb Medresetü'l-Ahmediyye'de bulunmakadır ve 198 varaktan müteşekkildir. Bk. Muhammed b. Abdillâh el-Cevzakī, *Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîḥ mine'l-aḫbâr (B)* (Erişim 29 Nisan 2024).
[74] Muhakkin notu için bk. Cevzakī, *Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîḥ mine'l-aḫbâr*, 30-32.

"eḫracahû fulan" diye kayıt tutulmuş, her ikisinin ortak tahrîc ettiği yerlerde ise bu kayıt terk edilmiştir."[75]

Bazı kaynaklarda eserin alfabetik ya da sahabî râvîsine göre yazılan müsned şeklinde olduğu ifade edilse de doğru olan, ʿale'l-ebvâb tarzında yazıldığıdır.[76] Kitapta câmî türü eserlerde olduğu gibi itikâd, ibadet, muamelât, ahlak vb. konular yer almaktadır. Ali Hüseyin el-Bevvâb tarafından yapılan sayıma göre eserde 31 kitap başlığı ve 1948 hadis yer almaktadır. Yine Rabât'taki yazma nüsha esas alınarak hazırlanan ve Mektebetü'ş-Şamile'de yer alan sürümde ise eserde 38 kitap başlığı altında 1972 hadise yer verilmektedir.[77] Kitap başlıkları altında bazı ara başlıkların bulunduğu görülmektedir. Fakat ilgili başlıklardan bir kısmı, kitap ismiyle uyumlu değildir. Bu durumda bu başlıkların müstakil bir kitap ismi olması mümkündür. Bu durumda kitap sayısı zikredildiğinden daha fazla olabilir. Kitap isimleri ve sıralaması, Müslim'in *Sahîh*'i ile benzerlik göstermektedir. Eserde fıkhî değerlendirmelere ise yer verilmemektedir. Müellif bölüm başlıklarında, Buhârî ya da Müslim'in ya da her ikisinin ortak olduğu metinlerden birisini seçmektedir. Fakat bu seçiminin neye göre olduğu belli değildir. Yer verilen hadislerin mana ve muhteva bakımından birbiriyle çoğu zaman uyumlu olduğu gözlenmektedir. Eserde hadislerin değişik varyantlarına kısmen yer verilse de tekrarlardan çoğu zaman kaçınılmaktadır.

Merfû içerikli rivayetler, genelde hem tâbiî ve hem de sahâbî râvîsi ile bazen de sadece sahâbî râvîsiyle nakledilmektedir. İfade edildiği gibi genelde hadisin son tarafında hadisin hangi eserde geçtiğine değinilmektedir. Eserdeki 1972 hadisten Buhârî'nin tek kaldığı hadis sayısı 67, Müslim'in 80, her ikisinin ortak olduğu hadis sayısı ise 1825'tir. Bu yönüyle eser müttefekun aleyh olan hadisleri derleyen ve bu konuda yazılan ilk kitaplardan birisi kabul edilebilir.

Yazma nüshaların bir kısmında müellifin bazen kitap başlıklarından hemen sonra bazen de bölüm içindeki hadisler arasında, Buhârî ve Müslim'in eserlerindeki tarikler dışında, müellifin kendisine ulaşan başka senedlerle gelen rivayetlere yer verdiği görülmektedir.[78] Eserde yaklaşık 170 tane bu tarzda haber yer almaktadır. İlgili kısımların *Ṣaḥîḥayn* üzerine yapılan bir nevi mustahrec olması mümkündür. Böylece söz konusu hadislerin başka isnadlarla da geldiği ifade edilmeye çalışılmaktadır. Eserdeki müstahreclerin yapılma gayesinin daha ziyade âlî isnadı ya da mühim bir fazlalığı belirtmek, hadisin farklı tariklerine işaret etmek,[79] hem Buhârî hem de Müslim'de bulunan ortak muhtevaya aynı metinde yer veren hadisleri bulmak[80] gibi gerekçeler[81] olsa gerektir.[82]

Müstahrec olduğu düşünülen bölümlerde kendisinden hadis aldığı hocaları arasında İbnü'ş-Şarkī, Ebû'l-Abbâs es-Değûlî (ö. 325/935), Mekkî b. Abdân (ö. 325/935) ve Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd (ö. 340) gibi İmâm Müslim'in talebeleri olan muhaddisler bulunmaktadır. Bu yönüyle hadislerin istihrâcında çoğu zaman Müslim'in eserinin esas alındığı gözlenmektedir. Senedlerin çoğunun hazfedilmesi, hem Buhârî hem de Müslim'de geçen müttefekun aleyh rivayetlere işaret edilmesi, müstahrec diye ifade edilen farklı isnadlara yer verilmesi ve tekrarlardan uzak durulması eserin en dikkat çeken yönleridir.

Cevzakī, rivayetlerin yayıldığı, senedlerin çeşitlendiği ve bir hadisin farklı isnadlarına ulaşılabildiği bir dönemde yaşamıştır. Özellikle hicrî dördüncü asırda *Ṣaḥîḥayn* üzerine müstahrec türü eser yazımı yoğunlaşmaya başlamıştır.[83] Kaynaklarda müellifin, Müslim'in *Sahîh*'i için yazdığı müstahreci dışında hem Buhârî hem de Müslim'in *Sahîhleri* üzerine *el-Müttefiḳ* veya *el-Müttefiḳu'l-kebîr* adını taşıyan ve 25.480

[75] Cevzakī, *el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn (A)*, 2; Cevzakī, *Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîḥ mine'l-aḫbâr (B)*, 2; Cevzakī, *Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîḥ mine'l-aḫbâr*, 3, 4.

[76] Kandemir ve Yücel eserin alfabetik şekilde veya sahâbî ravilerine göre müsned tertibinde olduğu kanaatindedirler. Bk. Kandemir, "el-Cem' beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn", 7/282-283; Yücel, *Hadis Tarihi*, 131.

[77] Muhammed b. Abdillâh el-Cevzakī, *Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîḥ mine'l-aḫbâr (C)* (Erişim 06 Temmuz 2024).

[78] Cevzakī, *el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn (A)*; Cevzakī, *Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîḥ mine'l-aḫbâr (B)*; Şâmile sürümüne göre bk. Cevzakī, *Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîḥ mine'l-aḫbâr (C)*.

[79] Müellif, abdestsiz namaz olmayacağıyla ilgili haberin farklı tariklerini bir arada barındıran bir isnada işaret eder. Bk. Cevzakī, *Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîḥ mine'l-aḫbâr (B)*, 18.

[80] Cevzakī, *el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn (A)*, 2; Cevzakī, *Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîḥ mine'l-aḫbâr (B)*, 2.

[81] Cevzakī, *el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn (A)*, 2; Cevzakī, *Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîḥ mine'l-aḫbâr (B)*, 2.

[82] Müstahrec eser yazma gerekçeleri için bk. Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 2/421-423.

[83] Kemal Sandıkçı, "Müstahrec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/111-112.

rivayetin muhtevi olduğu ifade edilen bir müstahrecinden bahsedilmektedir.[84] İbn Hacer, Buhârî'nin muallak türü hadislerinin muttasıl senedlerini göstermek üzere Cevzakī'nin *el-Cemʿ beyne's-Ṣaḥîḥayn* adlı kitabından ara ara alıntılar yapmaktadır Fakat söz konusu alıntılar, zikri geçen kitapta ya yer almamakta ya da senedsiz şekilde bulunmaktadır.[85] İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Cevzakī'nin *el-Muharrec beyne's-Ṣaḥîḥayn* isimli bir eserinden bahsetmekte ve ondan bazı alıntılar yapmaktadır. Yine ilgili alıntılardan bir kısmı söz konusu kitapta bulunmamaktadır.[86] Bu durumda *el-Cemʿ beyne's-Ṣaḥîḥayn*'ın bu iki eserden farklı bir çalışma olması hatta müellifin daha önce yazdığı geniş hacimli bir çalışmanın muhtasarı olması mümkündür.

4.2. Muhtasar Türü Çalışmalar

4./10. asırda muhaddisler, daha önceki dönemlerde yazılan hacimli eserleri daha kullanışlı hale getirmek için muhtasar bir formata dönüştürmeye çalışmışlardır. Tunus'ta Fâtimî hâkimiyetinde yaşayan Ali b. Muhammed el-Kābisî'nin (ö. 403/1012) *Kitâbü'l-Mülaḫḫıṣ li-Müsnedi Muvaṭṭa* adlı kitabı bu tür çalışmalardan birisidir.[87] Kābisî, tekrardan kaçınmak ve muhtasar bir kitap meydana getirmek için isnadlarda bazı kısaltmalar yapmaktadır. Muhtasara konu olan hadisler, *Muvaṭṭa*'da geçen muttasıl senedli rivayetlerdir. Buna göre o, önce İmam Mâlik'in *Muvaṭṭa*'da geçen hocalarının isimlerini mağrib alfabesine göre sıralamakta arkasından da zikri geçen hocaları kanalıyla nakledilen ve müşterek bir zincirle gelen metinleri aynı sened altında yer vererek aktarmaktadır. Bölümün başında veya sonunda her hocadan gelen hadis sayısını belirtmektedir. Örneğin Kābisî, İmâm Mâlik'in, hocası Zührî'den rivayet ettiği toplam 85 hadisi nakletmektedir. Eserde bu şekilde İmâm Mâlik'in 80 hocasından toplam 519 ya da 520 muttasıl hadis yer almaktadır. Aslında eserde senedleri ihmal edilen bir hadis bulunmamakta sadece müşterek tarikler bir başlıkta cem edilmektedir. Kitapta usûl-i hadise dair uzun bir mukaddime yer almaktadır. Bu bölümde mürsel ve muan'an hadis, tedlîs, nesh ve manayla rivayet gibi konulara değinmektedir. Kendi nev'ine münhasır olan çalışmanın daha sonraları Endülüs çevrelerinde tanındığı ifade edilmektedir.[88] Aslında eser ʿale'r-ricâl tarzıyla ezberlemek isteyen kimseler için bazı faydalar sağlasa da, fıkıh bâblarına göre hazırlanan ve Medine ehlinin amelini yansıtan aslından yöntem ve içerik yönüyle epey uzaklaşmış durumdadır.

4.3. Etrâf Türü Çalışmalar

4./10. asırda muhaddislerin bir diğer uğraş alanı, kendilerince muteber gördükleri kitaplardaki hadislere hızlı bir şekilde ulaşmaya, tetkik etmeye ve hatırlamaya imkân veren *etrâf* türü eserler vücuda getirmektir.[89] *Ṣaḥîḥayn* üzerine Filistin'de Remle'nin önemli muhaddislerinden Halef el-Vâsıtî (ö. 401/1010) ve hayatının son dönemlerinde Bağdat'a yerleşen Ebû Mes'ûd İbrâhîm b. Muhammed ed-Dımaşkī'nin (ö. 401/1010-11) *Eṭrâfü'ṣ-Ṣaḥîḥayn*'ı ile yine Bağdat'ın önemli muhaddislerden Berkānî'nin (ö. 425/1034) *el-Müsned*'inin, bu türün ilk örneklerinden olduğu kabul etmektedir.[90] Ömürlerinin çoğu 4./10. asırda geçen Vâsıtî ve Dımaşkī'nin, eserlerini alfabetik tertip ile sahâbî râvîsine göre müsned tarzında kaleme aldıkları görülmektedir.[91] Her iki müellif de önce sahabe isimlerini alfabetik tertibe göre sıralamakta arkasından da her sahâbînin naklettiği hadise, hadisin geçtiği esere ve en son hadisin

[84] İbn Hacer eserin ismini *el-Müttefiḳ* diye kayıtlar. Bk. İbn Hacer, *Nüket*, 1/298. Fihrist türü eserlerde ise eserin ismi veya *el-Müttefiḳu'l-kebîr* diye geçmektedir. Bk.İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ʿârifîn, esmâʾü'l-müʾellifîn ve âṯârü'l-muṣannifîn* (İstanbul: Vekâletü'l-me'ârîf, 1951), 2/56.

[85] Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fetḥu'l-bârî bi-şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*, nşr. Abdullah b. Baz vd. (Beyrut: Dâru'l-Maʿârif, 1379), 9/119; 13/417; İbn Hacer, *Taġlîḳu't-taʿlîḳ*, 4/396.

[86] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, *et-Taḥḳîḳ fî eḥâdîṯi'l-ḫilâf*, nşr. Mesud Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/123, 130, 138.

[87] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Kābisî, *Kitâbü'l-Mülaḫḫıṣ li-Müsnedi Muvaṭṭa*, nşr. Ali İbrahim Mustafa (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008).

[88] Zülal Kılıç - Hayati Yılmaz, "Ebü'l-Hasen el-Kâbisî (ö. 403/1012) ve Kitâbü Mülahhısi'l-Muvatta' İsimli Eserinin Mukaddimesinde Hadis Usûlü", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 100-114.

[89] M. Yaşar Kandemir, "Etrâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 498.

[90] Muhammed b. Fetûh el-Humeydî, *el-Cemʿ beyne's-Ṣaḥîḥayn*, nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 1/77.

[91] Kandemir, "Etrâf", 498-499.

senedine yer vermektedirler.[92] Eserde isnad haziflerine rastlanamamaktadır. Bu yönüyle ilgili eserler, hem tertip yöntemi hem de içerik olarak Cevzakī'nin eserinden ayrılmaktadır.

Etrâf türü çalışmalarda isnad hazifleri ancak hicrî beşinci asırda görülmektedir. Endülüs'te doğan bilahare Bağdat'a yerleşen Humeydî, etrâf türü çalışmaların en güzel örneklerinden kabul edilen eserinin mukaddimesinde şunları ifade etmektedir:

> "Bu durum (*Ṣaḥîḥayn*'ın en sahih olduğu görüşü) yerleşip genel kabul görünce, güneş ve ay yörüngesine kavuşunca, benim için iyi olana pratik şekilde ulaşmayı, hızlı bir şekilde tetkik ve ezberlememe imkân veren bir hazineden kolaylıkla istifade etmeyi, başkalarının da faydalanacağı bu kaynağı (insanlara) ulaştırmada bir nasip elde etmeyi ve bu yolla Mevlamın rızasını kazanmayı istedim… Bu iki kitaptakileri (rivayetleri), haberlerin bulunduğu metinlerinden ve eserlerin bulunduğu naslarından tecrit etmede Rabbimin yardım ve desteğini arzuladım. Zira tenkit konusunda uzman olan imamların cumhurundan gelen isnad zincirine bağlı kalınması sahih olmuştur... Çoğu zaman isnadları zikretmedim sadece sahâbeden nakleden tabiûnu ya da onlardan rivayet edip terâcim ile ilgili olan râvî/râvîleri zikrettim."[93]

Tasnif devri hadis metinlerinden daha pratik bir şekilde istifade etme ve bu maksatla da farklı tasarımlara sahip yeni eserler tertip etme bu dönemde muhaddislerin bir diğer uğraş alanıdır Humeydî'nin eseri, *Ṣaḥîḥayn*'ı pratik bir şekilde kullanmada kılavuz bir çalışmadır. Diğer yandan hicrî dördüncü asırda *Ṣaḥîḥayn*'ın otorite kazanma sürecine girdiği, beşinci asırda ise bazı müellifler tarafından bu durumun kanıksandığı anlaşılmaktadır. Yine İslam coğrafyasında *Ṣaḥîḥayn*'ın etkilerinin Horasan ile sınırlı kalmadığı Şam ve Bağdat bölgesi yanında Endülüs'e kadar uzandığı gözlenmektedir.

5. İsnad Hazfinin Sebepleri

İsnad hazifleri, genelde muhtasar bir eser meydana getirmek için yapılmaktadır. Dolayısıyla muhtasar eserlerin yazılma gerekçeleri çoğu zaman isnadları hazfetme gerekçeleri ile örtüşmektedir. Bu yönüyle bilgiye ulaşmada kolaylık, eseri ezberlenecek bir formata sokma, taşıma ve yazmada pratiklik, ilme rağbeti artırma vb. gerekçelerle muhtasar eserler yazıldığı anlaşılmaktadır.[94]

Cevzakī eserini yazma gerekçesini; "Bununla ezberlemek isteyenlere kolaylık, metni yazmada hafiflik, yolculukta ve mukim iken taşımada ve muhafazada pratiklik amaçlanmıştır." sözleriyle özetlemektedir. Müellifin eseri yazma amacı, eserini bir ders kitabı formatına sokma çabası şeklinde değerlendirilebilir.

Cevzakī'nin doğduğu ve yaşadığı Nîsâbur şehri, hadis çalışmalarının yaygınlaştığı ve müesseseleştiği önemli ilim merkezlerinden birisidir. 4./10. asırda, Samaniler döneminde Nîsâbur'da örgün ve yaygın eğitim kurumları bulunmaktadır. Kaynaklarda Kercî, Ebû'l-Velîd, Ebû Ali, Merest ve Hemşazî medreselerinin Nîsâbur'da eğitim verdiği, şehirde hadis eğitimi için dârussünnelerin kurulduğu haber verilmektedir. Sandûkî'nin burada otuz yıl hadis dersleri verdiği, İbn Sem'an'ın da (ö. 382/992) bir dârussünne kurduğu ve müzakere meclisleri tertip edildiği kaynaklarda geçmektedir.[95] Yine Cevzakī'nin hocası ve kendisinden söz konusu eserinde nakilde bulunduğu Ahmed b. İshak es-Sıbgī'nin (ö. 342/952) bir dârussünnesinden bahsedilmektedir.[96] Bütün bunlardan hareketle söz konusu eserin çeşitli ilim meclislerinde okunmak, ezberlenmek ve müzakere edilmek üzere eğitim amaçlı yazıldığı akla gelmektedir. Diğer yönden müellifin isnadları hazfetmesindeki amaç, isnadın otoritesini sarsmak da değildir. Zira bu dönemde hala isanadlı hadis metinleri yazılmakta ve isnad araştırmaları canlı bir

---

[92] Suriye'de Mektebetü'l-Esedi'l-Vataniyye'nin Dâru'l-Kütübi'z-Zahiriye kısmında 1162 numarasıla kayıtlı yazma, 227 varaktan müteşekkildir. Eserin sadece bir cildi mevcuttur. Bk. Halef el-Vâsıtî, *Eṭrâfü'ş-Ṣaḥîḥayn* (Erişim 07 Temmuz 2024); Suriye'de Mektebetü'l-Esedi'l-Vataniyye'nin Dâru'l-Kütübi'z-Zahiriye kısmında 1164 numarasıyla kayıtlı yazma, 140 varaktan müteşekkildir. Eserin sadece dördüncü cildi mevcuttur. Bk. Ebû Mes'ûd İbrâhîm b. Muhammed ed-Dımaşkī, *el-Eṭrâf ʿale'ş-Ṣaḥîḥayn* (Erişim 07 Temmuz 2024).

[93] Humeydî, *el-Cemʿ beyne'ş-Ṣaḥîḥayn*, 1/74.

[94] Buna dair değerlendirmeler için bk. Altaş, *Hadis Edebiyatında Muhtasar Türü*, 143-156.

[95] Şakir Gözütok, "İslâm Medeniyetinin Öncü Eğitim Kurumları: Nişabur Medreseleri", *Türk Dünyası Araştırmaları* 185 (2010), 45-57.

[96] Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî, *Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kâhire: Hicr li't-Tabba'a, 1413), 4/159.

şekilde sürdürülmektedir. Zaten müellifin de daha önce *Ṣaḥîḥayn* üzerine yazdığı cem türü eserinde, hadislerin muttasıl senedlerine yer verdiği anlaşılmaktadır.

Fatimîler dönemi Mağrib coğrafyasının muhaddislerinden Kābisî, fakîhlik ve muhaddislik yanında eğitim işleriyle de uğraşan çok yönlü bir âlimdir. [97] Müellif eserini, *Muvaṭṭa*'da geçen hadisleri kolay bir şekilde ezberlemek isteyen, hem fıkıh hem de hadis yönüyle büyük bir nasibe kavuşmayı arzu eden kimseler için yazdığını ifade etmektedir. [98] Bu durumda kitabın, öğrenme ilkelerini gözeterek tasarlandığı, hadis metinlerini kolay bir şekilde ezberletmek ve ilim meraklılarını hadis ve fıkhı öğrenmeye teşvik etmek için yazıldığı anlaşılmaktadır. Özellikle müellifin Şia mezhebinin baskın olduğu bir coğrafyada muhtasar bir eser kaleme almasında, sadece ilmî amaçlar gözetmediği akla gelmektedir.

Hicrî 4./10. asırda başlayan isnad hazfi uygulaması 5./11. asırda Kudâî (ö. 454/1062) ile devam etmiştir. Fatimîler döneminde Mısır'da kadılık görevi yürüten Kudâî; kısa, özlü, ezberlenmesi kolay, ahlâkî öğütlere, mev'ize ve darb-ı mesellere değinen hadisleri seçmiş ve bunların senedlerini tamamen hazfederek ve hadisleri de alfabetik tertibe göre sıralayarak *Şihâbü'l-ahbâr* adlı eserini vücuda getirmiştir. Bir kültür hazinesi konumundaki eserin halk için yazıldığı ifade edilmektedir. Müellif aynı eserin senedli olan *el-Müsned* isimli eserini de ilim ehli için kaleme alarak bir şekilde senedlerin vaz geçilmez olduğunu ortaya koymuştur.[99] Eserin bir diğer ayrıcalıklı tarafı, Şia mezhebinin merkezi konumundaki Mısır'da yazılmasıdır. Çalışmanın senedlerden arındırılmış ve bir halk kitabı şeklinde tasnif edilmesinde, dönemin sosyal, siyasî, ilmî, fikrî ve ideolojik ortamının etkisi olsa gerektir.

Anlaşıldığı kadarıyla muhaddisler, 5./11. asırda da senedleri hazfedilen hadisleri yazmaya devam etmişlerdir. Onlar, İslam'ın geniş coğrafyalara yayıldığı, hadis çalışmalarının yaygınlaştığı ve müesseseleştiği bir dönemde, her kesimden insanın istifade edebileceği, taşıması, istinsahı ve ezberi kolay metinler kaleme almışlardır.[100] Böylece muhaddisler bir yandan Hz. Peygamber'in hadislerini geniş halk katmanlarına ulaştırmak için gayret göstermişler, diğer yandan Hz. Peygamber'in sünnetinin birleştirici gücünü ve sözlerinin otoritesini kullanarak Müslümanlar arasında görülen fikrî ve ideolojik ayrılıkları asgariye indirmek üzere çaba sarf etmişlerdir.

6. İsnad Hazfinin Hadisin Sıhhatine Tesiri

Senedinde inkıtâ bulunan mürsel ve muallak hadislerin mevsûkiyeti, öteden beri muhaddisler ve fakîhler arasında ihtilaflıdır. Bu ihtilafın gerisinde büyük oranda mürsel ve muallak hadislerin tanımıyla ilgili var olan görüş ayrılıkları, hadisi aktaran kişilerin güvenilir olup olmaması ve değerlendirme yapan kimselerin mezhebî aidiyetleri büyük oranda etkili olmaktadır.[101]

İbn Mende (ö. 395/1005); Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin sahîh hadislere yer veren eserler yazdıklarından bahsetmektedir.[102] Böylece o, 3./9. asır sonrası bazı eserlerin diğerlerinden daha fazla tanındığına işaret etmektedir. İbn Mende'den yarım asır önce İbnü's-Seken de söz konusu bu dört çalışmayı esas alarak kitabını yazdığını belirtmektedir.[103] Hatta Hâkim, *el-Müstedrek*'inde, sahihlik şartlarını *Ṣaḥîḥayn*'da tahrîc edilen hadislerin isnad zincirlerinde aramaktadır.[104] Sahîh hadisleri içerdiği düşünülen hadis kitaplarının ve söz konusu eserlerde muhaddislerin koyduğu şartların, sahîh hadisin

[97] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ*, 17/158.

[98] Kābisî, *Kitâbü'l-Mülaḫḫıṣ*, 27.

[99] Çevirmenin giriş kısmındaki değerlendirmeleri için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme el-Kudâî, *Hadîs Kıvılcımları: Şihâbu'l-ahbâr Tercmesi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınevi, 2007), 31 vd.

[100] Toprak, *Hadiste Derlemecilik Devrinin Başlaması*, 42.

[101] Kādî İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *İkmâlü'l-Muʿlim bi-fevâʾid fî şerḥi Ṣaḥîḥ'i Müslim*, nşr. Yahya İsmail (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998), 1/167; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 127, 226; Muhammed Zâhid Kevserî, *Fıḳhü ehli'l-ʿIrâḳ ve hadîsühüm*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1971), 11; Polat, *Mürsel Hadisler*, 105-108; Ahmet Yücel, *Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi - Hicrî İlk Üç Asır* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 181; Yücel, *Hadis Usûlü*, 199; Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, 105-108.

[102] Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahya İbn Mende. *Şürûṭü'l-eʾimme Risâle fî beyâni faẓli (naḳli)'l-aḫbâr ve şerḥi meẕâhibi ehli'l-âṯâr ve ḥaḳīḳati's-sünen ev Şürûṭü'l-eʾimme*, nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryevâî (Riyad: Dâru'l-Müslim, 1414), 42, 71.

[103] İbn Hacer, *Nüket*, 1/482.

[104] Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ʿale's-Ṣaḥîḥayn*, nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/42.

tespitinde ölçü olabileceği yönündeki ilk düşüncelerin hicrî dördüncü asırda oluşmaya başladığı anlaşılmaktadır. Humeydî'nin, sahîh olduğu konusunda üzerinde ittifak sağlanan hadis kitaplarının artık belli olduğu ve imamların ittifak ettiği sened zincirine bağlı kalınması gerektiği dair sözleri, yeni dönemde sahîh haberin tespiti için öngörülen şartları özetler durumdadır. Artık hadisin sıhhati için ölçü, râvî ve râvî zincirinin bulunduğu sened değil, sahîh hadisleri toplayan kitaplar ve onları yazan müelliflerin şartlarıdır.[105] Zira isnadları zikretmenin amacı hadisi belirleme ve sıhhatini tespit etmektir ki bu da daha önceki muhaddislerin uğraş alanıdır. Güvenilir olma şartı yeni dönemde, râvîden eserlere ve eser müellifinin şartlarına doğru kaymaktadır.

4./10. asırda hadis sahasındaki isnad haziflerinin kullanılış gayesi, daha önce muttasıl senedlerle nakledilerek yazılan eserlerin hem muhtasar bir hüviyet kazanması hem de daha kullanışlı hale gelmesi içindir. Sened hazfi yapılarak muhtasar eser yazma yöntemi sadece hadis sahasına has değildir. Bu durum tefsir, fıkıh, kelâm, filoloji, tarih, ahlâk vb. alanlarda da gözlenmektedir.[106] Hadis sahasındaki eserler ile diğerleri arasındaki en büyük fark, sahîh olan ile illetli olanı ayırmada gerekli hassasiyeti gösterip göstermemektir. Nitekim Nureddin Itr (ö. 2020) bu konuda şöyle demektedir:

> "Rivayet tefsirinde zayıf haberlerin olmasının ikinci sebebi, isnadların hazfidir. Sahabe asrından itibaren insanlar isnadı soruyorlardı. Bundan dolayı rivayet türü tefsirde Hz. Peygamber'den veya sahabeden rivayette bulunduklarında ancak isnadı ile rivayet ediyorlardı. Tabiûn asrından sonra tefsir yazan kimseler tefsir eserini isnadlı bir şekilde tedvin ettiler. Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) ve Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197/812) tefsirleri gibi. Onlardan sonra başka topluluklar da tefsir telif ettiler fakat onlar isnadları ihtisâr ettiler, sözleri söyleyenine nispet etmeyi ihmal ettiler, hadisin sıhhatini araştırmadılar, sahîh olan ile illetli olan karıştırdılar. Sonra kendisine bir sözün ulaştığı her kimse onu aslı olduğunu zannederek bir başkasına nakletti, belki de bu bütün sebeplerin en tehlikelisidir. Çünkü isnadların hazfi, bu kitaplara bakan kimseyi onda gelen hepsinin sahîh olduğunu zanneder kıldı."[107]

Ali Osman Koçkuzu (ö. 2020), ihtisar çalışmalarının ortaya çıktığı asırlarda hadisten sened atılınca; tarih, edebiyat, şiir ve sîretin de kendiliğinden kaybolduğunu belirtmektedir.[108] Bu tür eserlerdeki hadisler için *sıhhat tespiti* çalışmasının yapılması da mümkün değildir. Zira bu çalışmalarda, rivayetin sahîh olduğunu tespitte ölçü aldıkları râvî ve edâ sîgaları gibi ögeler yer almamaktadır.[109] Muhaddisler bu konuda da üzerlerine düşen görevi yerine getirmekte ve diğer disiplinlerde isnadları hazfedilerek yazılan hadislerin kaynağı ve sıhhatini ortaya koymak üzere tahrîc türü eseler kaleme almaktadırlar.

7. Sonuç

Senedde inkıtâ olgusu sahâbe döneminde başlayan ve sonraki asırlarda devam eden bir vakıadır. Hicrî ilk iki asırda sened kullanımının yaygınlaşmasına dair çabalara rağmen, muttasıl senedli aktarımlar yanında mürsel hadislerin aktarımının devam ettiği anlaşılmaktadır. İlk iki hicrî asırda hadis eserlerindeki muttasıl olmayan sened kullanımını dönemin nakil geleneğiyle ilişkilendirmek gerekir. 3./9. asırda kullanılan muallak hadisler, İmâm Mâlik'in belâğ siyğası ile naklettiği mürsel hadislerden

---

[105] M. Said Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirleri", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3 (1997), 3-5; M. Emin Özafşar, "Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 287-292.

[106] Taberî (ö. 310/923), dönemindeki tarih yazarlarının muhaddislerin yöntemlerinden uzaklaştıklarından ve senedleri hazfederek kitaplar yazdıklarından yakınmakta ve eserinde tenkit edilen zayıf ve asılsız haberler hakkında açıklama yapma ihtiyacı hissetmektedir. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîḫu't-Ṭaberî*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1967), 1/7, 8. İbn Abdürabbih (ö. 328/940) dil, edebiyat, sanat, ahlak vb. sahasında yazdığı eserinin önsözünde tahfîf maksadıyla senedleri haz ettiğini söylemektedir. Bk. Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih, *el-ʿİḳdü'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404), 1/5. Mâtürîdî (ö. 333/944), tefsir sahasında yazdığı eserini isnadları hazfederek kaleme almıştır. Bk. Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*, nşr. Mecî Bâslum (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005). Beyhakî, Eş'arî kelamcı ve Şâfiî fakîhi Hüseyn b. Hasen el-Halîmî'nin (ö. 403/1012) kelâm, fıkıh ve ahlâk konularında senedleri hazfederek yazdığı *el-Minhâc* adlı eserini muttasıl senedleriyle tekrar yazdığını ifade eder. Bk. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakī, *Şuʿabü'l-îmân*, nşr. Abdulali Abulhamid, Ahmed Nedvî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/11.

[107] Nureddin Itr, *Ulûmu'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Dımeşk: Mektebetü's-Sabâh, 1993), 77. Benzer şekilde bk. Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkān fî ʿulûmi'l-Kurʾân* (Dımeşk: Mektebetü'r-Risale, 2008), 788.

[108] Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1983), 330.

[109] Yardım, *Hadîs*, 2/121, 122.

mahiyet, amaç ve yöntem açısından farklıdır. Muallak hadislerdeki isnad haziflerinin müellifin iradesiyle gerçekleştiği, daha ziyade tahfîf ve tenvi' amaçlı kullanıldığı ve eserin asıl bölümleri dışında terâcim ve mütabaat bölümlerinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu kullanım tarzı yöntem ve amaç açısından hicrî ikinci asırda hadis sahası dışındaki diğer disiplinlerde görülen isnad hazifleri ile benzerlik göstermektedir.

4./10. asırla beraber teşekkül eden cemʿ türü eserlerde, senedlerinden hazfedilen hadis metinleri görülmektedir. Söz konusu eserlerde; kısa, özlü ve kullanımı pratik bir eser oluşturma, bu arada bir önceki asırda teşekkül eden yazılı kaynakları bir sonraki asra taşıma ve hadis çalışmalarını geniş kesimlere ulaştırma amacının güdüldüğü anlaşılmaktadır. Söz konusu dönemde muhtasar eser yazma geleneğinin ilim dünyasında görülmeye başlandığı, muhaddislerin de muhtasar türü eserler kaleme aldığı görülmektedir. İsnadları hazfederek eser yazan ilk müellifin İbnü's-Seken olduğu ifade edilse de son araştırmalarda eserde muttasıl senedli hadisler de bulunduğu yönünde değerlendirmeler yapılmaktadır. Eserin muttasıl senedli eserlerden isnad hazfinin yapıldığı eserlere doğru geçişte ara çalışmalardan birisi olması muhtemeledir. Cevzakī, ʿale'l-ebvâb tarzı yazdığı eseri ile 4./10. asırda isnadları hazfeden müelliflerden birisidir. Bu dönemde bazı muhtasar türü eserlerde de isnad haziflerine rastlanılmaktadır. Söz konusu eserlerin genellikle sahîh olduğu düşünülen çalışmalar üzerine inşa edildiği, yazılma amacının isnadın otoritesini sarsmak olmadığı ve yazımında daha ziyade eğitsel amaçlar gözletildiği düşünülmektedir. Fakat araştırmamızda yer verilen mevcut örneklerin az olması ve bazılarının da günümüze kadar ulaşmaması, söz konusu çalışmalar hakkında sağlıklı değerlendirmeler yapılmasını engellemektedir.

Hem inkıtânın hem de senedlerdeki haziflerin hadisin mevsûkiyetine tesiri vardır. İlk iki asırda senedde görülen inkıtâ, mürsel ve mu'dal özelinde, devrin hadis rivayet anlayışıyla ilişkilendirilir ve yadırganmaz. Mürsel hadisin mevsûkiyeti ise daha ziyade mürsilin sika olup olmamasıyla ölçülmektedir. Buhârî ve Müslim'in muallaklarını her ne kadar bazı hadis münekkitleri eleştirse de çoğu muhaddis tarafından makbûl görüldüğü anlaşılmaktadır. 4./10. asırda hadislerin sıhhati için konulan ölçünün isnaddan yavaş yavaş esere ve eseri yazan müellifin öngördüğü şartlara doğru kaydığı söylenebilir. Bu düşüncenin sonraki asırlarda eser ve yazar karizmasına doğru evirildiği görülmektedir. Diğer yandan hadis sahası dışındaki eserlerde de isnad hazfi görülmektedir. Bu tür çalışmalarda bulunan rivayetlerin sıhhatini tespit etmek mümkün de değildir. Muhaddisler, söz konusu kitaplara bakan ve oradaki rivayetlerin sahih olduğunu düşünenler için, gerekli ikazları yapmaktadırlar.

Araştırma sonunda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

-Hicrî ikinci ve üçüncü asırda muhaddislerin, senedinde inkıtâ olan mürsel, mu'dal ve muallak türü hadislere çalışmalarında yer verdikleri,

-4./10. asır ve sonrasında birçok disiplinde muhtasar eser yazma geleneğinin başladığı, bu esnada "isnad hazfi" tabirinin hadis edebiyatına girdiği,

-4./10. asır ve sonrasında taşıması ve kullanımı pratik muhtasar türü eserlerin ilk örneklerinin hadis edebiyatında da yazılmaya başlandığı, cem ve etrâf türü eserlerin buna öncülük ettiği,

-Cem ve etrâf türü eserlerin yazımında Buhârî ve Müslim'in *Sahihleri* yanında bölgesel olarak İmâm Mâlik'in *Muvaṭṭa'*sı ile Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin *Sünenleri* esas alındığı ve bu şekilde söz konusu hadis eserlerinin diğerlerine göre daha fazla ön plana çıktığı,

-Hadislerin sıhhatini tespitte, çoğu zaman esas alınan sened merkezli yapının, eser ve müellif merkezli bir yapıya doğru kaydığı gözlenmektedir.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdulmuttalib, Rıfat Fevzî. *Tevşîku's-sünne fi'l-karni'ş-şânî'l-hicri*. Mısır: Mektebetü'l-Hanâncî, 1981.

Albayrak, Ali. "Fuad Sezgin'in Buhârî'nin Kaynakları Kitabı Üzerine Değerlendirmeler". *Usul İslam Araştırmaları* 26 (2016), 51-100.

Altaş, İlhan. *Hadis Edebiyatında Muhtasar Türü: Tespiti ve Gelişim Süreci (Başlangıcından Hicri Onuncu Asra Kadar)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Beyhakī, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *Şuʿabü'l-îmân*. nşr. Abdulali Abulhamid, Ahmed Nedvî. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2000.

Cevzakī, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn (A)*. Erişim 30 Nisan 2024. https://bukhari.islamweb.net/handle/1234/102

Cevzakī, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîḥ mine'l-aḫbâr*. nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2007.

Cevzakī, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîḥ mine'l-aḫbâr (B)*. Erişim 29 Nisan 2024. https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_4260/makhtotat.pdf

Cevzakī, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Kitâbü'ṣ-Ṣaḥîḥ mine'l-aḫbâr (C)*. Erişim 06 Temmuz 2024. https://shamela.ws/book/95

Çelik, Abdullah. *Hadis Usûlü İlminin Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk Üç Asır)*. İstanbul: Divan Kitap, 2022.

Dımaşkī, Ebû Mes'ûd İbrâhîm b. Muhammed. *el-Eṭrâf ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn*. Erişim 07 Temmuz 2024. https://bukhari.islamweb.net/handle/1234/4828

Dinçoğlu, Mehmet. *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vaṣfi Sünenihî*. nşr. Muhammed Sabbağ. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 3. Basım, ts..

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2000.

Ebû Gudde, Abdülfettâh. *el-İsnâd mine'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 3. Basım, 1983.

Ebû Yûsuf, Ya'kūb b. İbrâhîm b. Habîb. *Kitâbü'r-Red ʿalâ Siyeri'l-Evzâʿî*. nşr. Ebû'l-Vefâ Efgānî. Kâhire: Lucnetu İhyâi'l-Ma'arifi'n-Numaniyye, 1938.

Efendioğlu, Mehmet. "Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/60-61. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Eren, Mehmet. *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*. İstanbul: İSAM, 3. Basım, 2022.

Erul, Bünyamin. "Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (I) Rivayet Açısından Ma'mer b. Raşid'in (ö.153) el-Cami'i". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 27-61.

Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-ʿAyn*. nşr. Mehdî Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, ts..

Gökçe, Aziz. *Sünen-i Tirmizî'nin Kaynakları*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Gözütok, Şakir. "İslâm Medeniyetinin Öncü Eğitim Kurumları: Nişabur Medreseleri". *Türk Dünyası Araştırmaları* 185 (2010), 33-64.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn*. nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdillâh. *Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱*. nşr. es-Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ*. nşr. Muhammed Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maʿârif, 1403.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Kifâye fî ʿilmi'r-rivâye*. nşr. Ebû Abdullah es-Sûrakî, İbrahim Hamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts..

Hatiboğlu, İbrahim. "Meşâbîḥu's-sünne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/258-260. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Hatiboğlu, M. Said. "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirleri". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3 (1997), 1-14.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Meʿâlimü's-Sünen*. nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh. 4 Cilt. Haleb: el-Matbaʿatü'l-İlmiyye, 1932.

Humeydî, Muhammed b. Fetûh. *el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn*. nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.

Işık, Mustafa. *İbn Huzeyme, Sahîh'i ve İbn Hibbân'ın Sahîh'i ile Mukayesesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

Itr, Nureddin. *Ulûmu'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Dımeşk: Mektebetü's-Sabâh, 1993.

İbn Abdülberr, Ebû Ömer en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd*. nşr. Beşşâr Avvâd vd.. 17 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkân, 2017.

İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-ʿİḳdü'l-ferîd'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ*. nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr. 2 Cilt. Medine: İmâdetü bahsi'l-ilmiyyi bi'l-Câmiati'l-İslâmiyyi, 1984.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fetḥu'l-bârî bi-şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*. nşr. Abdullah b. Baz vd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maʿârif, 1379.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fetḥu'l-bârî*. nşr. Muhibbüddin el-Hatîb. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Taġlîḳu't-taʿlîḳ*. nşr. Saîd Abdurrahman. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *eṣ-Ṣaḥîḥ*. nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979.

İbn Jamil, Khairil Husaini. "Kıraatü fî Târîhi'l-İsnâd ve't-tecrîd: Kitâbu Şihâbu'l-Ahbâr li'l-Kudâî". *al-Burhān* 3/1 (2019), 76-105.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1994.

İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahya. *Şürûṭü'l-eʾimme Risâle fî beyâni faẓli (naḳli)'l-aḫbâr ve şerḥi meẕâhibi ehli'l-âs̱âr ve ḥaḳīḳati's-sünen ev Şürûṭü'l-eʾimme*. nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryevâî. Riyad: Dâru'l-Müslim, 1414.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *et-Taḥḳīḳ fî eḥâdîs̱i'l-ḫilâf*. nşr. Mesud Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed. *Câmiʿu'l-uṣûl li-eḥâdîs̱i'r-Resûl*. nşr. Abdülkādir el-Arnaût. 11 Cilt. Şam: Mektebetü'l-Halvânî, 1969.

İbnü'l-Kattân, Ali b. Muhammed el-Fâsî. *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâmi'l-vâḳıʿayn fî kitâbi'l-Aḥkâm*. nşr. Hüseyin Âyt Saîd. 6 Cilt. Riyad: Dâru't-Taybe, 1997.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî. *Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ*. nşr. Aişe Abdurrahman. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1990.

İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ʿârifîn, esmâʾü'l-müʾellifîn ve âs̱ârü'l-muṣannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâletü'l-me'ârîf, 1951.

İşbîlî, Muhammed b. Hayr. *Fehresetü İbü'l-Ḫayr el-İşbîlî*. nşr. Muhammed Beşşâr Avvâd. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyyi, 2009.

Kābisî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Kitâbü'l-Mülaḫḫıṣ li-Müsnedi Muvaṭṭa*. nşr. Ali İbrahim Mustafa. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

Kādî İyâz, İbn Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Muʿlim bi-fevâʾid fî şerḥi Ṣaḥîḥ'i Müslim*. nşr. Yahya İsmail. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998.

Kandemir, M. Yaşar. "el-Cem' beyne'ş - Ṣahîhayn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/282-283. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kandemir, M. Yaşar. "Etrâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 498-499. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kettânî, Muhammed b. Caʿfer. *er-Risâletü'l-müsteṭrafe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*. nşr. Muhammed el-Muntasır. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 6. Basım, 2000.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *Fıḳhü ehli'l-ʿIrâḳ ve ḥadîs̱ühüm*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1971.

Kılıç, Zülal - Yılmaz, Hayati. "Ebü'l-Hasen el-Kâbisî (ö. 403/1012) ve Kitâbü Mülahhısi'l-Muvatta' İsimli Eserinin Mukaddimesinde Hadis Usûlü". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 89-120.

Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.

Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme. *Hadîs Kıvılcımarı: Şihâbu'l-ahbâr Tercmesi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.

Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve es-San'ânî. *el-Câmiʿ (Abdurrazzâḳ'ın el-Muṣannef'inin Sonunda)*. nşr. Habîburrahman el-A'ẓamî. 2 Cilt. el-Mektebü'l-İslâmî: Beyrut, 1403.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*. nşr. Mecî Bâslum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf. *Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâʾi'r-ricâl*. nşr. Beşşâr Avvâd. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980-1992.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2000.

Oral, Kenan. *Muvatta'ın Oluşum Süreci Nüsha Farklılıkları ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Özafşar, M. Emin. "Hadis İlminde Alan Evrilmesi". *İslâmiyât* 6/4 [İslami İlimler Sorunu özel sayısı] (2003), 105-120.

Özafşar, M. Emin. "Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 287-356.

Özçelik, Harun. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. ed. Kemal Sandıkçı - Selçuk Coşkun. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 2018.

Özel, Ahmet. "Tehzîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/325-328. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları, Şeybânî Örneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Polat, Selahattin. "İbnü's-Seken". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/202, 203. TDV Yayınları, 2000.

Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2010.

Râmhürmüzî, el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd. *el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl beyne'r-râvî ve'l-vâʿî*. nşr. Muhammed Muhibbuddîn Ebû Zeyd. Kâhire: Dâru'z-Zehâir, 2016.

Sâlih, Subhî. *Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları*. çev. M. Yaşar Kandemir. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Beşinci., 1988.

Sandıkçı, Kemal. "Müstahrec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 111-112. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Sezgin, M. Fuad. "Arab-İslâm İlminde İsnadın Ehemmiyeti". çev. Habil Nazlıgül. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 251-264.

Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.

Sübkî, Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî. *Şifâʾü's-seḳām fî ziyâreti ḫayri'l-enâm*. Beyrut: Lücnetü't-Türâsi'l-Arabiyye, 1951.

Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ*. nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kâhire: Hicr li't-Tabba'a, 2. Basım, 1413.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedrîbü'r-râvî fî şerḥi Taḳrîbi'n-Nevevî (Ahmed el-Acemî Haşiyesi ile Beraber)*. nşr. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2016.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkān fî ʿulûmi'l-Kurʾân*. Dımeşk: Mektebetü'r-Risale, 2008.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matbaʿatü Mustafa Bâba el-Halebî, 1938.

Şâyi', Abdulaziz b. Abdullah b. Muhammed. *el-Hâfız İbnü's-Seken ve kitâbuhu es-Sünen*. Lübnan: Dâru'l-Mâlikiyye, 2016.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Âṯâr*. nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgānî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1395.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîḫu'ṭ-Ṭaberî*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1967.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *Câmiʿu't-Tirmiẕî*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2000.

Toprak, Mehmet Sait. *Hadiste Derlemecilik Devrinin Başlaması ve Ûşî'nin Nisâbü'l-Ahbâr'ı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstititüsü, Doktora Tezi, 2005.

Vâsıtî, Halef. *Eṭrâfü'ş-Ṣaḥîḥayn*. Erişim 07 Temmuz 2024. https://bukhari.islamweb.net/handle/1234/4827

Yağmur, Osman. *Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Hadis Usûlü Anlayışı*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2021.

Yardım, Ali. *Hadîs*. 2 Cilt. İstanbul: Damla Yayınevi, 2014.

Yılmaz, Sefa. *Sünen-i Erba'a'da Mürsel Hadis*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

Yücel, Ahmet. *Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi -Hicri İlk Üç Asır*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2014.

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. ed. Ömer Faruk Akpınar. İstanbul: İFAV Yayınları, 58. Basım, 2021.

Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 51. Basım, 2021.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-iʿtidâl*. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1963.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*. nşr. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ*. nşr. Halil Me'mûn vd. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Zerkeşî, Bedrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdır. *en-Nüket ʿalâ Muḳaddimeti İbni'ṣ-Ṣalâḥ*. nşr. Zeynülabidin b. Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Edvâu's-Selef, 1998.

Ziriklî, Hayreddin. *el-Aʿlâm: Ḳāmûsü terâcim*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2024, 12(2): 430-446, doi: 10.33931/dergiabant.1510480

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Açısından Emir ve İrade İlişkisinin Neliği Tartışması

Discussion Nature of the Relationship between Command and Will in Terms of Ahl al-Sunna and Muʿtazila Theology

Samet Yahya BAL[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 04.07.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 25.09.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında tartışmalı pek çok mesele olduğu bilinmektedir. Bunlardan biri de irade ve emir arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğidir. Mu'tezilî kelâm bilginleri irade ve emrin farklı anlamlarda ve yönde olması durumunun imkânsızlığını savunmaktadır. Allah'ın emir ve yasakları hususunda emir ve iradesinin aynı doğrultuda tecelli ettiğini iddia ederler. Ehl-i sünnet kelâm bilginleri ise irade ve emrin mutlak olarak aynı yönde ve anlamda olmadığını iddia etmektedirler. Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kullar bağlamında tezahür eden iradesinin emirden farklı olduğunu savunurlar. Onlara göre Allah'ın özellikle imtihan gereği olarak emrettiği her şeyi irade etmesi ve bu olayın kul istesin ya da istemesin zorunlu olarak gerçekleşmesi ilâhî hikmet açısından mümkün değildir. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile bilginlerinin bu farklı yorumlarının altında ilâhî sıfatları ve özellikle de irade sıfatını nasıl yorumladıkları ve onu zattan ayrı bir sıfat olarak görüp görmedikleri yatmaktadır. Buna göre farklı şekillerde tanımlanan irade kavramı üzerinden kelâm bilginleri iradenin emirle olan ilişkisine farklı açılardan yaklaşarak birtakım yargılara varmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Emir, İrade.

&

Abstract: It is known that there are many contentious issues between the Ahl as-sunnah and the Muʿtazila. One of these is how the relationship between will and command should be understood. Muʿtazilite theologians argue that will and command cannot have different meanings or directions; they claim it is impossible. They assert that when it comes to Allah's commands and prohibitions, His will and command manifest in the same direction. On the other hand, Ahl as-sunnah theologians maintain that will and command are not necessarily in the same direction or meaning. They argue that Allah's will, especially in the context of those whom He knows will not believe, differs from His command. According to them, it is not logically consistent for Allah to will everything He commands, especially in cases where it is necessary for the purpose of testing faith, regardless of whether the individual desires it. The differing interpretations of divine attributes, particularly the attribute of will, and whether it is considered a distinct attribute from Allah's essence, underlie these differing opinions between Ahl as-sunnah and Muʿtazila scholars. Thus, theologians from both traditions have arrived at various conclusions regarding the relationship between will and command based on their respective understandings of the concept of will.

Keywords: Kalām, Ahl al-Sunnah, Muʿtazila, Command, Will.

Atıf/Cite as: Bal, Samet Yahya. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Açısından Emir ve İrade İlişkisinin Neliği Tartışması". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 430-446. doi: 10.33931/dergiabant.1510480

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Gör., Samet Yahya Bal, Gümüşhane Üniversitesi, sametyahya.bal@gumushane.edu.tr.

1. Giriş

Kelâm bilginleri arasında Allah'ın fiillerinde irade ve ihtiyar sahibi olması noktasında herhangi bir tartışma mevcut değildir. Ancak ilâhî iradeyi tanımlama şekillerine göre birtakım farklılıklar ortaya çıkmıştır. İradenin ezeli oluşu ve sınırı bağlamında kelâm bilginleri arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Emir ve iradenin ilişkisini belirlerken bu farklı irade tanımları şüphesiz etkili olmaktadır. Erken dönemden itibaren irade tartışmaları gündem oluşturacak bir hüviyet göstermiştir. Sünni kelâmcılar Allah'ın irade sıfatıyla muttasıf olduğu fikrini benimsemişlerdir. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (öl. 324/935-36) göre Allah ezelde irade sahibidir ve irade sıfatı kadimdir.[2] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944) ise iradeyi Allah'ın fiillerinin çeşitliliğinden yola çıkarak temellendirmeye çalışır. Ona göre Allah'ın kâinatı hiç yoktan yaratmış olması, âlemin varlığının yokluğuna tercih edilmesi noktasında ilâhî iradeyi ispat etmektedir.[3] Mu'tezilî bilginlerde irade hususunda farklı görüşler ve yorumlar vardır. Basra Mu'tezilesi kelâm bilginleri de müstakil bir irade sıfatının varlığını kabul etmişlerdir. Bağdat Mu'tezilesi kelâmcıları ise Allah'ın fiilleriyle ilgili olan iradesini yaratma kavramıyla açıklarken, insanlar üzerindeki iradesini emir kavramıyla temellendirmişlerdir. Bazıları ise iradeyle ilgili tüm yetkinlikleri ilim sıfatına indirgemişlerdir. Mu'tezile'den Câhız (öl. 255/869) ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (öl. 436/1044) iradeyi Allah'ın tüm yarattığı düzeni bilmesi ve bu düzenin mükemmel bir şekilde O'nun bilgisiyle gerçekleşmesi şeklinde tarif ederler.[4] Buradan hareketle özellikle mütekaddimîn kelâmcıları arasında irade sıfatının tanımına dair birçok teorik tartışma bulunduğu söylenebilir.[5] Genel olarak Sünni kelâmcılara göre irade, kendisiyle Allah'ın zatının nitelendirilmesi gereken zorunlu ve ezeli bir sıfatken, Mu'tezile'ye göre ise fiili bir sıfat olup, O'nun fiilleri daima hasendir. İrade ve emir kavramlarını ve ilişkisini ele alırken bu mesele üzerinde daha çok yorum yapmış belli başlı Ehl-i sünnet ve Mu'tezile âlimlerinden örnekler vererek çalışmayı sürdürmek içeriğin belli bir sınırda tutulması açısından önemlidir. Zira amaç Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin bu iki kavrama yaklaşım şekillerini ve nedenlerini tespit etmektir.[6]

2. İrade Kavramı

İrade kavramı sözlüklerde daha çok (r-v-d) kökünden türeyen; talep etmek/istemek[7] ve tercih etmek[8] anlamında kullanılmıştır. Ayrıca meşîet,[9] hükmetmek,[10] emretmek,[11] yöneltmek (meyil),[12] kast etmek[13] ve sevgi (muhabbet)[14] anlamlarında kullanımı da mevcuttur. İrade kelimesine, bir şeyi özgürce yapabilmek

[2] Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ Ehli'z-zeyğve'l-bid'a: Eş'arî Kelâmı*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul:İz Yayıncılık, 2016), 72.

[3] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 580.

[4] Ebü'l-Feth Abdülkerim Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm*, thk. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Sekâfiyyeti'd-dîniyye, 2009), 227.

[5] Hikmet Yağlı Mavil, "Kelâm İlminde İlahî İrade Tartışmaları", *Diyanet İlmi Dergi* 57/1 (2021), 280.

[6] Mavil, "Kelâm İlminde İlahî İrade Tartışmaları", *Diyanet İlmi Dergi* 57/1 (2021), 284-299.

[7] Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, "rvd", Kitâbü'l-Ayn, thk. Mehdi Mahzûmî, İbrahim Semerraî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1988), 8/63; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, es-Sıhah: Tâcü'l-Luga ve Sıhâhü'l-Arabiyye, thk. Şehabeddin Ebû Amr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998), "rvd", 1/409; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, "rvd", el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân, thk. Muhammed Halil Aytenî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2010), 212; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, "rvd", Lisânü'l-Arab, nşr., Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 5/365; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid Şerif Cürcânî el-Hanefî, "irâde", Kitâbü't-Tâ'rîfât (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 16; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîruzâbâdî, "rvd", Kâmûsü'l-Muhît (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 362; Eyyüb b. Musa el-Hüseynî Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, "irâde", el-Külliyyât: Mu'cem fi'l-Mustalahâti ve'l-Fürûkı'l-Lugaviyye, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mırî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 73; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hamîd et-Tehânevî el-Fârukî, "irâde", Keşşâfü Istılahâti'l-Fünûn, haz. Ahmed Hasan Besic (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/210.

[8] Halil b. Ahmed, "rvd", 8/63; İbn Manzûr, "rvd", 5/365.

[9] Cevherî, "rvd", 1/409; Fîruzâbâdî, "rvd", 362.

[10] İsfahânî, "rvd", 212.

[11] İsfahânî, "rvd", 212.

[12] İbn Manzûr, "rvd", 5/367; Seyyid Şerif Cürcânî, "irâde", 16; Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, "irâde", 74.

[13] İsfahânî, "rvd", 212; İbn Manzûr, "rvd", 5/366; Tehânevî, "irâde", 2/210.

[14] Seyyid Şerif Cürcânî, "irâde", 16.

için insanın içinde bulunan itici güç ve istem duyusu ve insanın akıllı karar verme yeteneği sağlayan bilinç yetisi anlamı da verilmiştir.[15] İrade sözcüğü Allah'ın sıfatları ve insanın fiilleri bağlamında kullanılabilmektedir. İrâde-i cüz'iyye insan; irade-i ilâhiyye ise yaratıcı için kullanılmaktadır.[16]

İrade kelimesinin birçok manası arasında "tercih etme" ve "isteme" ön plana çıkmıştır.[17] İrade kavramı ile yakın anlamlı olan birçok kavram da yerine göre irade ile müteradif olarak kullanılmaktadır.[18] İradenin "temenni" etmek anlamında kullanımı insan için geçerlidir. Emretmek anlamında kullanıldığında ise "emr" kavramını Allah'a nispet etmek doğru olsa da bu anlamdaki iradenin kötülük ve şerli şeyler hususunda Allah'tan uzak tutulması önemlidir. Rızâ göstermek anlamında kullanıldığında ise bu fiilin Allah'a nispeti iyi işler hususunda geçerli iken, kötü işler bağlamında fiilin yaratıcısı konumunda Allah olsa da tercih edicisi ve sorumlusu insan gibi mükellef ve iradeli varlıklar olmaktadır. Dolayısıyla kötü fiiller Allah'a izafe edilmez, irade ve tercih edicisine nispet edilir. İnsan için irade hürriyeti denildiğinde ise failin hürriyet ve yetkinlik sahibi olması, hiçbir zorlama altında olmayıp kendi isteğini serbestçe gerçekleştirebilmesi anlamında kullanılır.[19] İrade kavramı bağlama ve öznenin kim olduğuna göre farklı anlamlara gelmektedir. İrade genel olarak insan için kullanıldığında herhangi bir iş için bir yönelim ve kişinin eylemi gerçekleştirme arzusudur. Yani olumlu ya da olumsuz bir kararı ifade eder. Ancak irade kavramı Allah için kullanıldığında münezzehiyete zıt olan; meyletmek, temenni etmek, arzu etmek vb. manalar uygun düşmemektedir. Zira Allah irade eder ve diler. Sonuç da Allah'ın takdiri ve iradesi doğrultusunda ihtiyaçtan ya da bağımlılıktan müstağni olarak meydana gelir.[20] Bu bağlamda ilâhî irade olması istenen şeyin gerçekleşmesi anlamında mutlak iken, insan iradesi ise istenen şeyin meydana gelmesi için sınırlı bir teşebbüsü ifade etmektedir.

Kelâm âlimleri irade kavramını Allah'ın hür bir seçimle fiillerini dilemesi ve yapması anlamında kullanırken, insan için eylemlerini hür bir iradeyle tercih etmeleri ve bu tercihlerinden yükümlü olmaları şeklinde iki yönlü olarak kullanmışlardır.[21] İrade insan için fiili gerçekleştirmeye yönelik sarf edilen yönelim ve iştiyaktır. Kelâmcılar genel olarak iradeyi "caiz olan iki taraftan birini diğerine tercih ettiren sıfat olarak" tanımlamışlardır.[22] İrade kavramı fiil ile ilişkilendirilerek de tanımlanmıştır. Bu açıdan irade iki takdirden birinin belli bir zamanda meydana gelmesini tercih ve tahsis eden bir sıfattır.[23] İrade kavramı Allah'ın bir sıfatı olarak ele alındığında bir mümkinin olma ya da olmama durumlarından biriyle tahsis edilmesi olarak da tanımlanabilir.[24] Allah irade sıfatıyla varlıkların oluş ve keyfiyet durumlarıyla ilgili birtakım tercihlerde bulunur.[25]

3. Emir Kavramı

Emir kelimesi sözlüklerde genelde iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, "hal, durum, iş, olay ve konum"; ikincisi ise bir işin yapılmasını istemek anlamında olan "nehyin" zıddı manasındadır. Birinci kullanım şekliyle emir kelimesinin çoğulu "umur" olup geniş bir kullanım alanına sahiptir. Bu anlamıyla Kur'an'da 150'den fazla ayette geçmektedir.[26] İkinci kullanım şekliyle ise daha az kullanılmakta olup çoğulu "evâmir"dir. Bu ikinci anlamda da Kur'an'da[27] geçmektedir.[28] Emir kavramı, lafız ve mana

[15] Bedia Akarsu, "İrâde", *Felsefi Terimler Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 101.
[16] Meydan Larousse: Büyük Lugat ve Ansiklopedi,"irâde" (İstanbul: Meydan Yayınevi, 1969), "irâde", 6/370; Ferit Devellioğlu, "irâde", Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat, haz. Aydın Sami Güneyçal (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1999), 444.
[17] Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 21.
[18] Mustafa Çağrıcı-Hayati Hökelekli, "İrâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/381.
[19] Mavil, "Kelâm İlminde İlahî İrade Tartışmaları", 282.
[20] İsfahânî, "rvd", 212; Hüdaverdi Adam, *İbn Arabî Kaza ve Kader* (Adapazarı: Değişim Yayınları, 1998), 125.
[21] Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 121.
[22] Tehânevî, "irâde", 2/210.
[23] Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkāʾid*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1308/1987), 41
[24] Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitapevi, 2019), 231.
[25] Nail Karagöz, "Allah'ın İradesi ve Kötü Fiiller", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006), 191-216.
[26] Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l Kalem, Daru'ş-Şam, 1412/1992), 88-91; Muhammed Fuâd b. Abdülbâkī, Kur'an-ı Kerim Lügati-Mu'cemü'l-Müfehres, haz. Mahmut Çanga (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 66-67.
[27] el-A'râf 7/77, 150; ez-Zâriyât 51/44; et-Talâk 65/8.

münasebeti açısından daha çok kelâm ilmiyle ilişkilidir. Usulcüler emir kavramını kısaca "bir işin otoriter bir tarzda yapılması için sevk edilen söz" olarak tanımlarlar.[29]

4. Kur'an'da İrade Kavramı

İrade kavramı Kur'an'da müştaklarıyla birlikte ilâhî iradenin fail olması bağlamında 47 ayette geçmektedir.[30] Bu ayetlerin genel muhtevasında Allah'ın iradesinin her şeyden bağımsız, sınırsız ve mutlak olması,[31] evrendeki tüm oluşlar ve başımıza gelen her hadisede iyi-kötü, güzel-çirkin ve hayır-şer gibi tüm olguların ilâhî irade ile gerçeklemesi[32] ve kulları için kötülüğü, zulmü ve zorluğu dilemediği[33] belirtilmektedir. Kur'an'da ilâhî iradenin tecellisi insanın eylemlerine yönelik olarak Allah'ın rızâsını gözetme, talep etme ve gerçekleştirme bağlamında ifade edilmiştir.[34] Allah'ın iradesinden bahseden ayetlerdeki "irade kavramı" gerçek anlamı dışında birçok farklı anlamda kullanılmıştır. İrade kavramının Allah'a nispet edildiği bu ayetlerde kavram ancak birçok manada ele alınarak yorumlanmaktadır.[35] Kur'an'daki irade kavramı ilâhî irade bağlamında; istemek,[36] hüküm vermek,[37] kastetmek,[38] emretmek[39] ve yaratmak[40] gibi farklı manalara gelecek şekilde kullanılmaktadır.[41]

Kur'an'da irade sıfatı çoğunlukla ilim sıfatıyla birlikte Allah'ın diğer sıfatları da vurgulanarak ilâhî iradenin kâinattaki hâkimiyeti vurgulanmaktadır. Kur'an'da çoklukla irade kavramı yerine kullanılabilen "meşîet" Allah hakkında kullanıldığında îcad etme, insanlar hakkında kullanıldığın ise isâbet etme anlamındadır. İnsanların bir şeyi gerçekleştirebilmesi Allah'ın o fiili gerçekleştirme imkânlarını yaratmış olması gerekir. Kur'an insan iradesinin sınırlılığına işaret ederken, ilâhî iradenin mutlaklığını her fırsatta vurgulamaktadır. İnsanla ilgili tasarruflar mutlak iradeye bağlı kılınmıştır. Bu bağlamda Kur'an'da insan iradesi mutlak iradeye bağlı mukayyed bir vasıf taşımaktadır.[42] Ehl-i sünnet ve Mu'tezîle'nin iradeyi türevleriyle birlikte işleyen ayetlerden seçtiği birtakım unsurları öne çıkarmaları bu ekollerin ayrım noktasının Kur'ani kaynağını teşkil etmektedir. Ehl-i sünnet insan iradesini daha çok mutlak irade altında düşünürken, Mu'tezîle ise daha çok insan iradesini mutlak iradeden bağımsız olarak ele almaktadır. Bu değerlendirmeler şüphesiz bu ekollerin emir ve irade ilişkisine yaptıkları yorumları etkilemektedir.

5. Ehl-i Sünnet'e Göre İlahi İrade ve Emir İlişkisi

Kelâm âlimleri arasında iradenin ezeli olması, şerre taalluku, Allah'ın irade ettiği şeyin aynı zamanda O'nun emrine ve rızâsına uygun olup olmadığı hususunda görüş ayrılığı vardır. Ehl-i sünnet genel olarak iradeyi ezeli, şerre ve hayra taalluk eden ve mutlak anlamda emirle eşanlamlı olmayan bir sıfat olarak tanımlamıştır.[43] Ehl-i sünnet kelâm âlimlerinin emir ve iradeyi bazı durumlarda neden farklı

[28] Salim Öğüt, "Emir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/119; Mübariz Camalov, *Abdulaziz Buharî'ye Göre "Emir" Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 27.
[29] Öğüt, "Emir", 11/119.
[30] Murat Memiş, "Allah'a İzafesi Bakımından Kur'an'da İrâde ve Meşîet Kavramları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31(2010), 99.
[31] *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-Bakara 2/253; er-Ra'd 13/11; el-Ahzâb 33/17.
[32] el-En'âm 6/125; el-İsrâ, 17/16; el-Cin 72/10.
[33] Âl-i İmrân 3/108; el-Bakara 2/26, 185; el-Mü'min 40/31.
[34] er-Rûm 30/38-39; el-Ahzâb 33/29; el-İnsân 76/9.
[35] Memiş, "Allah'a İzafesi Bakımından Kur'an'da İrâde ve Meşîet Kavramları", 99.
[36] Âl-i İmrân 3/108; el-Mâide 5/41.
[37] el-Ahzâb 33/17; el-Mâide 5/1.
[38] el-Bakara 2/26.
[39] el-Bakara 2/185.
[40] el-Bakara 2/253; Yâsîn 36/82; el-Burûc 85/16; el-Hac 22/14.
[41] Hasan Hüseyin Karataş, Bir Kur'ân Kavramı Olarak"İrâde", *Tafsir Dergisi* 3/2 (Kasım 2023), 42-61.
[42] Hamdi Gündoğar, "Kur'an'da Allah'ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşısında İnsanın İrade Özgürlüğü", *Marife* 10/3 (2010), 116, 120-122.
[43] Mavil, "Kelâm İlminde İlahî İrade Tartışmaları", 295, 305; Hasan Tevfik Marulcu, "Eh-i Sünnet Kelâmında İrâde ve Meşîet", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2014), 8.

gördükleri ve bu farklılığın dayandığı birtakım temel ilkeleri ve bu görüş sahiplerinin delil aldığı ayetleri bilmek, onların bu meseleye bakış açılarını kavramak için önemlidir.

Eş'arî (öl. 324/935-36) Allah'ın iradesinin mutlak olduğu ve her şeyi kuşattığı üzerinde durmaktadır. Ona göre Allah iyiliği de kötülüğü de irade eder, ancak irade ettiği kötülüğü emretmez ve râzı olmaz.[44] Ebû Bekr el-Bâkıllânî (öl. 403/1013) de aynı hususu vurgulamakta olup Allah'ın iyi ve kötü her şeyi irade ederek yarattığını, ancak iyiyi emredip kötüyü yasakladığını söylemektedir.[45] Bununla ilgili olarak şu ayeti delil getirir: "*Eğer rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi topluca iman ederdi*."[46] Öyleyse Allah her insana iman etmeyi emretmiş ancak bir zorlama olmaması ve iradelerin hür kalması için bunu irade edip yaratmayı kulun tercihine bağlı kılmıştır. Eğer insanlara emretmek ve dilemek aynı şeyi ifade ediyor olsaydı, zorunlu olarak emredilen her husus aynı zamanda dilenmiş ve dolayısıyla gerçekleşmiş olması gerekirdi.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111) emir ve irade farklı kavramlar olarak ele alır. Allah şeytana Hz. Âdem'e secde etmesini emrettiği hâlde şeytanın secde etmemesi Allah'ın bu fiili emrettiği hâlde irade etmediğini göstermektedir.[47] Ayrıca Allah bazen irade ettiği fiilleri yasaklamış, irade etmediği fiilleri de kimi zaman emretmiştir. Bunlar iradenin emirden farklı olduğunun göstergelerindendir.[48]

Selmân en-Nîsâbûrî (öl. 512/1118)'i emir ve iradenin farklı olduğu durumların bir vaka olduğunu savunmuştur. Ona göre Allah'ın Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesini emretmesi buna örnektir.[49] Ancak Mu'tezilî âlimlerin önemli bir kısmı Hz. İbrahim'e böyle bir emir verilmediğini ve onun bu rüyayı bir emir gibi algıladığını iddia etmişlerdir. Bir kısım Mu'tezilî âlim ise bu emrin Hz. İbrahim'in çocuğunun boğazlaması yönünde değil yakalamak, yere yatırmak ve bıçağın bilenmesi gibi hazırlık aşamalarının emredilmiş olabileceği şeklinde ayeti tevil etmişlerdir. Nîsâbûrî bu ayetlerde aktarılan kıssanın Allah'ın bir emri olması üzerinde itirazlara mahal bırakmayacak şekilde durmaya çalışır. Ona göre bu ayette ifade edilen husus sadece rüyada görülen sıradan bir şey değildir. Zira Hz. İbrahim'in oğlunun ona: "*Babacığım! Sana buyurulanı yap; inşallah beni sabredenlerden biri olarak bulacaksın*"[50] ifadesi bunun bir emir olduğunu göstermektedir. Tam burada Nîsâbûrî de Hz. İbrahim'in rüyada ona bildirilenleri yanlış anlaması ve emir zannetmesi şeklindeki itirazların peygamberlik makamına ve vahyin korunmuşluğuna halel vereceğini söyler. Dolayısıyla bu rüya hadisesinin gerçek bir emir olmadığı tarzındaki bir düşünce tebliğ edilecek ahkâmı ve dini emirleri şüpheli hâle getirir. Bu durumda Allah'tan kesin bir vahiy olmadan bir peygamberin masum bir çocuğu kurban etme girişiminde bulanabileceğini ima eder.[51] Bu olay bağlamında emrin tek çeşit olmadığı da ifade edilmelidir. Birisi "teşrii emirdir" ki bu Allah'ın dilemesinden kaynaklanmamıştır. Yani Hz. İbrahim'e evladını kurban olarak kesmeyi emretmiş ama dilememiştir. Bu kıssadaki emir türü budur. Diğeri ise "tekvini emirdir" ki: "*Allah'ın bir şeye ol deyince oluvermesidir*."[52] Yani Allah'ın yaratmaya dair olan iradesine "tekvini emir", insanlardan bir şeyi yapmalarına yönelik isteğine ve iradesine ise "teklifi emir" ya da "teşrii emir" denilebilir.[53] Bu iki çeşit emri fark etmeden emri iradeyle eşit görmek hatalı yorumlara neden olabilmektedir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085)'ye göre Mu'tezile'nin bu tevilleri peygamberlerin kıymetlerini düşürmekten başka bir şey değildir. Zira ona göre bu kıssada Hz. İbrahim açık bir şekilde oğlunu kurban etmekle imtihan edilmiştir. Bu tarz yorumlar imtihan gerçeğini ve bunun kazanılmasını da gerçekçi olmaktan uzaklaştırma ve istihza makamına düşürmektedir.[54] Mâtürîdî de bu ayette Hz. İbrahim'in gördüklerinin

[44] Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, nşr. Fevkıyye Hüseyin (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397/1977), 163.
[45] Ebu Bekr el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye,1407/1987), 317.
[46] Yûnus Sûresi 10/99.
[47] el-Bakara 2/34.
[48] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 1/90-91.
[49] es-Saffât 37/102-103.
[50] es-Saffât 37/102.
[51] Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed el-Ensârî en-Nîsâbûrî, *el-Gunye fi'l-kelâm, i'dâd: Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 2/979-980.
[52] Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-münîfe; İmam A'zam Ebu Hanife'nin İtikâdî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1996), 85.
[53] Abdülbâri Muhammed Dâvud, *el-İrade inde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâira: Dirâsetü felsefiyyeti'l-İslâmiyye* (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiiyye, 1996), 21.
[54] Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*, 199.

açıkça emir olduğunu yoksa oğlunun babasına "sana emredileni yap" demesinin anlamsız olduğunu ayrıca Hz. İbrahim'in de insan kesmenin ya da bir cana kıymanın ne kadar büyük bir haram olduğunu bildiği hâlde "rüyamda seni kurban ettiğimi gördüm" şeklindeki ifadenin açık bir emri bildirmesi durumundan emin olmaksızın bir peygamber olarak ayette aşamaları açıkça görülen, kurban kesme işlemine tevessül etmeyeceği muhakkaktır.[55]

Ebü'l-Feth eş-Şehristânî de (öl. 548/1153) Hz. İbrahim'e yönelik olan bu ilâhî beyanın, muradı ilâhî irade ile aynı olmamasını emir ile iradenin farklılığına delil gösterir. Bu hadisede oğul yerine koçun boğazlanması ilâhî iradenin emirden başka bir surette tezahür ettiğini göstermektedir.[56] Bu kıssa açısından bir imtihan gereği olarak emir ilk başta oğlun kurban edilmesi olarak tecelli ederken, muradı ilâhî nihai olarak koçun kurban edilmesine hükmetmiş olabilir.

Fahrüddîn er-Râzî (öl. 606/1210) kelâmı genel olarak talep ve haber olarak ikiye ayırır. Kelâmın talep yönü ele alındığında bunun irade ile olan ilişkisi gündeme gelir. Talep bağlamında kelâm-ı nefsî, "kişinin kendi nefsinde bir emre itaat gereksinimini zaruri olarak duymasıdır" ve bu duruma ibare ve işaretler kılavuzluk yaparlar. Buna göre şu soru gündeme gelmektedir. Emri, âmirin memurundan emrine itaat etmesini "irade" etmesi olarak görmek gerekmez mi? Ehl-i sünnet kelâmcıları açısından iradenin müstakil bir sıfat olarak görülmesi bağlamında bu çıkarım oldukça makuldür. Ancak Mu'tezile talep nev'inden olan kelâm-ı nefsînin "irade" olarak görülmesi gerekmediğini ve onu nefsi bir kelâm olarak ayrı değerlendirmenin yanlış olduğunu iddia eder. Aslında onlar bu bağlamda iradeye bağımsız bir sıfat olma makamını vermezler. Ehl-i sünnet ise genel olarak kelâm-ı nefsînin mevcudiyetini kabul eder ve onu müstakil bir sıfat olarak yorumlar. Buna göre talep etmenin "irade" olarak nitelendirilemeyeceğini vurgular. Bu bağlamda kelâm-ı nefsînin iradeden farklı olduğuna dair çeşitli izahlar getirir. Allah iman etmeyeceğini bildiği hâlde bazı kimselere de (Ebû Cehil, Ebû Leheb vb.) imanı emretmiştir. Ancak bu emre rağmen Allah o kimselerin imanını irade etmemiştir. Zira Allah gaybı bildiği için O'nun bildiği bir şeyin aksinin olması mümkün değildir. Gerçekleşmesi imkânsız olan bir şey ise irade edilmez. Bu takdirde emir varken, irade söz konusu olmamıştır. Yani irade olmadan da talebin gerçekleşmesi tahakkuk etmektedir. Buna göre talep mahiyet olarak iradeden farklı olmalıdır. İrade olmadan talep ya da emir farklı şekillerde cereyan edebilir. Mesela bir genel müdür, yardımcısına bir memuruna bir şeyi emretmesini söylese de yardımcı, o işin memur tarafından yapılmasını istemeyebilir. Ancak sırf âmiri söylediği için emreder. Yahut genel müdür aslında, yardımcısını denemek amacıyla memuruna tebliğ edilmesini gerçekte istemediği bir fiili, yardımcısını denemek için emretmiş olabilir. Bu durumlara göre emir hâsıl olurken irade meydana gelmemiş olur. Nitekim Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesi emredilmiş olmasına rağmen Allah bu emri irade etmemiştir.[57] Emir olmadan iradenin meydana gelmesi meselesi ise daha açık bir hakikattir. Zira çoğu zaman, "Senden şunu yapmanı istiyorum (irade ediyorum) ancak onu sana emretmiyorum" denilmektedir.[58] Emir, irade olmaksızın ve haber de itikatsız mümkündür. Bu ibareler itikat ve iradenin ötesinde bir şeylere delalet ederler.[59] Emir ve nehiy ilimden başka şeylerdir. İlme çok yakın nefse ait bir mana olan haber de ilimden başka bir şeydir. Zira bir kişi bilmediği ya da şüphe ettiği şey hakkında konuşabildiği gibi, bildiğinin zıddını da haber verebilir. Buna göre kelâm, ilimden başka bir mahiyettir.[60] Râzî, kelâmın bir emri ya da nehyi aktardığı bir durumda bunların hem ilimden hem de iradeden farklı şeyler olduğunu vurgular. Ona göre, irade emir olmaksızın ve emir irade olmadan bulunabilirler.[61] Zira bazen kişi, istemediği bir şeyi emredebilir. Kölesini tecrübe etmek isteyen bir kişi aslında irade etmediği (istemediği) bir şeyi ona emredebilir. Burada haberin ve

[55] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Yavuz (İstanbul: Dâru'l-Mizan, 2008), 12/172.
[56] Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm, 245.
[57] Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, Halku'l-Kur'ân, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā (Kahire: y.y., 1989), 43; Davut İltaş, *Kelamcı Usulcülerin Delalet Anlayışı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2020), 96-97; Abdullah Arca, "Kelamullah ve Halku'l-Kur'an Bağlamında Fahreddin Razî'nin Mu'tezile Eleştirisi", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/20 (2018), 317-318.
[58] Mustafa Altundağ, "Kelamullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde Kelam-ı Nefsi-Kelam-ı Lafzi Ayırımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 166.
[59] Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *el-Erba'ûn fî Usûli'd-Dîn*, thk. Mahmud Abdulaziz Mahmud (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 175.
[60] Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Âlemü'l- Kütüb, ts.), 294.
[61] Râzî, *el-Erba'ûn fi Usûli'd-Dîn*, 173.

emrin lafzı söz konusudur. Ancak bu lafızlar asıl kelâm değildirler. Nitekim Allah'ın ilmine aykırı olanı emretmesi imkânsız olmakla birlikte, iman etmeyeceğini bilmesine rağmen kâfirlere ve müşriklere imanı emretmiş ancak irade edip dilememiştir.[62] Bu değerlendirmelere göre gerçekte irade edilmemiş ve edilmeyecek herhangi bir şeyin emredebildiği görülmektedir. Bu sonuç aynı zamanda kelâmın iradeden başka bir şey olduğunu da göstermektedir.[63]

Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit (öl. 150/767)'e göre ayette Allah'ın Hz. İbrahim'e evladını kurban etmesini emrettiği hâlde aslında böyle bir olayın meydana gelmemesi bu olayın irade edilmediğini göstermektedir. O, buradan hareketle Allah'ın vahiy niteliği taşıyan emirleri ile oluş niteliği taşıyan emirlerinin ayrılması gerektiğini vurgular. Ona göre Allah'ın dilemesi/irade etmesi emrinden farklıdır. Allah kâfir için imanı emretmiş, küfrü emretmemiş ama küfrün yaratılmasını dilemiştir. Bununla Allah'ın her irade ettiği şeyi yarattığı ancak onu emretmediği ve râzı olmadığı anlaşılmaktadır. Mâsiyetler Allah'ın iradesi ile olurken, rızâsı ve emri ile değildir.[64]

Mâtürîdî, iradeyi herhangi bir şeyin zamanında meydana gelmesini ihtiyar etmek/seçmek olarak tanımlıyor. Mâtürîdî'ye göre bir kısım ayetlerdeki[65] irade/meşîet kavramları Allah'a nispet edildikleri hâlde emir ve rızâ anlamında kullanılmamaktadırlar. İrade kavramının kullanıldığı birtakım yerlerde fiille beraber olma durumu söz konusuyken emir kavramı için böyle bir durum yoktur. Yani bunlar birbirinden farklı kavramlardır. Mâtürîdî, Kâ'bî' üzerinden Mu'tezile'nin savunduğu emir ve iradenin aynı şey olması fikrine karşı çıkar. Ona göre çirkin fiilleri irade etmeye emir anlamı vermek mümkün değildir.[66] İrade kavramı kendi temel anlamından farklı olarak emir, temenni, rızâ vb. anlamlarda da kullanılmaktadır. Bazı ayetlerde de emir ve rızâ gibi kavramlar dışında temel anlamında kullanılmaktadır: "*Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir*."[67] Bu ayette Allah birinci gruptaki insanları kendi hidayetlerine yönelik seçimde bulundukları fiilleri yaratmak suretiyle doğru yola iletmeyi, ayette zikredilen ikinci gruptaki kişiler için gönüllerini kendi seçimlerinden dolayı daraltıp sıkmayı ve böylece onların hak yoldan sapmasını murat ettiği anlaşılmaktadır. Yani ikinci grupta yer alan insanlara olan irade hitabı emir ve rızâ gibi anlamları kapsamamaktadır. Yine: "*Dileseydik elbette herkese hidayetini verirdik*"[68], "*Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı.*"[69], "*Allah dileseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi.*"[70] Bu ayetlerdeki irade (meşîet) kavramının gerçekleşecek ya da gerçekleşmiş olana Allah'ın rızâ göstermesi ya da onu emretmesi şeklinde anlamak mümkün değildir.[71] Mâtürîdî'ye göre emir kavramında, iradede olduğu gibi yaratıcı ve fiili bir unsur bulunmaz, emir fiilin işlenmesi için bir sebep ve vasıta olup fiil sadece emrin bulunmasıyla oluşmaz.[72]

Mâtürîdî'ye göre Allah mâsiyetleri emretmez ama murat eder. Çünkü emirle mâsiyetin birlikteliği mümkün değildir. Bir şey emredildiğinde onun mâsiyet özelliği ortadan kalkar. Ancak irade meselesinde durum böyle değildir. İlahi irade açısından haklı-haksız, iyi-kötü vb. durumlardaki her türlü tercihe irade fiili taalluk etmektedir. Allah peygamberlerin ve salih zatların Allah adına yaptıkları mücadelelerde yenilmesini, helâk olmasını ve düşmanların ve şerli insanların hayatlarının devam etmesini, ayrıca dünya hayatında refaha kavuşmalarını irade ettiği hâlde bu durumu emretmemiştir. Öte yandan Allah ve peygamberleriyle savaşanların ve kötü insanların yıkılıp gitmesi, peygamberlerin ve iyilerin ise hayatta

[62] Kemaleddin Ahmed b. Hasen b. Yusuf el-Beyzâdîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, nşr. Yusuf Abdurrazzâk (Kahire: y.y., 1368/1949), 139.
[63] Recep Ardoğan, "Mutezile'nin Halkul'Kur'an Fikrinin Eş'ariyye–Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması", *Usul İslam Araştırmaları* 15/15 (2011), 151.
[64] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fi'l-kelâm*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: y.y., 1993) 1/490; İmam-ı Azam Ebu Hanife, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 46-47, 55.
[65] el-En'âm 6/39, 125, 129; es-Secde32/13; el-Mâide 5/48.
[66] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 569.
[67] el-En'âm 6/125.
[68] es-Secde 32/13.
[69] el-Mâide 5/48.
[70] el-En'âm 6/125.
[71] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 549-554.
[72] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 564.

kalması için dua etmemizi, hakka taraftar olmamızı ve bu yolda cihadı emretmiş ancak hikmeti gereği bu sonucu her zaman irade etmemiştir.[73] Allah Hz. İbrahim'e oğlu İsmâil'i kurban etmesini emretmiş ama irade etmemiştir. Daha sonra ise nihai irade tecelli etmiş ve Hz. İbrahim'e bir koç kesmesini hem emretmiş hem de bu sonucu yaratarak irade ettiğini göstermiştir.[74]

Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (öl. 493/1100) Ebû Hanîfe'nin irade ve emir konusundaki düşüncelerini genel anlamda benimsemekte ve onun bu konuda verdiği cevaplara gelen itirazları ele almaktadır. Ona göre Allah herkese imanı emretmiştir. Ancak bu emri yerine getirmeyen ve iradesini isyan yönünde kullanan kâfirin küfrünü dilemiştir. İradesini iman ve itaat yönünde kullanan mümin için ise imanı ve ameli dilemiştir. Bu son durumda irade ve emir birliktedir. Yine Allah, iman eden ancak iradesini mâsiyete ve şerre sarf eden mümin için isyanı ve kötülüğü dilemiş ve yaratmıştır. Bu durumda Allah itaati emretmiş ancak kulun iradesinin sarfına göre isyanı ve günahını dilemiştir. Buna göre irade ve emir bağımsız taalluklara sahip olmuştur.[75]

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye (öl. 508/1115) göre de irade ile emir aynı anlamda değildir. Eğer öyle olsaydı, "*Eğer rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi topluca iman ederdi*"[76] ayetinin manası "Allah emretseydi herkes mümin olurdu" şeklinde anlaşılırdı. Buna göre de iman etmemenin ve amel etmeyi terk etmenin isyan anlamına gelmemesi gerekirdi. Ayrıca bu durumda kendisine iman ve amel emredilen herkesin mümin ve ibadet ehli olması gerekirdi. Hâlbuki Allah'a inanmaları ve ibadet etmeleri emredilen kimselerin büyük çoğunluğu inanmamakta ve inananların da çoğu ibadetlerini yerine getirmemektedir. Eğer irade ve emir aynı şeyler ise ona göre bu zikredilen durumlar çelişkili ve imkânsız olmaktadır.[77] Mu'tezilî bilginler ise genel olarak bu tür ayetleri ilâhî irade ile kul iradesinin farklılığını ve Allah'ın küfrü, fıskı, isyanı ve zulmü ise zaten emretmeyeceği şeklinde yorumlarlar.[78]

Nûruddîn es-Sâbûnî'ye (öl. 580/1184) göre Allah ister emretsin isterse emretmesin var olacağını bildiği her şeyin, var olmasını irade etmiştir.[79] Ona göre Allah kâfirlere iman etmeyeceğini bildiği ve iman etmeyeceğini irade ettiği kimselere iman etmeyi yine de emredebilir. Ancak burada fiili emretme, emredilen şeyin mutlaka gerçekleşeceği anlamını taşımamaktadır. Emir ve yasaklama, ilâhî hikmetin bir gereği olarak ezeli ilimle bilinen bir şeyin tahakkukunu, bildirilmesini ve insanlar açısından da bu durumun idrakine varılmasına matuftur. Örneğin Allah Firavun 'un emre muhalefet edeceğini, kâfir olacağını ve cehennemde ebedi kalacağını bildiği hâlde emretmenin ve yasaklamanın haberi ona ulaştırılmış, tebliğ edilmiş, ancak o bu daveti inat ve inkârla reddetmiştir. Allah buyruğu ve dilemesi olmadığı için hikmeti ve imtihan sırrı gereği müspet sonuç gerçekleşmemiştir. Buna göre emir, itaat edeceği ve emre uyacağı bilinen kimseler hakkında, itaat ve emre uymak içindir. Muhalefet edeceği ve isyan edeceği bilinenler için ise hakkında ve aleyhinde hüccetin tahakkuku içindir. Aynen bunun gibi peygamber gönderme, tasdik edeceği ve iman edeceği bilinen kimseler için hidayet amaçlı iken öte yandan yalanlayacağı bilinenler hakkında delilin gerekliliği ve ulaştırılmış olması, muhalefetin tezahürü ve sınama içindir. Yani ilâhî emir, fiili gerekli kılmak (ilzâm) içindir. İlahi irade bağlamında iki mümkünden, insan için iki kespten birini tercih etmek içindir.[80]

Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm'a (öl. 861/1457) göre emir ve irade kavramları arasında birbirini gerektirme ve zorunlu kılma ilişkisi yoktur. Kötülükler, çirkinlikler, günahlar, isyanlar vb. durumlar bu yüzden Allah'ın emri, rızâsı ve muhabbetiyle değil, meşîeti ve iradesiyle meydana gelmektedir. Bu bağlamda

[73] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 580.
[74] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 581.
[75] Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi,* trc. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 77-88.
[76] Yûnus Sûresi 10/99.
[77] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fi'l-kelâm*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: y.y., 1993) 1/490.
[78] Hamdi Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2004), 205-2018.
[79] Nûruddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, çev. Ramazan Biçer (Ankara: Berikan Yayınevi, 2019), 213-214.
[80] Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 221-222, 225.

irade sıfatı râzı olunmayan ve sevilmeyen şeylerin de var olmasına izin vermekte ve insan iradesinin hürriyeti için serbest bir alan oluşturmaktadır.[81]

İzmirli İsmail Hakkı, ilâhî iradeyi iki grupta ele almaktadır. Birincisi, "tekvini irade" olup, bunun taalluk şekli meşîet anlamında olup, olması dilenen bu olay hemen meydana gelir. Buna örnek olarak şu ayet verilmektedir. "*Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözümüz "ol!" demekten ibarettir, o da hemen oluverir*." [82] İkincisi ise "teşrii irade" olup, bu bir nevi dini ve şer'i irade olup, bu çeşit iradede Allah bir şeyin gerçekleşmesi ve yapılmasından hoşnut ve râzı olur. Ancak bu tarz irade o şeyin gerçekleşmesini gerekli kılmaz. "*Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar*."[83] Ayetindeki irade bu çeşittir. Bu irade, yani teşrii irade, emir ile eşanlamlı kullanılmıştır.[84] Tekvini irade ise daha geneldir. Hayra, şerre, ibadetlere, mâsiyetlere vb. yani kısacası her şeye taalluk eder. Teşrii irade ise daha özel olup hayır ve itaat ile ilişkilidir.[85]

Abdüllatif Harpûtî'ye göre irade ile rızâ arasında tam girişimlik, irade ve emir arasında eksik girişimlik vardır. Ona göre irade ile rızâ ve emir arasında herhangi bir zorunluluk yoktur. Buna göre irade, günah, şer ve kubh gibi Allah'ın râzı olmadığı ve emretmediği şeylere de taalluk eder. Dolayısıyla tüm bu şeyler ilâhî irade kapsamındadır. Yani ilâhî irade iyilik-kötülük ve iman-küfür gibi hususları ihata eder. Râzı olma kavramı ise "*Eğer inkâr ederseniz bilesiniz ki Allah'ın size ihtiyacı yoktur; ama O, kullarının inkâra sapmalarına râzı olmaz…*"[86] Ayetinin delalet ettiğine göre râzı olma küfür, sapıklık vb. kötülüklere taalluk etmeyip, iman, itaat vb. iyiliklere özeldir. Buna göre irade kavramı râzı olmadan mutlak anlamıyla daha geneldir. İrade müminin imanı ve itaat edenin taatini emretmek kavramıyla birlikte var olurken kâfirin küfrü ve günahkârın günahında emretme kavramı iradeden ayrılmaktadır. Bu açıdan irade, emir kavramından daha geneldir. İrade kavramı râzı olma ile emretme kavramlarından hiçbirini gerektirmez. Bu kavramlar birbirinden bağımsızdır. İrade, müminin imanı ve itaat edenin itaati gibi iyi olup emredilen ve râzı olunan durumlara taalluk ettiği gibi, kâfirin küfrü ve günahkârın günahı gibi emredilmeyen ve râzı olunmayan hususlara da taalluk eder. Böylece küfür, mâsiyet vb. şerler de iman, itaat vb. iyilikler gibi ilâhî iradeye taalluk eder.[87]

Ehl-i sünnet âlimlerinin emir ve iradenin farklı olabileceği durumlara dair birçok örnek ve ayeti delil olarak sundukları ve bu kavramların ilişkisine yer yer farklı açılardan yaklaştıkları söylenebilir. Ancak genel olarak bu iki kavramın mutlak olarak eşanlamlı olmadığını savundukları görülmektedir. Ayrıca emri ve iradeyi sınıflandırarak alt tanımlarına göre birbiriyle olan ilişkisini tespit etmeye çalışmışlardır. Ehl-i sünnet kelâmcıları genel olarak Allah'ın iradesinin hayır ya da şer her şeyi kapsadığını ve umumi olduğunu kabul ederler. Onlara göre emir ve irade birbirinden farklı olabilmektedir. Bunun için şerre yönelik irade, şerri emretmeyi gerektirmez.[88] İrade ile emir arasındaki bu farklılık ve emredilen şeylerin insan iradesine bırakılmasından, insanın sorumluluğu ve özgür iradesinin ortaya çıktığı söylenebilir. Buna göre ilâhî irade mutlak olarak Allah'ın emri anlamına gelmemektedir. Allah'ın iman etmesini emrettiği kimseler için imanı irade etmesi gibi bazen Allah emrettiği şeyi irade eder. Bazen ise Allah emreder ama emrettiği şeyi irade etmez. Hz. İbrahim'e oğlunu kurban kesmesini emredip bu olayın gerçekleşmesini irade etmemesi bunun örneğidir. Eğer Allah böyle bir olayın gerçekleşmesini dileseydi o kesinlikle gerçekleşirdi. Bu açıklamalara göre emir ve iradenin aynı şeyler olmadığı söylenebilir. Zira bazen emir iradesiz ve irade emirsiz olarak bulunabilmektedir.[89]

---

[81] Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-Müsâyere* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 133; İbnü'l-Hümam es-Sivasi, Kemaleddin, *Kitabu'l-müsayere*, çev. Harun Işık (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 46-52.

[82] en-Nahl 16/40.

[83] en-Nahl 16/90.

[84] İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkafı İslamiye Matbaası, 1339), 2/108-109.

[85] Gölcük-Toprak, *Kelam*, 232-233.

[86] ez-Zümer 39/7.

[87] Abdullatif el-Harputî, *Kelâm İlmine Giriş*, haz. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 157.

[88] İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev: M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 295.

[89] İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Basımevi, 2016), 205; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 242.

6. Mu'tezile'ye Göre İlahi İrade ve Emir İlişkisi

Mu'tezilî kelâmcılar, genel olarak kelâm sıfatını zati sıfatlar kategorisinde değil de fiili bir sıfat olarak değerlendirirler. Onlara göre kelâm Allah'ın fiillerinden bir fiildir. Dolayısıyla, ilâhî irade ezeli ve şerre taalluku olan bir konumda değildir.[90] Allah mahlûkata müdahale ya da hitap etmek istediğinde; emir, nehiy, vaid, vaad ve yönlendirme ile kelâm ihdas eder ve onu cisimlerde yaratır.[91]

Mu'tezile'ye göre Allah'ın iradesi; emri, rızâsı, muhabbeti ve ihtiyarı ile eşanlamlıdır.[92] Mu'tezilî âlimler adalet anlayışlarının bir gereği olarak emir ve iradeyi eşanlamlı olarak kabul ederler. Onlara göre Allah emrettiği bir şeyi irade etmediği gibi, irade etmediği bir şeyi de emretmez. Yani Allah'ın emretmediği bir şeyi irade etmesi ve irade ettiği bir şeyi nehy etmesi caiz değildir. Buna göre bütün şerler ve isyanlar Allah'ın değil insanın iradesiyle gerçekleşir.[93] Mu'tezile'ye göre Allah bir kimseye bir fiili yapmasını emrettiğinde, aynı zamanda o fiili dilemiştir. Ancak insan dilemediği için onu yapmamıştır.[94]

Mu'tezilî bilginlere göre Allah'ın iradesi ile kulun fiili arasındaki münasebet o fiilin Allah tarafından emredilmiş olmasıdır. Bunun temelinde irade ve muradın, emir ve emredilenin aynı kabul edilmesi yatmaktadır.[95] Onlara göre bu münasebet kulun fiilinin zorlayıcısı ve yaratıcısı olmak manasında değildir. Emirden maksat ise o fiili dilemesi ve istemesidir.[96] Mu'tezile'nin cumhuruna göre buradaki emir sadece iyi fiiller için geçerlidir.[97] Meselenin nirengi noktası Mu'tezile'ye göre kulun iradesiyle ve seçimiyle birlikte sonuç hâsıl olduğu ve fiil yaratıldığı için, Allah'ın emrettikten sonra o iş için bir nihai dilemede bulunmamasıdır. Buna göre de "emir ile irade birdir" demektedirler. İrade adeta emretme iradesi şeklinde yorumlanmaktadır.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın iradesi emrini gerektirmektedir. Onlara göre Allah iyi ve hayırlı işlerin olmasını hem irade eder hem de emreder. Örneğin Allah insanlar için imanı, tevhidi, ibadeti, namazı kılmayı ve zekât vermeyi hem ister hem de emreder. Ancak küfrü, haramı, isyanı, fıskı ve günahları irade etmez ve emretmez.[98] Yani Mu'tezile'ye göre ilâhî iradenin tecellisi tektir ve emirle aynı anlama gelir.

Basra Mu'tezilesi'nin ilk âlimlerinden sayılan Dırâr b. Amr (öl. 200/815 [?])'a göre irade Allah'ın zatının aynısı sayılan selbî bir sıfattır ve iki türlüdür. Bunlar: Murat olan irade ve fiili emir olan iradedir. Birinci tanıma göre irade murat edilen şeyin kendisidir. Allah'ın yaratmayı irade etmesi, o fiili yaratması anlamına gelmektedir. Mesela Allah kullarının fiillerini irade eder ve bu O'nun muradı olur. Yani bu fiilleri yaratması anlamına gelir. İkinci tür irade ise Allah'ın itaati emretmesidir. İtaat ise itaatin emredilmesinden farklıdır.[99] Dırâr'ın bu düşünceleri daha sonra Ebû İshâk İbrâhîm en-Nazzâm (öl. 231/845) ve Ebü'l-Kāsım Abdullāh el-Kâ'bî (öl. 319/931) tarafından da benimsenmiştir. Öte yandan Dırâr ve onun düşüncesini benimseyen bilginlerin, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını savunması Mu'tezile'nin genel kabulünden farklı düşündüklerini göstermektedir.[100]

Basra Mu'tezilesi'nin kurucusu olan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50)'a göre de Allah'ın irade etmediği ve "kün" emrini vermediği bir şeyi yaratması mümkün değildir. Ona göre tekvini emir (kün) ile

[90] Mavil, "Kelâm İlminde İlahî İrade Tartışmaları", 286-289.
[91] Kadı Abdulcabbar, *Mu'tezilede Din Usûlü el-Muhtasar fi Usûli'd-Din*, çev. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 64.
[92] Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelam* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 197.
[93] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* 2/216; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 242. Eş'arî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn*, 359.
[94] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 12/171-172.
[95] Şerafeddin, Gölcük, *Bakıllani ve İnsanın Fiilleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 68-69.
[96] Abdülhamit Sinanoğlu, *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* (Ankara Üniversitesi: Doktora Tezi, 2000), 85-86, 117
[97] İbrahim Halil Doğan, "Mu'tezile'nin Allah ve Kul İradesine Bakışı", *International Journal of Social and Humanities Sciences Research (JSHSR)* 8/70 (2021), 1287.
[98] İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, 290-291.
[99] Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr el-Eş'arî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 361.
[100] Ebü'l-Kāsım el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbu'l-Makālât ve meahu Uyûnu'l-mesâil ve'lcevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER); Amman: Darü'l-Feth, 2018), 257.

teklifi emir arasını ayırmak gerekir. Yaratma ona göre mekânı bulunmayan yaratılmış bir irade ve sözdür.[101] Yani Tanrı'nın iradesi, yaratması ya da emri olarak anlaşılmalıdır.

Bağdat Mu'tezilesi'ne göre Allah'ın kendi fiili olan bir şeyi irade etmesi, var etmesi anlamında; başka bir varlığın fiili olursa, bu fiili emretmesi anlamına gelir.[102] Bu ekolun kurucusu kabul edilen Bişr b. el-Mu'temir (öl. 210/825) göre de Allah'ın kullara yönelik iradesi, onların fiillerini dilemesi anlamındadır. Bişr hariç Mu'tezile bilginlerinin tümünün Allah'ın mürid vasfını fiili sıfat olarak gördüğü de iddia edilmiştir.[103] Nazzâm ve Kâ'bî göre de ilâhî irade iki yönlüdür. Allah'ın kendi fiilleri ile alakalı olan iradesi, yani bir şeyi irade etmesi, o şeyin yaratılması anlamına gelmektedir. Kendi dışındaki varlıkların fiillerini irade etmesi ise iyi olan fiillerin yapılmasını, kötü olanların ise yapılmasını nehyetmek anlamına gelmektedir.[104] Nazzâm'a göre irade kavramı; fiil, emir veya hüküm anlamında kullanılmaktadır. Eğer "irademi bana getirin" cümlesindeki bir bağlam açısından değerlendirecek olursak irade, istenen yani murat edilen şey ile aynı anlamdadır. Falanca "benden şunu irade etti" cümlesinde ise irade emir anlamında kullanılmaktadır.[105] Allah'ın bir şeyi yaratmayı iradesi "halk" sıfatıdır. Allah'ın iradesi kulların fiillerine taalluk ediyorsa bu "emretme" anlamındadır.[106] "Allah kıyametin kopacağı saati irade edendir" sözünde ise irade "hüküm" anlamında kullanılmaktadır. Bu hükümle o şeye hâkim olması ve olguyu haber vermesi anlaşılır.[107]

Mu'tezilî âlimler emir ve iradenin aynı şey olduğunu temellendirmeye çalışırken bir âmirin memuruna emrettiği şeyi, aynı zamanda murat da edeceğini delil gösterirler. Buna göre kuluna itaati emreden Allah aynı zamanda onun itaatini dilememesi imkânsızdır. Allah'ın kullarına emrettiği şeyleri dilememesi Mu'tezile'ye göre iki zıddın birleşmesi anlamına gelen bir şeyi hem emretme hem de nehiy etme gibi çelişik bir durumu doğuracaktır. O hâlde kullarına imanı emreden Allah onların aksini yapacaklarını (küfredeceklerini) bilse bile imanlarını dilemesi zorunludur.[108] Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) da bu zorunluluğa işaret ederken, aksi bir düşüncesinin hikmet sahibi yüce yaratıcının kullarını kötülüklere yönlendirme gibi bir vasıfla anılması tehlikesini doğuracağını nazara verir. Bu durum ilâhî iradenin tenzihi meselesine halel verir.[109] Ona göre Allah'ın iradesi, fiil, emir ve hükmüne indirgenemeyecek olan başlı başına bir sıfattır.[110] Kâdî, emir formunda sevk edilen ifadelerin emredenin iradesini gösterdiğini savunmuştur.[111]

Ebü'l-Kāsım Mahmûd ez-Zemahşerî (öl. 538/1144)'ye göre ilâhî irade kabih olan fiillere taalluk etmez. Allah'ın iradesi emir anlamında sadece kulun hasen fiillerine taalluk eder. Bu durum ona göre Allah'ın hikmetli fiil yapmasının bir sonucudur. Bu hikmetin gereği olarak kabih fiilleri irade etmez ve emretmez (sarif) ve hasen fiilleri ise hikmeti gereği emreder ve irade (dâî) eder.[112]

---

[101] Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 58; Hikmet Yağlı Mavil, "Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik Arasındaki İhtilaflı Meselelere Bir Katkı: Kün Emri ve Yaratmaya Tesiri", *Dergiabant* 9/1 (2021), 73.

[102] Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* (Beyrut: y.y., ts.), 190; 509.

[103] Eş'arî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn*, 175; Ka'bî, *Kitâbu'l-Makālât*, 255-256; Kādî Abdülccebbâr, *Muğnî*, 6(2)/3; Şehristânî, Milel ve Nihal, 70; Muhammed Dâvud, el-İrâde, 20,

[104] el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 190-191.

[105] Ka'bî, *Kitâbu'l-Makālât*, 255.

[106] Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/214; Seyfeddin Âmidî, *Gāyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971), 53; Teftâzânî, Sa'deddîn. el-Makāsıdu'l-kelâm fi 'akâidi'l-İslâm: Kelâm İlminin Maksatları. çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 542.

[107] Eş'arî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn*, 358; Ka'bî, *Kitâbu'l-Makālât*, 255; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akāid*, 165; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 81-82; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 168.

[108] Nîsâbûrî, el-Gunye fi'l-kelâm, 2/976.

[109] Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 6 (2), 218-219.

[110] Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim el-Hüseynî Mankdîm Şeşdîv, *Ta'lîk alâ şerhi'l-usûli'l-hamse li kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî*, ed. Abdülkerim Osman, 3. Baskı (Kahire, Mektebetü Vehbe, 1996), 294.

[111] Yasin Akan, "Kādî Abdülcebbâr'da Emir-İrade İlişkisi ve Mutlak Emrin Delâletine Dâir Meseleleri", *Diyanet İlmi Dergi* 60/2 (2024), 601.

[112] Hilmi Kemal Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul Üniversitesi: Doktora Tezi, 2019), 110-112

Cüveynî, Mu'tezile'nin bu iddialarına karşı olarak yasak koyucu olan yüce yaratıcının bu yasakların çiğnenmesini dilemesinin özgür iradeye alan açmak ve serbestlik vermek için muradını kulun özgür seçim ve iradesine matuf kıldığını ifade eder. Ayrıca o, emir ve yasağın dilenmesini bir zorunluluk değil kulun seçimi ve ilâhî iradenin hikmetle tecellisi sonucu olduğunu söyler.[113] Cüveynî insanın zaman zaman bir şeyi yapması için birisine emrettiği bir şeyi içinden yapması ya da yapmaması yönünden çeşitli şekillerde ifade edebileceğini söyler. Yani insan bazen muhataba yapmasını istemediği (irade etmeği) şeyleri de emredebilmektedir.[114]

Nîsâbûrî, Mu'tezile'nin iddiasındaki gibi bir amirin meydana gelmesini istediği bir şey için irade ve emrin zorunlu olarak aynı olması gerekmediğini düşünür. Nitekim bir amir tecrübe ya da başka bir hikmete binaen istemediği bir şeyi de emredebilir. O buna dair şu örneği aktarır: Çocuğundan on güzel haslet bekleyen ve bunu irade eden bir baba, çocuğun bu on emirle beraber isyan riskini sezdiğinde talebini beş haslete düşürerek onun itaatini sağlayabilir. Sonuç olarak başlangıçta verilen on emir aslında beş hususta itaati yakalamak için verilmiştir. Çocuğuna olan emri onun on haslete sahip olması iken amacı bunlardan beşini gerçekleştirmek olmuştur. Burada emir ve iradenin zorunlu beraberliği söz konusu değildir.[115] Nîsâbûrî emir ve iradenin farklı olabileceğine dair şöyle başka bir örnek de verir: Bir sultan kendine isyan teşebbüsünde bulunan bir emirini huzuruna davet eder. Emiri sorgular ve azarlar. Emir ise askerlerinin kendini dinlemedikleri şeklinde bir gerekçe sunar. Ancak sultan bu mazereti kabul etmez. Emir ise efendim "beni izletiniz" der. Emir bu izlenme anında askerlerine şu işi şöyle yapınız diye emreder. Bu örnekte emir askerlerine bu işin yapılmasını emrettiği hâlde gerçekleşmemesini murat etmiştir. Buna göre emir ve irade aynı olmak zorunda değildir. Nîsâbûrî, Şehristânî ve Seyfüddîn el-Âmidî (öl. 631/1233) emir ve iradenin zorunlu olarak aynı olmamasına beş vakit olarak murat edilen namazın elli vakit olarak emredilmesi örneğini vermişlerdir.[116] Bir amir emrinin yapılmayacağını bildiği hâlde bir şeyi emredebilir. Bunu yapmakla birçok şeyi maksat edinmiş olabilir. Bu emredilen tarafın sadakatini ve o işe liyakatini sınamak gibi bazı durumlara matuf olabilir. Dolayısıyla amirin emri ile iradesinin aynı şeyin olmasının zorunlu olmayacağı gibi, Allah'ın da kullarından çoğunun imana yönelmeyeceğini ve emirlerine itaat etmeyeceğini bildiği hâlde emretmesi ve farklı sonuçları murat etmesi mümkündür.

Mu'tezile birtakım ayetlerden yola çıkarak irade, muhabbet, rızâ ve emrin zorunlu olarak birbirini gerektirdiğini iddia eder. İlgili ayetler: "*Allah, kullarına asla zulmetmek istemez*."[117] "*De ki, Allah, çirkin işleri emretmez…*"[118] "*…Kullarının inkâr etmesine râzı olmaz…*"[119] "*…Allah bozgunculuğu sevmez*."[120] Onlar bu ayetleri Allah'ın kötü ve çirkin şeyleri irade etmesinin, emretmesinin ve râzı olmasının aynı anlamı ifade etmekte olup bu işin yapılmasını çirkin ve zulüm olarak görürler. İbnü'l-Hümâm'a göre onların bu çıkarımı hatalıdır. Zira bu ayetleri tek başına ele alarak irade, muhabbet, rızâ ve emrin aynı şeyler olduğunu ve birbirini gerektirecek bir zorunluluk ilişkisine sahip olduğunu iddia etmek doğru değildir. O da şu ayetleri nazara verir: "*Allah dileseydi bütün insanları hidayete erdirirdi…*"[121] "*Eğer dileseydik her bir kimseye hidayetini verirdik…*"[122] "*Allah'ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz…*"[123] Buna göre de Allah tüm insanların hidayetini ve iyiliğini emretmekte, rızâ göstermekte ama bunu dilememektedir. Öyle ise irade

[113] İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtıʿi'l-edille fi usûli'l-iʿtikâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmünʿim Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 243-244.
[114] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 107.
[115] Nîsâbûrî, el-Gunye, 2/976; İbrahim Bayram, "İlâhi Emir ile İrâdenin Muvâfakatının Zorunluluğuna Yönelik Mu'tezilî Argümanlara Selmân en-Nîsâburî'nin Cevapları", Kader 19/1 (2021), 183-184.
[116] Nîsâbûrî, el-Gunye, 2/977; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 245; Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdüllatîf (Kahire: Vizâretü'l-Evkaf, 1391/1971), 67.
[117] el-Mü'min 40/31.
[118] el-A'râf 7/28.
[119] ez-Zümer 39/7.
[120] el-Bakara 2/205.
[121] er-Ra'd 13/31.
[122] es-Secde 32/13
[123] el-İnsan 76/30.

ile emir ve rızânın zorunlu olarak aynı şey olduğunu iddia etmek tutarlı değildir.[124] Ancak Kâdî Abdülcebbâr bu ayetleri ve dileme kavramını yine kulun iradesi üzerinden temellendirmiş ve bu işin kula bırakıldığını vurgulamıştır. Allah kulun itaati haricinde zaten ondan bir şey dilememektedir.[125]

Mu'tezilî kelâm bilginleri genel olarak kelâm-ı nefsîyi kabul etmedikleri için iradeyi fiili bir sıfat olarak değerlendirip Allah'ın emrettiği bir şeyi de aynı zamanda irade edeceğini söylemişlerdir. Yani onlar Allah'ın emretmesini bir tür emretme iradesi olarak değerlendirmişlerdir. Ayrıca emir ve iradenin eşanlamlı olmasının Allah'ın adaletinin de bir gereği olduğunu ve O'nun emrettiği bir şeyi aynı zamanda irade de edeceğini iddia etmişlerdir. Allah'ın iradesinin kulun iradesi ile geri bırakılması durumunu kabul etmeleri de bu sonuca varmalarında etkili olmuştur.[126]

7. Sonuç

Kelâm bilginlerinin irade ve emir meselesini mütalaalarının temel noktasını ilâhî sıfatlara yaklaşımları belirlemektedir. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile âlimlerinin farklı yorumlarının temelinde de bu ilâhî sıfatlara yaklaşım meselesi yatmaktadır. Bu anlamda Ehl-i sünnet iradeyi müstakil bir sıfat olarak ele alırken, Mu'tezile ise iradeyi fiili bir sıfat ve oluş olarak değerlendirir. Bununla birlikte Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında zaman zaman birbirine benzeyen yaklaşımlar olduğu gibi bazen lafızdan kaynaklanan ve bazen de sıfatlara yaklaşımdan kaynaklanan farklı yorumlar yapılmıştır. Mu'tezilî bazı kelâmcıların iradeyi iki yönlü değerlendirmesi; eşya ile ilgili olanı yaratma ve fiillerle ilgili olana emretme anlamını verdikleri nazara alınırsa, bu ayrımın Sünni kelâmcılarınkine benzediği söylenebilir. Zira Ehl-i sünnet, Mu'tezile'nin "yaratma" olarak adlandırdıkları iradeye "tekvini irade"; "emir" olarak isimlendirdikleri iradeye ise "teşrii irade" demektedirler. Ancak bu irade meselesinin anlaşılmasında taraflar arasında önemli farklar da bulunmaktadır. Mu'tezile genel olarak iradeyi ilâhî bir fiil ve zati olmayan bir sıfat olarak görür. Ayrıca onlara göre ilâhî irade ezeli ve şerre taalluk eden bir durumda değildir. Ehl-i sünnet ise genel olarak iradeyi ezeli, zati, şerre ve hayra taalluk eden bir sıfat olarak görür. Ayrıca irade ve emir onlara göre mutlak surette aynı değildir. Buna göre iki tarafın düşünceleri arasında ciddi yaklaşım farklarının bulunduğu söylenebilir. Bu yaklaşım farkları iki tarafın emir ve irade meselesine dair yaptıkları değerlendirmeleri doğrudan etkilemektedir.

Mu'tezile emir ve irade arasındaki zorunluluğu ve uygunluğu ısrarla vurgulayıp öne çıkarırken, Ehl-i sünnet'in ise bu meseleyi daha çok ilim ve irade arasındaki ilişki bağlamında mütalaa ettikleri görülmektedir. Ehl-i sünnete göre, Allah emrettiği her şeyi irade etmemektedir. Onlara göre, Allah'ın iradesinin herhangi bir sebepten ötürü geriye kalması caiz görülmediği için mutlak olarak emrin iradeyi gerektirmeyeceği kabul edilmektedir. Zira iman ile itaat emrine muhatap olanlardan birçoğu emre uymamıştır. Öyleyse burada ilâhî iradenin ilâhî emirle aynı doğrultuda tecelli etmediği görülmektedir. Mu'tezile ise Allah'ın irade ettiği şeyin iradesinden geri kalabileceğini ya da başka bir şekilde olabileceğini kabul ettikleri için onlara göre emir iradeden farklı ve başka olamaz. Ancak Ehl-i sünnete göre eğer emrin iradeyi mutlaka gerektireceği kabul edilirse bu durumun ayrım gözetmeksizin tüm emirler için geçerli olması gerekir. Bu ise vakaya zıt bir durumdur. Zira Allah'ın tüm emirleri gerçekleşmemektedir. Ancak Mu'tezile irade edilen şeyin geri kalmasına kani olduğu ve ilâhî irade ve kulun iradesi arasında bu bağlamda fark görmediği için onların düşünce sistemine göre emrin iradeyi gerektirmesi sonucunun tutarlı olduğu söylenebilir.

Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin bu meseledeki temel ihtilaf noktalarından birisi ve belki de en önemlisi ise kelâm-ı nefsinin; ilim, irade ve kudretten farklı bir şey olup olmaması meselesidir. Ehl-i sünnet zikredilen manayı ayrı bir mahiyet olarak yorumlarken, Mu'tezile ise bunu ayrı bir mahiyet olarak yorumlamamıştır. Dolayısıyla emri iradeden ayıran ya da ayırmayan anlayışların temelinde bu yorum farklı yatmaktadır. Dolayısıyla emir ve iradeyi mutlak olarak aynı gören yaklaşım, emirdeki lafızların sevk edilişini bir tür irade olarak değerlendirmektedirler. Mu'tezile, kelâmı lügat anlamının ortaya

[124] Halil Öztürk, "İbnü'l-Hümâm'a Göre İnsan Hürriyeti Meselesi", *Mütefekkir* 7/14 (2020), 405.
[125] Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed (Kâhire: Dâru't-Turâs, 1969), 137.
[126] Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vusûl* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2013), 1/135; Selman Demirboğa, "Usulcülere Göre Emir-İrade İlişkisi", *Bilimname* 49 (2023), 306-309.

çıkacağı kendine has dizilişi olarak görür. Ancak bu yaklaşım lafız-mana bütünlüğüne uygun düşmemektedir. Emir, nehy, istifham, haber vb. olarak ortaya çıkan sözcükler ise mananın anlaşılmasına hizmet ederler. Bunun için kelâmın hakikatini doğru anlamak için öncelik lafza değil manaya ve ilgili kelâmın taalluk ettiği ilâhî sıfatların mahiyetine öncelik verilmelidir. Zira Allah'ın kelâmı sadece lafızdan ibaret değildir. Bu kelâm lafızdan önce Allah'ın zatıyla kaim manalardır. Bu manalar da lafızlar yoluyla muhataba emir, nehiy, haber vb. olarak yöneltilir.

Ehl-i sünnet ve Mu'tezilî kelâm bilginlerinin ilâhî emir ve irade arasındaki ilişkiyi yorumlarken kelâm-ı nefsînin öncelikli yere sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca ilâhî iradenin bir sıfat, fiil ya da başka ne suretle tanımlanıyorsa ilâhî emirle olan ilişkisini ciddi oranda etkilediği görülmektedir. Son olarak İki ekolun ilâhî fiillere ve insan eylemlerine yaklaşım şekillerinin genel olarak emir-irade ilişkinin yorumlamasında önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Her iki ekolün de kendi içinde tutarlılık gösterdiği söylenebilirse de genel olarak Ehl-i sünnetin tavrının emir ve irade ilişkisini tespit bağlamında Mu'tezile'ye göre daha tutarlı ve konuyla ilgili olarak zikredilen Kur'an ayetleriyle daha uyumlu olduğu söylenebilir.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdülbâkī, Muhammed Fuâd. *Kur'an-ı Kerim Lügati- Muʿcemü'l-Müfehres*. haz. Mahmut Çanga. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.

Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. Çev. M. Saim Yeprem İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.

Adam, Hüdaverdi. *İbn Arabî Kaza ve Kader*. Adapazarı: Değişim Yayınları, 1998.

Akan, Yasin. "Kādî Abdülcebbâr'da Emir-İrade İlişkisi ve Mutlak Emrin Delâletine Dâir Meseleleri." *Diyanet İlmi Dergi* 60/2 (2024), 589-620.

Akarsu, Bedia. "İrâde". *Felsefî Terimler Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.

Altun, Hilmi Kemal. *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul Üniversitesi: Doktora Tezi, 2019.

Altundağ, Mustafa. "Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsi-Kelâm-ı Lafzi Ayırımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 149-181.

Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm*. thk. Hasan Mahmud Abdüllatîf. Kahire: Vizâretü'l-Evkaf, 1391/1971.

Arca, Abdullah. "Kelâmullah ve Halku'l-Kur'an Bağlamında Fahreddin Razî'nin Mu'tezile Eleştirisi". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/20 (2018), 314-328.

Ardoğan, Recep. "Mutezile'nin Halkul'Kur'an Fikrinin Eş'ariyye–Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması". *Usul İslam Araştırmaları* 15/15 (2011), 125-159.

Arslan, Hulusi- Bozkurt, Mustafa. *Sistematik Kelâm*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.

Bayram, İbrahim. "İlâhi Emir ile İrâdenin Muvâfakatının Zorunluluğuna Yönelik Mu'tezilî Argümanlara Selmân en-Nîsâburî'nin Cevapları". *Kader* 19/1 (2021), 177-208.

Bâkıllânî, Ebu Bekr. *et-Temhîd*. nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1407/1987.

Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *el-Usûlü'l-münîfe*. çev. İlyas Çelebi, İmam A'zam Ebu Hanife'nin İtikâdî Görüşleri. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1996.

Beyzâdîzâde, Kemaleddin Ahmed b. Hasen b. Yusuf. *İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm*. nşr. Yusuf Abdurrazzâk. Kahire: y.y., 1368/1949.

Camalov, Mübariz. Abdulaziz Buharî'ye Göre "Emir" Kavramı. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. "rvd", *es-Sıhah: Tâcü'l-Luga ve Sıhâhü'l-Arabiyye*. thk. Şehabeddin Ebû Amr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998.

Cürcânî. Seyyid Şerif. "İrâde". Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî. El Hanefî. "irâde", *Kitâbü't-Tâ'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtıı'l-edille fi usûli'l-i`tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün`im Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'lHancî, 1369/1950.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Basımevi, 2016.

Çağrıcı, Mustafa-Hökelekli, Hayati. "İrâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/380-384. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Dâvud, Muhammed Abdülbârî. *el-İrâde inde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâira: Dirâsetü felsefiyyeti'l-İslâmiyye*. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiiyye, 1996.

Demirboğa, Selman. "Usulcülere Göre Emir-İrade İlişkisi". *Bilimname* 49 (2023), 301-330.

Devellioğlu, Ferit."İrâde". *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat: Eski ve Yeni harflerle*. Haz. Aydın Sami Güneyçal. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları,16. Basım, 1999.

Doğan, İbrahim Halil. "Mu'tezile'nin Allah ve Kul İradesine Bakışı". *International Journal of Social and Humanities Sciences Research (JSHSR)* 8/70 (2021), 1281-1290.

Ebu Hanife, İmam-ı Azam. *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyüb b. Musa el-Hüseynî."irâde", *el-Külliyyât: Mu'cem fi'l-Mustalahâti ve'l-Fürûkı'l-Lugaviyye*. thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım,1998.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. Beyrut: y.y. ts.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. nşr. Fevkıyye Hüseyin, Cilt 2. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397/1977.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr. *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâ fü'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr. *el-Lüma' fi'r-red alâ Ehli'z-zeyğve'l-bid'a: Eş'arî Kelâmı*. Çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul:İz Yayıncılık, 2016.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982.

Gölcük, Şerafeddin. *Bakıllani ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitapevi, 2019.

Gündoğar, Hamdi. "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2004), 205-2018.

Gündoğar, Hamdi. "Kur'an'da Allah'ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşısında İnsanın İrade Özgürlüğü". *Marife* 10/3 (2010), 115-133.

Fîruzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed."rvd", *Kâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. Amr b. Temîmel-Ferâhîdî. "rvd", *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî, İbrahim Semerraî. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1988.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn. *Kitâbü'l-müsâyere* (Kitâbü'l-Müsâmere ile birlikte). İstanbul: Çağrı Yayınları, 1400/1979.

İbnü'l-Hümam, Kemaleddin es-Sivasi. *Kitabu'l-müsayere*. çev. Harun Işık. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. "rvd", *Lisânü'l-Arab*. nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1997.

Îcî, Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Âlemü'l- Kütüb, ts.

İsfahânî, Râğıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l Kalem, Daru'ş-Şam, 1412/1992.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. 2 Cilt. İstanbul: Evkafı İslamiye Matbaası, 1339.

İltaş, Davut. *Kelâmcı Usulcülerin Delalet Anlayışı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2020.

Ka'bî, Ebü'l-Kāsım el-Belhî. *Kitâbu'l-Makālât ve meahu Uyûnu'l-mesâil ve'l cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER); Amman: Darü'l-Feth, 2018.

Kâdî Abdülcebbâr. Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. 20 Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbar. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. thk. Adnan Muhammed. Kâhire: Dâru't-Turâs, 1969.

Kadı Abdulcabbar. *Mu'tezilede Din Usûlü el-Muhtasar fi Usûli'd-Din*. çev. Murat Memiş İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādı'l-kudât. Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı). çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Karagöz, Nail. "Allah'ın İradesi ve Kötü Fiiller". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006), 191-216.

Karataş, Hasan Hüseyin. Bir Kur'ân Kavramı Olarak "İrâde". *Tafsir Dergisi* 3/2 (Kasım 2023), 42-61.

Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.

Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir. çev. Hayrettin Karaman vd. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Marulcu, Hasan Tevfik. "Eh-i Sünnet Kelâmında İrâde ve Meşîet". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2014), 7-22.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Yavuz, 17 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2008.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud. *Kitâbü't-Tevhîd*. Açıklamalı tercüme. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.

Mavil, Hikmet Yağlı. "Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik Arasındaki İhtilaflı Meselelere Bir Katkı: Kün Emri ve Yaratmaya Tesiri". *Dergiabant* 9/1 (2021), 64-94.

Mavil, Hikmet Yağlı. "Kelâm İlminde İlahî İrade Tartışmaları". *Diyanet İlmi Dergi* 57/1 (2021), 277-316.

Memiş, Murat. "Allah'a İzafesi Bakımından Kur'an'da İrâde ve Meşîet Kavramları". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31(2010), 93-133.

Meydan Larousse: Büyük Lugat ve Ansiklopedi. 12 Cilt. İstanbul: Meydan Yayınevi, 1969.

Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali. *Mir'âtu'l-usûl fî şerhi Mirkâti'lvusûl*. 2 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2013.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebsıratü'l-edille fi'l-kelâm*. nşr. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: y.y., 1993.

Nîsâbûrî, Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed el-Ensârî. *el-Gunye fi'l-kelâm*. i'dâd: Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010.

Öğüt, Salim. "Emir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 11, 119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Öztürk, Halil. "İbnü'l-Hümâm'a Göre İnsan Hürriyeti Meselesi", *Mütefekkir* 7/14 (2020), 391-420.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhamme. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. trc. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. *Hüseyn, Halku'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā. Kahire: y.y., 1989.

Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. "rvd", *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halil Aytenî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 6.Basım, 2010.

Râzî, Fahruddin Muhammed b. Ömer. *el-Erba'ûn fî Usûli'd-Dîn*. thk. Mahmud Abdulaziz Mahmud. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.

Sâbûnî, Nûruddîn. *el-Kifâye fi'l-Hidâye*. çev. Ramazan Biçer. Ankara: Berikan Yayınevi, 2019.

Sinanoğlu, Abdülhamit. *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*. Ankara Üniversitesi: Doktora Tezi, 2000.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddîn Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*. thk. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009.

Şeşdîv, Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim el-Hüseynî Mankdîm. *Ta'lîk alâ şerhi'l-usûli'l-hamse li kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî*. ed. Abdülkerim Osman, 3. Baskı. Kahire, Mektebetü Vehbe, 1996.

Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhu'l-ʿAkāʾid*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1308/1987.

Teftâzânî, Sa'deddîn. *el-Makāsıdu'l-kelâm fî 'akâidi'l-İslâm: Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hamîdel-Fârukî."irâde", *Keşşâfü Istılahâti'l-Fünûn*. haz. Ahmed Hasan Besic. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Yeprem, Saim. *İrâde Hürriyeti*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Dergiabant

2024, 12(2): 447-462, doi: 10.33931/dergiabant.1497210

Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Kıraatleri Nakil Üslubunun Özgünlük Açısından Değerlendirilmesi: Sâd Sûresi Örneği

The Evaluation of Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī's Method of Narrating the Qirāʾāt in Terms of Originality: The Case of Sūrat Ṣād

Nazife Vildan GÜLOĞLU[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 06.06.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 19.08.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: Bu çalışmada Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin *Fethu'l-mennân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserinde kıraatleri nakletme metodunun özgünlük açısından değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Çalışma, Sâd sûresi tefsiri ile sınırlandırılmıştır. Nitel araştırma tekniklerinden doküman incelemesi ve içerik analizi yöntemleri kullanılan bu makalede, müellifin kıraat rivayetlerini nakletme uslubuna dair verilere ulaşılmış ve bunların kaynaklarıyla mukayesesi yapılmıştır. Müellif, Sâd sûresi tefsirinde kıraat nakillerine olabildiğince yer vermiştir. Onun Nehhâs, Zemahşerî, Kurtubî ve Nesefî gibi âlimlerden gerek isimlerini vererek gerekse isimlerini vermeden bazen aynen bazen de özetle kıraat nakillerinde bulunduğu görülmüştür. Bu esnada kaynaklarda olmayan bazı ilavelerde bulunması, onun sadece nakleden bir müellif olmadığını göstermektedir. Şirâzî'nin konuyla ilgili olarak kaynaklarında geçen bir takım görüş ayrılıklarına değinmemesi ise onun tefsirini kamuya yönelik kılmayı hedeflediğini ifade etmektedir. Müellif, bütün kıraat rivayetlerini zikretme çabasında olmamıştır. Onun tefsirinde gerekli gördüğü ve daha çok manaya katkı sağladığını düşündüğü kıraat vecihlerini zikrettiği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kıraat, Kıraat Farklılıkları, Kutbüddîn-i Şîrâzî, Sâd Sûresi.

&

Abstract: This study aims to evaluate Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī's method of narrating the qirāʾāt (readings of the Qurʾān) in his work *Fatḥ al-Mannān fī tafsīr al-Qurʾān* in terms of originality. The study is limited to the tafsīr of Sūrat Ṣād. In this article, which employs document analysis and content analysis methods from qualitative research techniques, data regarding the author's style of conveying qiraat narrations were obtained and compared with their sources. In his tafsīr (exegesis) on Sūrat Ṣād, the author included as many qirāʾāt narrations as possible. It is seen that he quoted qirāʾāt narrations from scholars such as al-Naḥḥās, al-Zamakhsharī , al-Qurṭubī, and al-Nasafī, sometimes giving their names and sometimes not, either verbatim or in summary. In the meantime, the inclusion of certain additions not found in the sources indicates that he was not merely a transmitting author. His not mentioning some of the differences of opinion on the subject in his sources suggests that Shīrāzī aimed to make his exegesis (tafsīr) more accessible to the public. The author did not attempt to mention all qirāʾāt narrations. It is understood that he included the qirāʾāt aspects that he deemed necessary and that he thought contributed more to the meaning.

Keywords: Tafsīr, Qirāʾāt, Differences in Qirāʾāt, Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, Sūrat Ṣād.

Atıf/Cite as: Güloğlu, Nazife Vildan. "Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Kıraatleri Nakil Üslubunun Özgünlük Açısından Değerlendirilmesi: Sâd Sûresi Örneği". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 447-462. doi: 10.33931/dergiabant.1497210

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Doç. Dr., Nazife Vildan Güloğlu, Kastamonu Üniversitesi, nguloglu@kastamonu.edu.tr.

1. Giriş

Anadolu Selçuklu Devleti (468-708/1075-1308) hüküm sürdüğü esnada dünyada İslâm âlemini temsil eden başka devletler de bulunmaktaydı. Bunları Büyük Selçuklu Devleti (429-552/1038-1157), Abbasî Devleti (132-656/750-1258), Fâtımîler (297-567/909-1171), Eyyûbîler (567-866/1171-1462), Memlükler (648-923/1250-1517), Tevâif-i Mülûk (422-485/1031-1092), Murabıtlar (479-543/1086-1149), Muvahhitler (543-629/1149-1232), Benî Ahmer Devleti (636-897/1238-1492) ve daha başka beylikler şeklinde sıralamak mümkündür. Bu dönemde Abbasî halifelerinin siyasi otoritelerini yitirmesi sonucunda ise birçok Abbasî valisi de istiklalini ilan etmişti. Anadolu Selçuklu Devleti de önceleri Büyük Selçuklu Devleti'ne bağlıydı. Daha sonra ise bağımsızlığını ilan ederek müstakil bir devlet hâline geldi ve Büyük Selçuklu Devleti'nin yıkılışının ardından da İslâm'ın hâmisi olma şerefine erişti.[2]

Anadolu Selçukluları döneminde yüklenilen bu sorumluluk, elbette sadece fetihlerin yapılması ve fethedilen topraklarda maddi refahın sağlanması şeklinde tezahür etmemeliydi. Bu dönemde ilmî faaliyetlerin yapılmasıyla birlikte manevi bilincin de artırılması gerekiyordu. Nitekim bu devirde, zikredilen yönde çalışmaların yapıldığını gösteren eserlere rastlanmaktadır. Bu çalışmaların ortaya çıkarılarak araştırılması, elbette devrin ilmî hayatı hakkında önemli mesajlar verecek ve bir İslâm medeniyetinin ilmî ve manevi faaliyetler olmadan gelişip yücelemeyeceğini, bir kez daha gözler önüne serecektir. Anadolu Selçukluları devrinde doğup büyüyen veya hayatının önemli bir kısmını bu topraklarda geçirerek ilmî faaliyetlerde bulunan önemli ilim adamları bulunmaktadır. Bunlardan biri de Kutbüddîn-i Şîrâzî'dir (ö. 710/1311).

Bu makale, Şîrâzî'nin *Fethu'l-mennân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserinin Sâd sûresi tefsirindeki kıraat rivayetlerini özgünlük açısından değerlendirmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda çalışmada eserin, kıraat rivayetleri açısından ele alınması ve kaynaklarıyla benzer veya farklı yönlerinin ortaya konulması söz konusu olacaktır. Bilindiği üzere kıraat rivayetleri, tefsirlerde başvurulması gereken önemli rivayet kaynakları arasında yer almaktadır.[3] Bununla birlikte bir müfessirin ilgili rivayetleri nasıl kullandığı, onun rivayet kültürünü ortaya koyduğu kadar dirayet gücünü de yansıtır. Bu bakımdan müfessirlerin bu birikimi nasıl değerlendirdiklerini incelemek onların tefsir faaliyetlerindeki başarılarını belirlemek açısından oldukça önemlidir. Şirâzî, tefsirinin mukaddimesinde tefsir yöntemi hakkında bilgi verirken "kıraat vecihlerine ve onların hüccetleri gibi hususlara gerekli gördüğü yerler hariç değinmeyeceğini" ifade etmiştir.[4] Bununla birlikte eser hakkında yapılan çalışmalardan[5] da anlaşıldığı üzere onun kıraatleri çoğu zaman naklettiği görülmektedir. İlgili çalışmalarda eserin tefsir metodu incelenirken kıraatleri nakil yöntemiyle ilgili genel izahlarda bulunulmuş ancak müellifin kıraat vecihlerinden anlama etkileri bağlamında nasıl istifade ettiği örnekleriyle izah edilmemiş ve bu izahların kaynaklarıyla karşılaştırılması yapılmamıştır.[6] Bu çalışmanın, özellikle bu tür açıklamalara yer vererek literatürdeki boşluğu doldurması

[2] bk. Ali Tevfik, Fezleke-i Târîh-i Umûmî (İstanbul: y.y., ts.), 2/143; Mustafa Yavuz, Anadolu Selçuklu Dönemi Müfessirleri (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 2.

[3] Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmiʿi't-tefâsîr maʿa tefsîri'l-Fâtiha ve metâliʿi'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Kuveyt: Dârü'd-Da've, 1405/1984), 94-95.

[4] Kutbuddîn eş-Şirâzî, *Fethu'l-mennân fi tefsîri'l-Kur'ân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 109), 1b.

[5] Resul Ertuğrul, *Kutbuddîn eş-Şirâzî ve Tefsiri* (Ankara: Ankara Universitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 1-343; a.mlf. "Kutbuddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311)'nin Fethu'l-Mennân Tefsirinin Özgün Yönleri", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 29 (Haziran 2014), 133-178; Hüseyin Hazırlar, *Fethu'l-mennân fi tefsîri'l-Kur'ân Adlı Yazma Tefsirinin Mukaddimesinin Tahkik Çalışması* (Konya: Selçuk Universitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 1-87; Hüseyin Mustafa, *Kutbüddîn-i Şirâzî'nin Fethu'l-mennân fi tefsîri'l-Kur'ân İsimli Eserinin Tahlil ve Tahkiki: Bakara Sûresi 63-101. Âyetler Arası* (Denizli: Pamukkale Universitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 1-137; Beşîr Adnân Abdülvâhid, *Fethü'l-mennân fi tefsîri'l-Kur'ân li'ş-Şirâzî Sûreti Sâd Dirâse ve Tahkik* (Çankırı: Çankırı Karatekin Universitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 1-259; Kâsım Şâkir Sâlim, *Tefsîru Sûreti'l-İsrâ min Fethi'l-mennân fi tefsîri'l-Kur'ân li-Kutbuddîn eş-Şirâzî mine'l-Âyeti 64 ilâ Nihâyeti's-sûre Dirâse ve Tahkik* (Çankırı: Çankırı Karatekin Universitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 1-212; Vaad Ali Hüseyin Ali, *Fethu'l-mennân fi tefsîri'l-Kur'ân Sûretü Meryem mine'l-Âyeti's-Sâbiati ve'l-Hamsîn ilâ'l-Âyeti's-Sâmineti ve't-Tis'în* (Çankırı: Çankırı Karatekin Universitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 1-184; Sâlim Teraf Celûb, "Fethu'l-mennân fî tefsîri'l-Kur'ân li-Kutbuddîn eş-Şirâzî mine'l-Âyeti 32-33 min Sûreti İbrâhîm Dirâse ve Tahkîk", *Mecelletü'l-Asr li'l-Ulûmi'l-İnsâniyyeti ve'l-İctmâ'* 6 (November 2022), 1-15; a.mlf. "Fethu'l-mennân fî tefsîri'l-Kur'ân li-Kutbuddîn eş-Şirâzî mine'l-Âyeti 32-33 min Sûreti İbrâhîm Dirâse ve Tahkîk", *Mecelletü Midâdi'l-Âdâb* 30 (2023), 43-78.

[6] Mesela bk. Ertuğrul, *Kutbuddîn eş-Şirâzî ve Tefsiri*, 209-213, 268-270.

umulmaktadır. Müellifin tefsirinde kıraatleri ele alan özel bir araştırmanın olmaması da bu çalışmayı önemli kılmaktadır. Çalışmanın Sâd sûresi özelinde yürütülmesi hedeflenmektedir. Buna etki eden faktörler arasında ilgili sûrenin orta uzunlukta olması yanında önemli mesajlar içermesi ve çeşitli kıraat farklılığı örneklerinin bu sûrede yer alması sayılabilir. Sâd sûresini kıraatler yönüyle ele alan bir çalışmanın yurtiçinde henüz yapılmamış olması da bu sûrenin seçilmesinde etkili olmuştur. Yurt dışında yayımlanan bir makale çalışmasında ise bu sûredeki kıraat farklılıkları edebî yönden incelenmiştir.[7] Ancak bu çalışma, hem Şirâzî'nin kıraat farklılıkları ile ilgili değerlendirmelerini merkeze alması hem de bu farklılıkların sadece edebî yönüyle ilgilenmemesi açılarından zikri geçen çalışmadan ayrılmaktadır.

Bu çalışmada; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, numara 133'te kayıtlı olan yazma nüsha esas alınmıştır. Bu nüsha, Şîrâzî'nin tefsirin 32. cildi olup Sâd sûresinin 1. âyetinden Mü'min sûresinin 22. âyetine kadar olan kısmını teşkil etmekte ve 174 varaktan oluşmaktadır. Sâd sûresi ise söz konusu nüshanın ilk 57 varağı içersinde yer almaktadır.[8] Çalışmada öncelikle Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin hayatı, ilmî faaliyetleri, *Fethu'l-mennân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiri ve Sâd sûresi hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra ise müellifin Sâd sûresi tefsirinde beyan ettiği kıraat farklılıkları ele alınacak ve ilgili izahların kaynaklarıyla karşılaştırılması yapılarak eserin kıraatleri ele alma yönüyle orijinalliği tetkik edilecektir. Nitel araştırma tekniklerinden doküman incelemesi ve içerik analizi yöntemi kullanılan bu makale, genel bir değerlendirmenin yapılacağı sonuç bölümüyle tamamlanacaktır.

2. Kutbüddîn-i Şîrâzî ve Tefsiri

Kutbüddîn-i Şîrâzî, 634/1237 yılında Şîrâz'da doğmuş; ilk derslerini babasından almış, hayatının belirli bir döneminde baba mesleği olan doktorluk görevini yaptıktan sonra bu görevden ayrılarak kendini tamamen ilmî araştırmalara vermiştir. 658/1260 yıllarında Merâga'ya giderek Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö. 672/1274) öğrencisi olmuş ve özellikle aklî ilimlerde üstün başarılar elde etmiştir. Sonraları hadis ilmine yönelerek Begavî'nin (ö. 516/1122) *Şerhu's-sünne* ve İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *Câmi'u'l-usûl*'ü gibi eserlerini semâ yöntemiyle ahz edip mütalaa etmiştir. Şirâzî, çeşitli sahalarda birçok telif ve şerh kaleme almıştır. Mesela onun *Nihâyetü'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk* gibi astronomiye dair telifleri yanında, İbnü'l-Hacîb'in (ö. 646/1249) fıkıh usulüne dair *Muhtasar*'ının şerhi ve Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* adlı kitabının meânî ve beyân hakkındaki üçüncü bölümünün şerhi gibi çok çeşitli alanlarda şerh mahiyetinde eserleri bulunmaktadır. Hayatının çeşitli dönemlerinde Bağdat, Şam ve Mısır gibi önemli ilim merkezlerinde bulunan Şirâzî'nin ömrünün sonlarına doğru Tebriz'e yerleşerek yöneticilerle olan münasebetlerini bitirdiği ve 710 senesinin Ramazan ayında vefat edinceye kadar burada ikamet ettiği nakledilmiştir.[9]

Kutbüddîn-i Şirâzî, Anadolu Selçuklu Devleti'nin son zamanlarına tekabül eden 670-691/1271-1292 senelerinde İlhanlıların yönetiminde bulunan Anadolu topraklarında yaşamış ve burada önemli görevler ifa etmiştir. O, 670/1271 yılı civarında Konya'ya yerleşmiştir. Orada Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ile görüşmüş ve Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) derslerine iştirak etmiştir. Bu esnada Vezir Muînüddin Süleyman Pervâne'nin (ö. 676/1277) takdirine mazhar olan Şirâzî; Pervâne tarafından önce Sivas, sonra da Malatya kadısı olarak görevlendirilmiştir. Sivas'ta ikamet ettiği esnada Gökmedrese'de müderrislik yapmıştır. Başta İslâm felsefesi ve bilim tarihi olmak üzere matematik, fizik, coğrafya, optik

[7] Hüsnâ es-Seyyid Muhammed et-Telâvî, "Min esrâri tenevvü'ul-kırâât'il-Kur'âniyyeti fî sureti Sâd dirâseten belâğiyyeten" Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyyeti ve'l-Arabiyyeti li'l-Benâti bi-Demenhûr 3/2 (Ağutos 2018), 416-511.

[8] Bu nüsha, Sâd sûresi tefsini içermesi ve okunaklı olması bakımından çalışmamıza esas alınmıştır. Fiziksel Nitelik 173 vr., 25 str., 265x177-216x125 mm, Yazı türü: Nesih, Cilt özellikleri: Koyu kahverengi meşin kaplı, şemseli, salbekli, cetvelli, miklebli, şirazeli cilt olup istinsah tarihi ve müstensihi bilinmemektedir. Bk. Kutbuddîn eş-Şirâzî, *Fethu'l-mennân fî tefsîri'l-Kur'ân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Paşa, 133), 1a-174b.

[9] Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, 1396/1976), 10/386; Azmi Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şirâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Kasım 2023).

ve astronomi gibi birçok alanda uzman olan ve önemli eserler veren Şîrâzî'nin dinî ilimlerdeki yetkinliğini gösteren eserlerinden biri, *Fethu'l-mennân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiridir.[10]

Fethu'l-mennân fî tefsîri'l-Kur'ân, Şîrâzî'nin tefsir olarak kaleme aldığı en kapsamlı eseridir. Müellif, tefsirinin mukaddimesinde onu, *Fethu'l-mennân fî tefsîri'l-Kur'ân* diye isimlendirdiğini ifade etmektedir ve bu isim "Kur'an'ın tefsirine dair el-Mennân'ın açtıkları/irşadı" manasına gelmektedir. Eser, bu isimle kütüphanelerde bulunan çeşitli nüshalarında Kutbüddîn-i Şîrâzî'ye nispet edilmiştir ve ona nispeti konusunda herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır.[11] Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) de aynı isimle Şirâzî'ye nispet ettiği bu eserin kırk ciltten müteşekkil olduğunu ve *el-Allâmî* diye de bilindiğini ifade etmiştir.[12] Eserin çeşitli kütüphanelerde yazma olarak bulunan nüshalarının tamamına yakını da "Allâmî'nin *Fethu'l-Mennân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserinin sonu" ibaresiyle bitmektedir.[13] Senelerdir kütüphanelerde yazma olarak bulunan bu tefsirin, son yıllarda bazı çalışmalara konu edildiği görülmektedir.[14]

Müellif, tefsirinin mukaddimesinde tefsir yöntemi hakkında bilgi vermiştir. Burada müellif; tefsir kitaplarından tercihlerde bulunarak nakletme yoluna gittiğini, sözü uzatmaktan kaçındığını, tefsir rivayetlerini naklederken isnatları zikretmediğini ifade etmiştir. Kıraat vecihlerine ve onların hüccetlerine, kelimelerin iştikakı ve sarf yönüyle ilgili açıklamalara ve i'rab tahlillerine yalnız gerekli gördüğü durumlarda yer verdiğini ifade etmiştir. Yine tefsir ettiği kelimenin manası ve tefsiri hakkında kısa bilgiler verdiğini; bu bağlamda izahını yaptığı bölümle ilgili sebeb-i nüzûlleri, müfessirlerin yorum farklılıklarını, ahkâma taalluk eden yönleri, Hz. Peygamber'in hadislerini ve uygun düşen selef âlimlerine dair bazı hikâyeleri özetleyerek beyan ettiğini ifade etmiştir. Müellif, mukaddimede tefsiri yazma sebebini de açıklamıştır. Buna göre o, eseri öncelikle avamın faydalanması için kaleme almış; bunun yanında tefsirin hem kendine bir nasihat niteliği taşımasını, hem de ahiret azığı olmasını murat etmiştir.[15] Tefsirin 37. cildinde ise "İzahlardan avamın anlayacağı şeyler az olsa da biz bu tefsiri insanlara öğüt veren kimselere faydalı olsun diye derledik. Bu tefsir, Allah'ın izni ile havas ve avam için uygundur."[16] şeklinde bir açıklama bulunmaktadır. Buna göre müellifin, devam eden süreçte hedef kitleyi avam ile birlikte havassa ve özellikle öğüt verenlere yönelik olarak değiştirdiği anlaşılmaktadır. Zira tefsirin ilerleyen ciltlerinde farklılaşan metodu da bu kanaati destekler mahiyettedir.[17] Mukaddimede Şirâzî'nin özellikle "tefsirle ilgili farklı görüşleri nakletmenin ve görüşler arasında tercihte bulunmanın dışında bir tasarrufu olmadığını"[18] belirtmesi ise esasen onun tefsirini bir derleme olarak planladığını göstermektedir.

Müellifin mukaddimesinde beyan ettiği üzere genel olarak onun, tefsirlerde kullanılan rivayet ve dirayet unsurlarına başvurduğu söylenebilir. Kendinden önce yazılmış çoğu tefsir kaynağından önemli ölçüde yararlandığı anlaşılan Şîrâzî'nin gerek isim vererek gerekse isim vermeden nakillerde bulunduğu görülmektedir. Yararlandığı tefsir kaynaklarından bazıları şunlardır: Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*'ı, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*'si, Begavî'nin (ö. 516/1122) *Meâlimü't-tenzîl*'i, Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *el-Keşşâf*'ı, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-gayb*'ı, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'ı, Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl*'i, Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl*'i.[19]

[10] Hayatı hakkında bk. Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Zeylü Târîhi'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, nşr. Mâzin b. Sâlim Bâvezîr (Riyad: Dârü'l-Müğnî, ts.), 112-115; Azmi Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şirâzî".

[11] Tefsir hakkında çalışmalar da bu konuda hem fikir olup kendileri hakkında bu makale içerisinde bilgi verilmiştir.

[12] Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rıfat Bilge (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972), 2/1235.

[13] Toplamda 40 ciltten müteşekkil olan eserin 29 cildi, çeşitli kütüphanelerde yazma olarak bulunmaktadır. Buna göre eserin 11 cildi kayıptır. Tefsirin mevcut nüshaları ve içerikleri hakkında bilgi için bk. Ertuğrul, *Kutbuddîn eş-Şirâzî ve Tefsiri*, 133-140.

[14] Giriş bölümünde bu araştırmalar hakkında bilgi verilmiştir.

[15] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Hekimoğlu Ali Paşa, 109), 1b.

[16] Kutbuddîn eş-Şirâzî, *Fethu'l-mennân fi tefsîri'l-Kur'ân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 137), 85a.

[17] bk. Ertuğrul, *Kutbuddîn eş-Şirâzî ve Tefsiri*, 141-142.

[18] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Hekimoğlu Ali Paşa, 109), 1b.

[19] Geniş bilgi için bk. Ertuğrul, *Kutbuddîn eş-Şirâzî ve Tefsiri*, 188-200.

3. Sâd Sûresi Hakkında Bilgiler

Bu çalışmanın Sâd sûresi özelinde yürütülmesi planlandığı için burada ilgili sûre hakkında bilgi verilmesi uygun olacaktır. Bu sûre ismini, birinci âyetin başında bulunan ve hurûf-ı mukattaadan olan "Sâd" kelimesinden almıştır. Kaynaklarda genellikle bu adla anıldığı görülmektedir. Bununla birlikte nadiren de olsa Dâvûd sûresi diye de isimlendirildiği ifade edilir[20] ki Şirâzî de bu isimden bahsetmektedir.[21] Sâd sûresi, genel kabule göre Mekkî bir sûredir. Hem nüzûl sırası itibariyle hem de mushaftaki sıralamada otuz sekizinci sûre olup Kamer sûresinden sonra, A'râf sûresinden önce nâzil olmuştur. Sûrenin nüzûl sebebiyle ilgili rivayete[22] bakılırsa onun hicretten üç yıl önce Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in vefatı senesinde ve onun hastalığı sırasında nazil olduğu söylenebilir.

Sûrenin temel konusu, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatıdır. Bu kapsamda sûrede Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr eden müşriklerin iddiaları reddedilmekte, önceki peygamberlere karşı benzer davranışlarda bulunan toplumların akıbetleri hatırlatılmakta ve Hz. Peygamber teselli edilmektedir. Yine bu bağlamda sûrede Hz. Dâvûd, oğlu Süleyman ve Eyyûb'un hayatlarından bazı bölümler sunulmakta ve Hz. İbrâhim, İshâk, Ya'kûb, İsmâil, Elyesa' ve Zülkifl peygamberlerden bahsedilmektedir. Onların sabırları ve bu sabrın mükâfatını gördükleri bildirilmektedir. Neticede hayır olsun şer olsun bütün amellerin karşılığının görüleceği bir ahiret yurdunun varlığı ispat edilmekte ve o âleme ait bazı sahneler sunulmaktadır. Sûrenin nihayetine doğru ise şeytanın Hz. Âdem'e secde etmeme kıssası anlatılmakta ve şeytanın insanoğlunu istikametten saptırmaya yönelik ahdi hatırlatılmaktadır. Buna mukabil ise şeytanla beraber tabilerinin cehenneme doldurulacağı ifade edilmekte ve Hz. Muhammed'in hiçbir karşılık beklemeyen hak bir peygamber olduğu vurgulanmaktadır.[23]

Tutarlı bir tefsir faaliyeti için gerekli olan ilimler arasında sayılan kıraatlere[24] genel olarak bütün müfessirlerin başvurduğu görülmektedir. Bununla beraber bu birikimden yararlanma konusunda onlardan bazılarının farklı uygulamalar ortaya koydukları olmuştur. Bu açıdan bir müfessirin orijinalliğini tespit sadedinde varsa kıraatlere başvurma yöntemindeki farklılıkların belirlenmesi önem arz eder. Bu nedenle buradan itibaren Şirâzî'nin Sâd sûresi tefsiri sırasında ortaya koyduğu kıraatleri nakil üslubu, kaynaklarıyla karşılaştırılmak suretiyle ele alınacaktır.

4. Sâd Hakkındaki Kıraat Farklarına Dair Yorumların Kaynaklarıyla Mukayesesi

Burada Şirâzî'nin sûre başındaki "ص" harfi hakkındaki kıraat vecihlerine nasıl yer verdiği ve isim vererek veya vermeden nakilde bulunduğu müfessirlerle izahlarının örtüşüp örtüşmediği değerlendirilecektir. Öncelikle Şirâzî'nin izahlarına yer verilecek, sonra da onun kaynaklarıyla benzerliği ve varsa o kaynaklardan ayrıldığı hususlar tespit edilmeye çalışılacaktır. Şirâzî'nin ifade ettiğine göre sûre başındaki "ص" beyanını cumhur dâl harfini sükûn kılarak okumuştur ki bu durumda kelime, hece harflerinden biri olarak kabul edilmiş olmaktadır. Burada müellif, diğer hurûf-ı mukattaadan olan harfler

---

[20] Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ʿilmi't-tefsîr*, nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984), 7/96.

[21] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 1b.

[22] Nüzul sebebiyle ilgili nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib hastalandığında Kureyşliler onun yanına gelmişler ve bu sırada Hz. Peygamber de gelmiştir. Ebû Tâlib'in yanında sadece bir kişinin oturabileceği bir yer kalmış; Ebû Cehil, Hz. Peygamber'in geldiğini görünce gelip o boş yere amcasının yanına oturmasını engellemek istemiş, kalkıp oraya kendisi oturmuş ve Hz. Peygamber'i, Ebû Tâlib'e şikâyet etmiştir. Ebû Tâlib "Ey kardeşimin oğlu kavminden ne istiyorsun?" demiş, Hz. Peygamber de "Ben onlardan sadece bir tek kelime istiyorum. O kelimeyle bütün Araplar onlara boyun eğecek ve acemler kendilerine cizye verecekler." buyurmuştur. Bunun üzerine Ebû Tâlib "Bir tek kelime mi?" demiş, Allah'ın elçisi de "Evet bir tek kelime! Ey amca, yegâne ilâh Allah'tır desinler!" buyurmuştur. Onlar da "Tanrıları bir tek tanrı mı kıldı? Doğrusu bu şaşırtıcı bir şey!... Biz bunu diğer dinlerde de işitmedik. Bu ancak bir uydurmadır!" demişler de onlar hakkında bu "Sâd. Zikir dolu Kur'ân'a and olsun. Hayır, o küfredenler boş bir gurur ve bir parçalanma içindedirler." âyetlerinden "Bildiğimiz son dinde böyle bir şeyi işitmedik; bu uydurmadan başka bir şey değil." âyetine kadar nazil olmuştur. Bk. Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları 1413/1992), "Tefsîr", 38.

[23] bk. Sâd 38/1-88; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye, 1984), 23/201-203.

[24] Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmiʿi't-tefâsîr maʿa tefsîri'l-Fâtiha ve metâliʿi'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Küveyt: Dâru'd-Da've, 1405/1984), 94-95.

için de bu yönde izahlar yapıldığını belirtmekte ve bu kıraat dışındaki kıraatlere değinmekle birlikte onların şâz olduklarını ifade etmektedir.[25] İlgili yerde Şirâzî; Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Ebû İshak (ö. 117/735)[26] ve Nasr b. Âsım'ın (ö. 89/708 [?])[27] ise "صَادِ" şeklinde kesre ile okuduklarını belirtmektedir. Bu kıraat için iki tür izah yapıldığını ifade eden müellife göre birinci izah kelimenin "karşısında bulunma" ve "karşılık gelme" anlamlarına gelen "صَادَى–يُصَادِى–مُصَادَاةٌ" kelimesinden geldiği şeklindedir. Ona göre "فَأَنْتَ لَهُ تَصَدّٰى"[28] âyetindeki kelime de aynı şekilde bu köktendir. Boş mekânlarda sesin karşılığı olarak gelen صَدَى/yankı kelimesi de aynı kökten gelir. Bu durumda mana "Amelini Kur'an ile karşılaştır, onun emirleriyle amel et ve yasaklarından kaçın!" şeklinde olur. Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) da "Bu açıklama Hasan-ı Basrî'nin kendi kıraatini tefsir etmesi olup sahih bir rivayettir." demiştir.[29]

Yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü üzere Şirâzî'nin ilgili yerde açıkça ismini verdiği tek kaynak Nehhâs'tır. Zikri geçen müfessirin *İ'râbü'l-Kur'ân*'ında "صَادِ" kıraatini yalnız Hasan-ı Basrî'ye nispet ettiği görülmektedir. O, bu kıraat için iki tür izah yapıldığını ifade etmekle birlikte birinci izahı, Şirâzî'nin de naklettiği üzere Hasan-ı Basrî'nin kendi kıraati hakkındaki izahı olarak belirtmiştir.[30] Kıraatle ilgili bu açıklamalar Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) tefsirinde de bulunmaktadır ancak onun ilgili kıraati kârilerine nispet etmediği görülmektedir.[31] İbn Atiyye (ö. 541/1147) ise tefsirinde "صَادِ" kıraatini, ilk kıraat olarak zikretmiş ve onun kârilerini Hasan-ı Basrî, Übey b. Kâ'b ve İbn Ebû İshak şeklinde bir sıralamayla beyan etmiştir. İbn Atiyye'ye göre de kelime, "benzeme" ve "tekabül etme" anlamlarına gelen"صَادَى–يُصَادِى" kelimesinden gelmekte olup "bağırmayı yansıtan صَدَى/yankı gibi olmayı" ifade etmektedir. Buna göre mana "İlminle Kur'an'a benze ve itaatinle ona yaklaş!" demektir. İbn Atiyye de Hasan-ı Basrî'nin kelimeyi bu şekilde tefsir ettiğinden bahsetmiş ve buna göre mananın "Amelini Kur'an'a göre değerlendir!" demek olduğunu ifade etmiştir.[32] Kurtubî'nin (ö. 671/1273) ise tefsirinde bu ibarenin öncelikle umum tarafından sükûn ile okunduğunu ifade ettiği, bundan sonra ise "صَادِ" kıraatini zikrettiği ve kıraatin kârilerini Übey b. Kâ'b, Hasan-ı Basrî, İbn Ebû İshak ve Nasr b. Âsım şeklinde sıraladığı görülmektedir. Bu kıraatin de iki türlü izahının olacağını ifade eden Kurtubî'nin birinci yorum hakkındaki beyanları, Şirâzî ile tamamen benzerlik göstermektedir.[33] Bütün bu izahlar doğrultusunda Şirâzî'nin bu açıklamaları isim zikretmese de Kurtubî'den naklettiği anlaşılmaktadır.

Şirâzî'nin beyan ettiğine göre "صَادِ" şeklinde kesre ile olan kıraatin diğer bir izahı, "iki sakin harfin yan yana gelmesi dolayısıyla bu şekilde okunduğu" yönündedir. Burada Nesefî'nin (ö. 710/1310) emir olarak

[25] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 2a.

[26] Kırâat-i aşere imamlarından olan Ebû Muhammed Ya'kûb b. İshâk b. Zeyd b. Abdillâh el-Hadramî'nin (ö. 205/821) dedesidir. Yahyâ b. Ya'mer ve Nasr b. Âsım el-Leysî'den arz usulü üzere kıraat dersleri almıştır. Îsâ b. Ömer es-Sekafî ve yedi kıraat imamından biri olan Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) ise ondan kıraat dersi alanlar arasında yer almaktadır. Hadramîler'in mevlâsı olan bir aileye mensup olması dolayısıyla el-Hadramî künyesiyle de anılan İbn Ebû İshak, nahivde kıyası ilk uygulayanlardandır. Bu sahadaki yetkinliği sebebiyle Yûnus b. Habîb tarafından deryaya benzetilmiştir. Bk. Ebû Bekir ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1393/1973), 31-33; Ebü'l-Hayr Muhammed el-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*, nşr. G. Bergstraesser (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/368; Ya'kûb b. İshâk b. Zeyd b. Abdillâh el-Hadramî'nin hayatı için bk. a.mlf., *Gâyetü'n-Nihâye*, 2/336.

[27] Mushafları noktalayan ilk kimse olduğu ifade edilen tâbiîdir. Kendisi, Ebü'l-Esved ed-Düelî'den arz yoluyla kıraat öğrenmiş, ondan da yedi kıraat imamından Ebû Amr b. Alâ arz yoluyla kıraat öğrenmiştir. Bk. Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 2/293.

[28] "*Sen, ona yöneliyorsun*" bk. Abese 80/6.

[29] Şirâzî, Fethu'l-mennân (Esad Paşa, 133), 2b.

[30] bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, nşr. Hâlid Ali (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1429/2008), 858.

[31] Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'ikı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1430/2009), 917.

[32] Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 4/491.

[33] Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 18/120.

bu şekilde okunduğuna dair yorumunu[34] nakleden Şirâzî, buna göre de kelimenin manasının "Amelini Kur'an'a arz et!" demek olduğunu ifade etmiştir. Aynı tarzda "ق" ve "ن" hurûf-ı mukattaalarının da sükûn ile ve kesreli olarak okunduğundan bahseden müellif bütün bunların; sükûn ile okunduklarında isim, kesreli okunduklarında ise yemin ifadesi olarak kabul edildiklerini belirtmiştir. Müellife göre kelimenin "صَادٍ" şeklinde kesreli tenvin ile de okunması söz konusu olmuştur ki buna göre de kelime yemin ifadesidir.[35]

Müellif, ilgili ibarenin "صَادَ" şeklinde fetha ile okunduğunu[36] da nakletmektedir. Bu kıraati icra eden kârinin bütün hurûf-ı mukattaaları aynı şekilde fetha ile okuduğundan bahseden müellif, bu durumda zikri geçen harflerin "أَيْنَ" ve "لَيْتَ" gibi kabul edilmiş olduğunu ifade etmektedir. Şirâzî burada fetha okunuşa dair "mahzuf olan bir kelimeyle mansub olduğu" yönünde bir izahın olduğunu, buna göre mananın "Sâd (sûresini) oku!" anlamına geleceğini veyahut da başında kasem harfi olmasa da kasem ifadesi olacağını veya "Muhammed (s.a.s.) müminlerin kalplerini, onlar kendisine iman edinceye kadar kazandı (avladı) ve onları kendine meylettirdi." anlamına geleceğini beyan etmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere Şirâzî kıraat farklarıyla ilgili bütün bu anlatımlarından sonra cumhurun kıraati dışındaki tüm kıraatlerin şâz olduklarını belirtmektedir.[37]

Şirâzî'nin bu izahları yaparken de bazı müelliflerden yararlandığı anlaşılmaktadır. Mesela yukarıdaki açıklamalarında onun Nesefî'ye atıfta bulunduğu görülmektedir. Ancak kıraatle ilgili bu yoruma mevcut Nesefî tefsiri nüshasında rastlanamamıştır.[38] Muhtemelen bu yorum, Zemahşerî'ye ve hatta Nehhâs'a aittir. Zira zikri geçen müfessirler, ilgili yerde "emir olarak bu şekilde okunduğunu" açıkça ifade etmeseler de ibarenin "Amelini Kur'an'a arz et!" manasına geleceğini beyan etmek suretiyle onun emir olduğuna dikkat çekmiş gözükmektedirler.[39] Burada Nehhâs'ın izahlarına daha ayrıntılı bir şekilde bakmak uygun olacaktır. Zira müellifin Sâd hakkındaki kıraat farklarını dile getirdiği yerde isim vererek nakilde bulunduğu ilk müfessir yukarıda da geçtiği üzere Nehhâs olmuştu. Nehhâs, "صَادَ" şeklindeki kıraati İsa b. Ömer'e (ö. 149/766) atfederek nakleder ki ona göre bu şekildeki okuyuşun üç çeşit açıklaması yapılabilir: Birinci açıklamaya göre bu ifade "Sâd (sûresini) oku!" şeklindedir, ikinci izaha göre peş peşe iki sakin gelmesi dolayısıyla o, üstün okunmuştur. Bu durumda üstün, önceki harfe uygun olması için tercih edilmiştir. Üçüncü izaha göre ise sâd, yemin harfi kullanılmaksızın yemin olması dolayısıyla nasb ile gelmiştir. İbn Ebû İshak'ın "dâl" harfini esre ve tenvinli olmak üzere "صَادٍ" şeklinde okuduğunu, bunun ise "yemin harfi hazfedildiği için mecrur olarak okunmuştur" şeklinde bir izahının yapıldığını nakleden Nehhâs, "Sîbeveyhi (ö. 180/796) bu tür ifadeye cevaz verse de, bunun kabul edilemez olduğunu" belirtmektedir. Ona göre bu okuyuş, ancak söylenme imkânı bulunamayan seslere ve diğer bazı şeylere benzetme yoluyla yapılabilir. Nehhâs'a göre "Sâd" harfi sûrenin ismi kabul edilirse, munsarıf olmaz. Nitekim müennes bir varlığa verilen müzekker isim, harfleri az olsa bile munsarıf değildir.[40]

Şirâzî'nin, Nehhâs'ın yukarıda geçen açıklamalarından yararlanmış olduğu söylenebilir ancak onun kıraatlerle ilgili bütün yorumlarına katılmadığı anlaşılmaktadır. Mesela "صَادٍ" şeklindeki okuyuş hakkında "yemin harfi hazfedildiği için mecrur olarak okunmuştur" yönündeki açıklamayı kabul

[34] Kıraatle ilgili bu yoruma elimizde bulunan tefsir nüshasında rastlanamamıştır. Bk. Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dârü İbn Kesîr 1426/2005), 3/143.
[35] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 2a.
[36] İbn Cinnî'ye göre bu kıraat, (İsa b. Ömer) es-Sekafî'ye aittir. Bk. Ebü's-Semmâl Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*, nşr. Ali en-Necdî Nâsıf v.dğr. (Kahire: Lücnetü İhyâi Kütübi's-Sünne, 1415/1994), 2/230.
[37] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 2a.
[38] bk. Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/143.
[39] Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 858; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 917.
[40] Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 858.

etmeyen Nehhâs'ın aksine Şirâzî, bu kelimenin yemin ifadesi olarak bu şekilde okunduğunu beyan etmektedir.[41]

Yukarıda geçtiği üzere Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin "صَادِ" kıraatinin ilk yorumuyla ilgili beyanları, neredeyse tamamen Kurtubî'den nakledilmiş gibiydi. Bu durum, söz konusu kıraatle ilgili diğer açıklamaların da aynı olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Bu nedenle iki müellifin ilgili izahlarının da karşılaştırılması yerinde olacaktır. Dolayısıyla burada Kurtubî'nin diğer izahlarına yer verilecektir. Kurtubî'ye göre "صَادِ" şeklinde kesre ile olan kıraatin ikinci bir izahı ise şöyledir: İki sakin harf arka ar-kaya gelmiş olacağından dolayı dâl harfi kesreli okunmuştur. "صَادَ" şeklindeki kıraati İsa b. Ömer'e atfederek beyan eden Kurtubî, bu kıraati ise "ق" ve "ن" hurûf-ı mukattaalarının son harflerinin üstün okunmasına benzetmektedir. Ona göre bu şekildeki okuyuşun da üç çeşit açıklaması yapılabilir: Bunlardan birincisi, bu ifadenin 'Sâd (sûresini) oku!' şeklinde bir anlam taşımasıdır. İkinci açıklamaya göre peş peşe iki sakin gelmesi dolayısıyla o, üstün okunmuştur. Bu durumda üstün, önceki harfe uygun olması için ve harekelerin en hafifi olması sebebiyle tercih edilmiştir. Üçüncü açıklamaya göre ise yemin harfi kullanılmaksızın yemin olması dolayısıyla sâd nasb ile gelmiştir. Burada Kurtubî kelimenin iğrâ/teşvik olmak üzere nasbedildiğinin de ifade edildiğini zikretmiştir. Kurtubî'nin beyanına göre bu kıraat üzere anlamın "Muhammed, insanların kalplerini kendisine iman edinceye kadar kazandı ve kendisine doğru meylettirdi." şeklinde olacağı da dile getirilmiştir. İlgili yerde İbn Ebû İshak'ın "dâl" harfini esre ve tenvinli olmak üzere "صَادٍ" şeklinde yemin harfinin hazfedilmiş olması dolayısıyla mecrur olarak okuduğunu da nakleden Kurtubî, bu okuyuşla alakalı olarak Nehhâs'ın ifadelerini aynıyla tekrar etmektedir.[42] Buna ilave olarak Hârûn b. Mûsâ el-A'ver[43] ile Muhammed b. es-Semeyfa'ın[44] "صَادُ", "قَافُ" ve "نُونُ" şeklinde zikri geçen hurûf-ı mukattaaların son harflerini zamme ile okuduklarını nakleden Kurtubî bu kıraati, dilde "مُنْذُ"ve "قَطُّ" gibi kelimelerin çoğunlukla zammeli olarak telaffuz edilmelerine benzeterek açıklamaktadır.[45]

Nakledilen beyanlara bakıldığında Şîrâzî'nin "صَادِ" şeklindeki kıraatin ikinci izahı dışındaki izahlarının Kurtubî ile örtüşmediği söylenebilir. Neticede anlaşılmaktadır ki Şîrâzî'nin kıraat izahları bazı yerlerde Nehhâs'ın, bazı yerlerde de Kurtubî'nin açıklamalarının nakli gibidir. Bu durum, onun bazı kaynaklardan bizzat isimlerini vererek nakillerde bulunduğunu, bazı kaynaklardan ise isim vermeden alıntılar yaptığını göstermektedir. Ancak bu izahlar, tamamıyla onlardan aynen yapılmış aktarımlar değildir. İlgili yerlerde Şîrâzî'nin kendilerinden nakilde bulunduğu diğer tefsir müelliflerinden ayrıldığı en belirgin nokta "ص" beyanı hakkında cumhurun kıraati olan "dâl harfinin sükûn kılınarak okunması" dışındaki kıraatleri şâz olarak nitelemesidir.[46] Taberî'nin İbn Ebû İshak ve İsa b. Ömer dışındaki kurrânın[47] "ص" harfindeki dâli sükûn kılınarak okuduklarına dair beyanı[48] da dikkate alınırsa Şirâzî'nin, kârîlerin çoğunluğuna muhalif olarak nakledilen kıraatleri şâz olarak değerlendirdiği ifade edilebilir.

41 Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 2a.
42 krş. Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 858; Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/120.
43 Kıraat eğitimi aldığı hocaları arasında yedi kıraat imamlarından olan Âsım b. Behdele ve Ebû Amr da bulunmaktadır. İbnü'l-Cezerî'ye göre o, hicrî 200'den önce vefat etmiştir. Bk. Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 2/303.
44 Onun, yedi kıraat imamlarından olan Nâfi'(ö. 169/785) ve İbn-i Kesîr'den (ö. 120/738) kıraat okuduğu ifade edilmektedir. Hakkında bilgi için bk. Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 2/143.
45 Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/122.
46 Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 2a.
47 Taberî, bu kıraat âlimleri için "kurrâ-i emsâr" tabirini kullanmaktadır. Bilindiği üzere Hz. Osman zamanında yazıldığı için "mesâhif-i Osmâniyye" denilen Kur'an nüshaları, belli başlı merkezlere gönderilmeleri sebebiyle "mesâhifü'l-emsâr" diye de anılmışlardır. Dolayısıyla bu mushafların gönderildiği Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam gibi merkezlerin ileri gelen kurrâsının ise kurrâ-i emsâr olarak zikredildiği anlaşılmaktadır.

5. Sâd Harfi Dışındaki Kıraat Farklılıkları Nakillerinin Kaynaklarıyla Mukayesesi

Şîrâzî'nin bazı yerlerde kaynaklardan özetleyerek nakillerde bulunduğu ve bunu bizzat ifade ettiği görülmektedir. Mesela Sâd sûresinin 3. âyetinin sonunda bulunan "لَاتَ حِينَ مَنَاصٍ" beyanındaki "لَاتَ" kelimesi üzerinde vakıf yapılması ve bununla ilgili olarak oluşan kıraat farklarına dair Kurtubî tefsirinde uzunca açıklamaların bulunduğunu beyan eden müellif, konuyu oradan özetlediğini ifade etmiştir. Buna göre "لَاتَ" üzerinde Sîbeveyhi ve Ferrâ (ö. 207/822) tâ ile durmuşlar ve ibtidayı "حِينَ مَنَاصٍ" şeklinde yapmışlardır. Kisâî (ö. 189/805) ise "لَاتَ" üzerinde hâ ile duruş yapmıştır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) da "لَا" üzerinde durmayı imam mushafta "وَلَا تَحِينَ مَنَاصٍ" şeklinde yazdığı gerekçesiyle savunmuştur.[49] İlgili yerde Kurtubî, özellikle imam mushafın diğer mushaflara muhalif olamayacağını ifade ederek Kâsım b. Sellâm'ın görüşünü reddetmiştir.[50] Şîrâzî ise konuyla ilgili sadece "Kâsım b. Sellâm'ın görüşünün nahivcilere göre hatalı, müfessirlerin genel kabulüne de aykırı olduğunu" beyan ederek imam mushaf tartışmalarına hiç girmemiştir.[51]

Müellifin bazı yerlerde ismini verdiği müelliften aynıyla nakilde bulunduğu olmuştur. Mesela Sâd sûresinin 5. âyetindeki "عُجَابٌ" kelimesinin "مَكْراً كُبَّاراً"[52] âyetinde olduğu gibi "عُجَّابٌ" şeklinde de okunduğunu; kelimenin şeddeli kullanımının, şeddesiz kullanımından daha beliğ olduğunu; *kerîm*, *kürâm* ve *kürrâm* kelimelerinin de buna benzediğini Zemahşerî'den aynen nakletmiştir.[53]

Şîrâzî'nin zaman zaman gerek kârinin gerekse nakilde bulunduğu herhangi bir müfessirin ismini vermeden nakilde bulunduğu vakidir. Mesela Sâd sûresinin 15. âyetindeki "فَوَاقٍ" kelimesindeki fâ harfini cumhurun fetha ile okuduğunu belirten müellif, kelimenin "فُوَاقٍ" şeklinde de okunduğunu temrîz sîgasıyla "قُرِئَ" şeklinde ifade etmiştir. Müellifin naklettiğine göre İbn Abbas gibi bazı zatlar "her ikisinin de aynı anlamda olup 'iki sağımlık arası bir müddet' demek olan *füvâku'l-haleb* kelimesinden geldiklerini"; böylece iki kelimenin de "kesinti ve dönüşü olmayan" yani "onları helak edinceye kadar devam eden" anlamını ifade ettiğini beyan etmişlerdir. Bazı âlimler ise bu iki kıraat arasında mana açısından farklılık oluştuğu kanaatindedirler. Buna göre "فُوَاقٍ" kelimesinin anlamı, yukarıda ifade edildiği şekilde iken; "فَوَاقٍ" sözcüğü, "أَفَاقَ" kelimesinden gelmiştir ve buna göre manası "*bu sayhadan sonra onlara ne uyanış ne de istirahat vardır*" anlamına gelmektedir.[54] Kelimeyi "فُوَاقٍ" diye okuyanlar, yedi kıraat imamlarından olan Hamza b. Habîb (ö. 156/773), Ali el-Kisâî (ö. 189/805) ve on kıraat imamı arasında yer alan Halef el-Bezzâr'dır (ö. 229/844). Yedi ve on kıraat imamları içerisinde bulunan diğer imamlar ise bu kelimeyi üstün ile okumuşlardır.[55] İbn Atiyye'nin naklettiğine göre ise İbn Vessâb (ö. 103/721), A'meş (ö. 148/765) ve Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 73/692 [?]) de kelimeyi damme ile okuyanlar arasındadır.[56] Bu izahlara göre Şirâzî'nin "cumhur" ifadesiyle yedi veya on kıraat imamlarından çoğunu kastettiği anlaşılmaktadır.

---

[48] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdül-muhsin et-Türkî vd. (Kahire: Dârü Hicr, 1422/2001), 20/7.

[49] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 3b; krş. Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/127-132.

[50] Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/132.

[51] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 3b.

[52] Nûh 71/22.

[53] krş. Zemahşerî, *Keşşâf*, 919; Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 5a.

[54] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 7a-7b.

[55] Ebü'l-Hayr Muhammed el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, nşr. Ali M. ed-Dabbâ' (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 2/270.

[56] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/496.

Müellif, Sâd sûresinin 2. âyetindeki "فِي عِزَّةٍ" kelimesinin, "فِي غِرَّةٍ" şeklinde okunduğunu, temrîz sîgasıyla "قُرِئَ" şeklinde ifade etmiştir. Bu durumda mananın, *Keşşâf* yazarının da ifade ettiği üzere "düşünmeleri gereken şeylerden ve hakka uymaktan gaflettedirler" şeklinde olduğunu beyan etmiştir. Bununla birlikte burada müellifin, bu anlatımın benzeri olarak "وَاِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللّٰهَ اَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْاِثْمِ"[57] âyetini sunması[58] ise açıkça söylemese de diğer kıraati tercihe şayan bulduğu anlamına gelir. Bu kıraati okuyanlar arasında Hammâd b. Zibrigân,[59] Kisâî'den naklen Sevre,[60] Ebû Ca'fer'den naklen Meymûn ve Ukaylî tarikiyle de el-Cahderî (ö. 128/746)[61] yer almaktadır.[62] Demek ki müellif, zaman zaman çeşitli seviyelerdeki kârilerden rivayet edilen kıraatleri isim vermeden de nakledebilmektedir.

Sâd sûresinin 19. âyetindeki "وَالطَّيْرُ مَحْشُورَةً" ifadesinin ref' ile "وَالطَّيْرُ مَحْشُورَةٌ" şeklinde de okunduğunu "قُرِئَ" şeklinde beyan eden müellifin, burada gerek kâriler hakkında gerekse kıraatin manaya etkisi ile ilgili olarak herhangi bir açıklamada bulunmadığı görülmektedir.[63] Yine müellifin naklettiğine göre sûrenin 20. âyetindeki "وَشَدَدْنَا" kelimesini cumhur şeddesiz okumuş, aynı zamanda söz konusu kelime şeddeli olarak da okunmuştur. İkinci kıraati "قُرِئَ" lafzıyla aktaran müellif, bu durumda ise anlatımın mübalağa ifade edeceğini belirtmiştir.[64] "وَشَدَّدْنَا" şeklinde şeddeli okuyanların Hasan-ı Basrî ve İbn Ebû Able (ö. 151/ 768) olduğu[65] bilgisine dayanarak Şirâzî'nin tâbiînden olan bazı kıraat âlimlerine nispet edilen kıraatleri de temrîz sîgasıyla beyan edebildiği anlaşılmaktadır.

Bazı kaynaklarda Sâd sûresinin 6. âyetindeki "اَنِ امْشُوا" kelimesini İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'ın "يَمْشُونَ" diye okudukları nakledilmektedir.[66] Buna rağmen Şirâzî bu kıraate hiç temas etmemiştir.[67] Buna göre müellifin, Zemahşerî ve Fahreddin er-Râzî gibi bazı yerlerde kaynak olarak atıfta bulunduğu müfessirlerden bütün kıraatleri nakletmemiş olduğu ve kaynaklardan kendine göre tercihlerde bulunduğu söylenebilir. Konuyla ilgili başka bir örnek vermek gerekirse müellif, Sâd sûresinin 22. âyetindeki "وَلَا تُشْطِطْ" beyanındaki kıraat farklarından ve bunlara göre oluşan anlam farklılıklarından da bahsetmemiştir.[68] Hâlbuki müellifin kaynakları arasında yer alan çoğu müfessir, bu kelimedeki kıraat farklarına değinmişlerdir. Mesela Zemahşerî'nin bu hâliyle kelimeye "Haksızlık etme!" anlamını verdiği, kelimenin "وَلَا تَشْطُطْ" diye de okunduğunu belirttiği, buna göre ise mananın "Haktan uzaklaşma!" demek olduğunu ifade ettiği müşahede edilmektedir. Ayrıca onun "وَلَا تُشَطِّطْ" ve "وَلَا تُشَاطِطْ" diye de okunduğunu ve bunların tamamının "çizgiyi aşmak" ve "hak gasbetmek" anlamına gelen *şatat*tan geldiğini ifade ettiği görülmektedir.[69] Buradaki ifadelerin birbirine yakınlığı dolayısıyla Şirâzî, söz

[57] el-Bakara 2/206.
[58] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 2b.
[59] Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân (kırâ'ât) min Kitâbi'l-Bedî'*, nşr. G. Bergsträsser (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 129-130.
[60] Sevre b. el-Mübârek el-Horasânî, Kisâî'den çokça kıraat nakleden bir âlimdir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/290.
[61] Hakkında bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/317.
[62] Ebû Hayyân Ebû Abdillah Muhammed b. Yusûf el-Endülüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 7/367.
[63] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 11b; Kıraat, İbrahim b. Ebû Able'ye ve Âsım el-Cahderî'ye nispet edilmektedir. Bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 130; Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cebâre el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-Kırââti'l-aşer ve'l-Erbaîn ez-Zâideti 'Aleyhâ*, thk. Cemâl b. es-Seyyid (Beyrut: Müessesetü Semâ: 1428/2007), 628; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/497.
[64] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 12a; Kıraat, Hasan-ı Basrî ve İbrahim b. Ebû Able'ye nispet edilmektedir. Bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 130; İbn Cebâre, *el-Kâmil fi'l-Kırâât*, 628; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/497.
[65] İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 130; İbn Cebâre, *el-Kâmil fi'l-Kırâât*, 628; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/497; İbn Ebû Able, tâbiînden olan ve kıraat rivayetleri bulunan sika bir âlimdir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/23.
[66] İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 131; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/494; Zemahşerî, *Keşşâf*, 919; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*: *et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981), 26/178.
[67] bk. Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 5a.
[68] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 16b.
[69] Zemahşerî, *Keşşâf*, 923.

konusu kıraat farklarından bahsetmemiş olabilir. Yine kaynaklarda İbn Mes'ud'a nispet edilen " وَعَازَّنِى فِى الْخِطَابِ" kıraatinden[70] de Şirâzî hiç bahsetmemektedir.[71] Bütün bu verilere göre Şirâzî'nin kaynaklarda geçen bütün kıraat rivayetlerine değinmediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte zikri geçen kıraatlerin manaya etki bakımından çok fazla bir katkılarının olmadığını düşünmesi de müellifi böyle bir tasarrufa sevk etmiş olabilir. Zira müellifin bir yerde kıraat farklılığına değinmediği hâlde kıraat farklılığıyla oluşan mana değişmesine işaret etmesi, bu kanaati destekler mahiyettedir. Nitekim müellif, Sâd sûresinin 53. âyetinde geçen "هٰذَا مَا تُوعَدُونَ" kelamının "هٰذَا مَا يُوعَدُونَ" şeklinde yani gâib sîgasıyla da okunduğunu ifade etmemiş ancak "هٰذَا مَا تُوعَدُونَ" beyanının "Ey müminler, bu sizin vaad olunduğunuz şeylerdir!" anlamında olduğunu belirtmiştir. İfadenin "Bu, müttakiler için vaad olunan şeylerdir!" şeklinde de anlaşıldığını ise kıraatten bahsetmeksizin zikretmiştir.[72] Kaynaklarda nakledildiğine göre İbn Kesîr ve Ebû Amr gâib sîgasıyla "هٰذَا مَا يُوعَدُونَ" şeklinde okurken diğer kıraat imamları muhatab tâsı ile "تُوعَدُونَ" şeklinde okumuşlardır.[73] Birinci kıraate göre mana yukarda geçtiği üzere "*Ey müminler, bu sizin vaad olunduğunuz şeylerdir!*" şeklinde anlaşılırken ikinci kıraate göre bahsedilen kimselerden haber verme olarak "*Bu onların vaad olunduğu şeylerdir!*" diye yorumlanmıştır.[74] Yani bu kıraatler ile iki çeşit anlam oluştuğu aşikardır ve Şirâzî bu farklılığa dikkat çekmiştir.

Şirâzî'nin kıraatlerle oluşan anlam farklılığına dikkat çektiği başka örnekler de verilebilir. Mesela o, Sâd sûresinin 58. âyetindeki "وَاٰخَرُ" kelimesini cumhurun bu şekilde tekil olarak, Ebû Amr'ın ise "أُخَرُ" diye çoğul şekliyle okuduğunu nakletmiş ve bu iki kıraatle oluşan mana farklarını ifade etmeye çalışmıştır. Ona göre "وَاٰخَرُ" kıraati, "*Bu başka bir azap veya tadılacak başka bir şeydir ki o zikredilen azabın bir benzeridir.*" anlamına gelirken "أُخَرُ" kıraati, "*Bu, tadılan bu şeyin şeklinden –ki onlar hamîm ve gassâktır- başka tadılacak şeylerdir.*" manasına gelmektedir.[75] Bu açıklamalarında daha çok Nesefî'nin izahını[76] naklettiği anlaşılan müellifin, ondan farklı olarak Ebû Ubeyd'in (ö. 224/838)[77] "أُخَرُ" okuyuşunu tercih ettiğini nakletse de onun bu tercihine katıldığını belirtmediği[78] gözlemlenmektedir. Bu da müellifin, sahih kıraatler hakkında yapılan tartışmalara pek de taraf olmadığı şeklinde anlaşılabilir. Nitekim Şirâzî'nin kaynaklarından olan Kurtubî de ilgili tartışmalara tefsirinde yer vermiş ancak Ebû Amr'ın tekil okuyuşu, Asım el-Cahderî'nin ise çoğul okuyuşu kabul etmemesine itibar olunmayacağını "Her iki red de bağlayıcı değildir, zira iki kıraat de sahihtir." diyerek ifade etmiştir.[79]

Şirâzî'nin kıraatleri nakil hususunda özgünlüğünü tespit açısından onun ismini verdiği bir kaynaktan nasıl nakilde bulunduğunu incelemek de önem arz eder. Acaba Şirâzî, nakilde bulunduğu kaynağı aynıyla yansıtmış mıdır? Mesela Şirâzî'nin kaynaklarından Kurtubî, Nehhâs'tan naklen " اِنَّ هٰذَا اَخِى لَهُ تِسْعٌ

[70] Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/285; Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 865.
[71] bk. Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 20a.
[72] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 47b.
[73] Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kîtabü's-Sebʿa*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1392/1972), 555; Ebû Amr ed-Dânî, *et-Teysîr*, nşr. Otto Pretzl (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1404/1984), 188; İbn Cebâre, *el-Kâmil fi'l-Kırâât*, 629; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/510; Cezerî, *en-Neşr*, 2/270; Bazı kaynaklara göre İbn Muhaysın, el-Yezîdî, Ya'kûb ve es-Sülemî de gâib sîgasıyla okuyanlar arasında bulunmaktadır. Mesela bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/228; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfü fuzalâ'i'l-beşer bi'l-kırâ'âti'l-erba'ate 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâil (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987), 2/422.
[74] Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/228.
[75] Şirâzî, Fethu'l-mennân (Esad Paşa, 133), 48a; krş. Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/231-232.
[76] bk. Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/143.
[77] Bu isim yazma nüshada Ebû Ubeyde olarak geçmektedir. Ancak bunda müstensih hatası olabilir. Zira başka kaynaklarda bu isim, Ebû Ubeyd şeklinde ifade edilmiştir. Mesela bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/511; Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/231.
[78] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 48a; krş. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/511.
[79] Kurtubî, el-Câmi', 18/231.

"وَتِسْعُونَ نَعْجَةً" beyanını İbn Mes'ud'un "اِنَّ هٰذَا اَخِی كَانَ لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً أُنْثَى" şeklinde kıraat ettiğini ifade etmektedir.[80] Şirâzî ise ilgili yerde Nehhâs'tan bahsetmeksizin kıraati Kurtubî'den nakletmiştir.[81] Bu örneğe göre Şirâzî'nin bazen esas kaynağa atıf yapmadığı söylenebilir. Yine Şirâzî, "تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً" kelamını tânın fethası ve nûnun kesrası ile "تَسْعٌ وَتَسْعُونَ نِعْجَةً"şeklinde okunduğunu ve bunun dildeki ihtilaftan kaynaklandığını ifade ederek Kurtubî'nin "Tâ harflerinin fethası ile olan Hasan-ı Basrî kıraati dilde şâz bir kullanımdır." dediğini beyan etmektedir.[82] Hâlbuki zikri geçen kıraatle ilgili söz konusu açıklama, Kurtubî'nin de belirttiği üzere Nehhâs'a aittir.[83] Şirâzî'nin bu aktarımında ise kıraatle ilgili izahı nispet ettiği müfessirle ilgili olarak hata ettiği anlaşılmaktadır. Bu hatanın, müstensihten kaynaklanması da mümkündür.

Şirâzî, Sâd sûresinin 29. âyetindeki "لِيَدَّبَّرُوا" ifadesinin "لِيَتَدَبَّرُوا" diye de okunduğunu "قُرِئَ" lafzıyla aktarmaktadır.[84] Yine müellif, 36. âyetteki "الرِّيحَ" kelimesinin "الرِّيَاحَ" şeklinde okunduğunu "قُرِئَ" lafzıyla ifade etmiştir.[85] Kaynaklarda nakledildiğine göre Hasan-ı Basrî, Ebû Recâ (ö. 105/723-24 [?]), Katâde (ö. 117/735) ve Ebû Ca'fer bu kelimeyi "الرِّيَاحَ" şeklinde çoğul olarak okumuşlardır. Hatta Ebû Ca'fer'in Zâriyât sûresinin 41. âyeti hariç bütün Kur'an'da geçen "الرِّيحَ" kelimelerini "الرِّيَاحَ" şeklinde okuduğu ifade edilmiştir.[86] Örneklerde görüldüğü üzere müellif, bazı kârilerin okuyuşlarını aktarırken "قُرِئَ" lafzını rahatlıkla kullanmıştır. Hatta bu lafızla kendilerinden nakilde bulunulan kâriler arasında tâbiîler veya Ebû Ca'fer gibi kırâat-i aşere imamlarından biri de bulunabilmektedir.

Sâd sûresinin 84. âyetindeki "فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ" kelimelerinden her birini cumhurun nasb ile okuduğunu ifade eden müellif, bu okuyuşa göre ikinci kelimenin "اَقُولُ" kelimesiyle mansub olduğunu, birinci kelimenin ise iğrâ yoluyla veya yemin olmak üzere mansub okunduğunu ifade etmiştir. İbn Abbas ve Mücâhid'in (ö. 103/721) ise iki kelimeyi de zamme ile okuduklarını, bu durumda ise birinci kelimenin mübteda olarak merfu okunduğunu, bu durumda da "لَاَمْلَئَنَّ" kelimesinin onun haberi olacağını ifade etmiştir. Ona göre birinci kelime, gizli bir zamirin haberi olarak da merfu okunmuş olabilir. Müellif, ikinci kelimenin de mübteda olarak merfu okunduğunu belirtmiştir. İbarenin "فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ" şeklinde de okunduğunu ifade eden müellif, bu kıraatle ilgili herhangi bir izahta bulunmazken Hasan-ı Basrî'nin "فَالْحَقِّ وَالْحَقِّ" şeklinde okuduğunu ise bu durumda "iki kelimenin de yemin ifadesi olacağı" açıklamasıyla nakletmiştir. Bu şekliyle ise müellife göre âyet "Allah Teâlâ'nın ilgili hususta hakkı söylediğine dair zatına yemin etmesi" manasına gelir.[87]

Yukarıda ifade edildiği üzere Şirâzî'nin cumhurun kıraati olarak naklettiği "فَالْحَقَّ وَالْحَقَّ" şeklindeki okuyuş, *Kîtabü's-Seb'a*'da İbn Kesîr, Nâfi' (ö. 169/785), Ebû Amr, İbn Âmir (ö. 118/736) ve Kisâî'e nispet edildiğine[88] göre müellifin buradaki cumhurdan kastının yedi kıraat âliminin çoğu olduğunu söylemek gerekir. Müellifin, kaynaklarda Âsım b. Behdele (ö. 127/745) ile Hamza b. Habîb'e nispet edilen " فَالْحَقُّ

[80] Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/165; krş. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-kerîm*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1408-1410/1988-1989) 6/97; Ayrıca bk. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, nşr. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2002), 2/285.

[81] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 19b.

[82] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 19b; krş. Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/163.

[83] Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/163; krş. Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 865.

[84] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 26b; Bu kıraat, bazı kaynaklarda Hz. Ali'ye nispet edilmiştir. Bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 130; İbn Cebâre, *el-Kâmil fi'l-Kırâât*, 628; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/367.

[85] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 42a; krş. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/367.

[86] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/382; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/168, 270.

[87] Şirâzî, *Fethu'l-mennân* (Esad Paşa, 133), 56a.

[88] İbn Mücâhid, *Kîtabü's-Seb'a*, 557.

وَالْحَقَّ" şeklindeki okuyuşu[89] ise "قُرِئَ" lafzıyla aktarması, temrîz sîgasıyla nakilde bulunduğu âlimler arasında yedi kıraat imamının da bulunabildiğini gösterir. Kaynaklarda iki kelimeyi de kesralı olarak "فَالْحَقِّ وَالْحَقِّ" şeklinde okuyanlar arasında Hasan-ı Basrî, Îsâ b. Ömer ve Ebû Bekr'den naklen Abdurrahman b. Ebû Hammâd zikredilmektedir.[90] Şirâzî'nin bunlardan sadece Hasan-ı Basrî'yi ifade etmesi ise onun bir kıraati meşhur bir kâriye nispet etmeyi yeterli gördüğü şeklinde yorumlanabilir.

6. Sonuç

Bu çalışmada Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin *Fethu'l-mennân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiri, Sâd sûresi özelinde kıraat rivayetlerini değerlendirmesi bakımından incelenmiştir. Bu bağlamda ilgili tefsir, kaynaklarıyla mukayese edilmiş ve onun özgün olan yönlerinin tespiti yapılmıştır. Söz konusu karşılaştırma sonucunda şunları söylemek mümkündür: Müfessir, tefsirinin mukaddimesinde genel itibariyle tefsir kitaplarından tercihlerde bulunarak nakletme yoluna gittiğini ifade etmiştir. Şîrâzî'nin bu yöntemi, çoğunlukla kıraat farklılıklarını nakil konusunda da uyguladığı görülmektedir. O; Nehhâs, Zemahşerî, Kurtubî ve Nesefî gibi âlimlerden gerek isimlerini vererek gerekse isimlerini vermeden bazen aynen bazen özetle kıraat nakillerinde bulunmuştur. Bu aktarımları yaparken onun, nadiren de olsa ilgili müfessirlere katılmadığı olmuştur. Ayrıca çoz az yerde Şirâzî'nin, bir müfessire nispet ettiği bir görüş, kaynaklara müracaat edildiğinde farklı bir müfessire ait çıkabilmektedir. Bunun sebebi olarak müellifin eline geçen nüshalarda o ibarelerin bulunduğunu düşünmek mümkündür. Bu tür hatalar, müstensih hatası da olabilir. Sebebi net olmayan bu müşkilin, kapsamlı tahkik çalışmalarıyla çözülmesi umulur.

Şirâzî'nin kıraat nakilleri esnasında ilgili rivayetlerin şâz olduğunu belirtmek gibi kendi kaynaklarında olmayan bazı ilaveler yaptığı görülmektedir. Müellife ait bu değerlendirmeler, onun kıraat kültürünü yansıtması bakımından kıymetlidir. Onun mushaf hattıyla ilgili olarak yapılan bazı değerlendirmeler gibi kaynaklarda geçen birtakım tartışmalara girmemesi dikkat çekmektedir. Bu husus ise müellifin, başta halka yönelik olarak telif etmeyi planladığı ve bu kapsamda kıraat faklılıkları gibi konulara ihtiyaç olmadıkça temas etmeyeceğini ifade ettiği eserinin yazımı sırasında, bu kararından vazgeçerek onu "havas ve avam için uygun" bir yapıya dönüştürse de "genel itibariyle problem teşkil edebilecek meselelerden kaçındığı" şeklinde yorumlanabilir.

Müellifin kıraat vecihlerini beyanıyla ilgili olarak da şu hususlar ifade edilebilir: O, bütün kıraat rivayetlerini zikretme gibi bir çaba içerisinde olmamıştır. Onun gerekli gördüğü ve daha çok manaya katkı sağladığını düşündüğü kıraat vecihlerini zikrettiği anlaşılmaktadır. Şirâzî'nin zaman zaman kıraatleri ravilerine nispet ettiği, bazen de temrîz sîgasıyla nakillerde bulunduğu müşahede edilmektedir. Bu şekilde nakledilen kıraat rivayetlerinden bazılarının kaynaklarda yedi veya on kıraat imamına ya da tâbiîlere nispet edilmesi, müellifin temrîz sîgasını zayıf rivayet değerlendirmesi anlamında kullanmadığını göstermektedir. Müellifin kullanımlarına bakılırsa "cumhur" ifadesi yedi veya on kıraat imamının sayısal çoğunluğunu, "şâz" beyanı ise cumhurun karşısında kalan az sayıdaki kârileri ifade eder niteliktedir. Bu bakımdan müellifin şâz nitelemesi yaptığı bir kıraati de reddettiği çıkarımında bulunmamak isabetli olacaktır.

Netice itibariyle Şirâzî'nin tefsirinde kıraat rivayetlerini bilinçli bir şekilde kullandığı ve değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Eserdeki kıraat nakillerinin kaynaklarıyla mukayese edilmesi sayesinde onun, sadece kaynaklardan aktarmakla yetinen bir müellif olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu çalışma müellifin tefsirinin Sâd sûresi özelinde değerlendirilmesini ifade ettiğinden onun bu sahadaki yetkinliğini ortaya koyacak daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç vardır.

[89] İbn Mücâhid, *Kitabü's-Sebʿa*, 557; Dânî, *et-Teysîr*, 188.
[90] İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 132; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/393.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Bedreddin Çetiner. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî. *İthâfü fuzalâ'i'l-beşer bi'l-kırâ'âti'l-erba'ate 'aşer*. thk. Şa'bân Muhammed İsmâil. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987.

Celûb, Sâlim Teraf. "Fethu'l-mennân fî tefsîri'l-Kur'ân li-Kutbuddîn eş-Şirâzî mine'l-âyeti 32-33 min Sûreti İbrâhîm dirâse ve tahkîk". *Mecelletü Midâdi'l-Âdâb* 30, 43-78.

Celûb, Sâlim Teraf. "Fethu'l-mennân fî tefsîri'l-Kur'ân li-Kutbuddîn eş-Şirâzî mine'l-âyeti 32-33 min Sûreti İbrâhîm dirâse ve tahkîk". *Mecelletü'l-Asr li'l-Ulûmi'l-İnsâniyyeti ve'l-İctmâ'* 6 (November 2022), 1-15.

Dânî, Ebû Amr. *et-Teysîr*. nşr. Otto Pretzl. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1404/1984.

Ebû Hayyân, Ebû Abdillah Muhammed b. Yusûf el-Endülüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Ertuğrul, Resul. "Kutbuddîn eş-Şîrâzî(ö. 710/1311)'nin Fethu'l-Mennân Tefsirinin Özgün Yönleri". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 29 (Haziran 2014), 133-178.

Ertuğrul, Resul. *Kutbuddîn eş-Şirâzî ve Tefsiri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. nşr. İbrâhîm Şemsüddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2002.

Hazırlar, Hüseyin. *Fethu'l-mennân fi tefsîri'l-Kur'ân Adlı Yazma Tefsirinin Mukaddimesinin Tahkik Çalışması*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbn Cebâle, Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cebâre el-Hüzelî. *el-Kâmil fi'l-Kırââti'l-aşer ve'l-Erbaîn ez-Zâideti 'Aleyhâ*. thk. Cemâl b. es-Seyyid. Beyrut: Müessesetü Semâ: 1428/2007.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*. nşr. Ali en-Necdî Nâsıf v.dğr. 2 Cilt. Kahire: Lücnetü İhyâi Kütübi's-Sünne, 1415/1994.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân (kırâ'ât) min Kitâbi'l-Bedî'*. nşr. G. Bergsträsser. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. *Kîtabü's-Seb'a*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1392/1972.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1404/1984.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*. nşr. G. Bergstraesser. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed el-Cezerî. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. nşr. Ali M. ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1427/2006.

Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. nşr. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rıfat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2. Basım, 1972.

Kur'ân Yolu. Erişim 10 Aralık 2023. https://kuran.diyanet.gov.tr

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin vd. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbü'l-Kur'ân*. nşr. Hâlid Ali. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1429/2008.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Me'âni'l-Kur'âni'l-kerîm*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1408-1410/1988-1989.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bedîvî. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1426/2005.

Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *Mukaddimetü Câmiʿi't-tefâsîr maʿa tefsîri'l-Fâtiha ve metâliʿi'l-Bakara*. thk. Ahmed Hasan Ferhât. Küveyt: Dârü'd-Da've, 1405/1984.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.

Sâlim, Kâsım Şâkir. *Tefsîru Sûreti'l-İsrâ min Fethi'l-mennân fi tefsîri'l-Kur'ân li-Kutbuddîn eş-Şirâzî mine'l-Âyeti 64 ilâ Nihâyeti's-sûre Dirâse ve Tahkik*. Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Samîd'î, Beşîr Adnân Abdülvâhid Muhaysin. *Fethü'l-mennân fi tefsîri'l-Kur'ân li'ş-Şirâzî Sûreti Sâd Dirâse ve Tahkik*. Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dârü İhyâi Kütübi'l-Arabî, 1396/1976.

Şerbetçi, Azmi. "Kutbüddîn-i Şirâzî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Erişim 6 Kasım 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/kutbuddin-i-sirazi

Şirâzî, Kutbuddîn. *Fethu'l-mennân fi tefsîri'l-Kur'ân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Paşa, 133, 1a-174b. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/182346

Şirâzî, Kutbuddîn. *Fethu'l-mennân fi tefsîri'l-Kur'ân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 109, 1a-190b. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/274507

Şirâzî, Kutbuddîn. *Fethu'l-mennân fi tefsîri'l-Kur'ân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 137, 1a-148b. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/182350

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî vd. 24 Cilt. Kahire: Dârü Hicr, 1422/2001.

TDK, Türk Dil Kurumu. "Kısaltmalar Dizini". Erişim 15 Eylül 2019. http://www.tdk.gov.tr/images/Kısaltmalar%20Dizini.pdf

TDK, Türk Dil Kurumu. *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 8 Temmuz 2019. http://sozluk.gov.tr

Tevfik, Ali. *Fezleke-i Târîh-i Umûmî*. İstanbul: y.y., ts.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

Yavuz, Mustafa. *Anadolu Selçuklu Dönemi Müfessirleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Zeylü Târîhi'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. nşr. Mâzin b. Sâlim Bâvezîr. Riyad: Dârü'l-Müğnî, ts.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'ıkı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 3. Basım, 1430/2009.

Zübeydî, Ebû Bekir. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dârü'l-Meârif, 2. Basım, 1393/1973.

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2024, 12(2): 463-482, doi: 10.33931/dergiabant.1534523

Bahreyn'de İlk Sünnî Hanedanlık: Cebrî Emîrliği

The First Sunni Dynasty in Bahrain: The Jabri Emirate

Yasin KURNAZ[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 07.07.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 24.10.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: Cebrîler önceki yönetimlerin aksine Bahreyn beldelerindeki ilk Sünnî hanedanlıktır. Burada Cervânî hanedanlığını 820/1417 senesinde yıkarak iktidara gelen Cebrîler Bahreyn beldeleri, Necid ve Uman'da hâkimiyet sağlamış, Basra Körfezi ticaretini yöneterek hem ekonomik hem de askeri güce ulaşmıştır. Uman'ın batı sahillerindeki limanlardan ihraç edilen inci, Lahsâ'nın meşhur Arap atları gibi ürünler yarattığı ekonomik hareketlilik, körfezin karşısındaki Hürmüz Emîrliği'yle pek çok çatışmanın sebebi olmuştur. Basra Körfezi ticareti Hindistan'a gelerek burada bir koloni kuran sömürgeci Portekizlilerin de dikkatini çekmiştir. Cebrîler sömürgeci Portekizlilere karşı Mekke Şerîfinin, yarımadanın bazı kabilelerinin ve Osmanlıların desteklediği ordusuyla körfezi savunmaya çalışmışlardır. Ancak iç çekişmeler ve Osmanlıların müdahalesiyle yıkılmışlardır. Körfezdeki en etkin hanedanlık olan Cebrîlerle ilgili Türkiye'de hiç çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla 8/14. asrın ortalarından 10/16. asrın başlarına kadar bölge tarihinde bir kapalılık bulunmaktadır. Tabiatıyla çalışmamamıza konu olan hanedanlığın ve yaşadığı dönemin araştırılmaya ihtiyaç duyulduğu görülmüştür. Çalışmamızda bahsi geçen dönemin aydınlatılması ve o dönem bölgeye akın eden Portekiz saldırılarına, Osmanlıların ve yerel Arapların mücadelesine bir nebze ışık tutulması amaçlanmıştır. Konumuz Arapça kaynaklardan daha fazla yararlanılarak hazırlanmıştır. Dolayısıyla araştırmamızın Portekiz başta olmak üzere batılı kaynakların gözünde konunun nasıl değerlendirildiğini bildiren daha kapsamlı çalışmalara bir basamak olduğu ifade edilmelidir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Cebrî Emîrliği, Bahreyn, Portekiz, Evâl Adası.

&

Abstract: Unlike previous administrations, the Jabrids were the first Sunni dynasty in the Bahraini provinces. The Jabrids, who came to power by overthrowing the Jarwanid dynasty in 820/1417, established dominance in the Bahraini provinces, Nejd and Uman, and achieved both economic and military power by managing the Persian Gulf trade. The economic dynasty created by products such as pearls exported from the ports on the western coast of Uman and the famous Arabian horses of Lahsa caused many conflicts with the Emirate of Hormuz across the gulf. The Persian Gulf trade also attracted the attention of the colonial Portuguese, who came to India and established a colony there. The Jabrids tried to defend the gulf against the colonial Portuguese with their army supported by the Sherif of Mecca, some tribes of the peninsula and the Ottomans. However, they collapsed due to internal strife and the intervention of the Ottomans. No study has been conducted in Turkey on the Jabrids, the most influential dynasty in the gulf. Therefore, there is a void in the history of the region from the middle of the 8th/14th century to the beginning of the 10th/16th century. Naturally, it was seen that the dynasty that we are studying and the period in which it lived needed to be investigated. Our study aims to shed light on the period in question and to shed some light on the Portuguese attacks that invaded the region at that time and the struggle of the Ottomans and local Arabs. Our subject was prepared by making more use of Arabic sources. Therefore, it should be stated that our research is a step towards more comprehensive studies that report how the subject was evaluated in the eyes of Western sources, especially Portuguese.

Keywords: Islamic History, The Jabri Emirate, Bahrain, Portugal, Awal Island.

Atıf/Cite as: Kurnaz, Yasin. "Bahreyn'de İlk Sünnî Hanedanlık: Cebrî Emîrliği". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 463-482. doi: 10.33931/dergiabant.1534523

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Yasin Kurnaz, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, yasinkurnaz@ohu.edu.tr.

1. Giriş

Günümüzdeki Bahreyn Devleti'nin bulunduğu ada tarihte Evâl Adası olarak geçmektedir. Behreyn beldeleri denildiğinde ise sınırlar bu adanın çok daha dışına taşmaktadır. Arap Yarımadası'nın doğusundaki Lahsâ, Katîf şehirleri başta olmak üzere günümüzdeki Katar dâhil Basra Körfezi'nin batı kıyılarının çoğu anlaşılmaktadır. Burasının hem Abbâsiler hem de Selçuklular döneminde diğer yerleşim yerlerine nazaran kontrolünün biraz daha zor olduğu görülmektedir. Karmatîlerin pek çok yerde hâkimiyetlerini kaybetmelerine rağmen sözü edilen beldelerde daha uzun yaşaması aynı sebepledir. Nitekim Karmatîlerin yıkılmasında da esas rolü Selçuklular ve Abbâsîler değil bölgenin yerel Araplarından bir hanedanlığın başarması sözü edilen teze bir başka delildir. Karmatîlerden sonra bölgede art arda kurulan hanedanlıklar da Karmatîler gibi Şiî karakterde olmakla birlikte çalışmamızın konusunu oluşturan Cebrîler, Bahreyn beldelerindeki ilk Sünnî hanedanlıktır.

Konu hakkında Türkiye'de herhangi bir araştırmaya rastlanılmamıştır. Buna bir istisna olarak TDV İslam Ansiklopedisindeki Abdülkerim Özaydın'ın kaleme almış olduğu "Cebrîler" başlığı gösterilebilir.[2] Bir ansiklopedi maddesi olması itibarıyla konu oldukça kısa ele alınmıştır. Ülkemizde 8/14. asrın ortalarından 10/16. asrın başlarına kadar bölge tarihi hakkında herhangi bir çalışma olmaması konunun araştırılmaya olan ihtiyacını ve önemini arttırmıştır. Osmanlıların Basra'yı fethinin ardından Arap Yarımadası'nın doğu kıyılarına seferler düzenleyerek imparatorluklarına dâhil edildiğini içeren bazı araştırmalar kısmen Cebrîlerle temas halinde görünse de çalışmamıza konu edindiğimiz hanedanlık hakkında neredeyse hiçbir bilgiye yer vermemiştir.[3] Araştırmamız Arapça kaynakların yanı sıra bölgedeki ilmi araştırmaların bazılarından istifade edilerek hazırlanmış ve bu da çalışmamıza yerel araştırmacıların konu hakkındaki bakış açılarını görme imkânı sağlamıştır.[4] Cebrîler, Portekizli sömürgecilerin Basra Körfezi'ne girmek istediği bir dönemde yaşamaları itibarıyla Batılı tarihçi ve seyyahların da kalemlerine yansımıştır.[5] Ancak çalışmamızın hacim bakımından daha genişleyeceği ve bir makalenin sınırlarını aşacağı düşüncesiyle batılı tarihçilerin eserlerinden yeterince istifade edilmediği ve konunun Batılıların gözünden yeni bir çalışmaya açık olduğu itiraf edilmelidir.

2. Cebrîlerin Kuruluşu

Emîrliğin kurucusu Zâmil b. Hüseyin b. Nâsır b. Cebr'dir. Aslen Necid bölgesinden olan Zâmil, Benî Ukayl b. Âmir b. Sa'saa'dandır ve kabilesi soy itibarıyla Adnan'a kadar uzanır.[6]

---

[2] Abdülkerim Özaydın, "Cebrîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/ 205.

[3] Zekeriya Kurşun, "Osmanlı Devleti'nin Basra Körfezi Siyaseti: Bağdat, Basra ve Lahsa Beylerbeylikleri (1534-1672)", *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (Aralık 2018), 1-27; Salih Özbaran, "Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu", *Tarih Dergisi* 31 (Haziran 2011), 65-146; Salih Özbaran, "16. Yüzyılda Basra Körfezi Sahillerinde Osmanlılar: Basra Beylerbeyliğinin Kuruluşu", *Tarih Dergisi* 25 (Haziran 2011), 51-72.

[4] Buna örnek olarak bk. İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-'Arabiyye* (Re'sülhayme: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Vesâikiyye, 2000); Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc ve Şarki'l-Cezîreti'l-'Arabiyye el-Müsemmâ İklîmü Bilâdi'l-Bahreyn"* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2006); Ebû Abdurrahman Ukayl ez-Zâhirî, *Ensâbü'l-üseri'l-hâkime fi'l-Ahsâ* (Riyad: Dârü'l-Yemâme, 1983); Abdüllatîf en-Nâsır Humeydân, "Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr fî Necid ve Şarki'l-Cezîre", *Mecelletü'l-Külliyyeti'l-Adâb* 17. sayı (1981); Abdullah b. Muhammed el-Bessâm, *Tühfetü'l-müştâk fi ahbâri Necid ve'l-Hicâz ve'l-Irâk,* thk. İbrahim el-Hâlidî (Kuveyt: b.y. 2000).

[5] Batılı seyyahlar ve batı dünyasında araştırmalar incelendiğinde Cebrîler hanedanlığı hakkında daha geniş çapta bir araştırmanın yapılmasını mümkün kılabilecek eserler bulunmaktadır. Bu eserlere örnek olarak bk. Marco Polo, *er-Rihâletü Nikolay Marco Polo*, Arapçaya Çev. Abdülazîz el-Câvid (Kahire: Esdârü'l-Hey'eti'l-Mısriyye, 1995-1996); Alfonso de Albuquerque, *es-Sicillü'l-Kâmil li 'Amâli Alfonso de Albuquerque,* Arapçaya Çev. Abdurrahman Abdullah eş-Şeyh (Ebûzabî: el-Mecmeu's-Sikâfî, 2000); Pedro Teixeria, *The Travels of Pedro Teixeria, With His "Kings to Hormuz" and Extracts From His "Kings of Persia",* İngilizceye Çev. William F. Sinclair (London, 1902); Caskel Werner, Eine Unbekannte, Dynastie in Arabien (Leiden, 1949).

[6] Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ḳarni't-tâsi'* (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, ts.), 1/190; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb* (Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Lübnâniyyîn, 1980), 106; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Ṣubḥu'l-a'şâ fi ṣınâ'ati'l-inşâ'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 7/397; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Ḳalâ'idü'l-cümân fi't-ta'rîf bi-ḳabâ'ili 'Arabi'z-zamân,* thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısrî, 1982), 120-121; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-'Arab,* thk. Komisyon (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 290-291, 483; Zeynüddîn Abdülkādir b. Muhammed b. Abdilkādir el-Cezîrî, *Dürerü'l-ferâ'idi'l-munaẓẓama fi aḫbâri'l-ḥâc ve ṭarîḳı Mekkete'l-mu'aẓẓama* (Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1965), 316; Mustafa Fayda, "Benî Âmir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/66-67; Humeydân, "İmâretü'l-'Usfûriyyîn", 71-72.

Cebrîler Bahreyn beldelerinde Cervânîlerin zayıflamasıyla birlikte kendisini göstermeye başlamıştır. Lahsâ ve çevresinden başlamak üzere Bahreyn beldelerini ele geçirmişlerdir. Ancak bunun hangi tarihlerde gerçekleştiği konusunda net bilgi vermek zordur. Zira bölgede Hürmüz Emîrliği'nin iktidarı elinde tuttuğuna dair bilgiler vardır.[7] Cebrîler bölgeyi Cervânîlerin elinden aldığı bilgisi, bölgedeki Hürmüz Emîrliği iktidarının yerel aşiretlerle sürekli el değiştirdiği kanaatine götürmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Cebrîler 820/1417 senesine yakın bir dönemde Lahsâ'da Cervânîlerin iktidarına son vermişlerdir. Sonraki dönemde hükümdar olacak Ecved b. Zâmil'in 821/1418 yılında burada doğduğu bilgisinden hareketle tarihin 820/1417'yi çok geçmediği kanaatine varılabilir.[8] Hemen bir yıl sonra yani 821/1418 yılında da Cebrîler, Seyf b. Zâmil'in ordu komutanlığında Katîf'i ele geçirmiş ve bölgedeki tek hâkim hanedan olmuştur.[9]

Cebrîleri Seyf b. Zâmil b. Hüseyin'in kurduğuna dair verilen bilgiye[10] ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Zira emîrliğin ilk sultanı olarak Seyf'in babası Zâmil b. Hüseyin'in ismi geçmektedir. Kâtîf'e düzenlen harekâtta ordu komutanı olan oğlu Seyf, anlaşıldığı kadarıyla Lahsâ'nın fethinde de gayret etmiş ve adı belki de bu sebeple babasının yerine anılmıştır. Seyf'ten sonra iktidara kardeşi Ecved geçmiştir ki emîrliğin kurulduğu tarihle Zâmil'in iktidara geldiği tarih olan 875/1470 senesi arasında 55 sene vardır. Takdir edilecektir ki bu süre, bir emîrin iktidar süresi için oldukça uzundur. Cebrîler Zâmil b. Hüseyin tarafından 820/1417'de kurulmuş ve Zâmil b. Hüseyin'den sonra iktidara oğlu Seyf geçmiştir. Zâmil b. Hüseyin'in ve Seyf b. Zâmil'in kaç yıl yönettikleri tespit edilememekle birlikte, ikisinin toplam süreleri 55 senedir.

Bahreyn beldelerinde iktidarlarını sağlama alan Zâmil b. Hüseyin ve önemli komutanlarından olduğunu anladığımız oğlu Seyf, Arap Yarımadası'ndaki hâkimiyet alanlarını genişletmeye başlamışlar ve kendilerinden sonraki emîrler de bu politikayı devam ettirmişlerdir. Şimdi Arap Yarımadası'ndaki Necid, Uman, Hicaz gibi bölgelerle Cebrîlerin ilişkilerini değerlendirelim.

3. Cebrîlerin Arap Yarımadası'ndaki Hâkimiyet Alanları

Bahreyn beldelerini ele geçiren Cebrîler yarımadadaki hâkimiyet alanlarını genişletmek için harekete geçmişlerdir. Cebrî hanedanlık Necid ve Uman'a seferler düzenlemişler ve siyasi hayatları boyunca bu bölgelerde kalmayı başarmışlardır. Şair Cuaysen el-Yezîdî, Mukrin b. Ecved hakkında yazdığı methiyesinde onu, Kays Aylan kabilesinin sultanı, Necid, Necid çevresi ve Hacrülyemâme'nin hâkimi olarak zikretmiştir. Kaynaklarımızda ise Cebrî emîrlerin hâkimiyet alanı Necid ve çevresi, Lahsâ, Katîf,

[7] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-ġumr bi-ebnâ'i'l-'umr,* thk. Hasan Habeşî (Mısır: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1389/1969), 3/102; Teixeria, *The Travels of Pedro Teixeria*, 245; İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-'Arabiyye,* 2/151-153; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc,* 431. Humeydân'ın Müneccimbaşı Ahmet Dede'den nakille aktarımı ve geniş bilgi için bk. Humeydân, "İmâretü'l-'Usfûriyyîn", 113; Yasin Kurnaz, "Bahreyn Beldelerinde Usfûrîler Emirliği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/2 (Aralık 2023), 610-611.

[8] Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 438.

[9] Cezîrî, *Dürerü'l-ferâ'idi'l-munaẓẓama,* 316; Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi'*, 1/190; Âl-i Abdülkādir Muhammed b. Abdullah Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid bi târîhi'l-Ahsâi'l-kadîm ve'l-cedîd* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1987), 119-120; Abdurrahmân Âl-i Molla, *Târîhu Hecer* (Suudî Arabistan: Ahsâ, 1992), 2/187; Ebû Abdurrahman Ukayl ez-Zâhirî, *Ensâbü'l-üseri'l-hâkime fi'l-Ahsâ*, 1/205; İbrâhim b. Ali Zeynü'l-Âbidîn el-Hıfzî, *Târîhu Asîr ru'yetün târîhiyyetün hilâle hamsete kurûn* (Riyad: Dârü'l-Eymân, 1413/1992), 51-52; Abdüllatîf en-Nâsır Humeydân, "Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr fî Necid ve Şarki'l-Cezîre", *Mecelletü'l-Külliyyeti'l-Adâb* 17. sayı (1981), 39-41.

[10] Özaydın, "Cebrîler", 7/ 205.

Evâl ve Uman olarak belirtilmektedir.[11] Cebrî hâkimiyetinin Necid bölgesi ve Lahsâ'dan ibaret olduğu zikredilse de[12] bu bilgi kanaatimizce isabetli değildir.

3.1. Necid'de Cebrî Hâkimiyeti

Lahsâ ve Katîf'ten sonra Cebrîler Necid'e hareket etmiştir. Cervânîleri yıkmadan önce Necid'in belli bölgelerinde hâkimiyetlerini sağlayan Zâmil b. Hüseyin[13] 851-852/1447-1448 senesinde Necid bölgelerinden Vâdiddevâsir ve Harc'a saldırmış burada 20 gün kalıp Lahsâ'ya dönmüştür. 855/1451 Necid'de hala hâkimiyet sağlayamadığı bölgelere doğru yeniden harekete geçerek bölgedeki iktidarını güçlendirmiştir.[14] 866/1461'de Necid'e bir kez daha saldırmış ve buradaki ticaret yollarının tamamını ele geçirmiştir. Aslen buralı olması, halkın desteğini alması ve bölge halkını asker kaynağı olarak görmesi[15] Necid seferlerinin diğer sebepleri olmalıdır.

Zâmil b. Hüseyin'den (820/1417-?) sonra da Necid üzerindeki hâkimiyet artmaya devam etmiştir. Seyf b. Zâmil döneminde Necid'deki Âl-i Âli Cebrîlere katılmıştır. Muhtemelen aralarındaki ittifakın bir sonucu olarak Seyf, Âl-i Ali'den Mâni' b. Rebîa'yı Hacrülyemâme'ye vali olarak atamıştır. Seyf'ten sonra iktidara gelen kardeşi Ecved döneminde de Mânî' görevine devam etmiştir. Ancak bir süre sonra Ecved bu bölgeye oğlu Mukrin'i vali olarak atamıştır. Mukrin, Hacrülyemâme'yi Necid bölgesinin başkenti haline getirmiş, aldığı emniyet tedbirleriyle bölgede hayvancılığı geliştirmiş, özellikle at yetiştiriciliği için burayı özel bir çiftlik haline getirmiştir. Hatta bu sebeple bölgeye "Mukrin'in Bahçesi" anlamında "Riyâdü Mukrin" denmeye başlanmıştır. Bu isim zamanla kısaltılmış olarak Riyad olmuştur.[16] 875/1470-912/1506 senelerinde iktidarda kalan oğlu Ecved b. Zâmil, 879/1474 yılında Avâzim ve Za'b kabilelerinin yaşadığı vadilere saldırmıştır.[17] Ecved 887/1482 de Ecved, Necid'in Harc Vahası'ndaki bir isyan sebebiyle harekete geçerek bölgede sükûneti sağlamıştır. Yine 890/1485 ve 893/1488 yıllarında da Ecved'in Necid'e seferleri kaydedilmiştir.[18]

893/1488 ile 900/1494 arasında gerçekleştiğini tahmin ettiğimiz dönemde Necid bölgesindeki Devâsir'de çıkan isyan bastırılmıştır.[19] 900/1494-1495'te yerli halktan bir grubun gerçekleştirdiği isyan Ecved b. Zamil tarafından bertaraf edilmiş, ardından çevre yerleşim yerlerine saldırılarak yüklü miktarda ganimet alınmıştır.[20] Bölgede çıkan isyanlar içerisinde Devâsir kabilesini, saldırgan tutumu açısından diğerlerinden ayırmak gerekir. Zira 10/16'ncı asırda gerek yalnız gerekse bazı kabilelerle ittifak haline geçerek Lahsâ'nın taşrasındaki yerleşim yerlerine sık sık saldırılar düzenlediğinden bahsedilmiştir.[21] 902/1496'da ve 934/1527'de bazı kabilelerin desteğini de alarak Füdûl kabilesi kafilelerine düzenlediği

[11] Cezîrî, *Dürerü'l-ferâ'idi'l-munazzama,* 316; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh es-Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ bi-aḫbâri dâri'l-Muṣṭafâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 3/225; Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi',* 1/190; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefîd,* 119-120; Şuayb b. Abdülhamîd ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir bi tekmileti müt'ati'n-nâzir* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1365/1945), 131; Ebû Abdurrahman Ukayl ez-Zâhirî, *Ensâbü'l-üseri'l-hâkime fi'l-Ahsâ,* 1/205; İbrâhim el-Hıfzî, *Târîhu Asîr*, 51-52; Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 39-41. İbrâhim el-Hıfzî'nin *Târîhu Asîr* ve Şuayip ed-Dûsirî'nin, *İmtâ'u's-sâmir* isimli eserleri hakkında ciddi eleştiriler bulunmaktadır. Bu açıdan başka rivayetlerle çelişmeyen, tarihi gerçekliklere ters düşmeyen aktarımlarını çalışmamıza almakta bir sakınca görmedik. Sözü edilen eserler hakkındaki eleştirilerden bir kısmı için bk. Al-Jazirah Corporation, "Kitâbü Târîhu Asîr beyne'l-Hakîkati ve't-Tezvîr" (Erişim 22 Ocak 2024); Al-Jazirah Corporation, "Hakâiku ve bi'l-Vesâiku fî Nisbeti Kitâbü İmtâ'u's-Sâmir ilâ Ğayri Müellifihî Şuayb" (Erişim 22 Ocak 2024).

[12] İbn Bessâm, *Tühfetü'l-müştâk,* 34-66; Abdurrahmân Âl-i Molla, *Târîhu Hecer*, 2/187-188.

[13] İbrâhim el-Hıfzî, *Târîhu Asîr*, 52.

[14] Şuayip ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir*, 200; İbn Bessâm, *Tühfetü'l-müştâk*, 34-66; Ali Ebû Hüseyin, "el-Cebbûr 'Arabü'l-Bahreyn", *Mecelletü'l-Vesîka*, 3. Sayı, 1983, 87.

[15] İbn Bessâm, *Tühfetü'l-müştâk,* 34-66; Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 45.

[16] Riyâd-ü Mukrin ifadesi Benî Lâm'ın 935/1528'de Necid'i istilasından sonra Riyad diye kısaca söylenmeye başladı. bk. Şuayip ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir*, 231.

[17] Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi',* 5/40-41; Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 62; Ebû Abdurrahman Ukayl ez-Zâhirî, *Ensâbü'l-üseri'l-hâkime,* 1/208.

[18] İbn Bessâm, *Tühfetü'l-müştâk,* 34-66; Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 59; Mey bint Abdilazîz el-Îsâ, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fi Necd münzü Kıyâmi Da'veti'ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb ve hattâ Nihâyeti'd-Devleti's-Suûdiyye* (Riyad: Dâratü'l-Meliki Abdülazîz 1997), 10.

[19] Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 59-60.

[20] İbn Bessâm, *Tühfetü'l-müştâk,* 34-66; Abdurrahmân Âl-i Molla, *Târîhu Hecer,* 2/188; Ebû Abdurrahman Ukayl ez-Zâhirî, *Ensâbü'l-üseri'l-hâkime fi'l-Ahsâ,* 1/208-209; Ali Ebû Hüseyin, "el-Cebbûr 'Arabü'l-Bahreyn", 90.

[21] İbn Bessâm, *Tühfetü'l-müştâk,* 34-66; Mey bint Abdilazîz el-Îsâ, *el-Hayâtü'l-İlmiyye*, 12.

saldırı, 940/1533'te Aneze kabilesinin kafilesine, 976/1568'te Aneze, Füdûl ve Âl-i Muğîre kafilelerine düzenlediği saldırılar zikredilmektedir. Necid bölgesinde Devâsir kabilesinin direnişinden kaynaklanan sorunlardan dolayı 967/1559'da Füdûl kabilesi Âl-i Muğire, Sebî' ve Âl-i Kesîr'le ittifak kurmuş, aralarında çıkan çatışmalardan ilk ikisinden Füdûl kabilesi ittifakı galip gelse de 998/1589'daki çatışmadan Devâsir, zaferle ayrılmıştır.[22]

Cebrîlerin Necid hâkimiyeti için yürüttükleri politikalarının devam ettiği Mukrin b. Ecved döneminde düzenlenen pek çok saldırının varlığından anlaşılmaktadır. Bunlardan birisi 916/1510-1511 yılında gerçekleşmiştir. 929/1522'de ise sultan Nâsır b. Muhammed b. Ecved'in de Necid'de sükûneti sağlamak için bir harekâtından söz edilmiştir.[23]

Karşılıklı saldırıların temel amacı ticaret yolları üzerindeki hâkimiyeti ele geçirmektir. Zira hac yolları ve aynı güzergâhta hareket eden ticaret, bölgedeki en önemli geçim kaynağıdır. Buradaki ekonomik gelirin çevre kabileler için ehemmiyeti büyüktür. Bölgedeki hem Cebrîler hem de selefleri olan Usfûrîler ve Cervânîler esas itibarıyla hepsi aynı kabilenin yani Ukayl b. Âmir'in birer kolu olup güçlerini burada dönen ticaretten almaktadır.[24]

Cebrî sultanların Bahreyn ve Necid bölgesi ticaret yollarını emniyetini sağlamaya önem verdiği anlaşılmaktadır. Bu ticari yolu canlı tutmak için Hac kafilelerinin başkanlığını bizzat kendileri yapmışlardır. Örneğin 893/1488'de Ecved b. Zâmil Devâsir bölgesindeki kontrolü sağlamak için çıktığı seferin akabinde Hac vazifesini de yerine getirmiştir.[25]

3.2. Uman'da Cebrî Hâkimiyeti

Uman sahil şeridinin o yıllarda Hürmüz Emîrliğinin hâkimiyetinde olduğu, içerilerde ise mahalli yöneticiler vardır.[26] Cebrîler Hürmüz Emîrliği'nin elinden Uman'ın bazı şehirlerini alarak bölgede söz sahibi olmuştur. Cebrîler Uman'a geldiklerinde bölgede Hürmüz Emîrinin yeğeni I. Salgurşah bulunmaktadır. 880-911/1475-1505 yıllarında hükümdar olan I. Salgurşah'la girdiği mücadeleden galip ayrılan Ecved b. Zâmil, Uman'ı Cebrî sınırlara dâhil etmiştir.[27]

Portekizli denizci Alfonso de Albuquerque, tuttuğu kayıtların çeşitli bölümlerinde Cebrîlerin Uman'daki hâkimiyetinin sınırları hakkında bilgi vermiştir. Örneğin ona göre Uman'ın, Suhâr, Hurfakan, Maskat, Kalhat şehirlerini vasfederken bu iç bölgelerin Cebrîlerin hâkimiyetindedir.[28] Ayrıca Fertek[29] ve Zafar'ı da Cebrî sınırlarına eklemiştir.[30]

---

[22] İbn Bessâm, *Tühfetü'l-müştâk*, 34-66; Mey bint Abdilazîz el-Îsâ, *el-Hayâtü'l-İlmiyye*, 12.

[23] Mey bint Abdilazîz el-Îsâ, *el-Hayâtü'l-İlmiyye*, 12; Ali Ebû Hüseyin, "el-Cebbûr 'Arabü'l-Bahreyn", 90; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 446. Mukrin b. Ecved Necid bölgesindeki zaferleri hakkında şair el-Cuaysen el-Yezîdî'nin şiirleri için bk. Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 447.

[24] Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi'*, 9/256-275; İbn Bessâm, *Tühfetü'l-müştâk*, 34-66; Humeydân, "Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr, 34, 58-61; Mey bint Abdilazîz el-Îsâ, *el-Hayâtü'l-İlmiyye*, 12.

[25] Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi'*, 1/324, 5/40-41; Cezîrî, *Dürerü'l-ferâ'idi'l-munaẓẓama*, 343; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefîd*, 120; ; Ebû Abdurrahman Ukayl ez-Zâhirî, *Ensâbü'l-üseri'l-hâkime*, 1/206; Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 60.

[26] İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-'Arabiyye*, 2/65.

[27] Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi'*, 1/190; Cezîrî, *Dürerü'l-ferâ'idi'l-munaẓẓama*, 316. Bazı görüşlere göre Cebrîler Uman bölgesini Nebhânîlerden almıştır. Bölgenin yerel halkından bir yönetici seçmiş ve ondan kendisine her sene ödeme yapmasını istemiştir. Nebhanîler kimi zaman bu yöneticilere karşı isyan etmişlerdir. Ecved b. Zâmil Nebhânîlere karşı, kendisine bağlı valileri desteklemiştir. Çıkan isyanların her bastırılmasından sonra Cebrîlere yapılan ödeme artmış ve Cebrîler Uman topraklarındaki hâkimiyet alanlarını genişletmişlerdir. Kimi zaman Nebhânî isyanlarının Hürmüz Emîrliği'nin desteğiyle başarıya ulaşmıştır. Ancak siyasi istikrarsızlık ve Nebhânî hükümdârın bazı gayr-ı ahlakî tutumları yönetimin yeniden yerel halktan olan idarecilerin eline geçmesini kolaylaştırmıştır. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Süleymân Muhammed b. Âmir b. Râşid el Ma'velî el-Üfevî, *Kısasun ve ahbârun cerat fî Umân*, thk. Saîd b. Muhammed b. Saîd el Hâşimî (Uman: Vizâretü's-Sikâfeti ve't-Türâs, 2014), 185-199; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 453-460. Buradan anlaşıldığı kadarıyla Uman'daki siyasi istikrarsızlık ve halkın kendi arasında yaşadığı sorunlar idarecilerin bazı olumsuz tutumları, dışardan iç siyasete müdahaleler, Cebrîlerin Uman'da hâkimiyet sağlamasını kolaylaştırmıştır.

[28] Albuquerque, Cebrîler ile Hürmüz Emîrliği'nin iyi ilişkiler kurduğunu ve aralarının ilk açıldığında Cebrîlerin Suhâr'a saldırdığını ama Suhâr'ın kalelerinde korunmayı başardığını kaydeder. Uman içlerinde halkın ok, mızrak, sopa kullanan ve bir kısmı atlı bedevîler olduğu, Cebrîlerin ise iyi ve hızlı atlara bindikleri detayını verir. bk. Albuquerque, *es-Sicillü'l-Kâmil*, 1/192. Albuquerque,

Cebrî hâkimiyetinden sonra da Uman'da iç çekişme uzun süre devam etmiştir. İktidarın sık sık değişmesi dış müdahalelerin kolaylaşmasına ve Uman halkının vergi vermek suretiyle daha da zor durumda kalmasına neden olmuştur. Ecved tarafından atanan, yerli halktan Ömer b. el Hattâb el- Harûsî'den önce beş idarecinin art arda gelmesi belki de Uman'daki siyasi istikrarsızlığı göz önüne seren en iyi örnektir.[31]

Cebrîler Ömer b. el-Hattâb el-Harûsî döneminde olduğu gibi sonraki dönemlerde de tarım ürünlerinden vergi almaya devam etmişlerdir. Zaman zaman vergi yükünden kaçmak isteyen halka güç kullanmakta tereddüt göstermemişlerdir. Yaşanan iç çekişmelerin ve çevredeki yağma amaçlı saldırılara hazır kabilelerin varlığı, Uman halkını kendilerini korumayacaklarına inandıkları Cebrîlerle anlaşma yoluna sevk etmiştir. Zira Cebrîlerin bölgede en güçlü kabile olması, Uman halkının onları askeri anlamda koruyabileceklerine inanmasını sağlamıştır. Nitekim hasat zamanı gerçekleşen yağma saldırıları, halkın senelik ürünlerini kaybetmesine ve seneyi geçirmekte zorlanmalarına neden olmuştur. Cebrîlere her sene vergi veren halk kendini kısmen güvencede hissetmeye başlamıştır.[32]

3.3.1. Zafâr'da Cebrî Hâkimiyeti

Cebrîlerin Uman'daki hâkimiyeti söz konusu olunca Zafâr, Maskat, Suhâr ve Kalhat şehirleri, limanları itibarıyla ön plana çıkmaktadır. Özellikle Zafâr daha aktif bir ticarete sahiptir. Muhammed Mahmud Halil'in B. Miles ve 10/16. asırda bölgeye seferler düzenleyen Portekizli denizci Alfonso de Albuquerque'den yaptığı alıntılarda Cebrîlerin Uman'ın Zafâr, Kalhat, Maskat gibi bazı şehirlerine hükmettiğini ve buralarda at yetiştirdiklerini bildirmektedir.[33] Zafâr, Uman'ın güneyinde Hint Okyanusu'nda, diğerleri Basra Körfezi'nde limanlara sahiptir.

Cebrîlerin Uman'da hükmettiği yerlerden Zafâr, Hindistan, Basra Körfezi ve Kızıldeniz hattında Cebrîlerin at ihraç etmek için kullandığı önemli bir merkezdir. Basra Körfezi'ne girmek istemeyen tüccarlar için Zafâr iyi bir alternatiftir. Burada limana yanaşan gemiler Basra Körfezi'ne girme ihtiyacı hissetmemeye başlamışlardır. Bu ticaret Portekizli denizcilerin de iştahını kabartmıştır.[34] Basra Körfezi'ne girmeyip ticaretini Zafar'da yapan tüccarların malları kara yoluyla içerilere taşınmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla bu kara yollarından biri Uman'ın Basra Körfezi kıyısında giden batı sahilleri yolu iken diğeri Necid'den başlayıp Devâsir vadisinden geçen yoldur. Nitekim Devâsir vadisinde sık sık isyanlara sebep olan da işte bu yoldur.[35] Necid'den başlayan ve Devâsir vadisinden geçen bu yol bir ayda kat edilebilmektedir.[36]

3.3.2. Kalhat Maskat ve Suhâr'da Cebrî Hâkimiyeti

Kalhat, Maskat ve Suhâr Uman'ın batısındaki sahil şehirlerindendir. Cebrîler, Uman'ın içlerini ele geçirdikten bir süre sonra Uman'ın sahil şehirlerine de yönelmişlerdir. Zira buradaki limanlar körfez ticaretindeki hâkimiyetin anahtarı konumundadır. Kalhat ve Maskat başta olmak üzere sahil şehirlerinde[37] Portekiz tehlikesi ortaya çıktığında Cebrîlerin hâkimiyet alanı Hürmüz Emîrliği'nin elinde olan Uman sahillerine uzanmıştır.[38]

Hurfakan'a saldırdığı bölümü anlatırken Uman'ın iç bölgelerinin tamamını Cebrîlerin hâkimiyetinde bulduğunu, Kalhat'ı anlattığı kısımda da şehrin Cebrîlere ait olduğunu kaydeder. bk. Albuquerque, *es-Sicillü'l-Kâmil*, 1/163, 203.

[29] Fertek, Uman'ın güneyinde bir sahil şehir olup Zafâr yakınlarında ve Yemen sınırındadır. Bilgi için bk. İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-'Arabiyye*, 2/169.

[30] Albuquerque, *es-Sicillü'l-Kâmil*, 1/183-184. 452.

[31] Ma'velî, *Kısasun ve ahbârun cerat fi Umân*, 191.

[32] İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-'Arabiyye*, 2/74-75; Teixeria, *The Travels of Pedro Teixeria*, 189. Ecved b. Zâmil'in Ömer b. el-Hattâb'ı Uman'ın içlerine vali olarak ataması, buradan vergi alması ve bazı tarihlerin aktarımı konularında bazı farklı bilgiler bulunmaktadır. Bazı eserler Ecved b Zâmil'den bahsetmez ve bunun yerine Nebhanîlerin hâkimiyetini aktarır. Ma'velî, *Kısasun ve ahbârun cerat fi Umân*, 191; Serhân b. Saîd el-Ezkevî, *Keşfü'l-Ğumme el-Câmiu' li Ahbâri'l-Ümme*, thk. Muhammed Habib Salih ve Mahmud b. Mübarek es-Süleymî (Maskat: b.y., 2013), 3/181-183; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 454.

[33] Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 463.

[34] Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 61.

[35] İbn Bessâm, *Tühfetü'l-müştâk*, 34-66.

[36] Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 61.

[37] Albuquerque, *es-Sicillü'l-Kâmil*, 1/184. Muhammed Mahmud Halil bazı Portekizli müelliflerin eserlerinden hareketle Portekizlilerin Suhâr limanına 913/1507'de saldırdığını ve bölgeye oraya 18.000 askerle Cebrîlerin geldiğini bildirir. Maskat

Cebrîler bununla da yetinmeyerek Basra Körfezi'ne bir kapı olarak görülen ve körfezin karşısında bulunan İran şehri Benderabbas'a da başarısız bir saldırıda bulunmuşlardır. Ayrıca Portekizli denizci Alfonso de Albuquerque 913/1507'de Maskat'ı ele geçirmek isteyince Cebrîler Maskat'a yardım için harekete geçmiş, bu sırada Suhâr, Uman'ın içlerinden gelen yerli Arapların da bulunduğu grup tarafından bir baskıyla karşı karşıya kalmıştır. 929/1522 senesine gelindiğinde Cebrî Emîr Hasan b. Saîd, Hürmüz Emîrliği'ne karşı bir isyan başlatmış, 300 süvari, 4000 piyadeden oluşan ordusu ve Portekizlilerle kurduğu ittifakla Suhâr'ı ele geçirmiştir.[39]

Netice itibarıyla denilebilir ki Cebrîler Uman'daki iç huzursuzluktan yararlanarak gerek iç gerekse sahil bölgelerindeki ekonomik hayatı ele almayı başarmakla[40] birlikte tam olarak siyasi kontrol sağlamaları mümkün olmamıştır.

4. Cebrîlerin Dış İlişkileri

Buraya kadar Cebrîlerin sınırları tespit edilmiştir. Şimdi ise çevresindeki siyasi oluşumlarla münasebetleri incelenmeye çalışılmıştır.

4.1. Cebrîlerin Hicaz Bölgesiyle İlişkileri

Hicaz'ın Müslümanlar nezdindeki önemi bilinmektedir. Dolayısıyla Cebrîlerin Hicaz'la ilişkisinin sadece askeri ve siyasi olmakla kalmayıp ilmi ve dini yönlerinin de bulunduğu görülmektedir.

Cebrîler Ukayl kabilesinden gelmektedir. Benî Ukayl'in kafileleri Arap Yarımadası'nın batısının ve Basra Körfezi'nin en büyük ve en güçlü ticari kafilelerindendir. Bu sebeple Cebrîlerin güçlü bir konumu olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin 823/1420 yılında Cebrîlerin Hicaz'dan Bahreyn'e doğru yola çıkan bir Hac kafilesinden bahsedilir. Sahip oldukları güç, hem kafilenin büyüklüğüne hem de Mekke şerifleriyle Cebrî sultanların yakınlığına işarettir. Bu Hac kafilesine çok sayıda askerin eşlik etmesi yol güvenliğinin Cebrîler tarafından sağlandığını ve kafilede kıymetli malların olduğunu gösterir.[41] Yine 928/1521 yılında sultan Mukrin'in Mekke'ye gelip haccettiği ve inci, misk, lüks kıymetli madenler, anber, renkli ipekler vb. pahalı eşyalar getirdiği kaydedilmiştir.[42] Bu pahalı malzemeler askeri bir koruma ihtiyacını da beraberinde getirmiştir.

Cebrîlerin Hicaz'a bazı askeri hizmetleri de olmuştur. 911/1505'te Benî İbrahim olarak kaydedilen bir grup isyancının şehri işgal etmesi üzerine Mekke Şerifi Berekât b. Muhammed, Cebrî Sultan Muhammed b. Ecved'i Mekke'deki isyanı ve işgali bastırmak için yardıma çağırmıştır. 50.000 askerle gelen Cebrîler isyanı bastırarak işgalcileri öldürmüşlerdir. Hac vazifesini yaparak Bahreyn'e dönen Cebrîler[43] bölgede isimlerini duyurmuştur. Bu hizmet Cebrîlerin siyasi nüfuzlarına değer katmıştır. Cebrî Sultan Mekke'de pek çok hediye dağıtarak halkın sevgisini kazanmıştır. Hac vesilesiyle orada bulunan yabancı hacılar da memleketlerine dönerek Cebrîlerin isyanı bastırıp emniyeti sağlamasını ve hediye dağıtımıyla gösterilen cömertliği memleketlerinde anlatmışlardır.[44] Hicaz ve bölge halkının Cebrîlere karşı bir sempatisinin başladığı tahmin edilebilir.

limanına düzenlenen Portekizli saldırısında da Cebrîlerin harekete geçtiğini aktarır. Yine 929/1522'deki Suhâr limanında Cebrilerle Portekizlilerin Hürmüz Emîrliği'ne karşı ittifakından bahsedilir. bk. Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 465.

[38] Sâlim b. Hammûd b. Şâmis es-Siyâbî, *İs'âfü'l-a'yân fî ensâbi ehli 'Umân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî 1965), 29-30.

[39] İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-'Arabiyye*, 2/75; Teixeria, *The Travels of Pedro Teixeria*, 189; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 465-466.

[40] Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi'*, 1/190; Cezîrî, *Dürerü'l-ferâ'idi'l-munaẓẓama*, 316; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 120; Ali Ebû Hüseyin, "el-Cebbûr 'Arabü'l-Bahreyn", 87; Zâhirî, *Ensâbü'l-üseri'l-hâkime*, 1/207-209; Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 54-61; İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-'Arabiyye*, 2/74-75.

[41] Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi'*, 9/256-257; Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 59-60; Ali Ebû Hüseyin, "el-Cebbûr 'Arabü'l-Bahreyn", 90-91.

[42] Ebü'l-Berekât Zeynüddîn (Şehâbüddîn) Muhammed b. Ahmed b. İyâs (Ayâs), *Bedâ'i'u'z-zühûr fî veḳâ'i'i'd-dühûr*, thk. Mahmud Mustafa (Kahire: el Hey'etü'l-Mısriyye, 1982), 5/431.

[43] Abdülkādir b. Muhammed b. Ahmed b. Ferec, *es-Silâhu ve'l-'Udde fî Târîhi Cidde*, thk. Ali Muhammed Ömer (Port Said: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, ts.), 40-41.

[44] Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi'*, 1/190

Cebrîler Hicaz'da var olmaya ve askeri gücünü yerleştirmeye başladıktan sonra derhal bu nüfuzu kökleştirmeye çalışmıştır. Muhammed Mahmud Halil'in oryantalist araştırmacı Caskel'den aktardığına göre Osmanlıların bölgede kendini hissettirmeye başladığı bu dönemde Mekke Şerifinin kızıyla Mukrin b. Zâmil evlenerek bir akrabalık bağı kurulmuştur.[45]

Cebrîlerin Hicaz'a tutkusunda dini sebepler de vardır. Buranın kutsal topraklara ev sahipliği yapması, Hac ibadeti arzusu Cerbîlerin Hicaz'la olan ilişkilerini şekillendirmiştir. Ecved b. Zâmil Mekke şerifinin talebi üzere Âl-i İbrahim'in saldırılarına karşı Mekke'yi savunmuştur.[46] Ecved b. Zâmil, Hac ibadetinin en önemli parçasını burada hediye ve sadaka vermek olarak gören bir kimsedir.[47] Yine Mukrin 928/1521'de Hac için gittiği Mekke ve Medine'de yaklaşık 50.000 dinar tasaddukta bulunmuştur.[48] Cebrîler Hac kafilelerini korumuşlar, Hac ibadetini yerine getirmişler ve buralarda bol miktarda tasaddukta bulunarak kutsal topraklara duydukları sevgiyi göstermişlerdir. Bir örnek olarak 893/1487'de Ecved'in haccettiği ve yanında yaklaşık 15.000 askeri olduğu, gerçekleştirdiği yardımları gösterilebilir.[49]

Hicaz'la Cebrîler arasında ilmi bir bağ da bulunmaktadır. Cebrî sultanlar Hac için gittikleri Mekke-Medine'yi, toplumlarına hizmet edecek âlimlerle tanışma imkânı olarak da görmüşlerdir. Cebrî Sultanlar burada tanıştıkları ilim adamlarını ve fakihleri Bahreyn'e götürerek Sünnî İslâm'ı, Mâlikîlik özelinde halkının bu konudaki eğitimini ve ihtiyacını gidermeyi amaçlamıştır. Bu durum Cebrîlerin, Şiî olan selefleri Uyûnîler, Usfûrîler ve Cervânîlerin aksine Sünnî-Mâlikî olmalarından kaynaklamaktadır.[50] Örneğin ilim adamı Kadı Cemaleddin Abdullah b. Fâris İltâzî Mısır'dan Mekke'ye 876/1471'de gitmiş, burada bir dönem yaşadıktan sonra Ecved b. Zâmil'in refakatinde Bahreyn'e gelerek 15 sene sultan için devlet işlerinde çalışırken halka da Sünnî-Malikî din hizmetlerinde bulunmuştur. 893/1487 senesinde de Hac için geldiği Mekke'de vefat etmiştir.[51] Cebrî emîrlerin bu tutumu halkın Sünnî-Mâlikî çizgide tutulması için bir devlet politikası olarak değerlendirilebilir. Ancak esas gayenin halka hizmet olduğu kanaatindeyiz. Buna örnek olarak Cebrî emîrlerden Sâlih b. Yûsuf verilebilir.

Cebrî emîrlerden Salih b. Yusuf ilim tahsili için 927/1521'de Dımeşk'e gitmiş, burada Radıyyüddîn Gazzî (ö. 984/1577) ve oğlu Bedreddin Gazzî (ö. 984/1577)'den eğitim görerek icazet almayı başarmış, fıkıh, hadis, usûl ilimleri ve nahiv alanında söz sahibi olmuştur. Sâlih b. Yûsuf tahsilini tamamladıktan sonra Hac için Mekke'ye, buradan da memleketine dönerek vefat edinceye kadar halkına hizmet etmiştir.[52]

4.2. Hürmüz Emîrliği ve Cebrî İlişkileri

Cebrîler siyasi arenada ilk olarak Hürmüz Emîrliği'yle karşılaşmıştır. Zira Cebrîler Bahreyn beldelerinden iktidarı, çoğu zaman Hürmüz Emîrliği'ne bağlı olarak hareket eden Cervânîlerin elinden almıştır. Hürmüz Emîrliği Bahreyn beldelerine uzun süre hükmetmiş ve buradaki mahalli idarecilere boyun eğdirmiştir. Ancak Hürmüz Emîrliği'ndeki taht kavgaları ve yerel yöneticilerin taht kavgalarındaki tutumları Cebrîlerin hareketini kolaylaştırarak bölgedeki bazı şehirleri ele geçirmelerine imkân tanımıştır. Hürmüz Emîrliği'nde, iktidardaki Seyfeddin Mehâr'la (820-840/1417-1436) kardeşi

[45] Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 470.
[46] Abdülkādir b. Muhammed, *es-Silâhu ve'l-'Udde*, 40-41.
[47] Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi'*, 1/190; Cezîrî, *Dürerü'l-ferâ'idi'l-munaẓẓama*, 316
[48] İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, 5/431.
[49] Cezîrî, *Dürerü'l-ferâ'idi'l-munaẓẓama*, 343; Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi'*, 1/334, 5/40-41. Yine Ecved'in 30.000 askeriyle 911/1505 veya 912/1506'da haccettiği bilgisine dayanılarak onun Necid vadilerinde karşılaşılacak saldırılara karşı hac kafilelerini koruma arzusu delillendirilir. Geniş bilgi için bk. Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 471-472.
[50] Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi'*, 1/190.
[51] Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi'*, 5/40-41; Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 62.
[52] Sâlih b. Yûsuf'un bu eğitim seyehatında kimliğini gizlediği ve hatta takma isimle adını Abdülkerim olarak takma isimle dolaştığı kaydedilmektedir. Ebü'l-Mekârim Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-a'yâni'l-mi'eti'l-'âşire*, thk. Halil Mansur (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/215; Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şeẕerâtü'ẕ-ẕeheb fî aḫbâri men ẕeheb*, thk. Abdülkādir el Arnaût-Mahmûd el-Arnaût (Dımeşk: Dâru İbn-i Kesîr, 1986), 8/172-173. Mukrin'in de Mâlikî olduğu kaydedilmiştir. bk. İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, 5/431; Ali Ebû Hüseyin, "el-Cebbûr 'Arabü'l-Bahreyn", 95-96.

Fahreddin Turanşah'ın iç çekişmeleri yaşanırken, Cebrîler Bahreyn beldelerinde yeni bir siyasi güç olarak ortaya çıkmıştır.[53]

839/1435'te içlerinde Cebrîlerin de bulunduğu yerel Araplar, Seyfeddin Mehâr'ın babası Kutbettin 3. Tehemten Fîruzşah'tan oğlu Seyfeddin Mehâr'ı azletmesini istemiş ancak Kutbettin 3. Tehemten bunu başaramamıştır.[54] Oğlu Seyfeddin Mehâr tarafından Kişm Adası'na gönderilen Kutbettin 3. Tehemten, küçük oğlu Fahreddin Turanşah'ı Seyfeddin Mehâr'a isyan etmeye teşvik etmiştir.[55] Cebrîler, kardeşi Seyfeddin Mehâr'ın elinden iktidarı almak isteyen Fahreddin Turanşah'a Lahsâ'dan atlar, askeri mürettebat vb. başka askeri teçhizat tedarik ederek destek olmuştur. Fahreddin Turanşah'ın gümrük vergisini kaldıracağı, ödeme yapacağı, Bahreyn beldelerinde iç işlere karışmayacağı vaadi, Lahsâ'nın tüccarlarının da kendi tarafına geçmesini sağlamıştır.[56]

Hürmüz Emîrliği'nin içinde bulunduğu bu iç savaş Cebrîlerin Bahreyn beldelerinde söz sahibi olmasına imkân veren ilk olaydır. Hürmüz Emîrliği'ne vergi veren bölgedeki Cervânî iktidarı devirmişlerdir.[57] Fahreddin Turanşah'ın iktidara gelmesine yardım etmeleri karşılığında Katîf gibi Bahreyn'in bazı sahil şehirleri ve Suhâr, Maskat, Kalhat gibi Uman'ın bazı şehirlerinde yönetime geçmişlerdir. Ayrıca vergi indirimi, gümrük giderlerinin affı, fazladan hibe verilmesini de sağlamışlardır. Cebrîler Hürmüz Emîrliği'ne bağlı bazı şehirleri ele geçirirken bazılarını da vergiye bağlamışlardır. Hürmüz Emîriliği'nde kardeşler arasında savaşla geçen 840-841/1437-1438 yılları arasında Lahsâ, Katif, Evâl Adası, Necid ve Uman'a kadar sınırları uzanmıştır.[58]

İlerleyen senelerde Hürmüz Emîrliği, iç işlerinde istikrarı sağlayınca kaybettiği bölgeleri almak istemiş, bu da yeni savaşların çıkmasına neden olmuştur. Hürmüz Emîrliği'nde 875/1471'de başlayan bir diğer iç karışıklık döneminde de Cebrîler, Uman'ın bazı şehirlerini ve Bahreyn adalarının kalanlarını sınırlarına dâhil etmişler ve 880/1475'e kadar süren karışıklıklarda, Cebrîler savaşmaksızın Bahreyn beldelerinde daha güçlü konuma gelmişlerdir.[59]

880/1475-1476 yılına gelindiğinde Hürmüz Emîrliği'nde iktidara Mirşah Üveys geçmiştir. Babası tarafından Kalhât'ta vali olarak atanmış bulunan abisi Salgurşah, iktidarın kendisinin hakkı olduğunu düşünerek harekete geçmiştir. Salgurşah 880/1475 yılında yardım için askeri gücünü bildiği Ecved'e başvurmuştur. Ecved, Cebrîlerin Evâl ve Katîf'teki hâkimiyetini kabul etmesi şartıyla ona yardım edebileceğine söz vermiştir. Evâl'deki bazı tarım alanlarını hariç tutan Salgurşah, Ecved'in şartını kabul etmiştir.[60]

Salgurşah Ecved'in katılımından sonra ordusunu bugünkü adı Re'sülhayme olan Culfâr'da toplamıştır. Sultan Ecved, birliklerine komutan olarak, Katar'dan Basra Körfezi boyunca uzanan sahil bölgesi Selvâ'da vali olan oğlu Zâmil b. Ecved b. Zâmil b. Hüseyin'i atamıştır. Cebrî birlikler kara yoluyla Culfâr'a ulaşarak Salgurşah'la birleşmiş ve savaşı kazanmıştır.[61]

---

[53] Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi'*, 1/190; Cezîrî, *Dürerü'l-ferâ'idi'l-munaẓẓama,* 316; İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-'Arabiyye*, 2/151-159; Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 47-48; Kurnaz, "Bahreyn Beldelerinde Usfûrîler Emirliği", 610-611; Kurnaz, Yasin, "İbn Hacer El-Askalânî'nin Cervânîler Emîrliği Hakkındaki Rivayetine Ve Bu Rivayet Eksenli Anlatıma Tenkitler", *Tokat İlmiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2024), 186-204.

[54] İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-'Arabiyye*, 2/151; Teixeria, *The Travels of Pedro Teixeria*, 189.

[55] İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-ġumr bi-ebnâ'i'l-'umr*, 3/102; Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi'*, 2/45, 1/173.

[56] İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-'Arabiyye*, 2/151.

[57] Cezîrî, *Dürerü'l-ferâ'idi'l-munaẓẓama,* 316; Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi'*, 1/190.

[58] Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi'*, 1/190; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefîd,* 120; İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-'Arabiyye*, 2/151; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 481.

[59] Cezîrî, *Dürerü'l-ferâ'idi'l-munaẓẓama,* 316; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 483; İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-'Arabiyye*, 2/154-155; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 483-484.

[60] Albuquerque, *es-Sicillü'l-Kâmil,* 1/184; Sehâvî, *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi'*, 1/190; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefîd,* 120; Teixeria, *The Travels of Pedro Teixeria*, 189; İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-'Arabiyye*, 2/155; Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 48.

[61] Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 48; Teixeira, *The Travels of Pedro Teixeria*, 189; İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-'Arabiyye*, 2/156; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 488-489.

Hürmüz Emîri olan Salgurşah anlaşma gereğince Evâl ve Katîf'i Cebrîlere terk etse de bu şehirlerin emîrlik için önemli bir mali kaynak olması hasebiyle yaptığına pişman olmuştur. Evâl'i ve Katîf'i tekrar almak için hazırlıklara girişmiş ancak emîrlikte yaşanan dâhili problemler, art arda gerçekleşen emîr değişimleri buna engel olmuştur. Bu yıllarda yönetimde ismi ön plana çıkan Vezir Hoca Attâr Baheyn beldelerini yeniden ele geçirmek için harekete geçmiştir. Özellikle deniz kuvvetlerinde olmak üzere 4 sene süren hazırlığın ardından Vezir Hoca Attâr 917/1511'de Bahreyn beldelerine saldırarak Bahreyn beldelerini ele geçirmiştir. Uman sahil şehirlerinde güçlü bir kara ordusu bulunan Cebrîler, Hürmüz Emîrliği'nin Uman'daki hâkimiyetine son vererek onları Bahreyn beldelerine sıkıştırmıştır. Körfez ticaretinde Uman'daki hâkimiyetinin avantajını kullanan Cebrîler, Hürmüz Emîrliği'ne iktisadi bir darbe de indirmeyi başararak, onların Bahreyn beldelerinden çekilmelerini sağlamış ve bölgeyi tekrar ele geçirmişlerdir. Adı geçen coğrafyanın tamamından Hürmüz emîrliğinin çekilmek zorunda kalmasıyla tüm bölge Cebrîlerin olmuştur.[62] İlerleyen senelerde Hürmüz Emîrliği Cebrîlere karşı Portekizlilerle birlikte hareket etmiştir. Ancak bu konu Portekizlilerle olan ilişkilerin ve Cebrîlerin yıkıldığı başlıklarda aktarılmıştır.

4.3. Behmenîlerle Cebrîlerin İlişkileri

Behmeniye, Hindistan'ın kuzeybatısındaki Dekken bölgesinde 1347-1527 yılları arasında hüküm sürmüş bir hanedanlıktır.[63] Cebrîler, Basra Körfezi'yle Hindistan arasındaki deniz ticaretinden dolayı Behmenîlerle bazı temaslarda bulunmuşlardır.

Behmenîlerle Cebrîler arasındaki ilişkiyi tespitte ilk isim olarak karşımıza Behmenî Emîrliğinin veziri Hâce-i Cihân Mahmûd-ı Gâvân çıkmaktadır. Emîrlikte önemli işler başardığı söylenen vezirin, Ecved b. Zâmil'e bir konu hakkında yazdığı mektup kaydedilmiştir. Muhammed Mahmud Halil, Nemdihî'nin Kenzü'l-Meânî isimli eserinden nakille mektubu aktarmaktadır:

> *"İbn Cebr olarak bilinen Şeyh Ecved'e… Allah'a hamd ve Nebîsine salât ve selamdan sonra… En büyük, en cömert, en yüce, en önde gelen emîre, kara ve denizin kralı Arap ve Acemin hâmisine en temiz selam, saygı ve hürmetlerimi sunarım. Cesur savaşçı ve kılıç ve mızrakla defalarca saldıran… Her yerde en adil hükümdar… Zamanların ve asırların en cesur velisi… Allah'ın beytini haccedenlerin en övgüye layık olanı… Allah'ın Nebisini ziyaret edenlerin en güzel örneği… Rasulullah'a bağlılık duyguları en yüce olan ve kralların kralı, Arapların kralı Ecved! Sen ki çöl yollarını bir kalkanla geçitlerinin delinmesinden felaketlerin inmesinden korudun. Tüm özlemlerin sevginin muhabbetin cevherlerine gelince mecaz ve istiarelerin yetersiz kalacağı en güzel ifade ve terkiplerin yeterince ifade edemeyeceği kadar çoktur. Özlem ve sevgi, tüm hallerde kendisine beslenene karşı (sana)dır. Sen kendisinden himmet beklenen görüşmelerin örtüsünü kaldıran dilediğini yapmaya kadir, güzel sözlerle süsleyensin. Kalplerin ve muhabbetin merkezinde, sevginin denizinde yüzensin. (Bizler) senden cömertlik bekleyenleriz. Anlaşmaların anahtarıyla dostluk kapılarını açmanı bekleyenleriz ki bu da iyi niyetlerin artmasını gerektirir.*
>
> *Açık denizde yolculukları esnasında hırsız/korsan saldırıları nedeniyle başlarına gelen bu kötü olaydan dolayı yanlarındaki resmi izin belgelerini kaybetmiş olmalarından dolayı emîrliğimiz tarafından men edilmişlerdir.*
>
> *Rabbim! Sen O Cebrî Sultanı şehirde ve çölde yaşayan halkını korumaya muvaffak kıldığın gibi, onun ömrünü Hz. Muhammed ve Haydar Hz. Ali) hürmetine haşre kadar uzun kıl."*[64]

Vezirin, mektupta müspet mesajlar vermesi, Cebrîlerle girilecek ilişkinin kazan-kazan prensibince her iki tarafa da olumlu sonuçlar doğuracağına inanmasındandır. Zira Basra Körfezi'yle Hindistan arasında ciddi bir ticaret ağı bulunmaktadır.[65] Ancak mektubun asıl sebebi Cebrîlere yahut bölgedeki Lahsâ halkından yerel Araplara ait bir ticaret gemisinin Hindistan sahillerine yaklaşırken Behmeniye sınırlarına

---

[62] Ali Ebû Hüseyin, "el-Cebbûr 'Arabü'l-Bahreyn", 93; İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-'Arabiyye*, 2/157-161; Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 50-53;

[63] Geniş bilgi için bk. Enver Konukçu, "Behmenîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/353-354.

[64] Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 497-504. Ayrıca bk. Humeydân, "Mekânetü's-Sultân Evced b. Zâmil el-Cebrî", *Mecelletü'd-Dâra* 4/7 (1982), 58; Konukçu, "Behmenîler", 5/353-354. Hâce-i Cihân Hürmüz Emîrliği, Memlüklüler vb. gibi İslam deletlerine mektup göndermiştir. Çoğunlukla içeriği ticari ilişkilere dair mektuplardır. bk. İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-'Arabiyye*, 2/154; Humeydân, *Mekânetü's-sultân Evced b. Zâmil el-Cebrî*, 72.

[65] Humeydân, "Mekânetü's-sultân Evced b. Zâmil el-Cebrî", 65-66.

yakın bir mevkide korsan saldırılarına maruz kalmasıdır. Bu denizci tüccarlar Cebrîlere bağlı hareket ettiklerini bildirir pasaport kabilinden belgelerini de kaybetmişlerdir. Vezir, yukarıda sunulan mektupla Behmeniye Emîrliği'nin yaşanan hadisede bir parmağının olmadığını bildirmek istemiştir. Zira tüccarlarının başına gelenlerden dolayı Ecved'in kızması ve karşılık vermek istemesi halinde Behmeniye'yle ticareti kesebilecek olmasından endişe etmiştir. Bu durum Basra Körfezi ticaretinin Behmeniye için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.[66]

Sözü edilen ticaretin önemi ve Behmeniye'yle Cebrîlerin ilişkisine ışık tutacak bir başka hadise de şöyledir. Behmeniye Sultanı Alâeddin II. Ahmed (838/1436-862/1458) bir gün kürsüde kendisinin adaletli bir hükümdar olmasından bahsederken Lahsâlı bir Arap tüccar ayağa kalkarak: "Hayır, vallahi o ne adildir ne cömerttir ne de halimdir. Allah'ın kullarına karşı merhametli değildir. Ey zalim yalancı! Sen tahir nesli (Şîiileri) öldürüyorsun, sonra da kalkıp bu sözleri minberden Müslümanlara söylüyorsun!" demiştir. Adamın bu çıkışının sebebi Sultan Alâeddin II. Ahmed'in ondan bazı atlar almış olması ancak parasını vermemesidir. Bir hata ile gerçekleştiğini tahmin etiğimiz bu hadisede adaletiyle meşhur olduğu kaydedilen Sultan'ın bu sözlerden çok etkilendiği ağlayarak evine gidip vefat edinceye kadar evinden çıkmadığı söylenir.[67]

Anlaşıldığına göre Behmenîlerle Basra Körfezi hattında aktif bir ticari hayat vardır. At, inci, mercan, baharat vb. ürünler ticaretin ana malzemelerdir. Ticaretin sağlıklı bir şekilde dönmesi, dostane ilişkilerin yürümesine bağlıdır. Bunun için her iki tarafın da gerekli hassasiyeti göstermesi gerekmektedir. Bu açıdan özellikle Behmenîlerin dikkatli davrandıkları söylenebilir. Nitekim 9/15. asırda ticaretin sağlıklı yürümesi için Behmenîlerde bazı Arap tüccarların vezir/danışman olarak atandığı kaydedilmiştir ki bunlardan birisi Lahsâ'dan gelen ve at ticaretiyle bilinen bir kimsedir. Körfez ticaretinin devlet üzerinde ciddi bir tesiri olduğu görülmektedir. Yukarıda anlatılan hadisede olduğu gibi bir tüccarın, sultanın sözünü kesecek cesareti taşıması, Kuzey Hindistan'daki Arap tüccarların bölgedeki hâkimiyetini göstermektedir.[68]

4.4. Portekiz ve Cebrî İlişkileri

10/16. yüzyıl, batılı devletlerin Hindistan'a ulaşmak için çeşitli yollar aradığı bir dönemdir. Batılıların bu yüzyılda Ümit Burnu'nu geçerek Hindistan sahillerine ulaşmayı başardığı bilinmektedir.

4.4.1. Portekizlilerle İlk Temas

Portekizli denizciler Hindistan'a giden yolda Yemen kıyılarında 350 km. açıklıktaki Sokotra Adası, Yemen ve Uman sahillerini sömürge planlarına dâhil etmiştir. Hindistan'a ulaştıktan sonra burada bir koloni kurmuşlardır. Özellikle Basra Körfezi ticaretinin Hindistan için önemli olması doğrudan Cebrîlerle temas etmelerine neden olmuştur. Muhtemelen doğrudan körfeze girmenin tehlikeli olduğunu anlayan Portekizliler başta Suhâr olmak üzere Uman sahillerini ele geçirme amacıyla 913/1507'de harekete geçmiştir. Cebrîler ise 5.000 piyade askeri Suhâr'a yardım etmek için göndermiştir. Ancak kale komutanı Cebrîlerin gönderdiği askerleri kaleye almayıp, Hürmüz Emîri'nden istedikleri yardımın gelmesini beklemiştir. Bekledikleri yardımın gelmemesi durumunda ise kaleyi Cebrîler yerine Portekiz'e teslim etmeyi tasarlamışlardır. Bunun sebebi hakkında bilgi bulunmamakla birlikte onların Cebrîlerden daha fazla korktuğu söylenebilir. Hürmüz Emîrliği'nden beklenen yardımın gelmemesi ve ardından Suhâr halkının kaleyi Portekizlilere bırakmasıyla sonuçlanan hadisede Alfonso de Albuquerque gümüş, at, altın zincir vb. hediyelerle Cebrîleri ziyaret etmiş ve iyi ilişkiler kurmaya çalışmıştır. 913/1507 yılındaki bu temas anlaşıldığı kadarıyla taraflar arasındaki ilk diplomatik girişimdir. Portekizlilerin Cebrîlerle müspet

[66] Ebû Abdurrahman Ukayl ez-Zâhirî, *Ensâbü'l-esri'l-hâkime fi'l-Ahsâ*, 2/236-237.
[67] Abdülhayy b. Fahriddîn b. Abdilalî el-Hasenî, *Nüzhetü'l-ḫavâṭır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâẓır* (Beyrut: Dârü İbn-i Hazm, 1999), 3/260; Abdülmün'im en-Nemir, *Târîhu'l-İslâm fi'l-Hind* (Dârü'l-Ahdi'l-Cedîde, 1959), 172.
[68] İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-'Arabiyye*, 1/148, 2/84; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc,* 505.

bir ilişki kurmak istemesinin sebebi Cebrîleri, Uman sahillerine düzenleyecekleri olası bir saldırıdan vazgeçirmektir.[69]

Suhâr halkının Cebrîler yerine Portekiz iktidarını tercih etmesi muhtemelen Cebrîlerin daha önce Suhâr'a düzenledikleri yağma türü saldırılardır. Bu saldırılarla Suhâr'la Cebrîler arasında son derece olumsuz bir iklim meydana gelmiştir.[70]

4.4.2. Portekizlilerle İkinci Temas

913/1507'den sonrasına gelindiğinde Alfonso de Albuquerque birkaç yıl içinde Hürmüz Adası'nı ve Uman sahillerini ele geçirmiş ve Basra Körfezi'ndeki adaların ve limanların çoğunda tahakküm kurmuştur. Evâl ve Katîf hariç körfezdeki ticaretin yönetimini eline almıştır. Bu iki merkez ciddi bir ticari güce sahip olması itibarıyla Portekizli sömürgecilerin dikkatini çekmiştir. 914/1508'de Albuquerque harekete geçmek istemiş ancak Cebrîlerin Katîf ve Evâl'deki güçlü konumu Portekizlileri dikkatli hareket etmeye sevk etmiştir.[71] Portekizliler Hürmüz topraklarında kendilerine bağlı bir vali olarak görev yapan Hoca Attar'ı Evâl'e saldırması için hem teşvik etmiş hem de onlara destek olmuştur. İlk zamanlar bu saldırılarda Portekizlilerin desteğiyle Hürmüz topraklarındaki vezir galip gelmiş olsa da geri çekilen Cebrîler Uman sahillerine saldırınca, bu tehdit karşısında Hürmüz birlikleri Evâl'i Cebrîlere bırakmak zorunda kalmıştır. Hürmüz Emîrliği güçlerinin Cebrîlere bu kadar kolay galip gelmesinin sebebi olarak Sultan Mukrin'in en yakın adamlarından Ğarîr b. Hâl'in ihanet etmesi gösterilmiştir. Nitekim Cebrîler tekrar Evâl'i ele geçirince Sultan Mukrîn ilk olarak Ğarîr b. Hâl'i idam ettirmiştir.[72]

4.4.3. Portekizlilerle Üçüncü Temas

Gelişmeleri haber alan Portekiz Kralı I. Manuel 919/1513'te Basra Körfezi'nde tam hâkimiyet sağlamak için saldırı emri çıkartmıştır. Saldırının amacı burada inci çıkarılması ve bu şehirlerle ele geçirilecek ticari yollara hâkimiyettir. Albuquerque o sırada Hindistan'daki kolonisi ve iç çekişmelerle uğraştığı için saldırıyı gerçekleştirememiştir. Albuquerque Portekiz kralına Bahreyn beldelerine nasıl saldıracağını bildirdiği bir mektup göndermiş, mektupta Evâl ve Katîf'in ele geçirilmesi halinde Mekke'ye saldırmanın daha kolay olacağını söylemiştir.[73]

920/1514 yılında keşif için Evâl'e yakın bir yerde demirleyen Afonso'nun akrabası Piro Albuquerque liderliğindeki Portekiz gemileri çeşitli sebeplerle geri dönmek zorunda kalmıştır.[74] Anlaşıldığına göre Portekizliler Evâl'e ilk kez yaklaşmışlar ve inci taşıyan gemileri ve inci dalgıçlığı yapanların mallarını yağmalamayı amaçlamışlardır. 921/1516'ya gelindiğinde Piro, Afonso'nun talimatına binaen keşif amacıyla Basra Körfezi'ne girmiştir. Hürmüz Emîrinin körfez sularının sığ, Piro'nun gemilerinin ise körfez sularına nazaran büyük olduğunu ve rüzgârların esme yönünün işini zorlaştıracağını, dolayısıyla geri dönmesi gerektiğini söylemesine rağmen Piro yine de yoluna devam etmiştir. Nitekim rüzgârların batıdan esmesi gibi birçok nedenden ötürü kısa bir süre sonra keşfi tamamlayarak dönmek zorunda kalmıştır.[75]

Albuquerque Bahreyn'i istila edememiş ve 921/1515'te ölmeden hemen önce Portekiz'e Bahreyn başarısızlığından da bahsettiği bir mektup yazmıştır.[76] Mektubunda Bahreyn'den Hindistan'a giden at ve inci dolu gemilerin kârından, Bahreyn beldelerini yönetmenin kolay olacağından bahsetmiş ve Evâl, Lahsâ ve Katîf hariç olmak üzere Hürmüz Emîrliği'nin sahip olduğu tüm beldeleri ele geçirdiklerini

[69] Albuquerque, *es-Sicillü'l-Kâmil*, 1/186-193.
[70] Geniş bilgi için bk. Fâlih Hanzal, *el-'Arabü ve'l-Bürtüğâl fi't-Târîh* (Ebûzabî: el-Mecme'u's-Sekâfî, 1997), 311.
[71] Albuquerque, *es-Sicillü'l-Kâmil*, 1/357-360; Muhammed Hamîd es-Selmân, *el-Ğazvü'l-Bürtüğâlî li'l-Cenûbi'l-'Arabî ve'l-Halîc fî Fetreti mâ Beyne 1507-1535* (Ayn: Merkez-i Zâyid li't-Tütürâsi ve't-Târîh,2000), 215-221; Teixeira, *The Travels of Pedro Teixeria*, 189.
[72] Muhammed Hamîd es-Selmân, *el-Ğazvü'l-Bürtüğâlî*, 215; Abdurrahmân Âl-i Molla, *Târîhu Hecer*, 2/191;
[73] Muhammed Mahmud Halil'in, Ahmed Bû Şürb'un makalesinden yaptığı alıntı için bk. Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 514.
[74] Albuquerque, *es-Sicillü'l-Kâmil*, 4/436.
[75] Albuquerque, *es-Sicillü'l-Kâmil*, 4/571.
[76] Albuquerque, *es-Sicillü'l-Kâmil*, 4/570-571.

söylemiştir. Portekiz kralına ismi geçen Bahreyn beldelerine de yeniden saldıracaklarını ve buraları da istila edeceklerini vadetmiştir.[77]

4.4.4. Portekizlilerle Dördüncü Temas

Hürmüz Emîrliği'nin ve Portekizlilerin başarısız girişimleri onları Bahreyn beldelerine ayrı ayrı değil de iş birliği yaparak saldırma fikrinde birleştirmiştir. Nitekim daha önce de geçtiği üzere bu şehirlerin düşmesinin zor olduğunu anlamışlardır. Hem konumu itibarıyla dış saldırıları dez avantajlı halde tutması hem de Cebrîlerin güçlü bir askeri yapılanmasının olması Bahreyn beldelerini koruyan sebeplerdir.

Hürmüz Emîrliği ve Portekizliler 926/1520'de Sultan Mukrin b. Zâmil hacdayken ittifak etmiştir.[78] Aralarında imzaladıkları anlaşmada Portekizlilerin, Basra Körfezi'nde hâkimiyetini perçinleyebilmesi için Evâlî ele geçirip oraya yerleşmesi sağlanacaktır.[79] Buradan Hz. Peygamber'in kabrini çalmak üzere harekete geçilmesi amaçlanmış ve bu amaç doğrultusunda Evâl, bir üs olarak görülmüştür. Bahreyn yöneticileri bazı anlaşma şartlarına göre Hürmüz Emîrliği'ne ödedikleri vergileri de durdurmuştur.[80] Ayrıca körfezde dönen ticaretten alınan payın tartışma çıkarmaya müsait bir ortam yaratması körfez hâkimiyeti üzerinde her zaman ciddi bir tehdit olarak durmuştur. Bu güvensiz ortam hep bir çatışmanın habercisi olarak durmuştur.

Portekizlilerin Bahreyn'i ele geçirme planları yaptığı yıllarda yani 923/1517'de Hicaz Osmanlı Devleti'nin sınırlarına dâhil olmuştur. Esas itibarıyla denizci olan Portekizlilerin kara savaşında Cebrîleri yenmesi pek mümkün görünmemektedir. Bu açıdan çatışmaları denizde tutmayı çünkü Cebrîlere ancak suda üstünlük kurabileceklerini düşünmüşlerdir. Ayrıca denizde sağlanacak üstünlük, ticari gelirlerle Portekizlileri daha güçlü kılacakken aynı şekilde Cebrîleri de en önemli zenginlik kaynaklarından mahrum bırakarak zayıflatacaktır.

Arap atlarının Zafâr'dan Hindistan'a ihracı kârlı bir ticari faaliyettir. Albuquerque Uman ve Bahreyn'de bu atların eğitimin yapıldığı pek çok çiftlikten bahsetmektedir.[81] Ancak özellikle 10/15. asrın başlarında Cebrîlerin, kendileriyle rekabet halindeki diğer Arap kabilelerle karşı karşıya gelmesi bu ticaretin güvensiz bir hal almaya başlamasına ve Cebrîlerin karayoluyla Kızıldeniz'e inip ticaretin yönünü değiştirerek alternatif oluşturmaya çalışmasına neden olmuştur.[82] Ticarete konu olan mal sadece Arap atından ibaret değildir. Bahreyn'deki inci ve dalgıçlık da oldukça karlı bir ticari faaliyettir. İşte bu iki zenginlik, sömürgeci Portekizlilerin iştahını kabartmıştır.[83]

Portekizliler Bahreyn'i ele geçirme planları yaparken bölgede bazı gelişmeler yaşanmıştır. Yavuz Sultan Selim 920/1514'te Çaldıran Savaşı'yla İran'ı mağlup ederek Basra Körfezi'ne yaklaşırken diğer taraftan Mısır'da Memlükler'i 923/1517'de ortadan kaldırarak Hicaz'a hâkim olmuştur. Yaşanan gelişmeler üzerine Portekizliler emellerine ulaşmak hızlı hareket etmeleri gerektiğini düşünmüşlerdir.[84] Bu coğrafyada Cebrîler Portekizlilere karşı Müslüman varlığını destekleyen bir portre çizmiştir. Maskat ve Suhâr'da Portekiz kuşatmasına karşı yerel halkın yanında durması bu politikalarının en bariz örneğidir.[85] Onların ismi geçen yerlerde yardıma koşması bölgede Cebrîlerden daha güçlü bir siyasi otoritenin olmamasındandır.

Cebrîler Portekizlilerin Bahreyn beldelerini el geçirmek için fırsat kollamaları karşısında nasıl bir politika izleyeceklerine dair konuyu kendi aralarında değerlendirmiştir. Salih b. Seyf b. Zâmil Portekizlilere vergi

[77] Albuquerque, *es-Sicillü'l-Kâmil*, 4/653; Muhammed Hamîd es-Selmân, *el-Ğazvü'l-Bürtüğâlî*, 217; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 517-518.
[78] İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, 5/431; Muhammed Hamîd es-Selmân, *el-Ğazvü'l-Bürtüğâlî*, 225-226.
[79] Albuquerque, *es-Sicillü'l-Kâmil*, 4/653.
[80] bk. Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 519-520.
[81] Albuquerque, *es-Sicillü'l-Kâmil*, 1/184.
[82] Mey bint Abdilazîz el-Îsâ, *el-Hayâtü'l-İlmiyye*, 7-12; Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 61.
[83] Albuquerque, *es-Sicillü'l-Kâmil*, 1/184, 4/653.
[84] Muhammed Hamîd es-Selmân, *el-Ğazvü'l-Bürtüğâlî*, 224-225.
[85] Albuquerque, *es-Sicillü'l-Kâmil*, 1/186-193; Muhammed Hamîd es-Selmân, *el-Ğazvü'l-Bürtüğâlî*, 225.

vermek karşılığında Portekizlilerle sorunları çözmeyi önerirken Mukrin b. Zâmil ise Portekizlilerle savaşmalarını teklif etmiştir.[86] Mukrin 926/1520'de Hac için kutsal topraklara giderek Hristiyan Portekizlilere karşı İslâm devletlerinden yardım talep etmiştir.[87] Asîr bölgesi ve Asîr bölgesinin güneyindeki bazı kabileler Mukrin'in yardım talebine karşılık vermiş ve birlikte günümüzde Katar'da bulunan Selvâ Körfezi'ne kaleler inşa ederek mevzi oluşturmuşlardır.[88]

Hürmüz Emîrliği gemileriyle Portekizlilerin Bahreyn'e ilk saldırıları 926/1520'da gerçekleşmiştir. Portekizli komutan Gomes de Soutomaiorun önderliğindeki Portekiz gemilerinde 120 Portekizli asker bulunurken daha küçük olan Hürmüz Emîrliği gemilerindeki askerlerinin sayısı 1200 olarak belirtilmiştir. Mukrin'in olmadığı, yerine bölgeye Mukrin'in kardeşi Humeyd'in liderlik ettiği bu dönemde Portekiz ve Hürmüz Emîrliği kuvvetleri saldırıya geçmiş ancak rüzgârın ters esmesi nedeniyle Hürmüz Emîrliği'ne ait küçük gemilerin düzeni bozulmuş ve karaya asker çıkarmayı başaramamışlardır.[89]

4.4.5. Portekizlilerle Beşinci Temas

Başarısızlıkla sonuçlanan son hamleden sonra Portekizliler daha güçlü hazırlanarak 927/1521'de Bahreyn'e ikinci saldırmış, üstelik Hürmüz Emîrliği bu seferde daha çok takviye kuvvet vermiştir.[90] O sırada Hicaz'da bulunan Mukrin, Portekizlilerin saldıracağını duyunca hazırlıklarını yapmıştır. Mukrin; Bahreyn'in yerel kuvvetleri, buna eklenen Asîr bölgesi savaşçıları ve Osmanlı askerleriyle güçlü bir savunma oluşturmuş, Bahreyn beldelerindeki askeri bölgeleri, kale duvarlarını yeniden inşa ederek güçlendirmiş, özellikle Evâl'deki kaleyi neredeyse yeniden inşa ettirmiştir. Türk-İran ustaların desteğiyle büyük gemiler yaptırarak filosunu güçlendirmiş, silahlı savaşçılarla ordusunu desteklerken ağır Osmanlı topları tedarik etmiştir. Türk topçular, Bahreyn Araplarına bu topları kullanmayı öğretmişlerdir.[91] Mukrin, Hristiyanlar karşısında Arap, Türk ve Farîsîleri birleştirmeyi başarmıştır.

Mukrin'in kuvvetleri, döneminin bilinen silahlarıyla teçhizatlanmış 11.000 savaşçıdan oluşmuştur. Buna ek olarak 300 Arap süvari, 400 asker oklu ve mızraklı süvari, 20 Türk tüfekli vardır. Çağının modern silahlarına sahip Portekiz kuvvetleri önünde Bahreyn'i savunmak için Türkler yerel Araplara tüfekleri nasıl kullanacakları noktasında eğitim vermişlerdir.[92]

927/1521'de Portekiz'in Hindistan valisi Diogo Lopes de Sequeira Hindistan'dan hareket etmiştir. Vali, Hürmüz Emîrliği sınırlarındaki Portekizli komutan Antonio Correa'yı Bahreyn'i işgal etmesi ve onu Hürmüz Emîrliği'ne ilhak etmesi için görevlendirmiştir. Antonio Correa bu saldırı için çağının modern silahlarıyla donatılmış 400 Portekizli savaşçının üzerinde bulunduğu 7 büyük gemi hazırlamıştır.[93] 927/1521'de Hürmüz Emîrliği birlikleri Arap ve İranlı paralı askerlerle toplamda 3.000 askerle dolu 200 küçük gemi ve okçu kuvvetlerle Hürmüz veziri Reis Şerefüddin liderliğinde Portekiz birliklerine katılarak Evâl'e yönelmişlerdir. Şiddetli rüzgâr nedeniyle Portekizliler ve Hürmüz Emîrliği kuvvetleri çok sayıda gemi ve 150'den fazla mürettebat kaybetmişlerdir. Evâl kıyılarına ulaşmalarının bir hafta sürmesinden hareketle Antonio Correa'nın körfez yollarını bilmediği yorumu yapılmıştır.[94]

Hürmüz ve Portekiz kuvvetleri birleşerek Evâl kalesine yoğun bir saldırı gerçekleştirmiştir. Bununla birlikte Portekizlilerin Hürmüz ordusuna tam anlamıyla güvenmediği anlaşılmaktadır. Zira gemilerle kaleye uzaktan atış yapılmış ve bu sırada gerçekleşecek kara harekâtından önce Hürmüz ordularının Cebrîlere haber vermelerine engel olmak için kendilerinden çok uzaklaşmamasını, sahile yakın

[86] Necmeddin el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 1/215; İbnü'l-İmâd, *Şeẕerâtü'ẕ-ẕeheb*, 8/172-173.
[87] İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, 5/431; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 524.
[88] İbrâhim el-Hıfzî, *Târîhu Asîr*, 52.
[89] Muhammed Hamîd es-Selmân, *el-Ğazvü'l-Bürtüğâlî*, 225-226; Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 61.
[90] Ali Ebû Hüseyin, "el-Cebbûr 'Arabü'l-Bahreyn, 95.
[91] Ali Ebû Hüseyin, *Safahâtün min Târihi'l-Bahreyn*, 30-33; Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 79; Muhammed Hamîd es-Selmân, *el-Ğazvü'l-Bürtüğâlî*, 227.
[92] Humeydân, *Devletü Âl-i Fadl fi'l-Ahsâ ve'l-Katîf*, 861; Muhammed Hamîd es-Selmân, *el-Ğazvü'l-Bürtüğâlî*, 228-229.
[93] Muhammed Hamîd es-Selmân, *el-Ğazvü'l-Bürtüğâlî*, 229; Ali Ebû Hüseyin, "el-Cebbûr 'Arabü'l-Bahreyn", 95-96; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 530.
[94] Fâlih Hanzal, *el-'Arabü ve'l-Bürtüğâl*, 312; Ali Ebû Hüseyin, "el-Cebbûr 'Arabü'l-Bahreyn", 90; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 530-531.

durmalarını istemişlerdir. Hatta Antonio Correa'nın emri üzere Portekizli askerlerin karaya inmelerinin Hürmüz kuvvetlerinden önce olması da Hürmüz Emîrliği'nin kara harekâtını Cebrîlere bildirmelerinden duyduğu endişe yüzünden olmalıdır.[95]

Portekizliler kale önünde karaya inmiştir. Antonio'nun kuvvetleri Sultan Mukrin tarafından yapılmış duvara tırmanmıştır. Antonio ile 170 süvari, sağında erkek kardeşi ve onunla birlikte 50 atlı, kalenin etrafında suyla doldurulmuş hendeğe batınca Sultan Mukrin'in kuvvetleri, geri çekilip şehre sığınarak Portekizlilerin savaşı kazandıklarını sanmalarını ve taarruza geçmelerini sağlamışlardır. Böylece Mukrin atağa geçerek Portekizlileri kaleyle şehrin dış duvarları arasında sarmıştır. Mevsimin yaz olması ve savaşın uzaması her iki taraf için işleri zorlaşmıştır. Portekizliler kendileri arasında seçtikleri 200 kadar başarılı okçuyu Cebrî komutanların öldürülmesi talimatıyla görevlendirmişlerdir. Bu okçuların Cebrî komutanları öldürmeleri, ardından okçu birliklerin üzerine yürüyen Cebrî askerleri de püskürtmeyi başarması Cebrîlerin asker kayıplarını arttırmıştır. Buna rağmen Sultan Mukrin ve komutanı Humeyd'in kararlılığı, Portekizlilerde yorgunluğun başlamasını sağlamıştır.[96] Ayrıca Antonio Correa'nın sağ kolundan yaralanması ve şiddetli sıcaklık Portekizlileri geri çekilmeye sevk etmiştir.[97]

Savaşın seyri yeniden Cebrîler lehine dönmüşken Mukrin'in bacağından derin bir yara alması ve güçlerini geri çekmesi, Müslümanlarda moral kaybına neden olmuştur. Mukrin savaşı 6 gün boyunca komutanı Humeyd'e verdiği talimatlara yürütmeye çalışsa da askerleri çözülmeye başlamıştır. Altıncı günün sonunda vefat etmiş ve bu vefat Müslümanların dağılmasına neden olmuştur. Komutan Humeyd, ordusundan kalanlarla Katîf'e çekilmiştir. Bu davranışla orduyu toplamayı ve yeni sultanın tespiti için zaman kazanmayı planlamıştır. Evâl adası Portekiz ve Hürmüz Emîrliğinin eline geçmiştir.[98]

Mukrin'in cenazesi defin için Katîf'ten Lahsâ'ya götürülürken Hürmüz Emîrliği veziri Şerefüddin, Cebrî gemilere yarı yolda saldırarak Mukrin'in cesedini ele geçirmiş ve başını yanında götürmüştür.[99] Bu işi Antonio Correa'nın yaptığı da aktarılmaktadır.[100] Portekiz kralı Antonio Correa'ya kazandığı zaferden ötürü bir nişan vermiş ve savaşa dair görselleri bir taşa kazıtmıştır. Sultan Mukrin'in kesik başı, Antonio Correa'nın kalkanına resmedilmiştir.[101]

927/1521'de Portekizlilerin Bahreyn'i yağmalamış ama ticari faaliyetlerin devamı için özellikle yabancı tüccarlara dokunulmazlık sağlamış, ada Hürmüz Emîrliği sınırlarına dâhil edilirken ticari hareket ve gemiler Portekizlilere verilmiştir. Bahreyn halkının Portekiz'e her sene ödemesi için 400 Düka civarında bir vergi belirlenmesinden de anlaşıldığına göre Hürmüz Emîrliği'yle değil Portekizlilerle muhatap olmuşlardır.[102]

4.4.6. Katîf'in Hürmüz Emîrliği ve Portekiz İttifakının Eline Geçmesi

Hürmüz Emîrliği Evâl'den sonra Katîf'i de ele geçirmek için harekete geçmiştir. Evâl'deki kazançlarından çok daha fazlasını elde edebilmek umuduyla Portekizlilerle birlikte 927/1521'de Katîf'e yönelmişlerdir.[103]

---

[95] Muhammed Hamîd es-Selmân, *el-Ğazvü'l-Bürtüğâlî*, 229. Ayrıca bk. Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 532.

[96] Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 532-533. Ayrıca bk. Muhammed Hamîd es-Selmân, *el-Ğazvü'l-Bürtüğâlî*, 232; Cemâl Zekeriyyâ Kāsım, *Târîhu'l-Ḫalîci'l-'Arabî el-Hadîs ve'l-Muâsır* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1997), 69.

[97] Albuquerque, *es-Sicillü'l-Kâmil*, 4/172-174.

[98] Ali Ebû Hüseyin, "el-Cebbûr 'Arabü'l-Bahreyn", 95; Fâlih Hanzal, *el-'Arabü ve'l-Bürtüğâl*, 312-313. Mukrin'in kaç gün daha yaşadığı konusundaki tartışamalar hakkında bilgi için bk. Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 535-536.

[99] Albuquerque, *es-Sicillü'l-Kâmil*, 4/172-174.

[100] Ali Ebû Hüseyin, *Safahâtün min Târihi'l-Bahreyn*, 35; Muhammed Hamîd es-Selmân, *el-Ğazvü'l-Bürtüğâlî*, 234-235. Tüm bunların dışında bir başka aktarım daha vardır. Buna göre Mukrin Hac için gittiği Hicaz'dan dönerken Fransızlar tarafından ele geçirilmiş ve Müslümanların 1.000 dinar fidye teklifini kabul edilmeyerek işkenceyle öldürülmüştür. İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, 5/431. Ancak bu bilgi doğru olamaz. Zira aynı müellif ilerleyen safhalarda Mukrin'in, geri çekilmeleri karşılığında Hürmüz'e belli bir ödeme teklifinde bulunduğunu aktarmaktadır. bk. İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, 5/431.

[101] Cemal Zekeriyya Portekizli müelliflerin Mukrin'in sağ olarak esir düştüğünü Müslümanların kendilerine teklif ettikleri fidyeyi kabul etmeyerek Mukrin'i öldürdükleri bilgisini aktarmaktadır. Cemâl Zekeriyyâ Kāsım, *Târîhu'l-Ḫalîci'l-'Arabî el-Hadîs ve'l-Muâsır*, 1/69-70.

[102] İslâm beldelerinin Portekizlilere mağlup olmasının müsebbibi olarak Hürmüz Emîrliği'ni gören ve onlara öfke duyan Bahreyn halkı ilerleyen yıllarda Portekizlilerle birleşecektir. Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 539-540.

[103] Humeydân, *Devletü Âl-i Fadl fi'l-Ahsâ ve'l-Katîf*, 861.

Bu çatışma Portekizlilerin 913/1507'de körfez sahillerine gelmelerinden beri girdikleri en uzun savaşı olmuştur.[104] Portekizliler ve Hürmüz Emîrliği Katîf'i ele geçirerek körfez ticaretindeki hâkimiyetlerini arttırmışlardır.

4.4.7. Uman'ın Hürmüz Emîrliği ve Portekiz İttifakının Eline Geçmesi

Art arda gelen kayıplar ve özellikle Katîf'in düşmesinden sonra Bahreyn beldelerindeki Cebri güçler birliklerini kaybederek Lahsâ ve Necid gibi bölge coğrafyasının çeşitli yerlerine dağılmışlardır. Uman halkı Cebrîlerden ayrılarak bağımsızlığını ilan etmiş ve Portekizlilerle ittifak kurmuştur. Cebrî Sultan Hüseyin b. Saîd ise Uman'ı yeniden ele geçirmek için Hürmüz Emîrliği'nin siyasi etkisindeki Suhâr'a doğru harekete geçmiştir. Cebrîler, Hürmüz Emîrliği'ni şehirden çıkarmak amacıyla bölgede bulunan Portekizli komutan Don Luis'le ittifak kurmuştur. Cebrîler için, kurulan ittifakın en önemli sebebi Hürmüz'den Mukrin'in intikamını almaktır. 928/1522'de Suhâr sahillerinde Portekizliler gemileriyle kaleyi kuşatmış Cebri kuvvetler ise 4500 kişiyle şehir surlarını karadan muhasara etmiştir. Böylece Suhâr halkı kendilerine zarar verilmeyeceği sözünü alarak savaşsız teslim olmuştur. Şehir Portekizlilerin olurken yönetici olarak Hüseyin b. Saîd kalmıştır. Yenilerek Kişm Adası'na kaçan Hürmüz Emîri, Hüseyin b. Saîd'in düzenlettiği bir suikastla öldürülmüştür. Bu suikast, Portekizlilere yardım ederek Mukrin'in ölmesine sebep olduğu için gerçekleştirilmiştir.[105]

5. Cebrîlerin Yıkılışı

Mukrin'in şehit edilmesi hanedanlığa ciddi anlamda zarar vermiştir. Meydana gelen siyasi boşlukta devlet bir kargaşa içerisinde kalmıştır. Evâl Adası ve Katîf gibi iki önemli şehrin kaybıyla birlikte Basra Körfezi'ndeki üstünlüğün elden çıkması büyük bir ekonomik zarara neden olmuştur. Bu bölgeler yeniden hanedanlık tarafından ele geçirildiğinde emîrlik iki boydan yönetilmiştir. Ecved b. Zâmil'in nesli Lahsâ ve Necid'e, Ecved'in kardeşi Hilâl b. Zâmil b. Hüseyin b. Cebrî'nin nesli ise Uman'ın kuzeyine ve sahillerine hâkim olmuştur. Bunlardan Portekiz'le ittifak halinde olan ise Uman'daki Hilal b. Zâmil neslinden gelen yönetimdir.[106]

Mukrin şehit olduktan sonra Cebrîlerde iç çekişmelerin yaşandığı bilgisi doğru olmakla birlikte eksiktir. Zaten var olan bir taht kavgası, Mukrin'in ölümüyle ortaya çıkmıştır. Nitekim Mukrin'in iktidarı döneminde Mukrin'le dayısı Sâlih b. Yûsuf b. Hüseyin arasında Sâlih ölene kadar süren savaşlar Lahsâ'daki Cebrî iktidarı ziyadesiyle yormuştur.[107] Mukrin ölünce yerine amcası Ali b. Ecved geçmiş ve iki ay iktidarda kalmıştır. Yeğeni Nâsır b. Muhammed b. Ecved isyan ederek amcasını devirmiştir. Üç sene süren idareciliği, devletin içine düştüğü ekonomik buhran sebebiyle tahtı büyük bir meblağ ödeme alması akabinde Kutun b. Ali b. Hilâl b. Zâmil'e devretmesiyle son bulmuştur ki Kutun, Cebrî neslin Uman'a hükmeden ailesindendir. Kutun bir yıl kadar iktidarda kaldıktan sonra yerine geçen oğlu emîrliğin içine düştüğü sıkıntılarla baş edemeyince tahtı amcası Gazîb b. Zâmil b. Hilâl'e bırakmak zorunda kalmıştır.[108]

İktidara Gazîb geçtikten sonra Ecved'in torunları iktidarı tekrar ele geçirmek için Basra'da Âl-i Fadl'dan güçlü konumda bulunan Râşid b. Megāmis'ten yardım istemişlerdir. Bu gelişmeyle Lahsâ ve Katîf'e giren Râşid b. Megāmis 931/1525 senesinde bölgede hâkimiyetini kurmayı başarmıştır.[109] Lahsâ ve Katîf'te Cebrî iktidarın sonunun gelmesiyle 935/1528-1529 yılında Benî Lâm ve diğer çevre kabileler Necid bölgesindeki Cebrî iktidara bir süreliğine son vermiştir.[110] Çünkü aşağıda izahı yapılacağı üzere

---

[104] Albuquerque, *es-Sicillü'l-Kâmil*, 4/184-193, 236-237, 465-466.

[105] Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 82-83; Fâlih Hanzal, *el-'Arabü ve'l-Bürtüğâl*, 312-316; Cemâl Zekeriyyâ Kāsım, *Târîhu'l-Ḫalîci'l-'Arabî*, 72-73; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 542-545.

[106] Siyâbî, *İs'âfü'l-a'yân*, 56.

[107] Necmeddin el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 1/215; İbnü'l-İmâd, *Şeẕerâtü'ẕ-ẕeheb*, 8/172-173; Ebû Abdurrahman Ukayl ez-Zâhirî, *Ensâbü'l-üseri'l-hâkime fi'l-Ahsâ*, 1/212-216.

[108] Cezîrî, *Dürerü'l-ferâ'idi'l-munaẓẓama*, 316; İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, 5/431; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 121-122; Humeydân, *Târihu's-siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr*, 81-82. Kutun'la başlayan döneme Benî Hilal Emîrliği ismi verildiğine de tanık olunmuştur. bk. Siyâbî, *İs'âfü'l-a'yân*, 56. Osmanlılar Irak'ı 941/1534'te fethetti ve 945/1538'de Râşid b. Megāmis'i Basra valisi olarak atadı. Bilgi için bk. Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 551.

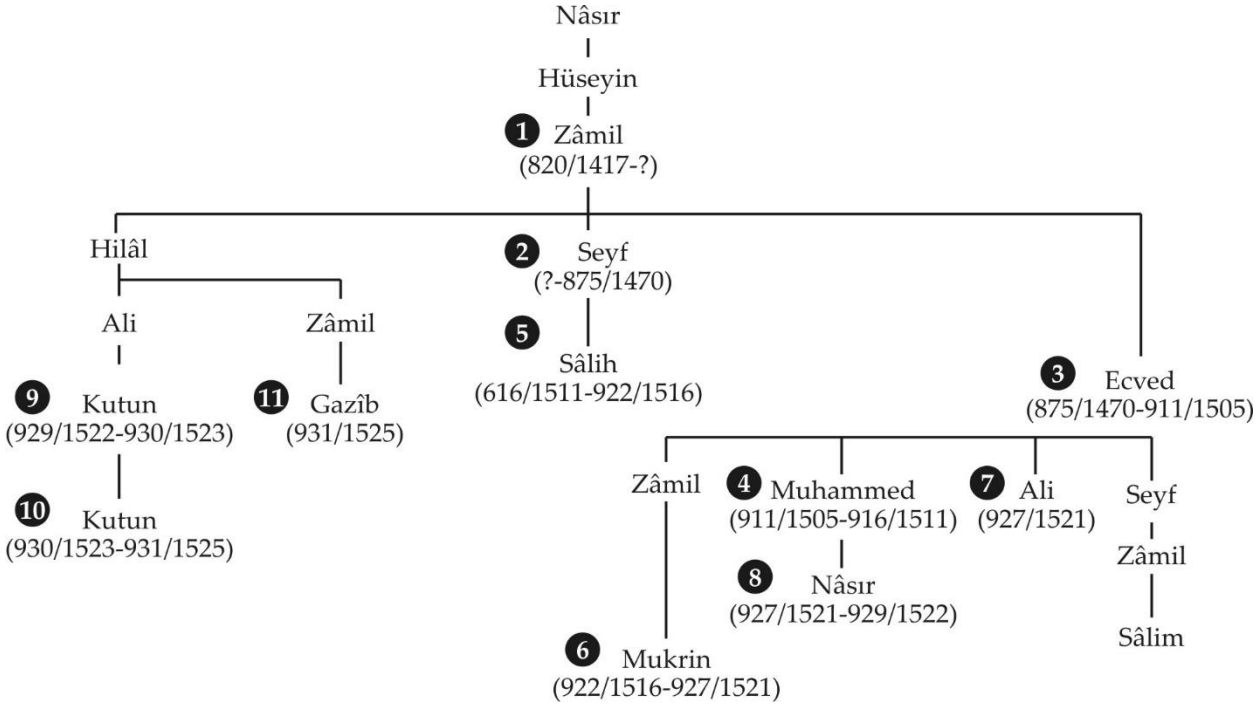
[109] Cezîrî, *Dürerü'l-ferâ'idi'l-munaẓẓama*, 316; Şuayip ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir*, 206; Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 552.

[110] Şuayip ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir*, 206.

Osmanlılar Bahreyn beldelerine girdiğinde burayı Râşid b. Megāmis'ten değil Cebrîlerden almıştır. Râşid b. Megāmis'in Bahreyn beldelerine ne kadar hükmettiği konusunda net bir şey söylemek mümkün değildir.

İbn İsâ ise Cebrîlerin yıkılışı için yaklaşık olarak hicri 1000/1590-1591 yılını işaret etmiş ve Osmanlıların Lahsâ ve Katîf'i ele geçirdiğini, buralarda askeri bir karargâh kurduğunu ve Lahsâ'ya vali ve komutan olarak Fatih Paşa'yı atadıklarını belirtmiştir.[111] Osmanlıların Lahsâ ve Katîf'i Âl-i Megāmis'den değil de Cebrîlerden aldığı bilgisinden hareketle denilebilir ki Cebrîler, Râşid b. Megāmis tarafından yıkıldıktan sonra bu beldeleri tekrar ele geçirerek iktidarlarını yeniden kurmayı başarmışlardır.[112] Mukrin b. Gadîb b. Zâmil b. Hilâl b. Zâmil b. Hüseyin b. Nâsır, Âl-i Megāmis'ten Lahsâ'yı alan kişidir. Hıfzî'nin kayıtlarında da Cebrîlerin Osmanlıları bölgeden uzaklaştırarak buraya ikinci kez buraya hâkim olma çabasının yer alması, Cebrîlerin Âl-i Megāmis'ten burayı aldığını ve Osmanlıların bölgeyi Cebrîleri yıkarak ele geçirdiğini göstermektedir.[113] Bir diğer delil ise Kanunî Sultan Süleyman'ın 963/1555'de Muhammed Paşa'yı Lahsâ'nın fethine gönderdiği, Osmanlıların burayı ele geçirdiği ve hatta burada Sultan Süleyman adına bir mescid yapıldığı bilgisidir.[114] Netice itibariyle Lahsâ'dan sonra Cebrîlerin 999/1590'da yıkıldığı kaydedilmiştir.[115]

Şekil 1: Cebrî Hanedanlığı



Kaynak: Araştırmamız esnasında elde ettiğimiz bilgilere göre oluşturulmuştur.

4. Sonuç

Cebrîler 820/1417 senesinde kurulmuş ve Bahreyn beldeleri olarak anılan Evâl adası, Lahsâ, Katîf şehirlerinde hüküm sürmüştür. Sınırlarına Necid'i de dâhil edip Uman'ın iç kısımlarını ve bazı sahillerini fethetmişlerdir. Kurucusu Zâmil b. Hüseyin'dir. Bölgedeki yerel Arap kabileler, Moğollar, Hürmüz Emîrliği, Abbâsî ve Selçuklu'nun egemenliğinden uzak bu bölgelerde her seferinde kendi siyasi

[111] Aslında İbn İsâ Cebrîleri Osmanlıların değil Rumların yıktığını söylemiştir. Ancak bu ifadesiyle onun Osmanlıları kastettiği açıktır. bk. İbrâhim b. Sâlih b. İsâ, *Târîhu ba'zi'l-havâdisi'l-vâkı'ati fi Necid* (Riyad: Mektebetü Meliki'l-Fehd, 1999), 42.
[112] Ebû Abdurrahman Ukayl ez-Zâhirî, *Ensâbü'l-üseri'l-hâkime fi'l-Ahsâ*, 1/272; Abdurrahmân Âl-i Molla, *Târîhu Hecer*, 2/196.
[113] İbrâhim el-Hıfzî, *Târîhu Asîr*, 52.
[114] Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 121-122; Abdurrahmân Âl-i Molla, *Târîhu Hecer*, 2/187.
[115] Muhammed b. Halîfe b. Hamed en-Nebhânî et-Tâî, *et-Tuḥfetü'n-Nebhâniyye fi târîḫi'l-Cezîreti'l-'Arabiyye* (Kahire: Matbaatü'l-Mahmûdiyye, 1342), 74. Türklerin burayı ele geçirdiği tarihi 957/1550, 963/1550, 999/1590 olarak zikredenler de vardır. Muhammed b. Halîfe, *et-Tuḥfetü'n-Nebhâniyye*, 74-75; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 121-122. Ayrıca bk. Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 558-559.

sınırlarını belirleme çabasında olmuştur. Evâl, Katîf ve Lahsâ uzun bir süre Moğollara ve ardından Hürmüz Emîrliği'ne boyun eğmiş ve bu dönemlerde buralardaki hanedanlar çoğu zaman yarı bağımsız hareket etmişlerdir. Bahreyn beldelerinde tam bağımsızlık Cebrîlerle mümkün olmuştur.

Cebrîler kendilerinden önceki emîrlikler ve Karmatîlerin aksine Sünnîdir. Amelde Mâlikî mezhebini benimsemişlerdir. Çevre yerleşim yerlerinden Mâlikî âlimler getirterek Bahreyn beldelerinde adlî konularda ve bazı siyasi konularda danışmalık hizmeti almışlardır.

Cebrîleri kendilerinden önceki emîrliklerden ayıran bir başka en önemli hadise bölgenin Portekizliler başta olmak üzere Avrupalı devletler tarafından öneminin keşfedildiği dönemde yaşamaları ve onlarla mücadele etmeleridir. Basra Körfezi'nin Doğu-Batı arasındaki ticaret yolunda önemli bir koridor olması, Portekiz'in Basra Körfezi'ne girmesine neden olmuştur. Hindistan'dan gelen ticaretin bir kolunun Kızıldeniz yoluyla Mısır kara sınırına ulaşarak oradan kara yoluyla Akdeniz'e inmesine bir alternatif olarak Basra Körfezi önemli bir coğrafyadadır. Aynı dönemde Osmanlıların Hicaz'a hâkim olması ve Basra ve Bahreyn çıkarmaları bölgedeki tansiyonu Portekizliler aleyhine arttırmıştır. Hicaz'ın muhafazasındaki Osmanlı varlığı Portekizlileri endişeye sevk etmiştir.

Portekizlilere karşı Bahreyn beldelerini savunan Cebrîlerin direnişine Asîr bölgesindeki bazı kabileler başta olmak üzere diğer bazı komşu yerel Arap kabileler de destek vermişlerdir. Mekke Şeriflerinin yardımlarının yanında Osmanlı askerleri tarafından hem döneminin son askeri teknolojisi olan ateşli silahlar ve toplarla desteklenmiş hem de Türk askerleri Cebrî kuvvetlere bu silahları nasıl kullanabileceğini öğretmiştir. Bu savaşta Arap, Türk ve Fârisîleri birleştirmeyi başaran ve hanedanlığın bilinen en önemli hükümdarı olan Mukrin b. Ecved'tir. Yine de Portekizlilere karşı kaybeden emîrlik, dış kuvvetlerden yardım istemek pahasına iç çekişmelere sahne olmuştur. Basra'dan yardım için gelen Râşid b. Megāmis, yönetimi ele geçirerek Cebrî hâkimiyetine geçici olarak son vermiştir. Bazı Cebrî kuvvetler bölgeyi tekrar ele almayı başarmış olsa da eski kuvvetlerinden çok uzak kalmışlardır. Nitekim Osmanlılar Lahsâ'ya girerek Cebrîler hanedanlığına 999/1590'da son vermiş ve Bahreyn beldelerini Osmanlı vilayeti yapmıştır.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdurrahmân Âl-i Molla, *Târîhu Hecer*. Suudî Arabistan: Ahsâ, 1992.

Abdülhayy b. Fahriddîn b. Abdilalî el-Hasenî. *Nüzhetü'l-ḫavâṭır ve behcetü'l-mesâmiʿ ve'n-nevâẓır.* Beyrut: Dârü İbn-i Hazm, 1999.

Abdülkādir b. Muhammed b. Ahmed b. Ferec. *es-Silâhu ve'l-'Udde fî Târîhi Cidde*. thk. Ali Muhammed Ömer. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.

Abdülmünʻim en-Nemir. *Târîhu'l-İslâm fi'l-Hind.* Dârü'l-Ahdi'l-Cedîde, 1959.

Ahsâî, Âl-i Abdülkādir Muhammed b. Abdullah. *Tuhfetü'l-müstefîd bi târîhi'l-Ahsâi'l-kadîm ve'l-cedîd*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2. Baskı, 1987.

Alfonso de Albuquerque. *es-Sicillü'l-Kâmil li 'Amâli Alfonso de Albuquerque.* Arapçaya Çev. Abdurrahman Abdullah eş-Şeyh. Ebûzabî: el-Mecmeu's-Sikâfî, 2000.

Ali Ebû Hüseyin. "el-Cebbûr 'Arabü'l-Bahreyn". *Mecelletü'l-Vesîka*. 3. Sayı, 1983.

Al-Jazirah Corporation. "Hakâiku ve bi'l-Vesâiku fî Nisbeti Kitâbü İmtâʻu's-Sâmir ilâ Ğayri Müellifihî Şuayb". Erişim 22 Ocak 2024. https://www.al-jazirah.com/2001/20011028/wo1.htm

Al-Jazirah Corporation. "Kitâbü Târîhu Asîr beyne'l-Hakîkati ve't-Tezvîr". Erişim 22 Ocak 2024. https://www.al-jazirah.com/2000/20000604/wo1.htm

Cemâl Zekeriyyâ Kāsım. *Târîhu'l-Ḫalîci'l-ʿArabî el-Hadîs ve'l-Muâsır.* Kahire: Dârü'l-Fikri'l-ʿArabî, 1997.

Cezîrî, Zeynüddîn Abdülkādir b. Muhammed b. Abdilkādir. *Dürerü'l-ferâʾidi'l-munaẓẓama fî aḫbâri'l-ḥâc ve ṭarîḳı Mekkete'l-muʿaẓẓama.* Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1965.

Ebû Abdurrahman Ukayl ez-Zâhirî. *Ensâbü'l-üseri'l-hâkime fi'l-Ahsâ.* Riyad: Dârü'l-Yemâme, 1983.

el-Ezkevî, Serhân b. Saîd. *Keşfü'l-Ğumme el-Câmiuʿ li Ahbâri'l-Ümme.* thk. Muhammed Habib Salih ve Mahmud b. Mübarek es-Süleymî. Maskat: b.y., 2013.

el-Maʿvelî, Ebû Süleymân Muhammed b. Âmir b. Râşid el-Üfevî. *Kısasun ve ahbârun cerat fî Umân*. thk. Saîd b. Muahmmed b. Saîd el Hâşimî. Uman: Vizâretü's-Sikâfeti ve't-Türâs, 2014.

Enver Konukçu, "Behmenîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 5/353-354.

es-Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh. *Vefâʾü'l-vefâ bi-aḫbâri dâri'l-Muṣṭafâ.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

es-Siyâbî, Sâlim b. Hammûd b. Şâmis. *İsʿâfü'l-aʿyân fî ensâbi ehli ʿUmân.* Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1965.

Fâlih Hanzal. *el-ʿArabü ve'l-Bürtüğâl fi't-Târîh*. Ebûzabî: el-Mecmeʿu's-Sekâfî, 1997.

Fayda, Mustafa. "Benî Âmir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991, 3/66-67

Humeydân, Abdüllatîf en-Nâsır. "İmâretü'l-ʿUsfûriyyîn ve Devruha's-Siyâsî fî târihi Şarki'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye". *Mecelletü'l-Külliyeti'l-Âdâb* 15 (1979), 69-140.

Humeydân, Abdüllatîf en-Nâsır. "Mekânetü's-Sultân Evced b. Zâmil el-Cebrî". *Mecelletü'd-Dâra* 4/7 (1982).

Humeydân, Abdüllatîf en-Nâsır. "Târihu's-Siyâsî li İmâreti'l-Cebbûr fî Necid ve Şarki'l-Cezîre". *Mecelletü'l-Külliyyeti'l-Adâb* 17 (1981).

İbn Bessâm, Abdullah b. Muhammed. *Tühfetü'l-müştâk fî ahbâri Necid ve'l-Hicâz ve'l-Irâk.* thk. İbrahim el-Hâlidî. Kuveyt: b.y. 2000.

İbn Ferec, Abdülkādir b. Muhammed b. Ahmed b. Ferec. *es-Silâhu ve'l-ʿUdde fî Târîhi Cidde*. thk. Ali Muhammed Ömer. Port Said: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *İnbâʾü'l-ġumr bi-ebnâʾi'l-ʿumr.* thk. Hasan Habeşî. Mısır: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1969.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *Cemheretü ensâbi'l-ʿArab.* thk. Komisyon. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1983.

İbn İsâ, İbrâhim b. Sâlih. *Târîhu baʿzi'l-havâdisi'l-vâkıʿati fî Necid*. Riyad: Mektebetü Meliki'l-Fehd, 1999.

İbn İyâs, Ebü'l-Berekât Zeynüddîn (Şehâbüddîn) Muhammed b. Ahmed. *Bedâʾiʿu'z-zühûr fî veḳāʾiʿi'd-dühûr.* thk Mahmud Mustafa. Kahire: el Hey'etü'l-Mısriyye, 1982.

İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şeẕerâtü'ẕ-ẕeheb fî aḫbâri men ẕeheb.* thk. Abdülkādir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût. Dımeşk: Dâru İbn-i Kesîr, 1986.

İbrâhim b. Ali Zeynü'l-Âbidîn el-Hıfzî. *Târîhu Asîr ru'yetün târîhiyyetün hilâle hamsete kurûn*. Riyad: Dârü'l-Eymân, 1413/1992.

İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî. *Saltanatü Hürmüzi'l-'Arabiyye.* Re'sülhayme: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Vesâikiyye, 2000.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Ḳalâ'idü'l-cümân fi't-ta'rîf bi-ḳabâ'ili 'Arabi'z-zamân*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısrî, 1982

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Nihâyetü'l-ereb*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Lübnâniyyîn, 1980.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Ṣubḥu'l-a'şâ fî ṣınâ'ati'l-inşâ'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Konukçu, Enver. "Behmenîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 5/353-354.

Kurnaz, Yasin. "Bahreyn Beldelerinde Usfûrîler Emirliği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/2 (Aralık 2023), 593-616.

Kurnaz, Yasin. "İbn Hacer El-Askalânî'nin Cervânîler Emîrliği Hakkındaki Rivayetine ve Bu Rivayet Eksenli Anlatıma Tenkitler". *Tokat İlmiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2024), 186-204.

Kurşun, Zekeriya. "Osmanlı Devleti'nin Basra Körfezi Siyaseti: Bağdat, Basra ve Lahsa Beylerbeylikleri (1534-1672)". *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (Aralık 2018), 1-27.

Marco Polo. *er-Rihâletü Nikolay Marco Polo*. Arapçaya Çev. Abdülazîz el-Câvid. Kahire: Esdârü'l-Hey'eti'l-Mısriyye, 1995-1996.

Mey bint Abdilazîz el-Îsâ. *el-Hayâtü'l-İlmiyye fî Necd münzü Kıyâmi Da'veti'ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb ve hattâ nihâyeti'd-Devleti's-Suûdiyye.* Riyad: Dâratü'l-Meliki Abdülazîz, 1997.

Muhammed b. Halîfe b. Hamed en-Nebhânî et-Tâî. *et-Tuḥfetü'n-Nebhâniyye fî târîḫi'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye.* Kahire: Matbaatü'l-Mahmûdiyye, 1925.

Muhammed Hamîd es-Selmân. *el-Ğazvü'l-Bürtüğâlî li'l-Cenûbi'l-'Arabî ve'l-Halîc fî Fetreti mâ Beyne 1507-1535.* Ayn: Merkez-i Zâyid li't-Tütürâsi ve't-Târîh, 2000.

Muhammed Mahmud Halil. *Târîhu'l-Halîc ve Şarki'l-Cezîreti'l-Arabiyye el-Müsemmâ İklîmü Bilâdi'l-Bahreyn.* Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2006.

Necmeddin el-Gazzî, Ebü'l-Mekârim Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî. *el-Kevâkibü's-sâʾire bi-aʿyâni'l-miʾeti'l-ʿâşire.* thk. Halil Mansur. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Özaydın, Abdülkerim. "Cebrîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 7/ 205.

Özbaran, Salih. "16. Yüzyılda Basra Körfezi Sahillerinde Osmanlılar: Basra Beylerbeyliğinin Kuruluşu". *Tarih Dergisi* 25 (Haziran 2011), 51-72.

Özbaran, Salih. "Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu". *Tarih Dergisi* 31 (Haziran 2011), 65-146.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ḳarni't-tâsi'*. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, ts.

Şuayb b. Abdülhamîd ed-Dûsirî. *İmtâ'u's-sâmir bi tekmileti müt'ati'n-nâzir*. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1365/1945.

Teixeria, Pedro. *The Travels of Pedro Teixeria, With His "Kings to Hormuz" and Extracts From His "Kings of Persia"*. İngilizceye Çev. William F. Sinclair. London, 1902.

Werner, Caskel. *Eine Unbekannte, Dynastie in Arabien*. Leiden, 1949.

Dergiabant

2024, 12(2): 483-496, doi: 10.33931/dergiabant.1517153

"Cünüp Olarak Sabahlayan Kimse Oruç Tutmasın" Hadisinin Metin ve Muhteva Açısından Tetkiki

Examination of the Ḥadīth "If Dawn Comes When a Person Is Junub, He Should Not Fast" in Terms of Text and Content

Mehmet TURAN[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 16.07.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 25.09.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: Sahabiler de insan olmaları hasebiyle yanlış duyma, eksik işitme, yanılma ve unutma gibi nedenlerden dolayı hadis rivayetinde hataya düşebilmektedir. Bu konuda eleştirilen sahabilerden biri de Ebû Hüreyre'dir. Nitekim bu tür hataları fark eden sahabiler gerekli düzeltmelerde bulunmuşlardır. Bu tür hatalar bazen bizzat rivayeti nakleden kişiden bazen de dinleyicinin kendisinden kaynaklanabilmektedir. Ebû Hüreyre'nin eleştirildiği rivayetlerden biri de cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucunun geçersiz olduğuyla alakalı aktarmış olduğu rivayettir. Onun aktarmış olduğu söz konusu rivayete itirazlar yapılmış ve bu durum başta Hz. Âişe ve Ümmü Seleme validemize sorularak olayın aslı araştırılmıştır. Onların yaptıkları itiraz Ebû Hüreyre'ye iletilince de o, hadisi direkt Hz. Peygamber'den işitmediğini, ilgili hadisin Fazl b. Abbâs tarafından kendisine aktarıldığını beyan etmiştir. Ayrıca kaynaklarda onun daha önce vermiş olduğu bu fetvadan vazgeçtiği de aktarılmıştır. Bu çalışmamızda söz konusu hadisin sıhhat derecesine kısaca temas edildikten sonra hadisin metin ve muhteva analizi yapılacaktır. Hadisle ilgili dile getirilen itirazların haklılık payı ele alınacak ve konuyla ilgili cereyan eden tartışmalar nesh ihtimali de göz önüne alınarak incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Muhteva Analizi, Metin, Tenkid, Oruç.

&

Abstract: Since companions are human beings, they may make mistakes in narrating ḥadīths due to reasons such as mishearing, incomplete hearing, making mistakes and forgetting. One of the Companions criticized in this regard is Abū Hurayra. As a matter of fact, companions who noticed such mistakes made the necessary corrections. Such errors may sometimes arise from the person narrating the narration or from the listener himself. One of the narrations in which Abū Hurayra is criticized is the narration he conveyed regarding the invalidity of the fast of a person who wakes up in a state of unclean. Objections were made to the rumour he conveyed, and the truth of the incident was investigated by first asking ʿĀʾisha and Umm Salama about this situation. When their objection was conveyed to Abū Hurayra, he stated that he had not heard the ḥadīth directly from the Prophet, and that the relevant ḥadīth was conveyed to his by Faḍl b. ʿAbbās. It is also stated in the sources that he renounced this fatwa he had previously given. In this study, after briefly touching on the authenticity of the ḥadīth in question, the text and content of the ḥadīth will be analysed. The justification of the objections expressed about the ḥadīth will be discussed and the discussions on the subject will be examined in contemplation of abrogation (naskh).

Keywords: Ḥadīth, Content Analysis, Text, Criticism, Fasting.

Atıf/Cite as: Turan, Mehmet. ""Cünüp Olarak Sabahlayan Kimse Oruç Tutmasın" Hadisinin Metin ve Muhteva Açısından Tetkiki". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 483-496. doi: 10.33931/dergiabant.1517153

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Turan, Batman Üniversitesi, mehmet.turan@batman.edu.tr.

1. Giriş

Ebû Hüreyre tarafından rivayet edilen hadislerden biri de cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucunun geçersiz olduğuyla alakalı rivayettir. Kaynaklarda Ebû Hüreyre'nin 5374 hadis rivayet ettiği nakledilmektedir.[2] Çokça hadis rivayet eden yedi sahabeden biri olan Ebû Hüreyre'nin yanlış duyma, eksik işitme gibi bazı nedenlerden dolayı aktardığı bir kısım rivayetler sahabe tarafından düzeltilmiştir.

Cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucunun geçersiz olduğuyla alakalı aktarmış olduğu hadis de eleştiriye maruz kaldığı rivayetlerden biri olarak kabul edilmektedir. Onun bu hadisi iyi hıfzetmediğiyle alakalı kaynaklarda birtakım eleştiriler zikredilmiştir. Hammûd b. Abdillâh et-Tüveycirî (1916-1992) tarafından kaleme alınan *er-Reddü'l-Kavîm ʿale'l-Mücrimi'l-Esîm* adlı eserde, sahabe ve tabiînin büyüklerine yöneltilen bazı eleştirilere cevap verilirken ilgili hadise de temas edilmiştir.[3] Fakat vakıf olabildiğimiz kadarıyla söz konusu rivayetle ilgili müstakil bir çalışma ise bulunmamaktadır. Bu nedenle de söz konusu hadisin nasıl anlaşılması gerektiği ve yapılan eleştirilerin haklılık payının ortaya konulması önem arz etmektedir.

Bu çalışmamızda ilgili hadisin sıhhat durumuna kısaca temas edilecek olup daha çok hadisin metin ve muhteva tahlili üzerinde durulacaktır. Sonrasında ise ilgili hadisin yorumuna dair varsa hadis şarihlerimizin görüşleri zikredilecek ve söz konusu hadisin nasıl anlaşılması gerektiği sorgulanacaktır. Cünüp kimsenin orucuna dair, fıkıh âlimlerinin nasıl bir hüküm verdiğine kısaca temas edilip, hadisle ilgili var olan eleştiriler ve farklı görüşler değerlendirmeye tabi tutularak, hadisin anlaşılması hususunda okuyucuya bir bakış açısı kazandırılmaya gayret edilecektir.

2. "Men Asbaha Cunuben Fela Yesum" Hadisi ve Sıhhat Durumu

"حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَمْرٍو، عَنْ يَحْيَى بْنِ جَعْدَةَ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو الْقَارِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: لَا وَرَبِّ هَذَا الْبَيْتِ مَا أَنَا قُلْتُ: " مَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا فَلَا يَصُومُ " مُحَمَّدٌ وَرَبِّ الْبَيْتِ قَالَهُ..."

Bu hadis birçok hadis âlimi tarafından tahric edilmiştir. Hadisin metninde manen rivayetten kaynaklandığını düşündüğümüz lafız farklılıkları olmakla beraber hepsi aynı anlamı ifade etmektedir. Bu hadis, Abdürrezzâk es-San'ânî (öl. 211/826-27), Humeydî (öl. 219/834), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), İbn Mâce (öl. 273/887), Nesâî (öl. 303/915) ve Beyhakî (öl. 458/1066) tarafından Ebû Hüreyre tarikiyle merfû olarak tahric edilmiştir.[4] Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde hadisin mevkûf bazı tarikleri de yer almakdır.[5] Fakat sahabenin akıl veya içtihatla bilemeyeceği, kişisel görüş ve kanaate dayalı olmayan türden aktardıkları haberler, hükmen merfû kabul edilmektedir.[6] Bu hadislerde de benze bir durum söz konusu olduğundan bunların hükmen merfû olduğunu söylemek doğru olacaktır.

Hadisin senedinde yer alan Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814), hadis ilminin meşhur âlimlerinden olup sika olduğu yönünde birçok âlim tarafından görüş dile getirilmiştir. Örneğin İbn Sa'd (öl. 230/845) onun için "sikatun", "sebtun", "hüccetun" değerlendirmesinde bulunarak onu ta'dil etmiştir.[7] Kaynaklarda İmam Şafiî'nin onunla ilgili olarak "Şayet Malik ve Süfyan olmasaydı, Hicaz bölgesinin ilmi yok olurdu." dediği

[2] Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Abdillah b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Esmâu's-sahâbeti'r-ruvât ve mâ li-kulli vâhidin mine'l-aded*, thk. Mus'ad Abdulhamîd es-Sa'denî (Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, ts.), 31.

[3] Hammûd b. Abdillâh et-Tüveycirî, *er-Reddu'l-Kavîm ʿale'l-Mücrimi'l-Esîm* (Riyad: er-Riasetu'l-Amme li İdareti'l-Buhusi'l-İlmiyye, 1983), 284-287.

[4] Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015), 4/26; Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Kureşî el-Humeydî, *Müsnedu'l-humeydî*, thk. Hasan Selîm Esed ed-Dârânî (Dımeşk: Dâru's-Sakâ, 1996) 2/220; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût Adil Mürşid ve dğr. (Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 2001), 12/347; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ,* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2012), 5/272; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî b. Musa el-Hüsrevcirdî el- Horasânî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, tkh. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/362.

[5] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/268; 42/327.

[6] Mahmud Tahhân, *Teysiru'l-mustalahi'l-hadis* (Riyad: Mektebetü'l-Mearifi, 2011), 164-166.

[7] Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 6/41-42.

aktarılmaktadır.[8] Ahmed b. Hanbel ise "Sünnet konusundan ondan daha bilgili birini görmedim." demiştir.[9] Hadisin senedinde yer alan Amr b. Dînâr (öl. 126/744) münekkit âlimler tarafından sika kabul edilmiştir. Şu'be b. el-Haccâc (öl. 160/776) onunla ilgili olarak "Hadiste ondan daha güvenilir/sağlam birini görmedim." demiştir. İbn Uyeyne (öl. 198/814) ise onun sika olduğunu belirtmek amacıyla "sikatun sikatun" değerlendirmesinde bulunmuştur. Nesâî (öl. 303/915) de onun hakkında "sikatun sebtun" şeklinde benzer bir değerlendirmede bulunmuştur.[10] Hadisin senedinde yer alan bir diğer ravi Yahya b. Ca'de'dir. Ebû Hâtim[11] (öl. 277/890) ve Nesâî onun sika olduğu yönünde görüş beyan etmişlerdir.[12] Ayrıca İbn Hibbân (öl. 354/965) da *es-sikât* adlı eserinde Yahya b. Ca'de'ye yer vermektedir.[13] Hadisin senedinde yer alan Abdullah b. Amr el-Karî'nin (b. Amr b. Abdulkarî'nin) az hadis rivayet ettiği söylenmekle beraber[14] İbn Hacer (öl. 852/1449) onunla ilgili "makbulün"[15] değerlendirmesinde bulunmuş, İbn Hibban da onu sika ravilerden saymıştır.[16]

Yukarıda da görüldüğü üzere hadisin senedinde yer alan ravilerin sika kimselerden oluştuğu görülmektedir. Ayrıca aralarında Şuayb Arnaût'un da (1928-2016) bulunduğu Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned* adlı eserini tahkik eden âlimler de bu hadisin sahih olduğu yönünde hüküm vermişlerdir. Abdullah b. Amr el-Karî ve Yahya b. Ca'de dışındaki diğer tüm ravilerin Buharî ve Müslim'in ricalleri arasında yer aldığını ayrıca belirtmişlerdir.[17] el-Elbânî de (1914-1999) aynı kanaattedir.[18] Eldeki veriler göz önüne alındığında netice itibariyle hadisin sıhhatiyle ilgili bir problemin olmadığı söylenilebilir.

3. Hadisin Metin ve Muhteva Tahlili

Ebû Hüreyre'nin rivayet etmiş olduğu bu hadisin aksini ifade eden bazı rivayetlerin mevcut olduğunu ve bu konuda ona birtakım eleştirilerin yöneltildiğini görmekteyiz. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned* adlı eserinde yer verdiği şu hadiste bu durum açıkça görülmektedir:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: «مَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا فَلَا يَصُومُ» فَانْطَلَقَ أَبُو بَكْرٍ وَأَبُوهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ حَتَّى دَخَلَا عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ، وَعَائِشَةَ، فَكِلْتَاهُمَا قَالَتْ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصْبِحُ جُنُبًا مِنْ غَيْرِ احْتِلَامٍ، ثُمَّ يَصُومُ» ، فَانْطَلَقَ أَبُو بَكْرٍ، وَأَبُوهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ، فَأَتَيَا مَرْوَانَ، فَحَدَّثَاهُ، ثُمَّ قَالَ: عَزَمْتُ عَلَيْكُمَا لَمَا انْطَلَقْتُمَا إِلَى أَبِي هُرَيْرَةَ، فَحَدَّثْتُمَاهُ، فَانْطَلَقَا إِلَى أَبِي هُرَيْرَةَ فَأَخْبَرَاهُ، قَالَ: هُمَا قَالَتَاهُ لَكُمَا؟ فَقَالَا: نَعَمْ، قَالَ: هُمَا أَعْلَمُ، إِنَّمَا أَنْبَأَنِيهِ الْفَضْلُ بْنُ عَبَّاسٍ.[19]

Bu rivayette hadisi bize aktaran Ebû Bekir ve babası Abdurrahman, Ebû Hüreyre'nin "*Cünüp olarak sabahlayan kimse oruç tutmasın*." dediğini nakletmektedir. Hadisin farklı bazı tariklerin de ise Ebû Hüreyre'nin "مَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا، فَلَا صَوْمَ لَهُ" "*Cünüp olarak sabahlayanın orucu olmaz*."[20] veya " مَنْ أَدْرَكَهُ الْفَجْرُ جُنُبًا

[8] Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 2002), 10/244.

[9] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/193.

[10] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehebî, *Târihu'l-islâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2003), 3/470; Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvame (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986), 421.

[11] Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtîm b. Muhammed b. İdrîs el-Hanzelî er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbâd: Dairetu Mearifi'l-Osmaniyye, 1952), 9/133.

[12] Ebü'l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1980), 31/253-254.

[13] Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muaz el-Büstî, *es-Sikât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 3/123.

[14] İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 6/31.

[15] Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-tehzîb*, 315.

[16] İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/49.

[17] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/347. Ayrıca bu hadisin baş kısmı başka hadis eserlerinde de tahric edilmiştir. Hadisin metin ve muhteva tahliline ağırlık verileceğinden dolayı ilgili hususlara dipnotta dikkat çekmekle yetinilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/347-351.

[18] Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, *Sahîhu Süneni İbn Mâce* (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1998), 2/74.

[19] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/268.

[20] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*,42/327.

فَلاَ صَوْمَ لَهُ" "*Kim cünüp olarak şafak vaktine ulaşırsa orucu olmaz*." dediği aktarılmıştır.[21] Dolayısıyla arada lafız farklılıkları olmakla beraber hepsi aynı şeyi ifade etmektedir.

Yukarıdaki hadiste görüldüğü üzere Ebû Hüreyre'nin bu sözü Hz. Âişe ve Ümmü Seleme validemize sorulduğunda onlar, Hz. Peygamberin ihtilam dışında (cinsi münasebet sebebiyle) cünüp olarak sabahladığını ve orucunu tuttuğunu ifade etmişlerdir. Bu husus Ebû Hüreyre'ye bildirildiğinde onun, bu görüşünden vazgeçtiği ve Hz. Peygamberin eşleri olmaları hasebiyle bu durumu daha iyi bileceklerini itiraf etmiştir. Ardından olayı direkt Hz. Peygamberden işitmediğini, söz konusu hadisin Fazl b. Abbâs tarafından kendisine aktarıldığını söylemeyi de ihmal etmemiştir.[22]

Müslim'in (261/875) eserinde yer verdiği diğer bir rivayet ise Ümmü Seleme validemize, kişinin cünüp olarak sabahlaması durumunda oruç tutup tutmayacağı sorulduğunda verdiği şu cevaptır:

"كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصْبِحُ جُنُبًا مِنْ جِمَاعٍ، لَا مِنْ حُلُمٍ، ثُمَّ لَا يُفْطِرُ وَلَا يَقْضِي"

"*Hz. Peygamber İhtilam olmaksızın cinsel ilişkiden dolayı cünüp olarak sabahlar ve orucuna devam ederdi. Ayrıca o günün orucunu da kaza etmezdi*."[23]

Ebû Hüreyre'nin cünüp olarak sabahlayanın orucu olmaz şeklinde fetva verdiği Hz. Âişe'ye ulaştığında o, "*Allah, Ebû Hüreyre'ye merhamet etsin (bu hadisi) iyi belleyememiştir*." (يَرْحَمُ اللَّهُ أَبَا هُرَيْرَةَ لَمْ يَحْفَظْ) diyerek Hz. Peygamberin cünüp olarak sabahladığını şafak vakti girdiğinde yıkanıp orucuna devam ettiğini belirtmiştir. Hz. Âişe'nin bu sözü ona ulaştığında Ebû Hüreyre'nin verdiği fetvadan vazgeçtiği nakledilmektedir.[24]

Ebû Hüreyre'nin bu hadisi iyi bellemediğiyle ilgili getirilen eleştirilere kanaatimizce ihtiyatlı yaklaşılması gerekir. Zira ilgili hadisin nâsıh ve mensûh kapsamında değerlendirilmesi de mümkündür. Nitekim İbn Huzeyme (öl. 311/924), Ebû Hüreyre'nin bu rivayette herhangi bir hata ve yanılgısının söz konusu olmadığını ifade etmektedir. O, orucun başlangıcında, geceleyin kadınlarla cinsel temasın yasaklandığını, daha sonra ise "*Oruç gecesi eşlerinizle cinsel münasebet kurmanız size helal kılındı*."[25] âyetiyle bu yasağın kaldırıldığını belirtmiştir. Buna göre Ebû Hüreyre'nin Fazl b. Abbâs'tan rivayet ettiği hadis, orucun başlangıcında ve oruç gecesi cinsel münasebetin yasaklandığı ilk zamanlarla alakalıdır. Dolayısıyla yasak kalktıktan sonra cünüp olarak sabahlayanların fecir vaktinden sonra yıkanıp oruçlarına devam etmelerinde bir engel söz konusu değildir. Böylece Ebû Hüreyre'nin söz konusu hadisinin mensûh olduğu söylenilebilir.[26] Hadisin nâsih ve mensûh kapsamında değerlendirilmesi gerektiği Tahâvî (321/933) tarafından da dile getirilmiştir.[27]

İbn Huzeyme, Hz. Âişe'den rivayet edilen hadisin Ebû Hüreyre ve Fazl b. Abbâs'ın rivayetini nesh ettiğini, daha önce bu hadisten haberdar olmadıkları için aksi yönde fetva veren Ebû Hüreyre'nin söz konusu hadisi duyunca fetvasından vazgeçtiğini söylemektedir. Hadis şarihlerimizden İbn Hacer (öl. 852/1449), İbn Huzeyme'nin bu görüşünü naklettikten sonra nesh ihtimalini güçlendiren verilerin Hz. Âişe'den aktarılan başka bir rivayette yer aldığını belirtmiştir. Zira oruç hicretin ikinci senesinde farz kılınmıştır. Hâlbuki Hz. Âişe'den aktarıldığına göre bir adam Hz. Peygamber'e gelerek cünüp olarak

[21] San'ânî, *el-Musannef*, 4/26.

[22] Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, el-Câmiu's-sahîh, thk. Muhammed Fuad Abdulbakî (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.). 2/779; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*,42/327.

[23] Müslim, Sıyâm 77.

[24] Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd b. Habte el-Kûfî el-Ensârî, el-Asâr, thk. Ebu'l-Vefâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 181; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, el-*İcâbe li-îrâdi me'stedrekethu ʿÂ'işe ʿale's-sahâbe*, thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 102-104. Zerkeşî'nin bu eseri Bünyamin Erul tarafından Türkçeye çevrilmiştir. İlgili hadise dair değerlendirmeler için bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, Çev. Bünyamin Erul (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 64-66.

[25] 2 Bakara 187.

[26] Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme b. el-Muğîre b. es-Sülemî en-Nîsâbûrî, *Sahîhu İbnHuzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (b.y.:el-Mektebetü'l-İslamî, 2003), 2/966-967.

[27] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdilmelik b. Seleme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu muşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Muessesetu'r-Risale 1994), 2/17.

sabahladığını ve oruç tutmak istediğini ifade etmektedir. Hz. Peygamber kendisinin de cünüp olarak sabahladığını daha sonra ise yıkanıp orucuna devam ettiğini söylemiştir. Bunun üzerine soru soran adam, Fetih süresi ikinci ayetine "*Sen bizim gibi değilsin. Allah, senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışladı.*" sözüyle atıfta bulunmuştur. Söz konusu âyet ise Hudeybiye antlaşmasının imzalandığı hicretin altıncı yılında nazil olmuştur. [28] Dolayısıyla nesh ihtimalinin kuvvetle muhtemel olduğu söylenilebilir. Ayrıca İbn Hacer, oruç bozulmayacağı hususunun "*Oruç gecesi eşlerinizle cinsel münasebet kurmanız size helal kılındı.*"[29] ayetine mutabık olduğunu da söylemektedir. Zira kişi gündüz bile ihtilam sebebiyle cünüp olursa yıkanması gerekir, fakat orucuna bir halel gelmez. Dolayısıyla aynı durum geceleyin ihtilam olup cünüp olarak sabahlayan kişi için de söz konusudur. Bu nedenle de cünüp olarak sabahlayan kişinin yıkanıp orucuna devam edeceği hususunda icma olduğu nakledilmektedir.[30]

Bir diğer hadis şarihimiz olan Hattâbî (öl. 388/998), Ebû Hüreyre'nin rivayeti için yapılacak en iyi yorumun nesih olduğunu belirtmiştir. İslamiyet'in başlangıcında geceleyin cinsel ilişkinin yasaklandığını ve sonrasında ise helal kılındığını dile getiren Hattâbî, Ebû Hüreyre'nin neshten haberdar olmadığını ve ilk uygulamayı esas aldığını söylemiştir.[31]

Hattâbî'nin yukarıda zikrettiğimiz görüşüne benzer bir görüş İbnü'l-Münzir tarafından da aktarılmıştır. Beyhakî'nin (öl. 458/1066) aktardığına göre o, nesh ihtimalini olumlu karşılayarak konuyla ilgili şu açıklamayı yapmaktadır:

"أَحْسَنَ مَا سَمِعْتُ فِي هَذَا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مَحْمُولًا عَلَى النَّسْخِ، وَذَلِكَ أَنَّ الْجِمَاعَ كَانَ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ مُحَرَّمًا عَلَى الصَّائِمِ فِي اللَّيْلِ بَعْدَ النَّوْمِ كَالطَّعَامِ وَالشَّرَابِ، فَلَمَّا أَبَاحَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ الْجِمَاعَ إِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ جَازَ لِلْجُنُبِ إِذَا أَصْبَحَ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ أَنْ يَصُومَ ذَلِكَ الْيَوْمَ لِارْتِفَاعِ الْحَظْرِ , فَكَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يُفْتِي بِمَا سَمِعَهُ مِنَ الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ عَلَى الْأَمْرِ الْأَوَّلِ، وَلَمْ يَعْلَمْ بِالنَّسْخِ، فَلَمَّا سَمِعَ خَبَرَ عَائِشَةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ صَارَ إِلَيْهِ"

> "*Bu konuda duyduğum en iyi şey, bunun neshe hamledilmesi gerektiğidir. Şöyle ki İslam'ın başlangıcında oruçlu olan kimseye geceleyin uyuduktan sonra tıpkı yemek ve içmek gibi cinsel ilişki de haram kılınmıştı. Cenâb-ı Hak, fecir vaktine kadar cimâ'ı mubah kılınca cünüp olarak sabahlayan kimsenin ilgili yasağın kalkmasından dolayı o günün orucunu tutmasında bir beis görülmedi. Bu durumda Ebû Hüreyre, neshten haberdar olmadığı için ilk uygulamayı haber verip Fazl b. Abbâs'tan işittiği hadise dayanarak fetva vermekteydi. Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin haberini duyunca da onların görüşünü benimsedi.*"[32]

Yukarıda zikrettiğimiz bu rivayetin hemen öncesinde Atâ b. Ebî Rebâh (öl. 114/732), Ebû Hüreyre'nin söz konuşu görüşünden vazgeçtiğini açıkça ifade etmiştir.[33] Kayınpederi Ebû Hüreyre'nin söz konusu fetvasından vazgeçtiği damadı olan Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713) tarafından da ayrıca aktarılmıştır.[34]

Zikrettiğimiz bilgilerin yanı sıra Kâ'b b. Mâlik'in (öl. 50/670), babasından aktardığı rivayet de nesh ihtimalini güçlendirmektedir. Rivayette aktarıldığına göre önceleri kişi ramazanda oruç tuttuğunda akşam olup yattıktan sonra artık yeme, içme ve cinsel ilişki haram kılınmıştı. Hz. Ömer'in böyle bir duruma maruz kaldığı ve gelip olayı Hz. Peygamber'e anlattığının nakledildiği rivayette bu duruma

---

[28] Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960), 4/147.

[29] 2 Bakara 187.

[30] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/148.

[31] Ebû Süleymân el- Hattâbî Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî, *Me'âlimu's-sunen* (Halep: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1932), 2/115. Benzer değerlendirmeler bkz. Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyn el-Aynî, *'Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, ts.), 11/4-5; Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulmelik el-Kastallânî, *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, 1905), 3/367.

[32] Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4/363; Ayrıca bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zurkânî el-Mısrî, *Şerḥu'l-Muvatta'*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd (Kahire: Mektebetü's-Sakafeti'd-Diniyye, 2003), 2/238.

[33] Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/363.

[34] Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/362.

binaen Bakara süresinin 187. ayetinin nazil olduğu zikredilmiştir.[35] Ayrıca başka sahabilerin de farklı şekilde bu durumdan etkilendikleri görülmektedir. Tefsir eserlerine de başvurduğumuzda ayetin sebeb-i nüzulüyle ilgili benzer rivayetlerin olduğu görülmekte ve daha önceleri yattıktan sonra kişiye yeme, içme ve cinsel ilişki gibi hususların haram kılındığı, ilgili âyet ile bu yasağın kaldırıldığı nakledilmektedir.[36]

Âlimlerin bu konudaki ihtilafına değinen İbn Abdilberr (öl. 463/1071), Hicaz ve Irak fukahasının Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin hadisini esas aldıklarını söylemekte ve cünüp olarak sabahlayan kimselerin oruç tutmasında herhangi bir beis olmadığı hususunda fakihler arasında bir ihtilafın bulunmadığını belirtmektedir. O, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'den sahih bir şekilde aktarılan söz konusu rivayetin yanı sıra öncü fakih sahabilerin görüşleri doğrultusunda cünüp olarak sabahlayan kimsenin oruç tutmasında herhangi bir sakınca olmadığını belirtir.[37] Zira Hz. Ali (öl. 40/661) Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53), Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665), Ebü'd-Derdâ' (öl. 32/652), Ebû Zerr (öl. 32/653), Abdullah b. Ömer (öl. 73/693) ve Abdullah b. el-Abbâs'ın (öl. 68/687-88) da bu görüşte olduğu kaynaklarda yer almaktadır. Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Mâlik b. Enes (öl. 179/795), Şafiî (öl. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) başta olmak üzere fukahadan Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Evzâî (öl. 157/774), Leys b. Sa'd (öl. 175/791) ve ashaplarının da bu görüşte olduğu nakledilmiştir. Ayrıca Ebû Sevr (öl. 240/854), İshâk b. İbrâhîm (öl. 238/853), İbn 'Ulleye (öl. 193/809) Ebû Ubeyd (öl. 224/838) Dâvûd (öl. 270/884), Taberî (öl. 310/923) ve ehl-i hadis topluluğundan da benzer görüşlerin aktarıldığı görülmektedir.[38]

Yukarıda zikrettiğimiz yorumların dışında bu hadisi farklı şekilde anlayan ve yorumlayan âlimler de bulunmaktadır. Örneğin Nevevî (öl. 676/1277), Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'den gelen rivayetin öncelikli olarak alınması gerektiğini zira Hz. Peygamber'in eşleri olması hasebiyle cünüplük gibi bir konuda onların herkesten daha bilgili olduklarını ifade etmiş ve bu durumun Kur'ân'a da mutabık olduğunu söylemiştir. Bakara Suresinin 187. Ayetinde yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

> "*Oruç gecesi eşlerinizle cinsel münasebet kurmanız size helal kılındı. Onlar sizin için bir giysi, siz de onlar için birer giysisiniz. Allah nefsinize hıyanet edeceğinizi bildi, tövbenizi kabul etti ve sizi bağışladı. Şimdi artık eşlerinize yaklaşabilir ve Allah'ın sizin için takdir ettiklerini dileyebilirsiniz. Fecrin beyaz ipliği siyah ipliğinden ayırt edilinceye dek yiyin, için ve sonra akşama kadar orucu tamamlayın*."

Görüldüğü üzere ayet-i kerimede şafak vaktine kadar yiyip içmenin ve cinsel münasebette bulunmanın serbest olduğu açıklanmaktadır. Dolaysıyla şafak vaktine kadar cinsel ilişkinin serbest bırakılmış olmasının doğal bir sonucu olarak kişinin cünüp olarak bu vakte girmesi kuvvetle muhtemeldir. Ayetin devamında ise oruca devam edilmesi emredilmektedir. Buna göre cünüp olarak sabahlayanın orucu geçerli olacaktır. Bu nedenle de Ebû Hüreyre'nin rivayeti şu üç şekilde yorumlanabilir:

1. Fecirden önce yıkanmanın daha faziletli olduğunu vurgulanmak için söylenmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamberin cünüp olarak sabahlayıp daha sonra yıkanarak orucuna devam etmesi bu hususun da caiz olduğunu göstermek içindir.

2. Cünüp olarak sabahlamaktan, cima eder vaziyetteyken fecir vaktine girenler "مَنْ أَدْرَكَهُ الْفَجْرُ مُجَامِعًا" kastedilmektedir.

---

[35] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*. 25/86; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî,* 8/182; Ebu Ubeyde el-Kasım b. Sellam b. Abdullah el-Herevî el-Bağdadî, *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-kur'âni'l-'azîz ve mâ fihi mine'l-ferâ'izi ve's-sunen*, thk. Muhammed b. Salih el- Mudeyfir (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1997), 41.

[36] Bu durum birçok eserde açıkça ifade edilmiştir. Konunun uzamaması için burada ilgili eserlere atıf yapmakla yetinilecektir. Ayrıntılı bilgi için ise bkz. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2002), 1/162-163; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî/ Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 3/233-237; Ebu'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Busravî ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*, thk. Muhammed Hüseyn Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/376-377.

[37] Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî (Mağrib: Vizaretu Umumi'l-Evkaf veş-Şuûnil-İslamiyye, 1967), 22/45.

[38] Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstizkâru'l-câmi' li-mezâhibi'l-fukahâi'l-emsâr ve ulemâi'l-aktâr fima teddamenehu'l-Muvatta min meâni'r- re'y ve'l-âsâr ve şerhu zalike kullihi bi'l-îcâzi ve'l-ihtisâ*r, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Dımaşk: Daru Kuteybe, 1993), 10/47.

3. Oruç gecesi yemek ve içmek gibi cinsel ilişki de haram kılınmıştı. Daha sonra ise bu hükümler nesh edildi. Ebû Hüreyre neshden haberdar olmadığı için bu yönde fetva vermekteydi. Nesh bilgisi kendisine ulaşınca da söz konusu fetvasından vazgeçti.[39]

Mâzerî (öl. 536/1141), Müslim'in *Sahih*'i üzerine yapmış olduğu çalışmada, cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucunun geçersiz sayılacağı yönünde birkaç şaz görüşün bulunduğunu söylemiştir. Fakat sonuç itibariyle Ebû Hüreyre'nin söz konusu görüşünden vaaz geçtiğini belirten Mâzerî, Ebû Hüreyre'nin aktarmış olduğu hadisin kavlî olduğunu, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin ise Hz. Peygamber'e ait bir uygulamayı haber verdiklerini söylemiştir. Bazı usûlcülerin fiilî uygulamayı sözlü aktarıma tercih ettikleri bilinmektedir. Sözlü aktarımı fiilî uygulamaya tercih eden usûl âlimleri bile burada fiilî uygulamayı tercih etmişlerdir. Zira fiilî uygulamanın fecir vaktine kadar cinsel birlikteliği mubah kılan ayetin zahirine daha uygun olduğu dile getirilmiştir. Fecir vaktine kadar bu işin serbest bırakılmasının doğal bir sonucu olarak yıkanmanın fecirden sonraya kalacağı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fiilî uygulamasının Kur'ân ayetinin zahiriyle mutabık olması neticesinde cünüp olarak sabahlayan kişinin daha sonra yıkanıp orucuna devam etmesinde bir beis yoktur.[40] Benzer görüş başka âlimler tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin Kâdî İyâz da (öl. 544/1149), fiili uygulamanın fecir vaktine kadar cinsel birlikteliği mubah kılan ayetin zahirine daha uygun olduğunu belirtir. Zira fecrin doğuş anına kadar cinsel ilişkinin mubah kılınması, doğal olarak cünüp sabahlamayı gerektirir. Burada da göz önünde bulundurulan husus nesh ihtimalidir. Zira İslam'ın başlangıcında oruç gecesi cinsel ilişkide bulunma yasaklanmıştı. Bu yasak kalkınca var olan yasak ile ilgili hükümler de doğal olarak ortadan kalktı/nesh oldu.[41] Fecir vaktine kadar cinsel ilişkinin serbest bırakılmış olması kişinin doğal olarak cünüp sabahlamasını gerektirir. Bu nedenle de Ebû Bekr İbnu'l-Arabî (543/1148), bu hususta icma bulunduğunu belirterek cünüp olarak sabahlayan kişinin orucunun geçerli olduğunu dile getirmektedir.[42]

Hanbelî âlimlerden İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), *Sahihayn*'da anlaşılması güç olan mesele ve rivayetlerle ilgili kaleme aldığı *Keşfü'l-Müşkil min Hadisi's-Sahîhayn* adlı eserinde bu rivayet nedeniyle Ebû Hüreyre'yi kınayanları eleştirmekte ve onları bilgisizlikle suçlamaktadır. Zira konunun nâsih ve mensûh kapsamında değerlendirmesi gerektiğini belirten İbnü'l-Cevzî, bazı sahabilerin kendilerine nâsih olan hüküm ulaşmadığı için mensûhla amel edebildiklerini söylemiştir.[43] Bu durumda Ebû Hüreyre, diğer rivayetten haberi olmadığı için Fazl b. Abbâs'tan duyduğu rivayete göre fetva vermekteydi. Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin aktardıkları kendisine ulaşınca neshten haberdar olup verdiği fetvadan rücu etti.[44]

İbn Dakîkil'îd (öl. 702/1302) Hz. Peygamber'in cünüp olarak sabahlayıp oruç tuttuğuna dair Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'den aktarılan hadisle amel etme konusunda fukahanın ittifak ettiğini ve bu konuda icma yahut icma benzeri bir ittifakın oluştuğunu söylemektedir.[45] Ebû Hüreyre'ye, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin rivayeti ulaşınca kendi rivayetini mensûh olarak görüp görüşünden vazgeçtiği, bazı ihtilaflar olmakla beraber daha sonraları cünüp kimsenin orucunun geçerli olduğuna dair icma oluştuğu nakledilmektedir. Ayrıca hem Kur'ân'ın hem de Hz. Peygamber'in fiili uygulamasının cünüp kimsenin

[39] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1972), 7/221.

[40] Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî el-Malikî, *el-Mu'lim bi-fevâ'idi müslim*, thk. Muhammed eş-Şâzelî Neyfer (Cezair: ed-Daru't-Tunusiyye, 1988), 2/50-51.

[41] Ebü'l-Fazl el-Kâdî İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *İkmâlu'l-mu'lim bi-fevâ'idi müslim*, thk. Yahya İsmail (Mısır: Daru'l-Vefâ, 1998), 4/47.

[42] Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî el-Mâlikî, *Ahkâmu'l-kur'an*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/134.

[43] Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Keşfu'l-muşkil min hadisi's-sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Daru'l-Vatan, ts.) 4/356.

[44] Ebü'l-Kâsım Abdulkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfiî el-Kazvînî, *Şerhu Müsnedi'ş-Şâfiî*, thk. Ebu Bekr Vâil Muhammed Zehran (Katar: Vizaretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2007), 2/190-191.

[45] Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî İbn Dakîkil'îd, İhkâmu'l-Ahkâm Şerhu 'Umdeti'l-ahkâm (b.y.: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.), 2/11. Ayrıca bkz. Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcilârifîn b. Ali b. Zeynelabidin el-Münâvî, *Fazu'l-kadir şerhu Câmiî's-Sağir* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyeti'l-Kübrâ, 1937) 5/212.

orucunun sıhhatine delalet etmesinin, Ebû Hüreyre tarafından orucun geçersiz olduğunu aktaran rivayetleri nesh ettiği anlamına gelmektedir.[46]

Tüm zikredilen bu görüşlerin yanı sıra Ebû Hüreyre'nin rivayetiyle ilgili farklı birtakım görüşler de dile getirilmiştir. Bunlardan ilki cünüp olan kişinin cünüp olduğunu bildiği halde fecir vaktinden önce yıkanmaması ve bu şekilde sabahlaması halinde orucunun geçersiz olacağı yönündedir. Bu durumda cünüp olduğunu bilmeden sabahlayan kişinin ise orucu geçerli olacaktır. Bu görüş, İbrahim en-Nehaî (öl. 96/714), Urve b. Zubeyr (öl. 94/713) ve Tâvûs'a (öl. 106/725) nispet edilmiştir. Ayrıca İbrahim en-Nehaî'den rivayet edilen diğer bir görüş de mevcuttur. O, cünüp olarak sabahlayan kişinin farz olan oruçları kaza etmesi gerektiğini söylemiş, sünnet oruçlarda ise kazaya gerek olmadığını belirtmiştir.

İkinci görüş ise cünüp olarak sabahlayan kişinin o günün orucunu tamamlaması ve sonrasında bir gün kaza etmesi yönündedir. Sâlim b. Abdillâh (öl. 106/725) ve Hasan-ı Basrî'nin (öl. 110/728) bu görüşte olduğu aktarılmıştır.[47]

Hasan b. Sâlih b. Hay (öl. 168/784) ise Ramazan'da cünüp olarak sabahlayan bir kişinin o günün orucunu kaza etmesini mustehap gördüğü ve şöyle dediği nakledilmiştir: "*Kişi, farz ve vacip olduğu için değil nafile olarak (tatavvuan) tutar. Yoksa cünüp olarak sabahlayan kimsenin, orucu kaza etmesi gerekmez*".[48]

Nevevî, Ebû Hüreyre'nin fetvasından dönmediğiyle alakalı aktarılan görüşü (قِيلَ) sigasıyla aktarmak suretiyle bu görüşün zayıf olduğuna işaret etmiştir. Ardından bu görüşün itibara alınamayacak kadar zayıf olduğunu (وليس بشيء) sözüyle dile getirmiştir. O, Müslim'de geçen rivayette de açıkça görüldüğü gibi Ebû Hüreyre, kendi görüşünden vazgeçmiştir diyerek Sahih olanın da bu olduğunu belirtmiştir. Ayrıca yukarıda sıraladığımız görüşlerle ilgili bir değerlendirmede bulunan Nevevi, her ne kadar farklı birtakım görüşler sıralanmış olsa da daha sonra âlimler arasında cünüp olarak sabahlayan kişinin orucunun geçerli olduğu hususunda icma oluştuğunu belirtmiştir.[49]

Nesh ihtimalinin devre dışı bırakılması halinde de ilgili hadisin fecirden önce yıkanmanın daha faziletli olduğuna hamledilebileceği söylenmiştir. Bu durumda yıkanma fecirden sonraya bırakılabileceği gibi fecirden önce yıkanmanın daha faziletli olacağına vurgu yapılmış olur. Hz. Peygamber'in fecirden sonra yıkandığına dair sahih hadisler olduğu halde fecirden önce yıkanmak neden daha faziletli sayılsın? sorusu akla gelebilir. Bu soruya: "Hz. Peygamber'in fecirden sonra yıkanması bu durumun da caiz olduğunu beyan içindir." şeklinde İbnü'l-Attâr (öl. 724/1324) tarafından cevap verilmiştir.[50] Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fecirden sonra yıkanmış olması bu konuda bir ruhsatın varlığına işaret içindir. Faziletli olan ise kişinin fecirden önce yıkanmasıdır. Bu durum Hz. Peygamber'in abdest alırken abdest uzuvlarını üçer kere değil de birer kere yıkamasına benzetilebilir. Üçer defa yıkamak daha faziletli olmakla beraber birer kere yıkmakta kâfidir. Aynı şekilde Hz. Peygamberin deve üzerinde kabeyi tavaf etmesi bu konuda ruhsatın varlığına işaret içindir. Daha faziletli olan ise tavafın yürüyerek yapılmasıdır. Aslında söz konusu durumlar usul ilminde de tartışılmaktadır. Örneğin bir konudaki vucub/zorunluluk nesh edildiğinde mendubiyet devam eder mi etmez mi? sorusu tartışmaya konu olmaktadır. Sahih kabul edilen görüşe göre mendubiyet devam eder. Yani dinen icrası talep edilmekle beraber terkedilmesi halinde de herhangi bir ceza ve kınama söz konusu olmaz. Konunun meselemizle alakası ise şu şekildedir; Cünüp kimsenin şafak vaktinden önce yıkanması vacip idi. Bu hüküm her ne kadar nesh edildiyse de istihbab kabilinden şafaktan önce yıkanmak daha faziletlidir. Fakat şafaktan sonra yıkanan kişinin orucunun sıhhatiyle de ilgili herhangi bir problem söz konusu değildir.[51]

---

[46] Ebü'l-Hasan Alauddin Ali b. İbrahim b. Davûd b. Süleyman İbnu'l-Attâr, *el-Udde fi şerhi'l-umde fi ahâdîsi'l-ahkâm*, thk. Nizâm Muhammed Salih Yakubî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2006), 2/847-848.

[47] Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Sahihi'l-Buharî*, thk. Ebu Temîm Yasir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 4/49;

[48] İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 10/47.

[49] Nevevî, *el-Minhâc*, 7/222.

[50] İbnu'l-Attâr, *el-Udde fi şerhi'l-umde*, 2/848.

[51] İbnu'l-Attâr, *el-Udde fi şerhi'l-umde*, 2/848.

4. Cünüp Olarak Sabahlayan Kişinin Orucuyla İlgili Fıkhi Hüküm

Konuya anlaşılmasına katkı sağlaması bakımından cünüp olarak sabahlayan kişinin orucunun geçerli olup olmadığıyla ilgili fıkıh âlimlerinin görüşlerine de kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Hanefi mezhebinde, cünüp olarak sabahlayan kişinin orucunun geçerli olduğuna hükmedilmiştir. Örneğin Serahsî (öl. 483/1090), cünüp olarak sabahlayan kişinin orucunun bozulmayacağını söylemiştir.[52] Bu durum daha birçok Hanefi fıkıh âlimi tarafından dile getirilmiştir.[53]

Malikî mezhebinde de benzer bir yaklaşım söz konusudur. Malikî fakihlerden İbn Abdilberr, cünüp olarak sabahlayan kişinin orucunun sahih olduğunu söylemiş ve İmam Mâlik'in de (öl. 179/795) bu görüşte olduğunu belirtmiştir.[54] Bu görüş diğer Malikî fakihleri tarafından da nakledilmektedir.[55]

İmam Şafiî (öl. 204/820) *el-Ümm* adlı eserinde Ramazan ayında ihtilam olanın yıkanıp orucuna devam edeceğini ve orucunu kaza etmesine gerek olmadığını söylemiştir. Ona göre aynı durum oruç gecesi eşiyle cinsel ilişkide bulunup cünüp olarak sabahlayan ve ancak fecirden sonra yıkanma imkânı bulan kişi için de geçerlidir.[56] İmam Şafiî'nin önde gelen talebelerinden Müzenî de (öl. 264/878) cima veya ihtilam sebebiyle cünüp olarak sabahlayan kişinin yıkanıp orucuna devam edeceğini aktarmıştır.[57] Maverdî (öl. 450/1058) İmam Şafiî'nin konuya dair görüşünü zikrettikten sonra cünüp olarak sabahlayıp daha sonra yıkanan kişilerin oruçlarının geçerli olduğunu söylemiştir. Orucun sıhhatine delil olarak da Bakara süresinin 187. ayetini zikretmiş ve ayetin sebeb-i vürudu hakkında da bilgi vermiştir.[58] İmam Nevevî de cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucunun sahih olduğunu belirtmekte, buna delil olarak da Bakara süresinin 187. ayetini getirmektedir. Ayrıca o, cünüp olarak sabahlayan kişinin orucunun geçerli olduğuna dair birçok meşhur sahih rivayetin varlığına da dikkat çekmiştir.[59] Benzer görüşler diğer Şafiî fakihlerce de aktarılmıştır.[60]

Hanbelî mezhebinde de fecirden önce cinsel ilişkide bulunup cünüp olarak sabahlayanının orucunun geçerli olduğu ifade edilmiştir. Hanbelî hukukçulardan İbn Kudâme (öl. 620/1223) geceleyin cimada bulunup yıkanma işlemini fecirden sonraya bırakmanın mubah olduğunu belirtmekte ve bu durumda bulunan kişilerin orucunun sıhhatinin ilim ehlinin çoğunluğu tarafından kabul edildiğini söylemektedir.[61] Diğer Hanbelî hukukçulardan da benzer görüşler aktarılmış hem kuran ayetinin (Bakara, 2/187) buna delalet ettiği hem de nebevi uygulamanın bu hususu desteklediği belirtilmiştir.[62]

---

[52] Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993) 3/56.

[53] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994) 1/369; Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî el-Hanefî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/92; Ebu'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsılî, el-Beldicî el-Hanefî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1937), 1/133; İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî el-Hanefî, *Multeka'l-Ebhur*, thk. Halil İmran Mansur (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 360.

[54] Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-Kâfî fi fıkhi ehli'l-medîne*, thk. Muhammed b. Muhammed el- Moritânî (Riyad: Mektebetü'l-Riyad el-Hadîse, 1980), 1/139.

[55] Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-Beyân ve't-tahsîl ve'ş-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li mesâ'ili'l-mustahrece*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1988) 17/311; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004) 2/56-57.

[56] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs b. Osman eş-Şâfiî el-Kureşî, *el-Um* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990), 2/106.

[57] Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Muzenî el-Mısrî, *Muhtasaru'l-Muzenî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990), 8/152.

[58] Konunun uzamaması adına detaya girmeyi uygun görmedik. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muahmmed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 3/414-415.

[59] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî *el-Mecmû' şerḥu'l-Muhezzeb*, thk. Muhammed Necib el Mutiî (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.), 6/328.

[60] İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddîn Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb (Cidde: Daru'l-Minhâc, 2007), 4/19-20; Ebu'l-Bekâ Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ b. Îsâ b. Ali eş-Şâfiî, *en-Necmu'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2004) 3/323.

[61] Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, *el-Kâfî fi fıkhi'l-İmam Ahmed*, (b.y.: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/438; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, *el-Muğnî* (b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 3/148.

[62] Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî el-Mısrî, *Şerhu'z-Zerkeşî alâ muhtasari'l-hırakî*, thk. Abdulmunim Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1/428-429.

5. Sonuç

İslam tarihinde sahabilerin birbirlerinin hatalarını düzelttikleri veya eleştirdiği birçok örneğe rastlamak mümkündür. Ebû Hüreyre'nin cünüp olarak sabahlayanın oruç tutamayacağına dair rivayeti bu örneklerden sadece bir tanesidir. Nitekim onun bu rivayetini işiten ve bu yönde fetva verdiğini duyan kimseler buna karşı çıkıp olayı Hz. Âişe ve Ümmü Seleme validemize aktarırlar. Hem Hz. Âişe hem de Ümmü Seleme validemiz Hz. Peygamber'in cünüp olarak sabahladığını ve daha sonra yıkanıp orucuna devam ettiğini belirtirler. Hz. Âişe validemize Ebû Hüreyre'nin ilgili rivayeti aktarılınca o, (يَرْحَمُ اللَّهُ أَبَا هُرَيْرَةَ لَمْ يَحْفَظْ) "*Allah, Ebû Hüreyre'ye merhamet etsin (bu hadisi) iyi belleyememiştir*." diyerek eleştiride bulunmuş ve cünüp olarak sabahlayan Hz. Peygamber'in şafak vakti girdiğinde yıkanıp orucuna devam ettiğini söylemiştir. Ebû Hüreyre'den rivayet edilen bu hadisin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili kaynaklarda farklı bilgiler zikredilmektedir. Sayıları çok az olmakla beraber kimileri fecir vaktinden önce yıkanmayanının orucunun geçersiz olacağını belirtmektedir. Kimileri ise cünüp olarak sabahlayan kişinin sünnet oruçlarını değil sadece farz oruçlarını kaza etmesi gerektiği yönünde görüş beyan etmişlerdir. Cünüp olarak sabahlayanın o günün orucunu tamamlaması ve sonrasında bir gün kaza etmesi gerektiğini dile getirenler de vardır. Ayrıca cünüp olarak sabahlayan kişinin orucunun sahih olduğunu kabul etmekle beraber bu durumda olan birinin o günün orucunu kaza etmesini mustehap görenler de bulunmaktadır. Onlara göre kaza etmek zorunlu değil, fakat müstehaptır.

Yukarıda değindiğimiz üzere Ebû Hüreyre'nin rivayetine karşı çıkan yahut onun hadisi iyi bellemediğini söyleyenler bulunmaktadır. Ebû Hüreyrenin hadisi iyi belleyemediği eleştirisine ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. Zira Ebû Hüreyre'nin rivayetinde herhangi bir hata yahut yanlış anlaşılma söz konusu olmadığını düşünüyoruz. Kanaatimizce hadisin nâsih ve mensûh kapsamında değerlendirilmesi daha makuldür. Zira Bakara süresinin 187. âyeti "أُحِلَّ لَكُمْ" "Size helal kılındı" diye başlamaktadır. Bu da ilgili ayette belirtilen hususların daha önce yasak olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim Ebû Hüreyre'nin herhangi bir hata ve yanılgısının söz konusu olmadığını ifade eden birçok âlim bulunmaktadır.

Başlangıçta oruç ibadetinde, geceleyin kadınlarla cinsel temas yasaklanmıştı. Daha sonra ise "*Oruç gecesi eşlerinizle cinsel münasebet kurmanız size helal kılındı*." âyetiyle bu husus serbest bırakıldı. Dolayısıyla fecrin doğuş anına kadar cinsel ilişkinin mubah kılınması, doğal olarak cünüp sabahlamayı gerektirmektedir. Ayrıca Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin rivayetleri kendisine ulaştığında Hz. Peygamberin eşleri olmaları hasebiyle bu durumu kendisinden daha iyi bileceklerini itiraf eden Ebû Hüreyre olayı bizzat Hz. Peygamber'den işitmediğini de beyan etmiştir. Bazı rivayetlerde hadisi Fazl b. Abbâs'ın, bazı rivayetlerde ise Üsame b. Zeyd'in kendisine naklettiğini itiraf eden Ebû Hüreyre kendi görüşünden vazgeçmiştir. Onun görüşünden vazgeçtiği başta Saîd b. Müseyyeb olmak üzere âlimler tarafından dile getirilmiştir. Damadı olması hasebiyle Ebû Hüreyre'yi yakından tanıyan biri tarafından bu hususun bildirilmiş olması da ayrıca önem arz etmektedir. Netice itibariyle Ebû Hüreyre'nin Fazl b. Abbâs'tan rivayet ettiği hadis, orucun başlangıcında ve oruç gecesi cinsel münasebetin yasaklandığı ilk zamanlarla alakalıdır. Dolayısıyla yasak kalktıktan sonra cünüp olarak sabahlayanların fecir vaktinden sonra yıkanıp oruçlarına devam etmelerinde bir engel söz konusu değildir. Nesh olgusunu güçlendiren başka veriler de bulunmaktadır. Nitekim oruç hicretin ikinci senesinde farz kılınmıştır. Hâlbuki Hz. Âişe'den aktarıldığına göre bir adam Hz. Peygamber'e gelerek cünüp olarak sabahladığını ve oruç tutmak istediğini ifade etmektedir. Hz. Peygamber kendisinin de cünüp olarak sabahladığını daha sonra ise yıkanıp orucuna devam ettiğini söylemiştir. Bunun üzerine soru soran adam, Fetih süresi ikinci ayetine "Sen bizim gibi değilsin. Allah, senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışladı." sözüyle atıfta bulunmuştur. Söz konusu âyet ise Hudeybiye antlaşmasının imzalandığı hicretin altıncı yılında indirilmiştir. Dolayısıyla nesh ihtimalinin kuvvetle muhtemel olduğu söylenilebilir.

Netice itibariyle neshten haberdar olmayan Ebû Hüreyre'nin ilk uygulamayı haber verip Fazl b. Abbâs'tan işittiği hadise dayanarak fetva vermediği, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin haberini duyunca da onların görüşünü benimseyerek kendi görüşünden vazgeçtiğini söylemek kuvvetle muhtemeldir. Zira "*Oruç gecesi eşlerinizle cinsel münasebet kurmanız size helal kılındı*." ayetinin sebeb-i nüzuluna da

baktığımızda; yattıktan sonra kişiye yeme, içme ve cinsel ilişki gibi hususların haram kılındığı, ilgili âyet ile bu yasağın kaldırıldığı görülmektedir. Bazı sahabilerin oruç gecesi eşleriyle ilişkide bulunmaları yahut uyuduğu için yemek yiyemeyen ve bu yüzden takatsiz düşen sahabilerin Hz. Peygambere başvurarak durumu sormaları üzerine ilgili ayetin nazil olduğu nakledilmiştir. İlgili rivayeti fecirden önce yıkanmanın daha faziletli olduğuna yoranlar da bulunmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamberin cünüp olarak sabahlayıp daha sonra yıkanarak orucuna devam etmesi bu hususun da caiz olduğunu göstermek içindir. Ayrıca cünüp olarak sabahlamaktan, cima eder vaziyetteyken fecir vaktine girenlerin " مَنْ أَدْرَكَهُ الْفَجْرُ مُجَامِعًا" kastedildiğini söyleyenler de bulunmaktadır.

Sonuç olarak cünüp olarak sabahlayan kişinin orucunun sihhati hususunda fukaha arasında neredeyse bir icmanın var olduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimizce sonraları bu konuda bir fikir birliğinin (icma) oluşması, cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucunun geçerli olduğuna dair çok sayıda sahih rivayetin varlığı, ilgili hususun hem Kur'ân ayetine mutabık olması hem de Hz. Peygamber'in fiili uygulamasının cünüp kimsenin orucunun sıhhatine delalet etmesi Ebû Hüreyre tarafından orucun geçersiz olduğunu aktaran rivayetlerin nesh edildiği ihtimalini güçlendirmektedir. Dolayısıyla şafaktan sonra yıkanan kişinin orucunun sıhhatiyle de ilgili herhangi bir problem söz konusu değildir. Bu hükmün her ne kadar nesh edildiğini düşünüyor olsak bile ilgili ihtilaflardan kaçınmak adına istihbab kabilinden şafaktan önce yıkanmayı daha faziletli bulduğumuzu da belirtmeliyiz.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût Adil Mürşid ve dğr. 45 Cilt. Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2001.

Bedrüddin el-Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyn el-Aynî. *'Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, ts.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî b. Musa el-Hüsrevcirdî el- Horasânî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubrâ*, tkh. Muhammed Abdulkadir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknüddîn Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed el-Cüveynî. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb. 20 Cilt. Cidde: Daru'l-Minhâc, 1. Basım, 2007.

Demirî, Ebu'l-Bekâ Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ b. Îsâ b. Ali eş-Şâfiî, *en-Necmu'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc.* 10 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 2004.

Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *es-Sünenü'l-kubrâ*. 20 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1. Basım, 2012.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd b. Habte el-Kûfî el-Ensârî. *el-Asâr*. thk. Ebu'l-Vefâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts..

Elbânî, Muhammed Nâsıruddin. *Sahîhu Süneni İbn Mâce*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1. Basım, 1998.

Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî el-Hanefî. *Multeka'l-ebhur*. thk. Halil İmran Mansur. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi. *Tarîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1. Basım, 2002.

Hattâbî, Ebû Süleymân el- Hattâbî Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Meʿâlimu's-sünen*. 4 Cilt. Halep: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1. Basım, 1932.

Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zubeyr el-Kureşî el-Humeydî. *Müsnedu'l-Humeydî*. thk. Hasan Selîm Esed ed-Dârânî. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru's-Sakâ, 1. Basım, 1996.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizaretu Umumi'l-Evkaf veş-Şuûnil-İslamiyye, 1967.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstizkâru'l-câmiʿ li-mezâhibi'l-fukahâi'l-emsâr ve ulemâi'l-aktâr fima teddamenehu'l-Muvatta min meâni'r- re'y ve'l-âsâr ve şerhu zalike kullihi bi'l-îcâzi ve'l-ihtisâ*r, thk. Abdulmuʻtî Emîn Kalʻacî. 30 Cilt. Dımaşk: Daru Kuteybe, 1. Basım, 1993.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-Kâfî fi fıkhi ehli'l-Medîne*. thk. Muhammed b. Muhammed el- Moritânî. 2 Cilt, Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, 2. Basım, 1980.

İbnü'l-Attâr, Ebü'l-Hasan Alauddin Ali b. İbrahim b. Davûd b. Süleyman. *el-Udde fi şerhi'l-Umde fi ahâdîsi'l-ahkâm*. thk. Nizâm Muhammed Salih Yakubî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1. Basım, 2006.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî el-Mâlikî. *Ahkâmu'l-kur'an*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.

İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Kurtubî. *Şerhu Sahihi'l-Buharî*. thk. Ebu Temîm Yasir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2003.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî. *Keşfü'l-müşkil min hadisi's-sahîhayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. Riyad: Daru'l-Vatan, ts.

İbn Dakîkil'îd, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî. *İhkâmu'l-ahkâm şerhu ʿUmdeti'l-ahkâm*. 2 Cilt. b.y.: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts..

İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtîm b. Muhammed b. İdrîs el-Hanzelî er-Râzî. *el-Cerh ve't-taʿdîl*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dairetu Mearifi'l-Osmaniyye, 1. Basım, 1952.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvame. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1. Basım, 1986.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Abdillah b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Esmâu's-sahâbeti'r-ruvât ve mâ li-kulli vâhidin mine'l-aded*. thk. Musʻad Abdulhamîd es-Saʻdenî. Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, ts.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muaz el-Bustî. *es-Sikât*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme b. el-Muğîre b. es-Sülemî en-Nîsâbûrî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-Aʻzamî. 2 Cilt. b.y.:el-Mektebetü'l-İslamî, 3. Basım, 2003.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-kurʾâni'l-ʿazîm*. thk. Muhammed Hüseyn Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1968.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Kâfî fi fıkhı'l-İmam Ahmed*. 4 Cilt. b.y.: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Beyân ve't-tahsîl ve'ş-şerh ve't-tevcîh ve't-taʿlîl li mesâʾili'l-müstahrece*. thk. Muhammed Haccî. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 2. Basım, 1988.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetu'l-müktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-müʿlim bi-fevâʾidi müslim*. thk. Yahya İsmail. 8 Cilt. Mısır: Daru'l-Vefâ, 1. Basım. 1998.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî el-Hanefî. *Bedâʾiʿu's-sanâʾiʿ*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.

Kasım b. Sellam, Ebu Ubeyde el-Kasım b. Sellam b. Abdullah el-Herevî el-Bağdadî. *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-kurʾâni'l-ʿazîz ve mâ fihi mine'l-ferâʾizi ve's-sünen*. thk. Muhammed b. Salih el- Mudeyfir. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1997)

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülmelik el-Kastallânî. *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matbaatu'l-Kubra'l-Emîriyye, 1905.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muahmmed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.

Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî el-Malikî. *el-Müʿlim bi-fevâʾidi müslim*. thk. Muhammed eş-Şâzelî Neyfer. 3 Cilt. Cezair: ed-Daru't-Tunusiyye, 2. Basım, 1988.

Mevsılî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsılî, el-Beldicî el-Hanefî. *el-İhtiyâr li-taʿlîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1937.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâʾi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvad Maruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1980.

Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1. Basım, 2002.

Münavî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcilârifîn b. Ali b. Zeynelabidin el-Münâvî. *Fazü'l-Kadir Şerhu Câmiî's-sağir*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyeti'l-Kubrâ, 1. Basım, 1937.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiü's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbakî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts..

Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî el-Mısrî. *Muhtasarü'l-Müzenî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Minhâc fî şerhi sahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2. Basım, 1972.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Mecmûʿ şerhu'l-Muhezzeb.* thk. Muhammed Necib el Mutiî. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts..

Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdulkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfiî el-Kazvînî. *Şerhu Müsnedi'ş-şâfiî*. thk. Ebu Bekr Vâil Muhammed Zehran. 4 Cilt. Katar: Vizaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2007.

San‘ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî. *el-Musannef* . 6 Cilt. Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 1. Basım, 2015.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî. *Tuhfetu’l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, 1994.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Marife, 1993.

Şafiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs b. Osman eş-Şâfiî el-Kureşî. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Marife, 1990.

Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî. *Tefsîru’t-taberî/ Câmiʿü’l-beyân ʿan teʾvîli âyi’l-kurʾân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1. Basım, 2001.

Tahâvî, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdilmelik b. Seleme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî. *Şerhu Müşkili’l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 1. Basım, 1994.

Tahhân, Mahmud. *Teysirü’l-mustalahi’l-hadis*. Riyad: Mektebetü’l-Mearifi, 11. Basım, 2011.

Tüveycirî, Hammûd b. Abdillâh, *er-Reddü’l-Kavîm ʿale’l-Mücrimi’l-Esîm*. Riyad: er-Riasetü'l-Amme li İdareti'l-Buhusi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehebî. *Tezkiretu’l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehebî. *Târihu’l-islâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-aʿlâm*. thk. Beşar Avvad Ma’ruf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslamî, 1. Basım, 2003.

Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî el-Mısrî. *Şerhu’z-Zerkeşî alâ muhtasari’l-hırakî*. thk. Abdulmünim Halil İbrahim. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî. *el-İcâbe li-îrâdi me’stedrekethu ʿÂʾişe ʿale’s-sahâbe*. thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 2001.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî. *Hz. Âişe’nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. Çvr. Bünyamin Erul. Ankara Otto Yayınları, 2020.

Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî el-Mısrî. *Şerhu’l-Muvattaʾ*. thk. Tâhâ Abdurrauf Sa‘d. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü’s-Sakafeti’d-Diniyye, 1. Basım, 2003.

Dergiabant

2024, 12(2): 497-510, doi: 10.33931/dergiabant.1515110

Mergînânî Ailesinin Önde Gelen Fakihleri ve Anadolu Coğrafyası Üzerindeki Etkileri

Leading Jurisprudents of the al-Marghīnānī Family and Their Influence on Anatolian Geography

Şerif GEDİK[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 12.07.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 09.10.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: Buhara, Semerkant, Şâş, Özkend, Nesef ve Mergînân gibi İslâm tarihi açısından çok önemli şehirlerin yer aldığı Orta Asya, asırlar boyunca ilim merkezlerine ev sahipliği yapmış, farklı alanlarda birçok âlim ve fikir adamının yetişmesine katkı sunmuştur. Bir fıkıh havzası olarak da temayüz etmiş olan Orta Asya, ilmi ve kültürel hayatın şekillenmesinde çok önemli roller üstlenmiş, Hanefî mezhep tarihinde göz ardı edilemeyecek derecede izler bırakan birçok fakihin yetişmesine zemin hazırlamıştır. Bölgenin yetiştirmiş olduğu en önemli Hanefî fakihlerden biri olan *el-Hidâye* sahibi Burhâneddîn el-Mergînânî (ö. 593/1197), çeşitli âlimlerin yetiştiği bir aileye müntesiptir. Mergînânî ailesinin yetiştirdiği fakihler ve bu fakihlerinin özellikle Anadolu coğrafyası üzerindeki etkileri merak konusu olmuştur. Bu çalışmada İslâm hukuk tarihinde etkisi göz ardı edilemeyecek önemi haiz Mergînânî ailesine müntesip fakihlerin tanıtılması, aile içerisindeki ilmi gelenek silsilesinin tespiti, Hanefî mezhebindeki konumları, telif ettikleri eserler ve Anadolu coğrafyası üzerindeki etkileri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Mergînânî Ailesi, Burhâneddîn el-Mergînânî, Anadolu Coğrafyası.

&

Abstract: Central Asia, which includes very important cities in terms of Islamic history such as Bukhara, Samarkand, Shash, Ozkend, Nasaf and Marghīnān, has hosted science centers for centuries and contributed to the training of many scholars and intellectuals in different fields. Central Asia, which also stands out as a fiqh basin, has played very important roles in shaping the scientific and cultural life and has paved the way for the training of many Ḥanafī jurists who have left undeniable traces in the history of the Ḥanafī sect. Burhān al-Dīn al-Marghīnānī, one of the most important Ḥanafī jurists of the region, belongs to a family where various scholars were educated. In this study, the introduction of the jurists belonging to the Marghīnānī family, the determination of the scientific tradition within the family, their positions in the Ḥanafī sect and their effects on the Anatolian geography are discussed.

Keywords: Islamic Law, Ḥanafī School, Marghīnānī Family, Burhān al-Dīn al-Marghīnānī, Anatolian Geography.

Atıf/Cite as: Gedik, Şerif. "Mergînânî Ailesinin Önde Gelen Fakihleri ve Anadolu Coğrafyası Üzerindeki Etkileri". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 497-510. doi: 10.33931/dergiabant.1515110

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr., Şerif Gedik, Diyanet İşleri Başkanlığı, hacegan85@gmail.com.

1. Giriş

İslâm'ın ilk dönemlerinde dinî ilimlerin tedrisi öncelikli olarak hoca talebe ilişkisi bağlamında bireysel çabalara bağlı olarak gelişim göstermiştir. Hocaların gayretiyle camilerde veya özel mekanlarda oluşturulan ilmi halkalar, birçok âlimin yetişmesine ve çok sayıda eserin telif edilmesine olanak sunmuştur. Camilerde başlayan eğitim ve öğretim daha sonra devlet ve vakıflar marifetiyle medreselerde verilmeye başlanmıştır. Medreselerde eğitim gören talebelerin ihtiyacı ve medrese giderleri idareciler, vakıflar, zenginler ve diğer hayır sahipleri aracığıyla karşılanmıştır. Camilerden bağımsız olarak inşa edilen medreselerde kurumsal, sistematik ve düzenli eğitim ve öğretime geçilmiş; dini ilimlerin yanı sıra beşerî ilimler de öğretilmeye başlanmıştır.

Orta Asya'da ilk medresenin Karahanlılar döneminde 1066 yılında Semerkant'ta açıldığı belirtilmektedir.[2] Mâverâünnehir bölgesinde kurulan ve şer'î ilimler alanında eğitim veren medreselerde genellikle Hanefî-Maturîdî çizgi takip edilmiştir. Halka açık olarak gerçekleştirilen eğitim ve öğretim bazen ilmi geleneğe sahip ailelerde aile içi eğitim şeklinde de varlığını sürdürmüştür. Aile içi eğitim; babadan evlada, dededen toruna şeklinde olduğu gibi, kardeşlerin birbirlerinden istifadesi şeklinde de olabilmektedir. Orta Asya özelinde bakıldığında ilmi geleneği aile içerisinde sürdüren el-Burhân, es-Saffâr, el-Mahbûbî, ve el-Mergînânî gibi bazı büyük ailelerin varlığı bilinmektedir.

Hanefî mezhebinin önemli temsilcilerinin yetiştiği Mergînânî ailesi; Hz. Ebû Bekir'in soyundan[3] geldiği belirtilen birçok ilim adamı ve fakihin yetiştiği bir ulema ailesidir. Aileye müntesip fakihler Mâverâünnehir'in Fergana bölgesine bağlı Mergînân şehrinde dünyaya geldikleri için "el-Mergînânî" nisbesiyle anılmışlardır. Aile içerisindeki ilmi gelenek babadan oğula veya dededen toruna şeklinde süregelmiştir. Aile bireylerinin eğitimi sadece aile büyüklerinin dizleri dibinde yetişmekten ibaret olmayıp, dönemin büyük âlimlerinin ders halkalarına iştirak etmek, ilim tedrisi için farklı şehirlere gitmek şeklinde de tezahür etmiştir.

Mergînânî ailesinin en büyük temsilcilerinden biri olan Burhâneddîn el-Mergînânî'nin gerek Anadolu'da gerekse diğer İslâm coğrafyalarında tanınmasını sağlayan en önemli eseri *el-Hidâye*'dir. Bu eserin, geçmişte olduğu gibi günümüzde de farklı coğrafyalar üzerindeki etkisini hissetmek mümkündür. Eserin özellikle Anadolu coğrafyası üzerindeki etkisi daha yoğundur. Osmanlı medreselerinde uzun yıllar boyunca ders kitabı olarak okutulan eser, günümüzde de ülkemizin doğusu ve kuzeyi başta olmak üzere farklı bölgelerinde eğitim veren medreseler, ihtisas merkezleri ve özel ders halkalarında hâlâ okutulmaktadır. Ayrıca *el-Hidâye* üzerine yapılan önemli şerh çalışmaları[4] da eserin ne kadar kıymetli olduğunu göstermektedir. Zira kitap üzerine yapılan bazı çalışmalar da eser kadar değerli kabul edilmiştir. *el-Hidâye* üzerine yazılan önemli şerh çalışmalarından bazıları şunlardır: Siğnâkî'nin *en-Nihâye*'si, Kâkî'nin *Miʿrâcü'd-dirâye'si*, Bayburtlu Ekmeleddîn el-Bâbertî'nin *el-ʿİnâye*'si, Antepli Bedreddîn el-Aynî'nin *el-Binâye*'si ve Sivaslı İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr*'dir. Bu şerhler de *el-Hidâye* gibi yüzyıllar boyu Osmanlı Anadolu'sunda ders kitabı olarak okutulmuştur.

---

[2] Sultanmurat Abzhalov, "Orta Asya Medreselerinde Hanefi-Maturidi Eğitim Sisteminin Özellikleri", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 18/35 (2020), 18.

[3] Burhâneddîn el-Mergînânî'nin hal tercümesine yer veren Zehebî, Kureşî, İbn Kutluboğa ve Kefevî gibi alimler Mergînânî'nin soyu konusunda herhangi bir açıklamaya yer vermemiştir. Mergînânî'nin Hz. Ebubekir'in (r.a.) soyundan geldiği görüşü Abdülhay el-Leknevî tarafından dile getirilmiştir. Leknevî'nin bu görüşü TDV İslâm Ansiklopedisi'nin "Burhâneddîn el-Mergînânî" maddesi başta olmak üzere birçok muasır çalışmada tekrar etmiştir. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: 1984), 21/232; Abdulkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fî-tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1413/1993), 2/627-629; Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf (Dımeşk; Dârü'l-Kalem, 1992), 206-207; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ'ibü aʿlâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nuʿmâni'l-muhtâr* (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1881), 213b-214b; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, nşr. Kilisli Rifat Bilge-İbnül Emin Mahmud Kemal (İstanbul: Maarif Basımevi, 1955), 1/702; Burhâneddîn el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Leknevî şerhiyle birlikte) (Karachi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011), 1/11; 141-144; Ahmet Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1990), 57; Hüseyin Kayapınar, "Mergînâni ve Eseri Hidâye", *Diyanet Dergisi*, 22/2 (Haziran 1986), 26-41; Ferhat Koca, "Mergînânî, Burhâneddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/182-183.

[4] Eser üzerine yazılmış şerhler hakkında detaylı bilgi için bakınız.: Osman Bayder, *el-Hidâye Bir Fıkıh Metninin Hanefi Geleneğe Etkisi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 139-156; Hamza Arslan, *Hanefi Fıkhında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 47-122.

Bu çalışmada Mergînânî ailesinin bireylerinin tanıtımının sağlanması, ilmi birikimleri, hocaları ve talebeleri, telif ettikleri eserler, Hanefî mezhebi içerisindeki konumları ve Anadolu coğrafyası üzerindeki etkileri incelenecektir. Biyografi kaynaklarında bazı aile bireylerinin hayatına yer verilmemesi veya çok kısa değinilmesi, ailedeki fakih ve âlimlerin hayatını detaylı olarak ele almayı olumsuz yönde etkilediği gibi eserlerinin tespitini de güçleştirmiştir. Bütün olumsuzluklarla birlikte bu çalışmanın Mergînânî ailesi hakkında araştırma yapacak araştırmacılara ışık tutması ve bu alandaki yeni çalışmalara ise kaynaklık teşkil etmesi umulmaktadır. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla Mergînânî ailesi hakkında müstakil bir çalışma yapılmamıştır.

2. Ailenin Yerleşim Yeri ve Fıkıh Havzası Olarak Mergînân

Günümüzde Özbekistan'ın Fergana bölgesine bağlı bir şehir olarak karşımıza çıkan Mergînân/Mergîlan, Fergana havzasının Aşağı Nesyâ bölgesinin en önemli şehirlerinden biri olup, muhtemelen dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Mergîlan-Say ırmağının kıyısında kurulmuş bir yerleşim yeridir. *Kâmûsü'l-A'lâm*'da Mergînân şehrinin özellikleri ifade edilirken şehrin surlarla çevrili olduğu, içerisinde pek çok tarihi eser ve su kuyularının bulunduğu; havasının güzel, bağ ve bahçelerinin ise verimli olduğu belirtilmiştir.[5] Ayrıca şehrin kapısının önünden bir nehrin aktığı aktarılmıştır.[6] İlk zamanlarda şehrin nüfusunun çoğunluğunu Tacikler oluştururken daha sonraki süreçte Özbekler bu bölgeye yerleşmiştir.[7] Günümüzde de şehir nüfusunun salt çoğunluğunu Özbekler teşkil etmektedir. Tarihte Moğollar, Şeybânîler, Timurlular, Hocalar ve Hokandlılar gibi farklı hanlıkların/devletlerin hakimiyetinde kalan bölge en son Rusların işgaline maruz kalmış; daha sonra Özbekistan'ın 1991 yılında bağımsızlığını kazanmasıyla bu ülkenin en önemli şehirlerinden biri olmuştur.[8] Geçmişte önemli bir ticaret merkezi olan Mergînân, büyük zanaatkarların ve çeşitli kumaş fabrikaların bulunduğu bir yer olmakla birlikte burada üretilen has ipek ile yarı ipek kumaşlar Kaşgar ve Yarkend pazarlarında satılmıştır. Hokand Hanlığı döneminde tüccarlara farklı imtiyazların sağlandığı bir yer olan Mergînân, ticaret mallarının satılması için önemli bir uğrak noktası olmasının yanı sıra çeşitli pazarların kurulduğu önemli bir alışveriş merkezidir.[9]

Mâverâünnehir fıkıh havzası içerisinde yer alan Mergînân; İslâm fıkıh anlayışının hayat bulduğu, birçok fakihin yetiştiği ve eserleriyle çağlara ışık tuttuğu bir yerleşim yeridir. Ayrıca Mergînân, Buhara ve Semerkant gibi farklı ilimlerin neşvünema bulduğu önemli bir ilim merkezidir. İslâm tarihi açısından göz ardı edilemeyecek kadar önemi haiz bir yerleşim yeri olan Mergînân, asırlar boyunca Hanefî mezhebinin kök saldığı ve yayıldığı bir fıkıh havzası olmuştur.

Mergînân'da yetişen âlimler, talebeleri ve eserleri farklı coğrafyalarda İslâm dininin yayılmasına ve Müslümanların ilim ve irfan açısından gelişmesine büyük katkı sundukları gibi; Orta Asya'da Hanefiliğin halk arasında yayılmasında da etkili olmuşlardır. Bölgenin yetiştirmiş olduğu en önemli fakihlerinden biri olan Burhâneddîn el-Mergînânî gibi çocukları da bölgenin önde gelen sayılı âlimlerindendir. Mergînân'da doğan veyahut "Mergînânî" nisbesiyle anılan âlimlerden bazıları şunlardır: Abdülazîz b. Abdürrezzâk b. Nasr el-Mergînânî[10] (ö. 477/1084), Ali b. Abdülazîz el-Mergînânî[11] (ö. 506/1112), Ebü'l-Mehâsin Hasan b. Ali el-Mergînânî[12] (ö. 552/1157) ve Burhâneddîn el-Buhârî[13] (ö. 616/1219).

---

[5] Şemseddin Sâmi, *Kâmûsü'l-A'lâm* (İstanbul: Mihrân Matbaası, 1306), 6/4264.
[6] Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm* (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1991), 272.
[7] W. Barthold, "Mergînân", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1940-1988), 7/760-761.
[8] Ahmet Taşağıl, "Mergînân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/181.
[9] Şerali Koldaşev, "Hokand Hanlığında Uygurlular", *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 10 (2017), 110 (Dipnot 61).
[10] Mergînân'da doğup, yetişen ve el-Mergînânî nisbesiyle anılan âlimlerden biridir. Fetvâ vermeye ehil altı fakihin babası olmasının yanı sıra Mahmûd el-Özcendî'nin (*el-Fetâvâ* eseriyle meşhur olmuş Kâdıhân'ın dedesi) hocasıdır. Abdulkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fi-tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1413/1993), 2/434.
[11] Abdulhay Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 121-123.
[12] Ali b. Abdülazîz el-Mergînânî'nin oğludur. Akaide dair *el-Emâlî* adlı risalesiyle meşhur olmuş, kelamcı kimliğinin yanı sıra Hanefî fakihi ve muhaddis olarak da bilinen Sırâceddîn el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) hocasıdır. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 121-123.

3. Mergînânî Ailesi

Burhâneddîn el-Mergînânî'nin torunu Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî (ö. 670/1271) amcası Nizâmeddîn Ömer'e (ö. 600/1204'ten sonra) ait *Cevâhirü'l-fıkh* adlı esere yazmış olduğu mukaddimede Mergînânî ailesi ve bulundukları bölgenin genel durumu hakkında şunları aktarmaktadır:

"Komşu devletlerin saldırılarına maruz kalan bölge halkı birçok fitne ve olumsuzluklarla karşı karşıya kalmış ve bunun sonucunda da maalesef bazı insanlar şehit edilmiş, bazıları ise esir düşmüştür. Bölge halkının hayat şartları iyice ağırlaşınca insanlar Dehistân, Buhara ve Nişabur gibi şehirlere göç etmek zorunda kalmış; fakat sıkıntılar bu bölgede de insanların peşini bırakmamıştır. Bu zorluk ve olumsuzluklar neticesinde aile mensuplarımızdan bazıları göç etmek zorunda kalmış bazıları ise şehit edilmiştir. Bu meşakkatli ve sıkıntılı günlerde bile ailemiz ilmi faaliyetleri ve eser telif etmeyi terk etmemiştir."[14]

Ailenin yaşamış olduğu zorlukları gösteren en önemli olaylardan biri Burhâneddîn el-Mergînânî'nin Moğol istilası sırasında şehit edilmesidir.[15] Kafirler tarafından şehit edilen diğer bir aile bireyi ise Burhâneddîn el-Mergînânî'nin oğlu İmâdüddîn'dir.[16]

Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî bölge halkının çekmiş olduğu sıkıntılara dikkat çekmek amacıyla *Fusûlü'l-İmâdî* adlı eserine dârülislâmın hangi şartlarda dârülharbe dönüşebileceği konusuyla başlamıştır. Eserine bu konuyla başlamasının gerekçesini kafirlerin Müslümanların topraklarını istila ettiklerini, bundan dolayı yaşadıkları çağın insanlarının bu konuları bilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[17] Zira eserin kaleme alındığı dönemde Mergînân'ın da içerisinde yer aldığı Fergana bölgesi Moğolların işgali altındadır. Müşahede edileceği üzere İmâdî, ailesinin ve bölge halkının maruz kaldığı zorluklar ve sıkıntıları bir şekilde eserine ve yazmış olduğu mukaddimeye aktarmış, bu durumun okuyucular tarafından bilinmesini istemiştir.

4. Mergînânî Ailesinin Fakihleri ve Eserlerinin Anadolu Coğrafyası Üzerindeki Etkisi

Bu bölümde Mergînânî ailesine müntesip fakihler ile fakihlerin önemli eserlerine değinilecektir. Bütün eserler hakkında detaylı bilgi verilmeyecek olup, eserler hakkında genel bir bilgi aktarımına gidilecektir. Ayrıca bu eserlerin Anadolu coğrafyası üzerindeki etki ve yansımalarına da atıfta bulunulacaktır.

4.1. Ebû Hafs Ömer b. Habîb b. Ali ez-Zenderâmasî

Hayatı hakkında sınırlı bilgiye ulaştığımız Ömer b. Habîb'in doğum ve vefat tarihi hakkında kaynaklarda bir kayda rastlanılmamaktadır. Burhâneddîn el-Mergînânî'nin anne tarafından dedesi olan Ömer b. Habîb, Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) öğrencisidir. Mergînânî, dedesinin fıkıh ve hilaf ilminde uzman, fetvâ ve yargıya dair meselelerde ise derinlik sahibi bir âlim olduğunu belirtir. Ayrıca kendisi daha çocukken dedesinden hadis öğrendiğini ve ezberlediğini ifade etmektedir. Mergînânî, dedesinin hayatında vuku bulan en güzel şeyin Burhan ailesinin ilk reisi kabul edilen Sadru'l-Mâzî Burhânü'l-eimme (Şeyhü'l-İmam Burhâneddîn el-Kebîr)[18] ile ders arkadaşlığı yapması olduğunu belirtmektedir.[19] Zira her ikisi de İmam Serahsî'nin öğrencisidir. Ders arkadaşlığı sırasında her iki fakihin ilmi açıdan birbirlerinden istifade etmiş olmaları muhtemeldir.

---

[13] *el-Muhîṭü'l-Burhânî* ve *Zahîretü'l-fetâvâ* gibi eserleriyle tanınmış Hanefî mezhebinin müctehid fakihlerindendir. Burhânü'ş-Şerîa olarak da bilinmektedir. Mustafa Uzunpostalcı, "Burhâneddin el-Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/435-437.

[14] Mahmoud Noureddin Chabban, *Nizamüddin Ömer b. Ali el-Merğinânî'nin Cevâhirü'l-Fıkh Adlı Eserinin Tahkiki* (İstanbul: MFSVÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), Mukaddime, 34-38.

[15] Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 1/342.

[16] Kefevî, *Ketâ'ib* (Feyzullah Efendi, 1881), 246b.

[17] Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa, 573), 7a.

[18] Hayatı hakkında detaylı için bk.: Kefevî, *Ketâ'ib* (Feyzullah Efendi, 1881), 172a-b.

[19] Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, 2/643-644; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, nşr. Ahmed en-Neyle (Musul: b.y., 1961), 84.

4.2. Ebû Bekir b. Abdülcelîl

Burhâneddîn el-Mergînânî'nin babası Ebû Bekir b. Abdülcelîl'in hayatı hakkında tarafımızca yapılan araştırmada bir bilgiye ulaşılamamıştır. Kendisinin âlim bir zat olduğu bilgisine Mergînânî'nin öğrencisi Burhânülislâm ez-Zernûcî'nin (ö. VI./XII. yüzyılın sonu) *Taʿlîmü'l-müteʿallim* adlı eserinde aktardığı şu bilgiden ulaşılmaktadır: "Hocam Şeyhülislâm Burhâneddîn bir derse başlayacağı zaman bunu Çarşamba günü yapar ve 'Babam da böyle yapardı' derdi."[20] Babasının Mergînânî'nin ilk hocası olduğu belirtilmektedir.[21]

4.3. Burhâneddîn el-Mergînânî (ö. 593/1197)

Asıl adı, nispeti ve künyesi Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî er-Rişdânî'dir.[22] Kaynaklarda "Şeyhülislâm Burhâneddîn" ve "Sahibü'l-Hidâye" gibi lakaplarla anılmış, "allâme, muhakkik, hâfız ve imam" gibi unvanlarla da vasıflandırılmıştır.[23] Fergana bölgesinin Mergînân şehrinde doğup büyüyen Mergînânî, Hz. Ebû Bekir (r.a.) Efendimizin soyundan olup, ilmiye sınıfına mensup bir ailede yetişmiştir. Babası ve çocukları da kendisi gibi âlim olup, torunları arasında da tanınmış fakihler bulunmaktadır. Doğumu konusunda kaynaklarda farklı tarihler[24] zikredilmekle birlikte *el-Hidâye* şârihi Leknevî (ö. 1304/1886) Mergînânî'nin 8 Recep 511 (1117) yılında ikindi namazından sonra doğduğunu, 14 Zilhicce 593 (1197) yılında ise vefat ettiğini belirtmektedir.[25] Naaşının ise Semerkant'ta olduğu ifade edilmiştir.[26] Bilmen (ö. 1971), Mergînânî'nin vefatı hakkında şunları aktarmaktadır: "Mergînânî, Buharalılar ve meşhur Cengiz Han arasında barış yapmak için arabuluculukta bulunmuş, fakat bazı Buharalıların anlaşmaya muhalif davranmaları üzerine Cengiz Han şehri yerle bir etmiş ve ahalisini öldürmüştür. Mergînânî de bu kargaşada şehit düşmüştür."[27]

Mergînânî, hukukçu kimliğinin yanı sıra Arap dili ve edebiyatı, hadis ve tefsir gibi ilimlerde de temayüz etmiş, kendi dönemi ve sonrasına damga vurmuş önemli İslâm âlimlerinden biridir. Kâdîhan ve Zeynüddîn el-Attâbî gibi çağdaşı olan fakihler tarafından ilmi dirayeti, fazileti ve takvası dile getirilen Mergînânî'nin[28] ilim ve edep konusunda döneminin eşsiz âlimlerinden olduğu belirtilmiştir.[29]

Kemalpaşazâde'nin yapmış olduğu tabakâtü'l-fukaha tasnifinde "ashâbü't-tercîh" kategorisinde[30] zikredilen Mergînânî'nin mezhep içerisindeki konumu konusunda farklı yorum ve yaklaşımlar söz konusudur. Mergînânî'nin hal tercümesine geniş bir şekilde yer veren ve kendisinden övgü dolu sözlerle bahseden Kefevî, Mergînânî'nin "ashâbü't-tahrîc"ten sayılması gerektiğini belirtmiş ve Kemalpaşazade'yi, Mergînânî'yi "ashâbü't-tercîh"ten saydığı için tenkid etmiştir.[31] Ebû Firâs el-Gassânî,

[20] Zernûcî, *Taʿlîmü'l-müteʿallim*, nşr. Mervân Kabbânî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1981), 99.
[21] Murat Şimşek, "Bir Hanefî Klasiği: Mergînânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (Mayıs 2017), 281.
[22] Hal tercümesine yer veren bazı kaynaklar için bk.: Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, 21/232; el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, 2/627-629; Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 206-207; Kefevî, *Ketâ'ib* (Feyzullah Efendi, 1881), 213b-214b; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/702; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye,* 141-144; Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, 57; Kayapınar, "Mergînâni ve Eseri Hidâye", 26-41; Koca, "Mergînânî, Burhâneddin", 29/182-183.
[23] Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, 2/627; Kefevî, *el-Ketâ'ib*, (Feyzullah Efendi, 1881), 213b.
[24] Ziriklî, Mergînânî'nin doğum tarihinin hicri 530 (1136) olduğunu belirtmektedir. Hayreddin ez-Ziriklî, *el-Aʿlâm: Kâmûsü et-terâcim* (Kahire: 1954), 5/73.
[25] Burhâneddîn el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Leknevî şerhiyle birlikte) (Karachi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011), 1/11-12. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 206-207.
[26] Leknevî, Mergînânî'nin hicri 596 yılında vefat ettiği ve Semerkant'ta defnedildiğine dair bir görüşün olduğunu aktarmaktadır. Mergînânî, *el-Hidâye,* (Leknevî şerhiyle birlikte), 1/12.
[27] Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiye Kâmûsu*, 1/342.
[28] Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, 2/627; Kefevî, *el-Ketâ'ib*, (Feyzullah Efendi, 1881), 214a; Koca, "Mergînânî, Burhâneddin", 182.
[29] Kefevî, *el-Ketâ'ib*, (Feyzullah Efendi, 1881), 213b; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 141.
[30] Kemalpaşazâde, *Tabakâtül-fukaha,* thk. Muhammed Ebü'l-Hâc (Ürdün: Merkezü Envâri'l-Ulema, 2020), 66.
[31] Kefevî, *el-Ketâ'ib*, (Feyzullah Efendi, 1881), 216a.

Mergînânî'nin mezhepte müçtehid kabul edilmesinin akl-ı selime daha uygun olduğunu belirtirken;[32] Seyyid Bey (ö. 1925) ise meselede müçtehid kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[33]

Döneminin meşhur âlimlerinden ders alan ve birçok ilim adamının yetişmesine katkı sunan Mergînânî, ilim tahsili için Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinde bulunmuş; Semerkant, Buhara, Nişâbur, Merv, Mekke ve Medine gibi şehirleri ziyaret etmiştir.[34] Bu bölge ve beldelerde usûl-î fıkıh, fürû-î fıkıh, hadis, tefsir, kelam ve akâid gibi farklı ilim dallarında eğitim almıştır. Kendisinden eğitim aldığı hocalarından bazıları şunlardır: Ebû Hafs Ömer b. Habîb b. Ali ez-Zenderâmasî,[35] Şeyhülislâm Ali b. Muhammed el-İsbicâbî[36] (ö. 535/1140), Minhâcüşşerîa Muhammed b. el-Hüseyin,[37] Sadrüşşehîd İbn Maze (ö. 536/1141), Necmüddîn Ömer en-Nesefî[38] (ö. 537/1142), Ziyâeddîn Muhammed b. Hüseyin el-Bendenîcî (ö. 545/1150), Ali el-Bikendî (ö. 552/1157), *el-Hulâsa* müellifi Tâhir b. Ahmed'in babası Kıvâmüddîn Abdürreşîd el-Buhârî[39] gibi. Bu zikredilen âlimlerin dışında da kendisinden eğitim aldığı ve hadis naklettiği pek çok hocasının olduğu bilinmektedir.[40] Kefevî, *el-Ketâb* isimli eserinde Mergînânî'in fıkıh silsilesini Necmüddîn Ömer en-Nesefî ile Sadrüşşehîd İbn Maze üzerinden üç farklı tarikten aktarmaktadır. Bu silsilelerden ikisi İmam Muhammed üzerinden; bir tanesi ise Ebû Yûsuf üzerinden Ebû Hanîfe'ye ulaşmaktadır.[41] Sadrüşşehîd İbn Maze üzerinden aktarılan silsile şöyledir:[42]

> "*Burhâneddîn el-Mergînânî---Sadrüşşehîd İbn Maze---Sadrü'l-Kebîr Burhâneddin İbn Mâze---Şemsüleimme es-Serahsî---Şemsüleimme el-Halvânî---Ebû Ali en-Nesefî---Muhammed b. Fazl el-Buhârî---Abdullah es-Sebezmûnî---Ebû Hafs es-Sağîr---Ebû Hafs el-Kebîr---Muhammed eş-Şeybânî---Ebû Hanîfe*"

Necmüddîn Ömer en-Nesefî üzerinden aktarılan iki silsileden birisi kısaca şöyledir:[43]

> "*Burhâneddîn el-Mergînânî---Necmüddîn Ömer en-Nesefî---Ebü'l-Yüsr Pezdevî---Ebû Ya'kûb es-Seyyârî---Ebû İshak en-Nevkadî---Ebû Cafer Hinduvânî---Ebü'l-Kâsım es-Saffâr---Nusayr b. Yahyâ---Muhammed b. Semâ'a---Ebû Yûsuf---Ebû Hanîfe*"

Kefevî'nin Hanefî mezhebi özelinde, hoca-talebe ilişkisi bağlamında aktarmış olduğu fıkıh silsilelerinin incelendiği bir çalışmada[44] mezhebin fıkıh silsilesinin genel itibarıyla üç koldan ilerlediği belirtilmiş ve üç silsileden ikisinin Burhâneddîn el-Mergînânî'de birleştiği ifade edilmiştir. Bu da bizlere Hanefî fakihlerinin kendisinden eğitim almış olduğu âlimlerin yer aldığı fıkıh silsilesi içerisinde Mergînânî'nin hoca-talebe ilişkisi bağlamında fakihler için bir kavşak noktası olduğunu göstermektedir.

Mergînânî, başta çocukları olmak üzere birçok talebe yetiştirmiştir. Talebelerinden bazıları şunlardır:[45] Şeyhülislâm Celâleddîn Muhammed (Mergînânî'nin oğlu), Şeyhülislâm Nizâmeddîn Ömer (Mergînânî'nin oğlu), Şeyhülislâm İmâdüddîn Ebû Bekr (Mergînânî'nin oğlu aynı zamanda *Fusûlü'l-İmâdî* isimli eserin müellifinin babası), Şemsüleimme el-Kerderî, Celâlüddîn Mahmûd b. Hüseyin el-Üsrûşenî (*Fusûlü'l-Üsrûşenî* adlı eserin müellifinin babası), Burhânü'l-İslâm ez-Zernûcî (*Ta'lîmü'l-müte'allim* adlı eserin müellifi) gibi.

---

[32] Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 141 (Dipnot 1).
[33] Koca, "Mergînânî, Burhâneddin", 182.
[34] Şimşek, "Bir Hanefî Klasiği: Mergînânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", 281.
[35] Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, 2/643-645.
[36] Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, 2/592.
[37] Kefevî, *el-Ketâ'ib*, (Feyzullah Efendi, 1881), 205a.
[38] Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, 2/660.
[39] Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, 1/188-189; Kefevî, *el-Ketâ'ib*, (Feyzullah Efendi, 1881), 214a.
[40] Detaylı bilgi için bk.: Burhâneddin el-Mergînânî, *Kitabü't-Tecnîs ve'l-mezîd*, thk. Muhammed Emin Mekki (Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmü'l-İslâmiyye, 2004) 1/24-35 (Neşredenin girişi); Şimşek, "Bir Hanefî Klasiği: Mergînânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", 281-287.
[41] Kefevî, *el-Ketâ'ib*, (Feyzullah Efendi, 1881), 213b-214a.
[42] Kefevî, *el-Ketâ'ib*, (Feyzullah Efendi, 1881), 213b-214a.
[43] Kefevî, *el-Ketâ'ib*, (Feyzullah Efendi, 1881), 213b.
[44] Murat Şimşek, "Mezhepleşme Sürecinde Hanefilik: Coğrafi Yapı ve Fakihler Arası Sosyal Ağ Bağlamında Bir İnceleme", *Uluslararası İmam-ı Azam ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu Tebliğleri*, ed. Abdullah Acar (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi, 2015), 253-260.
[45] Kefevî, *el-Ketâ'ib*, (Feyzullah Efendi, 1881), 214a-b.

Çok yönlü ve velud bir müellif olan Mergînânî'ye kaynaklarda birçok eser nispet edilmektedir. Nispet edilen eserlerin bir kısmının günümüze ulaşmamış olması müellifin eserlerinin tamamının tespitini güçleştirmektedir. Tabakat eserlerinde kendisine nispet edilip günümüze ulaşmış olan eserleri incelendiğinde eserlerinin tamamına yakınının fürû-î fıkha yönelik olduğu görülmektedir. Müellifin eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *Bidâyetü'l-mübtedî*: İmam Muhammed'in *el-Câmiʿu's-sagîr*'i ile Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ındaki konular cem edilerek yazılan eserde, meseleler tasnif edilirken *el-Câmiʿu's-sagîr*'deki sıralama esas alınmıştır.[46] Basımı gerçekleştirilen eserin[47] birçok yazma nüshası bulunmaktadır[48]
2. *Kifâyetü'l-müntehî*: *Bidâyetü'l-mübtedî*'ye bir şerh olarak kaleme alınan eser, seksen cilt gibi büyük bir hacme ulaşınca müellif, okuyucuya bıkkınlık vereceği endişesiyle eserini tamamlamaktan vazgeçmiş ve bunun yerine *el-Hidâye* adlı eserini yazmıştır.[49] Eser, Moğol istilası sırasında kaybolmuş[50] ve günümüze ulaşmamıştır.
3. *el-Hidâye*: Fürû fıkıhta Hanefi mezhebinin en güvenilir metinlerinden biri olan eser, daha önce de belirtildiği üzere *Bidâyetü'l-mübtedî*'nin şerhidir. Rivayete göre müellif eserini on üç yılda tamamlamış ve bu süre zarfında hep oruç tutmuştur.[51] Üzerine yüzden fazla şerh, haşiye, ta'lik ve ihtisar[52] çalışması yapılan eserin farklı kütüphanelerde birçok yazması bulunmaktadır. Ayrıca eserin defalarca basımı gerçekleştirilmiştir.[53] *el-Hidâye* yazıldığı tarihten itibaren Hanefî mezhebinin benimsendiği bölgelerde bir yandan fıkıh eğitimi, fetvâ, yargı faaliyetleri ve idari uygulamalarda, diğer yandan yaşayıştaki ilmihal ve fıkıh kültürü üzerinde en etkili metinlerden biri olmuştur.[54]
4. *et-Tecnîs ve'l-mezîd*: Vâkıât türü hacimli bir eser olup, yazma nüshaları mevcuttur.[55]
5. *Kitâb fi'l-ferâ'iz*: Ferâ'iz ilmiyle ilgili olan eser günümüze ulaşmış olup eserin yazma nüshaları mevcuttur.[56] Eser, *Ferâ'izü'l-Osmânî* şeklinde de kayıt altına alınmıştır.[57]
6. *Muhtârâtü'n-nevâzil*: Fıkha dair bir eserdir. Kaynaklarda *Muhtâru Mecmûʿn-nevâzil* şeklinde de geçmektedir.[58] Eserin yazma nüshaları mevcuttur.[59]

Kaynaklarda Mergînânî'ye nispet edilen diğer eserlerden bazıları şunlardır:[60] *el-Mezîd fî fürûʿi'l-Hanefiyye*,[61] *Şerhu'l-Câmiʿi'l-kebîr*, *Neşrü'l-mezheb*, *Münteka'l-merfûʿ*, *Kitâbü'l-Hac.*

Hanefî fıkıh doktrininde önemli bir konumda bulunan Mergînânî'nin, Mâverâünnehir fıkıh havzasında yetişmesi, dönemin önde gelen âlimlerinden ders alması, mezhep içerisinde üst düzey talebeler yetiştirmesi ve *el-Hidâye* isimli eserinin gerek Osmanlı gerekse Orta Asya medreselerinde uzun yıllar boyunca ders kitabı olarak okutulması, mezhep içerisinde ulaşılması zor bir makam elde etmesini ve asırlar boyunca fıkıh sahasında vazgeçilmez bir fakih olmasını sağlamıştır.

Anadolu'da uygulanan eğitim sistemi içerisinde kendisine büyük önem atfedilen *el-Hidâye*, Osmanlı medreselerinde yüzyıllar boyunca üst düzey bir ders kitabı olarak itibar görmüştür. Bu eser, padişahlar, şehzâdeler ve sultan hanımları tarafından yaptırılan *Dâhil Ellili Medreseler* ile Fatih döneminin en üst

[46] Mergînânî, *el-Hidâye,* (Leknevî şerhiyle birlikte), 12.
[47] Eserin ilk baskısı Kahire'de 1355/1936 yılında gerçekleştirilmiştir. Mergînânî, *Kitâbü Bidâyeti'l-mübtedî*, (Kâhire: Matbaatü'l-Fütûh, 1936).
[48] Mergînânî, *Bidâyeti'l-mübtedî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1051)
[49] Mergînânî, *el-Hidâye,* (Leknevî şerhiyle birlikte), 89-90.
[50] Ali el-Kârî, *el-Esmârü'l-ceniyye fi esmâ'i'l-Hanefiyye*, thk. Abdülmuhsin Abdullah (Bağdat: Divânü'l-Vakfi's-sünnî, 2009), 2/523.
[51] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, nşr. Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Muallim Rifat (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/2032; Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/471-473.
[52] Arslan, *Hanefi Fıkhında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*, 47-123.
[53] Kallek, "el-Hidâye", 17/471-473.
[54] Tuncay Başoğlu, "Mergînânî", *Temel İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 5/455-456.
[55] Koca, "Mergînânî, Burhâneddin", 182.
[56] Mergînânî, *Kitâb fi'l-ferâ'iz,* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 380)
[57] Mergînânî, *Kitabü't-Tecnîs,* 1/46 (Neşredenin girişi)
[58] Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-saʿâde ve misbâhu's-siyâde* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/238.
[59] Mergînânî, *Muhtârâtü'n-nevâzil*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Paşa, 913; Süleymaniye, 587)
[60] Koca, "Mergînânî, Burhâneddin", 182.
[61] *Keşfü'z-zunûn*'da bu eserin Mergînânî'ye ait olduğu belirtilmiştir. Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1660.

seviyeli medreseleri olarak bilinen *Sahn-ı Semân Medreselerinde* yıllarca üst düzey ders kitabı olarak okutulmuştur.[62] Öğrenim süreleri farklılık arz eden medreselerin değişik yıllardaki ders müfredatının incelendiği bir araştırmaya göre *el-Hidâye, Haric Ellili Medreseler* (1538-1539 yıllarında), *Dâhil Ellili Medreseler* (1539-1540 yıllarında), *Sahn-ı Semân Medreseleri* (1539-1540 yıllarında) ve *Altmışlı Medreselerde* (1545-1546 yıllarında) üst sınıflarda en az bir yıl boyunca ders kitabı olarak okutulmuştur.[63] Ayrıca bu eser, Hokand Hanlığı döneminde Orta Asya'daki medreselerde de mütalaa edilmiştir. Günümüzde de bölgede bulunan bazı eğitim kurumlarında okutulmaya devam edildiği ifade edilmiştir.[64] *el-Hidâye*, günümüzde klasik metinler kapsamında gerek klasik eğitim veren medreselerde gerekse Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Yüksek İhtisas Merkezlerinde[65] ders kitabı olarak okutulmaktadır. Din İşleri Yüksek Kurulu ve farklı ülkelerin fetvâ heyetlerinin görüşlerine mesnet teşkil eden eser; birçok müftü ve âlimin fetvâ, yargılama hukuku ve fürû-î fıkıh meselelerinde öncelikli olarak müracaat ettiği temel metinlerden biridir. Esere günümüzde de bu kadar çok rağbet edilmesi eserin geçmişten günümüze kadar değerini koruduğunu göstermektedir.

el-Hidâye yazıldığı günden bugüne kadar farklı coğrafyalarda birçok şerh, haşiye, talik ve ihtisar tarzı çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışmaların sayısının yüzden fazla olduğu bilinmektedir. Eser hakkında kaleme alınan tez ve makale tarzı akademik çalışmalar da göz önünde bulundurulduğunda bu sayının çok daha yüksek bir rakama ulaşacağı aşikârdır.[66] Eser üzerine yapılan bazı çalışmalar Hanefi mezhep birikimi içerisinde neredeyse eser kadar önemli görülmüş ve mezhebin temel kaynakları arasında sayılmıştır. Eserin gerek Anadolu coğrafyasında gerekse diğer coğrafyalardaki etkisini ortaya koymak amacıyla eser hakkında yapılan bazı çalışmalara değinmek önem arz etmektedir. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır:[67]

1- *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâili'l-Hidâye*: *el-Hidâye*'deki meselelerden seçmelerde bulunularak telif edilen eser, Burhânüşşerîa'ya (ö. 730/1329) ait olup, Hanefî mezhep birikimi içerisinde "mütûn-i erbaa" veyahut "mütûn-i selâse" diye ifade edilen mezhebin temel metinlerinden biridir.[68] Bu eser, Sadrüşşerîâ'nın *Şerhu'l-Vikâye* adlı şerhiyle birlikte Osmanlı medreselerinde öğrencilere okutulan ilk fıkıh eserlerden olup, Hanefî mezhebinin temel öğrenim kitaplarından biridir. Osmanlı medreseleri başta olmak üzere Orta Asya ve Hint alt kıtasında eser, rağbet görmüş; medreselerdeki ders müfredatı içerisinde yerini almıştır.[69]
2- *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*: *el-Hidâye*'nin en hacimli şerhlerinden biri olduğu ifade edilen eser, Hüsâmeddîn es-Siğnâkî'ye (ö. 714/1314) aittir.[70] Anadolu'nun farklı kütüphanelerinde birçok nüshası[71] bulunan eser, Cemâleddîn el-Konevî tarafından ihtisar edilmiştir.[72] *en-Nihâye*'nin Süleymaniye ve Beyazıt Kütüphaneleri başta olmak üzere Anadolu'nun farklı kütüphanelerde 114 nüshasının bulunması Anadolu'da esere rağbet edildiğini göstermektedir.[73]
3- *Mi'râcü'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye*: Kıvâmüddîn el-Kâkî'ye (ö. 749/1348) ait olan eserde mezhep imamlarının görüşleri cem edilmiş, sahih ve tercih edilebilir görüşler belirtilmiş, yer yer soru-cevap

[62] Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (Ocak 2008), 30, 37.
[63] Cahid Baltacı, *XV-XVI Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 6.
[64] Aiitmamat Kariev, "Burhaneddin el-Merginânî'nin "el-Hidâye" İsimli Eseri ve Hukuk İlmindeki Yeri", *Uluslararası Sempozyum: Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları*, ed. Muhittin Düzenli vd. (Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2019), 636.
[65] DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *İhtisas Eğitim Programı* (Ankara: 2017), 170-174.
[66] Eser hakkında Türkiye'de yapılan bazı yüksek lisans ve doktora tezleri ile makaleler için bakınız: Şimşek, "Bir Hanefî Klasiği: Mergînânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", 314-317.
[67] *el-Hidâye*'ye yazılmış şerhler hakkında detaylı bilgi için bakınız.: Bayder, *el-Hidâye Bir Fıkıh Metninin Hanefi Geleneğe Etkisi*, 139-156; Arslan, *Hanefi Fıkhında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*, 47-122; Şimşek, "Bir Hanefî Klasiği: Mergînânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", 298-307.
[68] Murteza Bedir, "Vikâyetü'r-rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 43/106.
[69] Bedir, "Vikâyetü'r-rivâye", 107.
[70] Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 62.
[71] Hüsâmeddîn es-Siğnâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye* (Edirne: Selimiye, 639-647; Manisa: Manisa Halk Kütüphanesi, 527, 530, 542)
[72] Cemâleddîn el-Konevî, *Hulâsatü'n-Nihâye fi fevâ'idi'l-Hidâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1622)
[73] Cemal Kalkan, *Hüsameddin es-Sığnâki ve en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye Adlı Eserinin Değerlendirilmesi*, (Kazakistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 69.

yöntemine müracaat edilmiştir. Ayrıca *el-Hidâye*'de yer almayan feraiz konusu Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı esas alınarak ilave edilmiştir.[74] Eserin birçok yazma nüshası günümüze ulaşmıştır.[75]

4- *Gâyetü'l-beyân ve nâdiretü'l-akrân*: Hanefî mezhebinin önemli fakihlerinden Emîr Kâtib el-Itkânî'ye (ö. 758/1357) ait olan eser, yirmi altı yıl gibi uzun bir süreçte tamamlanmıştır.[76]

5- *el-İnâye*: Ekmeleddîn el-Bâbertî'ye (ö. 786/1384) ait olan eser, *en-Nihâye* başta olmak üzere farklı şerhlerden istifade edilerek hazırlanmış ve Anadolu'da rağbet görmüş önemli bir şerhdir.[77] Bu eser, Osmanlı medreselerinde yoğun bir şekilde okutulan temel kitaplar arasında yer almaktadır.[78] Eser, medreselerde *el-Hidâye* ile birlikte *Ekmel* adıyla okutulmuştur.[79]

6- *el-Binâye*: Türk asıllı Hanefî fakihi Bedreddîn el-Aynî'ye (ö. 855/1451) ait olan eser, özellikle *el-Hidâye*'deki hadisleri ele alış tarzıyla ön plana çıkmıştır.

7- *Fethu'l-kadîr*: *el-Hidâye* üzerine yazılmış en hacimli şerhlerinden biri olan eser, İbnü'l-Hümam'a (ö. 861/1457) aittir. Eserde mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarına değinilmiş, görüşler arasında tercihte bulunulmuştur.[80]

4.4. Nizâmeddîn Ömer el-Mergînânî (ö. 600/1204'ten sonra)

Kaynaklarda hayatı hakkında sınırlı bilgiye ulaştığımız Nizâmeddîn Ömer'in tam adı Nizâmüddîn Ömer b. Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr el-Fergânî el-Mergînânî'dir.[81] Kendisine atıfta bulunan kaynaklar genellikle onu "Veledü/İbnü Sahibi'l-Hidâye" kaydıyla tanıtmaktadır.[82] Bazı kaynaklarda "Şeyhülislâm Nizâmüddîn" kaydına da yer verilmektedir.[83] Doğum ve vefat tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte Nizâmeddîn Ömer'in hicri 600 yılından sonra vefat ettiği ifade edilmektedir.[84]

Nizâmeddîn Ömer'in döneminin önde gelen farklı âlimlerinden eğitim almış olması muhtemel olmakla birlikte biyografi yazarları Burhâneddîn el-Mergînânî (babası) ile meşhur Hanefî fakihlerinden Ebü'l-Feth Hüseyn el-Üsmendî'yi (ö. 552/1157) hocaları arasında saymaktadır.[85] Kureşî, fıkıh eğitimini babasından alan Nizâmeddîn Ömer'in fıkıh alanında öne çıktığını ve fetvâ verme makamında olduğunu belirtir.[86] Kaynaklarda yetiştirdiği talebeler hakkında herhangi bir kayda rastlanılmamaktadır. Eserleri konusunda ise özellikle *Cevâhirü'l-fıkh* adlı eserine vurgu yapılmaktadır. Müellife ait olan eserlerden bazıları şunlardır:

1- *Cevâhirü'l-fıkh*: Cessâs, Tahâvî ve Mes'ûdî gibi âlimlerin *Muhtasar*'ları ile *et-Tecrîd*, *el-İrşâd* ve *Hizânetü'l-fıkh* gibi eserlerin derlenmesiyle oluşturulmuştur.[87] Eserde Mergînânî'nin *Bidâye*'sindeki usûl takip edilmiştir. Basımı gerçekleştirilmemiş olan eserin farklı kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır.[88] Eserin ibadetler bölümünü M.N. Chabban doktora tezi kapsamında tahkik etmiştir.

2- *el-Fevâid fi'l-fürü*: Kâtip Çelebi eseri *Fevâidü Nizâmiddîn* şeklinde kayıt altına almış[89], Leknevî ise sadece *el-Fevâid* kaydıyla zikretmiştir.[90]

---

[74] Hüseyin Kayapınar, "Kâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/216.
[75] Kıvâmüddîn el-Kâkî, *Miʿrâcü'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 869; Fatih, 1974; Süleymaniye, 552; Mahmud Paşa, 205).
[76] Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2033.
[77] Kallek, "el-Hidâye", 17/472.
[78] Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 45.
[79] Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak*, trc. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Tercüman Yayınları, 1980), 21.
[80] Ferhat Koca, "İbnü'l-Hümâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/88.
[81] Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 149.
[82] Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, 2/657; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/615.
[83] Kefevî, *el-Ketâ'ib*, (Feyzullah Efendi, 1881), 246a.
[84] Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ʿârifîn,* 1/785; Ömer Rızâ Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2/567.
[85] Kefevî, *el-Ketâ'ib*, (Feyzullah Efendi, 1881), 246a; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl,* thk. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: Mektebetü'l-İrsikâ, 2010), 3/167.
[86] Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, 2/657.
[87] Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, 60; Chabban, *Nizamüddin Ömer b. Ali el-Mergînânî'nin Cevâhirü'l-Fıkh Adlı Eserinin Tahkiki*, 20, 38-39.
[88] Nizâmeddîn Ömer, *Cevâhirü'l-fıkh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 945; Ragıp Paşa, 460; Ayasofya, 1098)
[89] Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1303.
[90] Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 149.

Müellifin *Cevâhirü'l-fıkh* adlı eseri Zeynüddîn el-İmâdî'nin (ö. 670/1271) *Fusûlü'l-İmâdî* adlı eseri başta olmak üzere, Şeyh Bedreddîn'in (ö. 823/1420) *Câmi'u'l-fusûleyn*'i, Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Mirkâtü'l-mefâtih*'i, Damat Efendi'nin (1078/1667) *Mecmaʿu'l-enhur*'u, İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Reddü'l-muhtâr*'ı ile Ali Haydar Efendi'nin (ö. 1935) *Dürerü'l-hükkâm*'ı gibi eserlere kaynaklık etmiştir. Bu eser, özellikle Osmanlı coğrafyasında etkili olmuş ve Osmanlının son dönemine kadar fürû-î fıkıh alanında müracaat edilen eserlerden biri olmuştur.[91] Fıkıhta kendi dönemi için otorite kabul edilen Türk asıllı Ibnü'ş-Şıhne'ye[92] (ö. 815/1412) ait *Lisânü'l-hükkâm fî ma'rifeti'l-ahkâm* adlı eserde de *Cevâhirü'l-fıkh'*dan birçok nakil yapılmıştır.[93]

4.5. Celâleddîn Muhammed el-Mergînânî

Hayatı hakkında detaylı bilgiye ulaşamadığımız Celâleddîn Muhammed'in tam adı Ebü'l-Feth Celâlüddîn Muhammed b. Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî'dir.[94] Biyografisine yer veren bazı kaynaklarda kendisinin "Şeyhülislâm ve İmamü'l-eimme" gibi unvanlarla anıldığı ifade edilmiştir. Celâleddîn Muhammed, babası Burhâneddîn ile Mevlâna Hüsâmeddîn el-Aliyyâbâdî'den[95] fıkıh eğitimi almış, yaşadığı dönemde Hanefî mezhebinin önemli âlimlerinden biri olmuştur. Fetvâda müracaat edilen bir fakih olmanın yanı sıra fetvâları farklı bölgelere de yayılmıştır. Takva ve fazilet sahibi olan Celâleddîn Muhammed'in kaynaklarda ilmi seviyesinin çağdaşlarına göre daha ileri bir düzeyde olduğu ifade edilmiştir.[96] Kaynaklarda öğrenci ve eserleri hakkında herhangi bir kayda ulaşılamamıştır.

4.6. İmâdüddîn Ebû Bekir el-Mergînânî (ö. 620/1223)

Kaynaklarda hayatı hakkında yeterli bilgiye ulaşılamayan İmâdüddîn'in tam adı ve künyesi İmâdüddîn Ebû Bekir b. Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekir b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî'dir. *Fusûlü'l-İmâdî* adlı eser sahibi Zeynüddîn el-İmâdî'nin babasıdır. İmâdüddîn, babası Burhâneddîn el-Mergînânî ile Kadı Zahîrüddîn el-Buhârî'den (ö. 619/1222) fıkıh eğitimi almıştır. Fetvâ konusunda ise diğer kardeşleri gibi müracaat edilen fakihlerden biridir.[97] Kefevî, İmâdüddîn'in kafirler tarafından şehit edildiğini ifade etmiş fakat vefat tarihini belirtmemiştir. İlimle meşgul olan İmâdüddîn'in, oğlu Zeynüddîn el-İmâdî'ye hocalık yaptığı bilinmektedir. Kaynaklarda *Edebü'l-kâdî* isimli bir eserinin olduğu ifade edilmiştir.[98]

4.7. Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî (ö. 670/1271)

Diğer aile büyüklerinde olduğu gibi İmâdî'nin hayatı hakkında da biyografi kaynaklarında detaylı bilgiye ulaşılamamaktadır. İmâdî'nin tam adı Ebü'l-Feth Zeynüddîn Abdürrahîm b. Ebû Bekir İmâdeddîn b. Burhâneddîn Ali el-Mergînânî'dir.[99] Yukarıda da işaret edildiği üzere *Fusûlü'l-İmâdî* adlı eserin sahibidir. Babası İmâdeddîn ile Hüsâmeddîn el-Aliyyâbâdî'den fıkıh eğitimi almıştır. Kefevî, İmâdî'nin Hüsâmeddîn el-Alîyyâbâdî üzerinden Ebû Hanîfe'ye kadar uzanan fıkıh silsilesini aktarmıştır.[100] Ne zaman dünyaya geldiği bilinmeyen İmâdî'nin 670/1271'de vefat ettiği belirtilmiştir.[101] Talebeleri hakkında bir kayda rastlayamadığımız İmâdî'nin bir müddet Semerkant'ta kaldığı ve *Fusûlü'l-İmâdî* adlı eserini burada ikmal ettiği bilinmektedir.[102] İmâdî'nin bilinen ve günümüze ulaşmış tek eseri *Fusûlü'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm*'dır. Bu eser *Fusûlü'l-İmâdî* olarak meşhur olmuştur. Başka bir eserinin olup olmadığı

[91] Chabban, *Nizamüddin Ömer b. Ali el-Merğinânî*, 32.
[92] Şükrü Özen, "Ibnü'ş-Şıhne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/222-224.
[93] İbnü'ş-Şıhne, *Lisânü'l-hükkâm fi ma'rifeti'l-ahkâm* (Kahire: 1973), 262, 306.
[94] Kefevî, *el-Ketâ'ib*, (Feyzullah Efendi, 1881), 245b; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 182.
[95] *Fusûlü'l-Üsrûşenî* adlı eserin müellifi Ebü'l-Feth Mecdüddîn el-Üsrûşenî'nin (ö. 637/1240'tan sonra) öğrencisidir. Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk.: Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 59-60.
[96] Kefevî, *el-Ketâ'ib*, (Feyzullah Efendi, 1881), 245b.
[97] Kefevî, *el-Ketâ'ib*, (Feyzullah Efendi, 1881), 246b-247a; Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*,1/82-83; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 146-147.
[98] Kefevî, *el-Ketâ'ib*, (Feyzullah Efendi, 1881), 246b.
[99] Kefevî, *el-Ketâ'ib*, (Feyzullah Efendi, 1881), 290b; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 93-94; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, 2/129; Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, 68; Şerif Gedik, "Fusûlü'l-İmadî'nin Osmanlı Dönemi Fetâvâ Mecmualarına ve Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 9/1 (2023), 17-51.
[100] Kefevî, *el-Ketâ'ib*, (Feyzullah Efendi, 1881), 290b.
[101] Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, 68.
[102] İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa, 573), 415a.

bilinmeyen İmâdî'nin, amcası Nizâmeddîn Ömer'e ait *Cevâhirü'l-fıkh* adlı esere bir mukaddime yazdığı ve bu mukaddimede de amcasının talebi üzerine amcasının eserinin yazımına yardımcı olduğu ifade edilmiştir.[103]

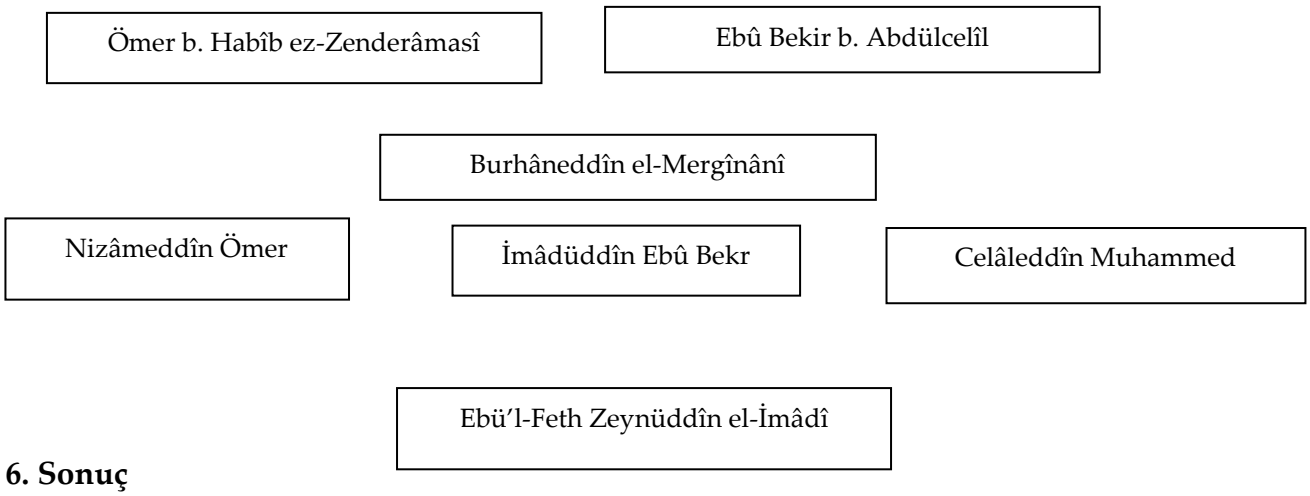
Fusûlü'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm (*Fusûlü'l-İmâdî*):[104] Yargılama hukuku ve muâmelata dair bilgileri ihtiva eden eser kırk fasıldan müteşekkil olup, büyük oranda *Fusûlü'l-Üsrûşenî* adlı eserden istifade edilerek kaleme alınmıştır. Basımı gerçekleştirilmemiş olan eserin farklı kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır.[105]

Fusûlü'l-İmâdî'nin Osmanlı coğrafyasında fakihler nezdinde kıymetli bir eser olduğu bilinmektedir. Zira bu eser uzun yıllar müftü ve kadıların el kitabı olarak nitelendirilen *Câmiü'l-fusûleyn*'e kaynaklık eden iki temel eserden biridir. Ayrıca bu eser, Osmanlı fetvahanesinin en meşhur eserlerinden kabul edilen *Fetâvâ-yı Ali Efendi, Fetâvâ-yı Fevziyye, Behcetü'l-fetâvâ, Netîcetü'l-fetâvâ* ve *Mühimmâtü'l-müftî* gibi eserlere de kaynaklık etmiştir.[106] Fetâvâ mecmualarının yanı sıra Hanefî mezhebinin önemli fürû fıkıh eserlerinden *el-Bahrü'r-râ'ik*, *Mecma'u'l-enhur*, *Reddü'l-muhtâr* ve *Mir'ât-ı Mecelle* gibi eserleri de etkilemiş ve bu eserlerin de kaynakları arasında yer almıştır.[107]

Yukarıdaki verilere baktığımızda *Fusûlü'l-İmâdî*'nin Osmanlı coğrafyasında bilinen ve kendisine müracaat edilen bir eser olduğunu ve etkisinin Osmanlı'nın son dönemine kadar sürdürdüğü söylemek yanlış olmaz. Zira *Fusûlü'l-İmâdî* Osmanlı son dönem eserlerinden *Reddü'l-muhtâr* ile *Mir'ât-ı Mecelle* gibi eserlere kaynaklık etmiştir.

5. Mergînânî Ailesinin Aile İçi İlim Silsilesi

Mergînânî ailesinin aile içi ilim silsilesini şöyle kategorize etmek mümkündür:



6. Sonuç

İslâm tarihi açısından çok önemli bir konuma sahip olan Orta Asya, yetiştirmiş olduğu büyük âlim şahsiyetler, onların yürüttükleri ilmi faaliyetler ve telif ettikleri eserlerle daima öne çıkmış bir ilim merkezi olmuştur. İlmi gelenekte fıkıh havzası olarak bilinen bölge uzun yıllar boyunca Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi korumuş, birçok ilmi faaliyetin gerçekleşmesine zemin hazırlamış ve çok sayıda ilim merkezine ev sahipliği yapmıştır. Tarihi süreçte bölgede ilim tedrisi ve eser telifinde farklı ilim dallarında uzmanlaşmış bazı aileler dikkat çekmiştir. el-Burhân, es-Saffâr, el-Mahbûbî, ve el-Mergînânî gibi aileler bunlardan

[103] Nizâmeddîn Ömer, *Cevâhirü'l-fıkh* (Ragıp Paşa, 460) Mukaddime; Chabban, *Nizamüddin Ömer b. Ali el-Merginânî*, 34-38.
[104] Gedik, "Fusûlü'l-İmadî'nin Osmanlı Dönemi Fetâvâ Mecmualarına ve Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı", 22-46.
[105] İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 840; Cârullah, 823; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 1532, 1535; DİB Kütüphanesi, 3627.
[106] Gedik, "Fusûlü'l-İmadî'nin Osmanlı Dönemi Fetâvâ Mecmualarına ve Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı", 31-37.
[107] Detaylı bilgi için bk: Gedik, "Fusûlü'l-İmadî'nin Osmanlı Dönemi Fetâvâ Mecmualarına ve Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı", 39-42.

sadece bazılarıdır. Mergînânî ailesi bölgede fıkıh alanında temayüz etmiş en önemli ailelerden biridir. Uzun yıllar boyunca halkın dini konularda karşılaştıkları sorunlara çözüm üreten, müsteftilere fetvâ veren, ilimle meşgul olup birçok talebe yetiştiren ve eserler telif eden aile bireyleri, özelde Hanefîlik, genelde ise fıkıh literatürüne önemli katkılar sunmuşlardır. Uzak diyarlardan gelerek Mergînânî ailesinin fakihlerinden eğitim alan birçok talebe, almış oldukları ilmi birikimi kendi memleketlerine intikal ettirmek ve diğer nesillere aktarmak suretiyle dini ilimlerin gelişmesini desteklemiş ve bu ilimlerin halk arasında yayılmasına aracılık etmişlerdir. Ailenin kendi içerisinde de ilmi geleneği babadan oğula veyahut dededen toruna şeklinde sürdürdüğü bilinmektedir. Bu ailenin tanınmasına katkı sunan en büyük fakihlerden birisi Burhâneddîn el-Mergînânî'dir. *el-Hidâye* adlı eseri özellikle Anadolu başta olmak üzere dünyanın farklı coğrafyalarında tanınmasını sağlamıştır. Bu eser, Osmanlı medreselerinde uzun yıllar boyunca ders kitabı olarak okutulmuş, eser üzerine büyük fakihler tarafından şerhler ve haşiyeler yazılmıştır. Burhaneddîn el-Mergînânî gibi çocukları da bölgenin saygın fakihleri arasında yer almış, fetvâ konusunda müracaat edilen kimseler olmuşlardır. Çocukları arasında Nizâmeddîn Ömer, fürû fıkha yönelik yazmış olduğu *Cevâhirü'l-fıkh* adlı eseriyle diğer kardeşlerine nispetle daha fazla bilinir olmuştur. Bu eser, Osmanlı Anadolu'sunda yazılan birçok fıkıh eserine kaynaklık teşkil etmiştir. Anadolu coğrafyasını etkileyen aile fakihlerden diğer bir isim de Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî olmuştur. İmâdî'nin *Fusûlü'l-İmâdî* adlı eseri *Fetâvâ-yı Ali Efendi, Fetâvâ-yı Fevziyye, Behcetü'l-fetâvâ, Netîcetü'l-fetâvâ* ve *Mühimmâtü'l-müftî* gibi fetvâ eserleri başta olmak üzere; *Câmiü'l-fusûleyn*, *el-Bahrü'r-râ'ik*, *Mecma'u'l-enhur*, *Reddü'l-muhtâr* ve *Mir'ât-ı Mecelle* gibi eserlere kaynaklık etmiştir. Aile büyükleri, torunları ve çocukları Burhâneddîn el-Mergînânî kadar fıkıh alanında ön planda olmasalar da gerçekleştirmiş oldukları ilmi faaliyetlerle İslâm dininin gelişmesi ve yayılmasına katkı sunmuşlardır.

Mergînânî ailesi hakkında yaptığımız araştırmada tespit edebildiğimiz kadarıyla aile içi ilmi gelenek Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî ile son bulmaktadır. Zira İmâdî'nin ilmi birikimini çocukları veyahut diğer aile bireylerinden birine aktardığı konusunda elimizde herhangi bir veri bulunmamaktadır.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abzhalov, Sultanmurat. "Orta Asya Medreselerinde Hanefi-Maturidi Eğitim Sisteminin Özellikleri". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 18/35 (2020), 15-28.

Ali el-Kârî. *el-Esmârü'l-ceniyye fî esmâ'i'l-Hanefiyye*, thk. Abdülmuhsin Abdullah. Bağdat: Divânü'l-Vakfi's-sünnî, 2009.

Arslan, Hamza. *Hanefi Fıkhında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. nşr. Kilisli Rifat Bilge-İbnül Emin Mahmud Kemal. İstanbul: Maarif Basımevi, 1955.

Baltacı, Cahid. *XV-XVI Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.

Başoğlu, Tuncay. "Mergînânî". *Temel İslam Ansiklopedisi*. 5/455-456. Ankara: TDV Yayınları, 2021.

Bayder, Osman. *el-Hidâye Bir Fıkıh Metninin Hanefi Geleneğe Etkisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.

Bedir, Murteza. "Vikâyetü'r-rivâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.

Chabban, Mahmoud Noureddin. *Nizamüddin Ömer b. Ali el-Mergînânî'nin Cevâhirü'l-Fıkh Adlı Eserinin Tahkiki*. İstanbul: MFSVÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn*. nşr. Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Muallim Rifat. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Çelebi, Kâtib. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Ekmeleddin İhsanoğlu. İstanbul: Mektebetü'l-İrsikâ, 2010.

Çelebi, Kâtip. *Mîzânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak*. trc. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Tercüman Yayınları, 1980.

Gedik, Şerif. "Fusûlü'l-İmadî'nin Osmanlı Dönemi Fetâvâ Mecmualarına ve Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 17-51.

Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (Ocak 2008), 25-46.

İmâdî, Ebü'l-Feth Zeynüddîn. *Fusûlü'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa, 573/1b-413b.

Kalkan, Cemal. *Hüsameddin es-Sığnâki ve en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye Adlı Eserinin Değerlendirilmesi*. Kazakistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Kallek, Cengiz. "el-Hidâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/471-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kayapınar, Hüseyin. "Mergînâni ve Eseri Hidâye". *Diyanet Dergisi* 22/2 (Haziran 1986), 26-41.

Kayapınar, Hüseyin. "Kâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/216. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâîbü alâmi'l-ahyâr min fukahâî mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 881/1b-437a.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Muʿcemü'l-müʾellifîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Kemalpaşazâde. *Tabakâtül-fukaha.* thk. Muhammed Ebü'l-Hâc. Ürdün: Merkezü Envâri'l-Ulema, 2020.

Koca, Ferhat. "Mergînânî, Burhâneddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/182-183. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Koca, Ferhat. "İbnü'l-Hümâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/87-90. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Koldaşev, Şerali. "Hokand Hanlığında Uygurlular". *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 10 (Aralık 2017), 104-112.

Kureşî, Abdulkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudıyye fi-tabakâti'l-Hanefiyye*. nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1413/1993.

Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım. *Tâcü't-terâcim*. nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf. Dımeşk; Dârü'l-Kalem, 1992.

Leknevî, Abdulhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsîm*. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1991.

Mergînânî, Burhâneddîn. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. (Leknevî şerhiyle birlikte) Karachi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011.

Mergînânî, Burhâneddin. *Kitabü't-Tecnîs ve'l-mezîd*. thk. Muhammed Emin Mekki. Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmü'l-İslâmiyye, 2004.

Mergînânî, Burhâneddin. *Kitâbü Bidâyeti'l-mübtedî*. Kâhire: Matbaatü'l-Fütûh, 1936.

Mergînânî, Nizâmeddîn Ömer. *Cevâhirü'l-fıkh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 460.

Özel, Ahmet. *Hanefi Fıkıh Alimleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1990.

Özen, Şükrü. "Ibnü'ş-Şıhne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/222-224 İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Sâmi, Şemseddin. *Kâmûsü'l-A'lâm*. İstanbul: Mihrân Matbaası, 1306.

Şimşek, Murat. "Mezhepleşme Sürecinde Hanefilik: Coğrafi Yapı ve Fakihler Arası Sosyal Ağ Bağlamında Bir İnceleme". *Uluslararası İmam-ı Azam ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu Tebliğleri*. ed. Abdullah Acar (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi, 2015), 253-260.

Şimşek, Murat. "Bir Hanefî Klasiği: Mergînânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (Mayıs 2017), 279-321.

Taşağıl, Ahmet. "Mergînân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/181. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Tabakâtü'l-fukahâ'*. nşr. Ahmed en-Neyle. Musul: b.y., 1961.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Uzunpostalcı, Mustafa. "Burhâneddin el-Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/435-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

W. Barthold. "Mergînân", *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1940-1988.

Zehebî, Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: b.y., 1984.

Zernûcî. *Ta'lîmü'l-müte'allim*. nşr. Mervân Kabbânî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1981.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmûse't-terâcim*. Kahire: b.y., 1954.

Dergiabant

2024, 12(2): 511-529, doi: 10.33931/dergiabant.1522841

Mervezî'nin (ö. 294/906) *Kitâbü's-Sünne* Adlı Eserinde Kur'an İlimleri ve Nesih

Qur'anic Sciences and Naskh in Marwazī's (d. 294/906) *Kitāb al-Sunnah*

Gülhan MADEN[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 26.07.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 16.09.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: Hicrî 3. asrın önemli ilim adamlarından biri olarak kabul edilen Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin (ö. 294/906) *Kitâbü's-Sünne* adlı eseri, ihtiva ettiği âyetler ve bunlara dair yorumlar dolayısıyla tefsir ilmi açısından önemli veriler sunmaktadır. Eserde, özellikle *nesih* konusunun olabildiğince detaylı ve objektif bir bakış açısıyla ele alınmış olması; ayrıca esbâb-ı nüzûl, müşkilü'l-Kur'ân, mücmel-mübeyyen gibi tefsir usulüne dair konularda birtakım açıklamalara yer verilmesi, eserin Kur'an ilimleri açısından kritik edilmesini gerektirmiştir. Bu makalede Mervezî'nin *Kitâbü's-Sünne*'si söz konusu açılardan ele alınmaktadır. Eserin son kısmında yer alan nesihle ilgili açıklamalardan yola çıkılarak, erken dönemde nesih çerçevesinde ortaya konan yaklaşımlar, tefsir ilmi perspektifinden değerlendirilmekte, nesih taraftarları ile diğerlerinin konuyla ilgili âyetleri nasıl yorumladıkları incelenmektedir. Böylece bir taraftan tefsir literatürü içinde yer almayan bir eserden tefsir usulüne dair veriler tespit edilmekte, diğer taraftan eserin müellifinin ilgili mevzulara yaklaşımı beyan edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mervezî, Kitâbü's-Sünne, Kur'an İlimleri, Nesih.

&

Abstract: The *Kitāb al-Sunnah* of Muhammad b. Nasr al-Marwazī (d. 294/906), who is considered to be one of the most important scholars of the 3rd century, provides important data in terms of the science of tafsīr due to the verses it contains and the comments on them. The fact that the work deals with the issue of naskh in as much detail and objectively as possible, and also includes some explanations on exegetical issues such as asbāb al-nuzūl, mushkil al-Qur'ān, and mücmel-mubeyyen, necessitated the criticism of the work in terms of Qur'ānic sciences. In this article, Marwazī's *Kitāb al-Sunnah* is analyzed from these perspectives. Based on the explanations on naskh in the last part of the work, the approaches that emerged in the early period within the framework of naskh are evaluated from the perspective of the science of tafsir, and how the supporters of naskh and others interpret the verses on the subject are revealed. Thus, on the one hand, data on the methodology of tafsir from a work that is not included in the tafsir literature is identified, and on the other hand, the author's approach to the relevant issues is declared.

Keywords: Tafsīr, Marwazī, Kitāb al-Sunnah, Qur'anic Sciences, Naskh.

Atıf/Cite as: Maden, Gülhan. "Mervezî'nin (ö. 294/906) Kitâbü's-Sünne Adlı Eserinde Kur'an İlimleri ve Nesih". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 511-529. doi: 10.33931/dergiabant.1522841

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Gör., Gülhan Maden, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, gulhan.maden@hbv.edu.tr.

1. Giriş

İlim kelimesinin çoğulu olan "ulûm"un Kur'an'a izafesi ile oluşturulan ve "Kur'an ilimleri" anlamına gelen "ulûmü'l-Kur'ân" terkibi, Kur'an'dan neşet eden ve onunla ilgili olan ilimleri ifade etmektedir.[2] Bu ilimler aslında, Kur'an'ı tefsir çabaları esnasında, onu daha iyi ve doğru anlayabilmek için tarihin akışı içinde ortaya çıkmış Kur'an'la ilgili hususi araştırmalardır.[3] Söz konusu ilimlerin bir kısmı Kur'an'ın dili olan Arapça ile ilgili olarak zuhur etmiştir. *Garîbü'l-Kur'ân, vücûh ve nezâir, i'câzü'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân* ve *uslûbü'l-Kur'ân* bu grupta sayılabilir. *Nâsih-mensûh, esbâb-ı nüzûl ve Mekkî-Medenî* gibi diğer bazı Kur'an ilimleri ise tarihsel olgulara dayanmaktadır. Bunların dışında bir de Kur'an âyetlerinin muhtevası çerçevesinde gelişen ilimler vardır ki *muhkem-müteşâbih, mücmel-mübeyyen, müşkilü'l-Kur'ân, mübhemâtü'l-Kur'ân ve Kur'an kıssaları* bunlar arasındadır.

Pek çok ilim gibi Kur'an ilimleri de Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde bilfiil mevcut olmakla birlikte henüz sistematik tarzda teşekkül etmemiştir. Sonradan tedvin edilen ve belli kavramlarla ifade edilen bütün Kur'an ilimlerinin bilhassa Hz. Peygamber ve onun güzide ashabı tarafından, hem de daha iyi ve kapsamlı bir şekilde bilindiğinde şüphe yoktur. O dönemde bunların bir kısmı şifahi olarak nakledilmekle birlikte telif ve tedvin edilmemiş, zira buna ihtiyaç hissedilmemiştir.[4] Ancak onların sonradan kayda geçirilen bu şifahi nakilleri hiç kuşkusuz, Kur'an ilimlerinin tedvini sürecinde temel başvuru kaynağı olmuştur.

Sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde tedris ve rivayet yoluyla sözlü olarak aktarılan Kur'an ilimleri hicrî ikinci asırdan itibaren yazıya geçirilmeye başlanmıştır.[5] İlk olarak tâbiînden Katâde b. Diâme'nin (ö. 118/726) *Kitâbü'n-nâsih ve'l-mensûh*'u[6] ile İbn Şihâb ez-Zührî'ye (ö. 124/742) nispet edilen *en-Nâsih ve'l-mensûh* ve *Tenzîlü'l-Kur'ân* adlı eserleri burada zikredebiliriz.[7] Daha sonra Kur'an âyetlerinin tefsirine dair Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiînden nakledilen rivayetleri bir araya toplayan eserlerin kaleme alındığı görülmektedir ki tebeu't-tâbiînden olan Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812) ve Süfyân b. Uyeyne'yi (ö. 198/814) tefsir alanında ilk eser kaleme alanlar arasında saymak mümkündür. Bunlardan Mukâtil'in aynı zamanda vücûh ve nezâire dair de bir eseri bulunmaktadır. Hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren ise diğer Kur'an ilimlerini müstakilen ele alan eserlerin telif edilmeye devam ettiğini görüyoruz. Bunlar arasında Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *en-Nâsih ve'l-mensûh*'unu, Ali b. Medînî'nin (ö. 234/848-49) *Esbâbü'n-nüzûl*'ünü, Câhız'ın (ö. 255/869) *Nazmü'l-Kur'ân*'ını, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*'ını ve Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 285/898) *Tahsîlü nezâiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*'ini sayabiliriz.[8]

Ulûmü'l-Kur'ân kavramının ilk olarak ne zaman kullanılmaya başlandığı ve literatüre girdiği ise tartışmalıdır. Zürkânî (ö. 1367/1948), bu kavramın terim anlamıyla ilk olarak hicrî 5. asırda yaşamış olan Ali b. İbrahim b. Said el-Havfî'nin (ö. 430/1038) *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde geçtiğini ileri sürmektedir.[9] Ancak daha sonra yapılan bazı çalışmalar, bu kavramın Havfî'den önce de kullanıldığını ortaya koymuştur. Nitekim Havfî'nin hocası Ebû Bekir el-Üdfüvî'nin (ö. 388/998) *el-İstiğnâ fî ulûmi'l-Kur'ân* adında bir eseri mevcuttur ve kimi araştırmacılara göre bu eser başlığında *ulûmü'l-Kur'ân* terkibinin yer aldığı günümüze ulaşan en eski eserdir.[10] Ancak gerek Havfî'nin gerekse Üdfüvî'nin adı

---

[2] Muhammed Abdülʿazîm Zürkānī, *Menâhilü'l-ʿirfân fî ʿulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvaz Ahmed Zümerli (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417), 1/27.

[3] Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yay., 2008), 35.

[4] Zürkānī, *Menâhil*, 1/29.

[5] Zürkānī, *Menâhil*, 1/31.

[6] Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 126; Abdülhamit Birışık, "Katâde b. Diâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/23.

[7] Bu eserlerin Zührî'ye aidiyeti şüpheli olmakla birlikte nâsih ve mensûha dair yazılan ilk eserlerde Zührî'den pek çok alıntı yapılmış olması, onun bu konularda eser yazmış olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Halit Özkan, "Zührî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/548-549.

[8] Zürkānī, *Menâhil*, 1/31; Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, 111, 126, 159, 173, 180.

[9] Zürkānī, *Menâhil*, 1/33.

[10] Mehmet Suat Mertoğlu, "Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser: Üdfüvî'nin el-İstiğnâ fî ulûmi'l-Kur'ân'ı ve Eserin Mukaddimesi ile Fâtiha Sûresi Tefsirinin İlmî Neşri", *İslam Araştırmaları Dergisi* 25 (2011), 63.

geçen eserlerini, daha sonra gelişen ve Kur'an ilimlerini âyetlerden örnekler eşliğinde tek tek ele alan ulûmü'l-Kur'ân literatürünün bir örneği olarak kabul etmek doğru olmaz. Zira her iki eser de Mushaf tertibiyle âyetlerin tefsirine yer vermekte, bu esnada Kur'an ilimleriyle ilgili bazı meseleleri ele almakta, böylece bir anlamda Kur'an ilimlerini uygulamalı olarak ortaya koymuş olmaktadır.[11]

Bazı araştırmacılar bu iki eserden önce kaleme alınan ve başlığında ulûmü'l-Kur'ân terkibinin yer aldığı başka eserlerden de söz etmekle birlikte[12] söz konusu eserlerin günümüze ulaşmaması, hakkında yeterli bilginin bulunmayışı ve bazılarının müellifi hakkında belirsizlikler olması dolayısıyla şimdilik Üdfüvî'nin eseri Kur'an ilimlerini belli oranda tefsir malzemesi olarak kullanan ve başlığında ulûmü'l-Kur'ân kavramına yer veren ilk eser olarak kabul edilmektedir.[13] Ancak, günümüzde anlaşıldığı manasıyla Kur'an ilimlerini belli bir sistematik çerçevesinde tek tek ele alıp inceleyen ilk eserin İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) ait *Fünûnü'l-efnân fî uyûni ulûmi'l-Kur'ân* olduğunu söylemek mümkündür.[14] Otuzu aşkın başlıkta Kur'an ilimlerini ele alan bu eser, alanın iki zirve eseri kabul edilen, Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân'ı* ile Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserine de kaynaklık etmiştir.[15]

Tarihi serencamı hakkında kısaca bilgi vermeye çalıştığımız Kur'an ilimlerine dair bilgiler, sadece Kur'an ve tefsir sahasında yazılan eserlerde değil diğer İslami ilimleri konu alan eserlerde de karşımıza çıkabilmektedir. Serinsu bu hakikate şu ifadelerle dikkat çekmektedir: "Kur'an ilimleri İslamiyet'in ilk döneminden itibaren âlimlerimizin hususi alakasını celbetmiştir. Bu sahada müstakil eserler vermemiş olsalar dahi ulûmü'l-Kur'ân'a ve meselelerine ait sahip oldukları kanaatlerini eserlerinde kaydetmişlerdir."[16] Kanaatimizce Kur'an ilimlerinin tarihsel gelişimi ele alınırken alan dışı bu tür eserler de göz önünde bulundurulmalıdır. Böylece hem daha mütekâmil verilere ulaşmak mümkün olacak hem de konunun bütüncül analizini yapmak kolaylaşacaktır. Elinizdeki makale böyle bir bakış açısıyla ortaya konmuş disiplinler arası bir çalışmanın ürünüdür. Bu makalede, hicrî üçüncü yüzyılın önde gelen Şâfiî hukukçularından ve muhaddislerinden biri olan, "ashâbü'l-vücûh"[17] diye nitelendirilen müçtehitler arasında yer alan Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin (ö. 294/906)[18] *Kitâbü's-Sünne* adlı hadis eseri Kur'an ilimlerine dair içerdiği veriler açısından analiz edilmekte, bilhassa nesih konusunda değindiği geniş malumat tefsir ilmi cephesinden değerlendirilmektedir.[19] Böylece oldukça erken bir devirde, tefsir dışı literatürde Kur'ân ilimlerinin hangi ölçüde yer aldığına dair bir kanı oluşmasını, ayrıca daha çok fıkıh ve hadis alanında uzmanlaşmış Mervezî'nin tefsir alanındaki katkı ve değerlendirmelerinin tespit edilmesini amaçlıyoruz. Çalışmanın sınırları dolayısıyla ele alınan konuların mukaddem ve muahhar eserlerle mukayese edilmesi hedeflerimiz arasında yer almamakta, bu tür karşılaştırmalar başka müstakil çalışmalara havale edilmektedir. Ancak lüzum hissedildiğinde bazı eserlere müracaat edilmiş, Mervezî'nin etkilendiği ve etkilediği kaynaklar tespit edilmeye çalışılmıştır.

---

[11] Mertoğlu, "Üdfüvî'nin el-İstiğnâ fî ulûmi'l-Kur'ân'ı", 64; Rabia Hacer Bahçeci, "Tefsir ve Kur'an İlimleri Arasında Bir Telif: Ebü'l-Hasan el-Havfî'nin el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân'ı", *İslam Araştırmaları Dergisi* 46 (2021), 81-82; Abdülhamit Birışık, "Ulûmü'l-Kur'ân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/133.

[12] Subhî Sâlih'e göre başlığında ulûmu'l-Kur'ân terkibi geçen ilk eser Muhammed b. Halef b. el-Merzubân'ın (ö. 309/921) el-Hâvî fî ulûmi'l-Kur'ân adlı eseridir. O ayrıca Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye (ö. 324/936) nispet edilen el-Muhtezen fî ulûmi'l-Kur'ân ile İbnü'l-Enbârî'ye nispet edilen Acâibü ulûmi'l-Kur'ân isimli eserlerden de söz etmektedir. Bkz. Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (y.y.: Dârul-İlm li'l-Melâyîn, 2000), 122,124.

[13] Mertoğlu, "Üdfüvî'nin el-İstiğnâ fî ulûmi'l-Kur'ân'ı", 63.

[14] Abdülhamit Birışık, "Kur'an İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2006), 42; Eserin tefsir usulü ve Kur'an ilimleri açısından değeri hakkında detaylı bilgi için bkz. Sümeyye Sevinç, "Fünûnu'l-Efnân fî Ulûmi'l-Kur'an Adlı Eserin İstanbul Yazma Nüshasının Tefsir Usûlü Açısından Tahlili", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - IV (İlahiyat)* (İstanbul: y.y., 2015), 197-213.

[15] Abdülhamit Birışık, "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/551.

[16] Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, 35.

[17] Şâfiî ve Hanbelî usulcülere göre mukayyed (müntesip) müctehidin dört tabakasından biri olan ashâbü'l-vücûh, "İmamının usulünü ve kurallarını aşmaksızın müstakil olarak delili takrir edebilen, tahrîc ve istinbata muktedir olan müctehid" için kullanılan bir tabirdir. Bkz. H. Yunus Apaydın, "İctihad", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/439.

[18] Halit Ünal, "Mervezî, Muhammed b. Nasr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/236.

[19] Konuyla ilgili kaleme aldığımız ilk makalede eser, tefsir ilmine dair kaynakları, âyetlerin esere alınma amaçları ve tefsir metodu açısından incelenmiştir.

2. *Kitâbü's-Sünne'*de Kur'an İlimlerine Dair Tespitler

Mervezî'nin *Kitâbü's-sünne* adlı eseri, bu edebiyatın diğer örneklerinde olduğu gibi sünnetin ve sünnete uymanın önemini ortaya koymak amacıyla yazılmıştır. Çeşitli vesilelerle pek çok âyete atfın yer aldığı eserde ulûmü'l-Kur'ân'a dair de bazı tespit ve izahlara rastlamaktayız. Bir hadis eseri olması hasebiyle bu ilimlere müstakil başlıklar halinde yer verilmemiş, çeşitli konular işlenirken Kur'an ilimlerine dair beyanlar aralara serpiştirilmiştir. Şimdi eserde karşımıza çıkan bu izah ve tespitleri alt başlıklar halinde inceleyelim.

2.1. Esbâbü'n-nüzûl

Âyetlerin ya da sûrelerin nazil olmasına neden olan olay, durum yahut soruya *sebeb-i nüzûl,* bu konuyla ilgilenen bilim dalına ise *esbâbü'n-nüzûl ilmi* adı verilmektedir.[20] Mervezî, ele aldığı konunun akışı içerisinde eserinde naklettiği bazı hadisler ya da âyetler çerçevesinde, âyetlerin iniş sebeplerine delalet eden kimi ifadelere yer vermektedir. Söz gelimi bidatlerden sakındırma mevzusunda, İrbâd b. Sâriye (ö. 75/694) isimli sahâbîden naklen Hz. Peygamber'in bir hadisini nakletmektedir. Söz konusu rivayetin başında, İrbâd ile ilgili olarak, *"Kendilerine binek sağlaman için sana gelip de, 'Sizi bindirecek bir şey bulamıyorum' diye cevap verdiğin zaman, harcayacak bir şey bulamamanın üzüntüsünden göz yaşları dökerek geri dönenlere de günah yoktur."*[21] *âyet*inin bu sahâbî hakkında indiği bilgisine yer verilmektedir.[22] Her ne kadar burada âyetin esbâb-ı nüzûlünü aktarmak gibi hususi bir gaye söz konusu olmasa da neticede ilgili rivayet esbâbü'n-nüzûl ilmi için bir veri sunmaktadır. Nitekim Mervezî'den önceki tefsir literatürünü taradığımızda ilgili âyetin esbâb-ı nüzûlü ile ilgili olarak İrbâd b. Sâriye'den söz edilmediğini görmekteyiz. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/797) âyetin inmesine sebep olan yedi kişiden söz etmekte, ancak bu isimler arasında İrbâd'a yer vermemektedir.[23] Günümüze ulaşan tefsirler tarandığında söz konusu âyet çerçevesinde İrbâd'ın ismini de zikreden ilk müfessirin Taberî (ö. 310/923) olduğu, hatta orada Mervezî'nin naklettiği hadisin baş tarafına yer verildiği görülmektedir.[24] Hadis literatürüne baktığımızda ise İrbâd hadisinin, benzer bir tarikle ve benzer ifadelerle en erken Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned'*inde yer aldığını görmekteyiz.[25] Orada da İrbâd, söz konusu âyetin inmesine sebep olan kişi olarak zikredilmektedir. Dolayısıyla Mervezî'nin bu bilgiyi Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inden aktardığını düşünebiliriz. Ya da her ikisinin başka bir kaynaktan aktarmış olması da mümkündür. Ancak rivayetin geçtiği diğer pek çok hadis kaynağında söz konusu âyetin nüzul sebebiyle ilgili detayın bulunmadığını da belirtmemiz gerekir.[26] Tarihi kaynaklardan ise tespit edebildiğimiz kadarıyla, İrbâd'ı da Tebük gazvesine katılmak için binek bulamayıp ağlayan, bundan dolayı da "bekkâûn" olarak bilinen yedi kişi arasında sayan en erken kaynak, Vâkıdî'nin (ö. 207/823) *el-Megâzî* adlı eseridir.[27]

Konuyla ilgili bir başka örnek de şudur: Mervezî, kıble konusunda nesih meselesini ele aldığı son bölümde Abdullah b. Ömer'den naklen Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye dönerken biniti üzerinde nafile namaz kıldığını ve biniti ne tarafa dönerse o tarafa doğru namazını eda ettiğini haber vermektedir.

---

[20] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 115; Muhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/360.

[21] et-Tevbe 9/92.

[22] Ebû Abdullah Muhammed el-Mervezî, *es-Sünne*, thk. Sâlim Ahmed es-Silefî (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1408), 26.

[23] Bkz. Ebü'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 2/189-190.

[24] Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an teʾvîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdüllah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Hecr li-Tibaati'n-Neşr, 2001), 11/626.

[25] Bkz. Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuʿayb el-Arnaʾût, Adil Mürşid v.dğr (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 28/373-375 (No: 17144-17145).

[26] Örnek olarak bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dârü'l-Muğnî, 2000), "Mukaddime", 16 (No. 96); Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Fuâd Abdülbâḳî (Mısır: Şirketu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975), "İlim", 16 (No. 2676); Ebû Abdullâh Muhammed İbn Vaddâh el-Kurtubî, *el-Bidaʿ ve'n-nehyu ʿanha*, thk. Amr Abdulmunʿim Suleym (Kahire; Cidde: Mektebetü'l-ʿİlim, 1416), 56.

[27] Bkz. Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer el-Eslemî el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dârü'l-ʿİlmî, 1409/1989), 3/994.

Bu rivayete göre Abdullah b. Ömer *"Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır…"*[28] *âyet*ini okumuş ve söz konusu âyetin bu konuda nazil olduğunu beyan etmiştir.[29]

2.2. Müşkilü'l-Kur'ân

Kur'an âyetleri arasında ilk bakışta ihtilaf ve tenakuz gibi telakki edilen durumları ifade etmek için *müşkil*, bu tür ihtilaflı durumları çözümlemek amacıyla ortaya çıkan Kur'an ilmine ise *müşkilü'l-Kur'ân* adı verilmiştir.[30] Mervezî'nin eserinde yer verdiği bazı pasajlarda, bu ilim çerçevesinde değerlendirilebilecek birtakım yorumlardan söz etmek mümkündür. Nitekim o, fitne zamanlarında yaşamanın güçlüğü ve ecrinin büyüklüğünü konu edindiği bölümde Ebû Ümeyye eş-Şa'bânî'den (ö. 81/700-701) bir hadis nakletmektedir. İlgili rivayete göre Ebû Ümeyye, sahâbeden Ebû Sa'lebe el-Huşenî (ö. 75/694) ile karşılaşmış ve ona şu âyet-i celilenin ne anlama geldiğini sormuştur: *"Ey iman edenler! Siz kendi sorumluluklarınıza dikkat edin. Siz doğru gittiğiniz takdirde yanlış yola sapanlar size zarar veremez…"*[31] İlk okunduğunda "Siz kendinize bakın, yanlış yapanları boş verin." şeklinde anlaşılma ihtimali bulunan ve bu yüzden Kur'an'da açıkça ve pek çok kez geçen "iyiliği emredip kötülükten alıkoyma"[32] prensibiyle çelişiyormuş gibi görünen bu âyet, tâbiînden Ebû Ümeyye'de de benzer bir algı oluşturmuş olmalı ki bunu karşılaştığı bir sahâbîye sorma ihtiyacı hissetmiştir. Aslında söz konusu kafa karışıklığının Hz. Peygamber zamanından itibaren var olduğu, rivayetin devamından anlaşılmaktadır. Zira Ebû Sa'lebe de henüz Hz. Peygamber hayattayken gidip bu âyet hakkında bizzat Allah'ın resûlüne soru sormuş ve zihnindeki problemin cevabını öğrenmek istemiştir. Hz. Peygamber ise sonraki Müslümanların da kafasını karıştırabilecek bu müşkili şu şekilde çözümlemiştir:

> "Yok yok, bilakis siz birbirinize iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya devam edesiniz. Ancak ne zaman ki açgözlülük artar, insanlar heveslerinin peşinden koşmaya başlar, dünyaya tamah çoğalır ve herkes sadece kendi düşüncesini beğenip ona tabi olmaya başlarsa, işte o zaman kendinize dikkat edesiniz. Öyle bir zamanda herkes gibi olmaktan sakınasınız. Sizden sonra öyle günler gelecek ki, o günlerde sabırlı olmak, avucunda ateşten bir kor tutmak kadar zor olacak. O günlerde sizin gibi amel yapabilen bir kimseye sizden elli kişinin ecri kadar mükâfat verilecektir."[33]

Hz. Peygamber'in izahlarıyla birlikte âyeti değerlendirdiğimizde görüyoruz ki Allah, normal şartlarda Müslümanların iyiliği yaygınlaştırıp kötülüğe mâni olmalarını istemekte, ancak toplumda yozlaşma çoğalıp kötülüklerin önüne geçmek zorlaştığında her bir Müslümanın öncelikle kendisini bu şer selinden koruması gerektiğine dikkat çekmektedir. Velhasıl yukarıdaki âyet, özel şartlar için söz konusudur ve genel olarak algılanması problem oluşturmaktadır. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere birbiriyle çelişiyormuş gibi görünen âyetlerin konusu, bağlamı, umumi ya da hususi oluşu gibi durumlar iyi analiz edilmeli, Hz. Peygamber'in bakış açısından ilham almaya çalışılmalıdır.

2.3. Mücmel ve Mübeyyen

"c-m-l" (جمل) kökünün "if'âl" vezninde ism-i mef'ûlü olan *mücmel* kelimesi sözlükte "bir araya getirilip toplanmış, kısa ve özet olarak ifade edilmiş, ayrıntısı çıkarılmamış hesap, mübhem, kapalı" gibi manalar ifade etmektedir.[34] İlk olarak fıkıh usulü çerçevesinde geliştiği anlaşılan bu kavramın[35] terim anlamı ise "Ne kastedildiği ancak harici bir beyan veya karine ile anlaşılabilen kapalı ifade" demektir. İlk devirlerde

---

[28] el-Bakara 2/115.

[29] Mervezî, *es-Sünne*, 102.

[30] Muhammed Ahmed Muhammed Ma'bed, *Nefehât min ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1426), 68; Adem Yerinde, "Müşkilü'l-Kur'ân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/164.

[31] el-Mâide 5/105.

[32] Konuyla ilgili âyetlere örnek olarak bkz. Âl-i İmrân 3/104, 110, 114; el-Mâide 5/79; el-A'râf 7/157.

[33] Mervezî, *es-Sünne*, 14.

[34] Ebû Tâhir Muhammed b. Yaʿkûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426), "c-m-l", 979; Zeynuddîn Muhammed Abdirraûf b. Tâcu'l-ʿÂrifîn el-Haddâdî el-Munâvî, *et-Tevkîf ʿalâ muhimmâti't-teʿârîf* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1410/1990), "c-m-l", 129; Ebü'l-Kâsım Hüseyin Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kurân*, thk. Saffân Adnan ed-Dâvûdî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412), "c-m-l", 203.

[35] Bkz. Ebû ʿAbdullah Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfiʿî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1410), 2/130.

çoğunlukla mücmelin mukabili olarak kullanılan *müfesser* ise "Manası kendi kendine açık ve anlaşılır söz" anlamına gelmektedir.[36] Mücmelin karşıtı olarak *mufassal*[37] ve *mübeyyen*[38] kavramları da kullanılmıştır.

Tefsir sahasında da erken dönemlerden itibaren *mücmel* kavramının "Daha iyi anlaşılması için açıklanmaya muhtaç olan kısa ve öz ifade" anlamında kullanıldığını görmekteyiz.[39] Tespitlerimize göre tefsir alanında mücmelin tanımını yapan ilk âlim Fîrûzâbâdî'dir (ö. 817/1415). O, mücmeli "Ayrıntıları açıklanmamış söz" (الكلام الذي لم يبين تفصيله) şeklinde tarif etmiştir.[40] Kur'an ilimleri sahasında mücmel ve mübeyyen konusunu müstakil bir başlık altında inceleyen ilk eser, Süyûtî'nin *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ıdır. Süyûtî mücmeli "Delaleti, yani hangi manaya geldiği açıkça belli olmayan söz" (الْمُجْمَلُ مالم تَتَّضِحْ دَلَالَتُهُ) şeklinde tarif ettikten sonra icmâle sebep olan unsurları sıralamaktadır.[41]

Mervezî, sünnetin kısımlarını izah ederken Kur'an'daki mücmellere değinmektedir. Ona göre sünnet üç ana kısma ayrılır. Bunlar; hükmünün vâcip olduğu hakkında âlimlerin ittifak ettiği sünnet, nafile olduğunda ittifak edilen sünnet ve vâcip mi yoksa nafile mi olduğu tartışmalı sünnettir. Hükmü vâcip olan sünnet ise amelî ve imanî olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlardan amelî konuları ilgilendiren sünnet de üç kısımdır: 1- Kur'an'da *mücmel* olarak zikredilip beyanı Hz. Peygamber'e bırakılan hükümlerin tefsiri mahiyetindeki sünnet, 2- Bazılarınca Kur'an'daki bir hükmü neshettiği, bazılarınca ise Kur'an'daki bir hükmü beyan ettiği kabul edilen sünnet, 3- Kur'an'da yer almayıp ilave hüküm getiren sünnet.[42]

Mervezî daha sonra sünnetin bu kısımlarına dair örnekler sunmaktadır. Bu esnada Kur'an'daki bazı mücmel âyetlere de işaret etmekte ve onların sünnet tarafından nasıl beyan edildiğini açıklamaktadır. İfadelerinden anlaşıldığına göre o, mücmeli, tıpkı İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve diğer çağdaşları gibi "Bizatihi lafzından manası açıkça anlaşılmayan âyet" olarak telakki etmekte ve bu tür âyetlerin önemli bir kısmının, hatta amelî bir mükellefiyet ifade eden bütün emirlerin Hz. Peygamber tarafından beyan edildiğini düşünmektedir.[43] Mesela namaz, zekât, oruç, hac ve cihad gibi emirler Kur'an'da yer almakla birlikte bunların nasıl ifa edileceğine dair detaylar sünnet ile açıklığa kavuşmuştur.[44]

Mervezî'nin mücmel olarak zikrettiği ve sünnet ile beyan ettiği âyetleri şu şekilde sıralamamız mümkündür:

---

[36] Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh el-Askerî, *Muʿcemu'l-furûkı'l-lugaviyye* (Kum: y.y., 1412), "f-s-r", 129; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Muʿcemu mekâlîdi'l-ʿulûm fi'l-hudûd ve'r-rusûm*, thk. Muhammed İbrahim ʿİbâde (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1424/2004), "f-s-r", 40.

[37] Örnek olarak bkz. Ebu'l-Kâsım Hibetullâh el-Bağdâdî İbn Selâme, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, thk. Zuheyr eş-Şâvîş, Muhammed Kenʿân (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404), 17; Ebu'l-Hasan ʿAlî b. Faddâl el-Kayravânî el-Mucâşiʿî, *en-Nuket fi'l-Kur'âni'l-Kerîm (fi meʿâni'l-Kur'âni'l-Kerîm ve iʿrâbihî)*, thk. Abdullah Abdulkâdir et-Tavîl (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1428/2007), 215; Ebü'l-Kâsım İsmail b. Muhammed Kıvâmü's-Sünne et-Teymî, *İʿrâbu'l-Kurʾân* (Riyad: y.y., 1415/1995), 116; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kurʾâni'l-Kerîm*, thk. Abdulkebîr el-Alevî (b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1413/1992), 2/156.

[38] Örnek olarak bkz. Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiʿî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: Dâru İhyâʾi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957), 2/168; Muhammed b. Alî b. Abdullâh el-Yemenî İbn Nureddîn, *Teysîru'l-beyân li-ahkâmi'l-Kurʾân* (Suriye: Dârü'n-Nevâdir, 1433/2012), 1/109; Şihâbüddîn Ebü'l-Fazl Ahmed b Alî İbn Hacer, *el-ʿUcâb fi beyâni'l-esbâb*, thk. Abdülhâkim Muhammed el-Enis (y.y.: Dâru İbni'l-Cevzī, ts.), 1/574.

[39] Örnek olarak bkz. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâʾ, *Meʿâni'l-Kurʾân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî vd. (Mısır: Dârü'l-Mısrıyye, ts.), 2/69; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/82, 7/36, 480, 502; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Teʾvîlâtu ehli's-sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1426/2005), 3/38, 160, 336, 469; Ebû Bekir Ahmed b. ʿAlî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdu's-Selâm Muhammed Alî Şâhîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/155.

[40] Bkz. Ebu't-Tâhir Muhammed b. Yaʿkûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâʾiru zevi't-temyîz fi letâʾifi'l-kitâbi'l-ʿazîz*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr (Kahire: el-Meclisu'l-Aʿlâ, ts.), 2/395.

[41] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi ʿulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: el-Heyʾetü'l-Mısriyyeti'l-ʿAmme li'l-Küttâb, 1394/1974), 3/59.

[42] Mervezî, *es-Sünne*, 35.

[43] Bkz. Mervezî, *es-Sünne*, 36.

[44] Mervezî, *es-Sünne*, 36.

1- *"…Şüphe yok ki namaz, müminler üzerine vakitleri belli olarak yazılmış bir ödevdir."*[45] Allah Kur'an'da namazı icmâlen farz kılmış, fakat kaç vakit olduğunu, hangi vakitlerde kılınacağını vs. tasrih etmemiştir. Bütün bunların tefsir ve beyanını Hz. Peygamber'e bırakmıştır. O da namazın günde beş vakit farz olduğunu, hangi vakit dilimlerinde kılınacağını, kimlerin bu ibadetten mesul olduğunu, mukim ve seferîye ait namazın özelliklerini, namazın rükünlerine dair detayları vs. ayrıntısıyla öğretmiştir.[46]

2- Zekâtı emreden âyetler.[47] Hz. Peygamber zekâtın hangi mallardan, ne oranda ve ne zaman verileceğini beyan etmiştir.[48]

3- *"Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı."*[49] Mesela Hz. Peygamber orucun büluğ çağına ermiş hür-köle, kadın-erkek bütün Müslümanlara farz olduğunu beyan etmiş, ancak hayızlı kadını bundan istisna etmiştir. Aynı şekilde orucun vaktini tayin etmiş, onun fecrin doğumundan akşama kadar tutulacağını öğretmiştir.[50] Mervezî daha sonra oruç emrini tasrih eden bazı hadislere yer vermektedir.[51]

4- *"…Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır…"*[52] Bu âyet ile hac, gücü yeten bütün Müslümanlara icmâlen farz kılınmıştır. Âyeti tek başına düşündüğümüzde, gücü yettiği sürece bir Müslümanın her sene haccetmesi gerektiği gibi bir sonuca ulaşmak mümkündür. Nitekim bir sahâbî de Hz. Peygamber bu âyeti okuduğunda her sene mi haccedileceğini sormuş, bunun üzerine Hz. Peygamber ömürde bir kez haccetmenin farz olduğunu beyan etmiştir.[53] Aynı şekilde telbiye getirmenin hükmü, hac ve umre vakitleri, ihramlı kişinin neler giyip neler giyemeyeceği gibi hac ile ilgili pek çok ayrıntıyı sünnetten öğrenmekteyiz.[54]

5- *"Kolay da olsa zor da olsa sefere çıkın ve mallarınızla canlarınızla Allah yolunda cihad edin…"*[55] Bu ve benzeri[56] âyetlerle cihad Müslümanlara farz kılınmıştır. Sadece bu âyetlerin zâhirine baktığımızda gücü yeten bütün Müslümanların cihad etmekle yükümlü olduğu sonucuna varabiliriz. Oysaki diğer bazı âyetler ve konuyla ilgili hadisler birlikte değerlendirildiğinde durumun böyle olmadığı görülecektir. Nitekim yukarıdaki mücmel âyetleri beyan eden başka bir âyette *"Bununla beraber müminlerin hepsinin toptan savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır…"*[57] buyrulmaktadır. Bu âyet, yeteri kadar Müslümanın cihad etmesinin kâfi olacağını beyan etmektedir. Demek ki cihad farz-ı kifayedir. Bazılarının bu emri yerine getirmesiyle diğerlerinden de sorumluluk kalkmaktadır. Yine cihadın çocuk ve kadınlara değil buluğ çağına ermiş olan hür erkeklere farz olduğu da hadislerden anlaşılmaktadır.[58]

6- *"Biliniz ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah'a, peygambere, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir…"*[59] Allah bu âyette, ganimetin beşte birin kime ait olduğunu tafsil etmiş, ancak beşte dördüyle ilgili hususları mücmel bırakmıştır. Bizler ganimetin beşte dördünün gaziler arasında taksim edileceği, süvariye piyadeden daha fazla hisse verileceği gibi konunun ayrıntılarını Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarından öğrenmekteyiz.[60]

---

[45] en-Nisâ 4/103.
[46] Mervezî, *es-Sünne*, 36.
[47] Örnek olarak bkz. el-Bakara 2/43, 110, 177; İbrahim 14/31; ez-Zâriyât 51/19.
[48] Mervezî, *es-Sünne*, 36.
[49] el-Bakara 2/183.
[50] Mervezî, *es-Sünne*, 36.
[51] Bkz. Mervezî, *es-Sünne*, 37-39.
[52] Âl-i İmrân 3/97.
[53] Mervezî, *es-Sünne*, 39-40.
[54] Mervezî, *es-Sünne*, 40-43.
[55] et-Tevbe 9/41.
[56] Örnek olarak bkz. et-Tevbe 9/111.
[57] et-Tevbe 9/122.
[58] Mervezî, *es-Sünne*, 44-48.
[59] el-Enfâl 8/41.
[60] Mervezî, *es-Sünne*, 48-51.

7- *"…Allah alım satımı helâl, faizi ise haram kılmıştır…"*[61] ve *"Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin; ancak karşılıklı rızânıza dayanan ticaret böyle değildir…"*[62] *âyet*-i kerimeleri mücmel olup alış-verişin helal, faizin ise haram olduğunu bildirmektedir. Ancak faizin hangi çeşitlerinin haram olduğuna dair detaylı bilgi Kur'an'da yer almamaktadır. Faizin çeşitleri ile ilgili ayrıntılı hükümler sünnetten çıkarılmakta ve mezhepler kendi içtihatlarını hadislere dayandırmaktadırlar.[63] Aynı şekilde alış-verişin de tamamının helal olmayıp bir kısmının haram olduğu hadislerden anlaşılmaktadır.[64]

8- *"Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin…"*[65] Bu âyette icmâlen, hırsızlara verilecek cezadan söz edilmekte, ancak kimlerin hırsız sayılıp sayılmayacağı, "yed" kelimesiyle tam olarak neyin kastedildiği, hangi elin kesileceği ile ilgili malumat hadislerden elde edilmektedir.[66]

9- *"Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle âzat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir…"*[67] Bu âyette Allah diyeti icmâlen zikretmiş, ancak onu tefsir etmemiştir. Konuyla ilgili açıklamayı peygamberine bırakmış, o da diyetin yüz deve olduğunu beyan etmiştir.[68]

10- *"Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın…"*[69] *âyet*te mücmel olarak zikredilen *iddet* ile ilgili bazı ayrıntıları Hz. Peygamber sünneti ile beyan etmiştir.[70]

2.4. Mecâzü'l-Kur'ân

Bir kelimenin, aralarında kurulan bir ilişki münasebetiyle, ilk anlamının dışında başka bir manada kullanılmasına mecaz denmektedir.[71] Mecazı yalanın kardeşi ve bir acziyetin ürünü olarak telakki eden az sayıdaki İslam bilgini dışında büyük çoğunluk, ilahi beyandaki eşsiz belagat ve edebî letafetin bir sonucu olarak Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmiştir.[72]

Mervezî'nin eserinde mecâzü'l-Kur'an çerçevesinde değerlendirilebilecek bazı yorumlara tesadüf edilmektedir. Örneğin *"Şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun; (başka) yollara sapmayın; sonra onlar sizi Allah'ın yolundan ayırır…"*[73] *âyet*inde geçen "sübül" (yollar) ifadesinde mecaz söz konusudur. Burada bildiğimiz maddi bir yolun kastedilmediği açıktır. Nitekim tâbiînden Mücâhid (ö. 103/721) bundan maksadın "bidatler ve şüpheli şeyler" olduğunu söylemiştir.[74] Aynı şekilde *"Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın; bölünüp parçalanmayın…"*[75] *âyet*inde geçen "Allah'ın ipi"yle ilgili olarak Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) bundan maksadın Allah'ın kitabı yani Kur'an ya da Kur'an'ın emrettikleri olduğunu belirtmiştir.[76] Yine ona göre Kur'an'da yirmiden fazla âyette geçen[77] ve "dosdoğru yol" anlamına gelen "sırat-ı müstakîm"den kasıt da Allah'ın kitabıdır.[78] Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) ve Ebu'l-Âliye (ö. 90/709) ise bunun bütünüyle İslam'a tekabül ettiği görüşündedirler.[79] Başka bir rivayete göre Ebu'l-Âliye, sırat-ı

[61] el-Bakara 2/275.
[62] en-Nisâ 4/29.
[63] Mervezî, *es-Sünne*, 51-60.
[64] Mervezî, *es-Sünne*, 60-64.
[65] el-Mâide 5/38.
[66] Mervezî, *es-Sünne*, 60.
[67] en-Nisâ 4/92.
[68] Mervezî, *es-Sünne*, 64-67.
[69] et-Talâk 65/1.
[70] Mervezî, *es-Sünne*, 67-68.
[71] Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Dârü'l-Medenî, ts.), 351.
[72] Sâlih, *Mebâhis*, 329; Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, 195.
[73] el-En'âm 6/153.
[74] Mervezî, *es-Sünne*, 12.
[75] Âl-i İmrân 3/103.
[76] Mervezî, *es-Sünne*, 12.
[77] Örnek olarak bkz. el-Fâtiha 1/6; el-Bakara 2/142, 213; Âl-i İmrân 3/51, 101; el-Mâide 5/16; el-En'âm 6/39, 87, 161.
[78] Mervezî, *es-Sünne*, 12.
[79] Mervezî, *es-Sünne*, 12-13.

müstakîm'i Hz. Peygamberin ve onun iki sahâbîsi Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in yolu olarak tevil etmiştir.[80]

2.5. Nesih

Nesih kelimesi sözlükte "Bir kitabın kopyasını çıkararak onu yeniden yazmak, yapılagelen bir şeyi değiştirmek, kaldırmak, bir şeyi ardından gelen başka bir şeyle yok etmek" gibi anlamlara gelmektedir.[81] Nesih sözcüğünün ism-i fâili olan *nâsih* ise "vâki olduğunda başka bir şeyi ortadan kaldıran ya da ona ihtiyaç bırakmayan şey" demektir. Mesela güneş geldiğinde gölgenin kaybolmasına ya da tam tersi gölge ile birlikte güneşin etkisinin yok olmasına yahut ihtiyarlığın gelip gençliğin elden gitmesine *nesih* denmektedir. Bir kitabın kopyasını çıkardığında artık öncekine ihtiyacın kalmayacağı için bu işleme de nesih adı verilmiştir. Bu sözlük anlamından hareketle Kur'an'da sonradan nâzil olup daha önceki bir hükmü kaldıran ve yeni hüküm getiren âyete *nâsih*, hükmü ortadan kaldırılan önceki âyete *mensûh*, bu olguya da *nesih* adı verilmiştir.[82] Dar anlamıyla nesih bu şekilde daha çok Kur'an içi bir manada kullanılmakla birlikte daha geniş anlamıyla "Önce gelen şer'î bir hükmün sonra gelen başka bir şer'î delil ile yürürlükten kaldırılması" demektir.[83] Bu geniş anlamıyla şeriatlar arası nesih, âyetin âyetle neshi, âyetin sünnetle neshi, sünnetin sünnetle neshi, sünnetin âyetle neshi, âyetin ve sünnetin içtihatla neshi gibi çeşitlerden söz etmek mümkün olmaktadır.

Nesih konusunun sahâbe döneminden itibaren dikkate alındığını görmekteyiz. Rivayet edildiğine göre Hz. Ali, insanlara çeşitli hikayeler anlatan bir kıssacıyla karşılaşmış ve ona nâsihle mensûhu bilip bilmediğini sormuş, hayır cevabını alınca ona "Hem kendin helak oldun hem de başkalarını helak ettin" demiştir.[84] Gerek konunun ehemmiyeti gerekse suistimale açık oluşu dolayısıyla sonraki zamanlarda nesihle ilgili birtakım kaidelerin ortaya konduğunu görmekteyiz. Nitekim İmam Şâfiî bir hükmün mensûh olduğunun ancak Hz. Peygamber'den ya da sahâbeden gelen sahih bir haber veyahut âlimlerin icmâsı, yahut da birinin diğerinden sonra olduğuna dair bir delil ile bilinebileceğini söylemiştir.[85] Hatta çok daha öncesinde Süddî'nin (ö. 127/745), geçmiş ümmetler ve ahiret gibi konular hakkında bilgi veren haber niteliğindeki ayetlerde neshin vuku bulmayacağını söylemesi[86] de neshin sınırlandırılması ve kavramlaştırılmasına yönelik bir tutum olarak değerlendirilebilir. Nitekim sonrasında, haberlerde neshin söz konusu olmayacağı hakkında genel bir kabulün oluştuğunu görmekteyiz.[87]

Ayetin âyeti neshedebileceği hususunda klasik İslam uleması arasında neredeyse tam bir ittifak söz konusu iken,[88] Kur'an'daki bir hükmün sünnet ile neshi konusu tartışmalıdır. Başta İmam Şâfiî ve Ahmed

---

[80] Mervezî, *es-Sünne*, 13.

[81] Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî el-Halîl b. Ahmed, "n-s-h", *Kitâbu'l-ʿAyn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâʾî (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, ts.), 4/201; İsfahânî, "n-s-h", *el-Müfredât fî garîbi'l-Kurân*, 801; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, "n-s-h", *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil ʿUyûnü's-Sevd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/266.

[82] Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Mesâʾil ve'l-ecvibe*, thk. Mervân el-Atiyye, Muhsin Hârabe (b.y.: Dâru İbn Kesîr, 1410/1990), 45; Ferrâʾ, *Meʿâni'l-Kurʾân*, 1/64.

[83] Bkz. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 86; Zürkānī, *Menâhil*, 2/138.

[84] Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zührî, *en-Nâsih ve'l-mensûh ve tenzîlu'l-Kur'ân bi-Mekke ve'l-Medîne*, thk. Hâtim Sâlih ed-Damin (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 15-16; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanʿânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403), 3/220 (No. 5407); el-Kāsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kurʾâni'l-ʿazîz ve mâ fihi mine'l-ferâ'îdi ve's-sünen*, thk. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418), 1/4; Ebû Hayseme en-Nesâʾî Zuheyr b. Harb, *el-ʿİlm*, thk. Muhammed Nâsıru'd-Dîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 31 (No. 130); Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 5/290 (No. 26192).

[85] eş-Şâfiʿî, *el-Ümm*, 6/150; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 40.

[86] Bkz. Ebü'l-Hattâb es-Sedûsî el-Basrî Katâde b. Diʿâme, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 47.

[87] Örnek olarak bkz. Ebû Abdullâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Fehmü'l-Kurʾân ve meʿânîh*, thk. Hüseyin el-Kuvvetlî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1398), 248,332.

[88] Kur'an âyetleri arasında neshin vuku bulduğunu ilk reddedenlerden biri Mutezile'nin önde gelen âlimlerinden Ebû Müslim el-İsfahânî'dir (ö. 322/934). Ayrıca son dönem ulemasından Muhammed Tevfik Sıdkî (1881-1920), Ömer Rıza Doğrul (1893-1952), Muhammed Esed (1900-1992), Süleyman Ateş (1933-) ve Said Şimşek (1951-2024) de bu yönde kanaat bildirmişlerdir. Konu

b. Hanbel olmak üzere bazı âlimler bunu mümkün görmemekte,[89] Hanefîlerin başı çektiği pek çok ulemâ sünnetin Kur'an'ı neshini câiz kabul etmektedirler. İmam Şâfiî, Kur'an'ın ancak Kur'an'la, sünnetin de sadece sünnetle neshedilebileceğini kabul etmektedir. Bunların birbirini neshetmesini mümkün görmemektedir.[90] Ancak ona göre sünnet, hangi âyetin nâsih hangisinin mensûh olduğu noktasında çok önemli bir kılavuz hükmündedir.[91]

Şunu da belirtmemiz gerekir ki diğer pek çok kavramda olduğu gibi nesih kavramının anlamında da tarih içerisinde birtakım değişiklikler söz konusu olmuştur. Selef uleması bir hükümde meydana gelen her türlü değişimi ifade etmek için nesih kavramını kullanıyordu. Dolayısıyla daha sonraları âmmın tahsisi, mutlakın takyidi ve mücmelin beyanı gibi çeşitli alt dallara ayrılacak olan bazı değişiklik ifade eden hususların tamamını nesih kapsamında telakki edenler mevcuttu[92] ve bu durum gerek Kur'an'daki gerekse hadislerdeki nâsih-mensûh hüküm sayısını oldukça artırmakta idi. Bir anlamda nesih, müşkil gibi görünen âyetleri uzlaştıramayan müfessir ve fukahanın tutunduğu bir dal mesabesinde idi.[93] Ancak daha sonraları bu abartıyı fark eden ulemadan bir kısmı, neshi sadece "bir hükmü ebedi olarak yürürlükten kaldırmak" anlamında daha dar bir sahada kullanmışlar ve böylece söz konusu mübalağadan kurtulmak istemişlerdir.[94] Nitekim önceleri mensûh âyet sayısını 200 hatta daha fazla olarak tespit edenler söz konusu iken Süyûtî bu sayıyı 20'ye kadar indirmiş, ondan sonra yaşamış olan âlimlerden Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (1176/1762) ise bunlardan sadece beş tanesinin mensûh olduğu sonucuna ulaşmıştır.[95]

İlk dönemlerden itibaren gerek fıkıh usulü gerekse tefsire dair yazılmış eserlerde nesih konusunun ele alındığı görülmektedir. Bununla birlikte tâbiîn döneminden itibaren konuyla ilgili müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Örneğin Katâde b. Diâme (ö. 117/725), Atâ b. Müslim b. Meysere el-Horasânî (ö. 135/757), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 142/762), Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve daha pek çok âlim *en-Nâsih ve'l-mensûh* isminde birer eser telif etmişlerdir.[96] Dolayısıyla Mervezî'den önce konu hakkında epeyce bir malumatın oluşup yazıya aktarıldığını ve nesih çerçevesinde birtakım tartışmaların yaşandığını söyleyebiliriz.[97] Ancak Mervezî, özellikle sünnetin Kur'an'ı neshi meselesine dair kendinden önce dağınık halde bulunan bilgi ve yorumları bir araya toplayarak sistematize etmiş ve konuyu analitik olarak incelemiştir. Bu ön bilgilerden sonra şimdi onun nesih konusu hakkındaki tespit ve değerlendirmelerini inceleyebiliriz.

Daha önce de ifade edildiği gibi Mervezî'ye göre sünnetin ikinci çeşidi, bazılarınca Kur'an'ın birtakım hükümlerini nesheden, bazılarına göre ise umumunu ya da hususunu beyan eden sünnettir. Bu ihtilafın sebebi, sünnetin Kur'an'ı neshedip etmeyeceği hakkındaki tartışmalardır. Mervezî nesih konusunu ele aldığı bölümün başında bu tartışmalara değinmektedir. Öncelikle, Şâfiî ve ona tabi olanların görüşü

hakkında detaylı bilgi için bkz. Zürkānī, *Menâhil*, 2/147-162; Mesut Okumuş, "Tefsir Usulü", *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yay., 2021), 306-307.

[89] Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1358/1940), 106; Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, 31; Halid Ribâṭ - Seyyid İzzet el-ʿİyd, *el-Câmiʿ li ulûmi Ahmed b. Hanbel - Usûluʾl-fıkh* (Mısır: Dârüʾl-Felâh, 1430), 5/85.

[90] Şâfiî, *er-Risâle*, 212.

[91] Şâfiî, *er-Risâle*, 222; Şâfiî'nin nesh hakkındaki görüşleri için bkz. Ali Bakkal, "İmam Şâfiî'de Nesh Anlayışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997), 109-132; Mehmet Nezir Ceylan, "İmâm Şâfiî'nin Nesh Anlayışına Dair Bir Değerlendirme", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2024), 28-45.

[92] İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen es-Selmân (b.y.: Dâru İbn ʿAffân, 1417/1997), 3/344.

[93] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yay., 2015), 78; Konu hakkında detaylı bilgi ve analiz için bkz. Selim Türcan, *Neshin Problematik Tarihi* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 122-123.

[94] Muhammed Hadi Marifet, *Kur'ân İlimleri*, çev. Burhanettin Dağ (İstanbul: Kevser Yay., 2009), 273.

[95] Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 126-127.

[96] Ali Turgut konuyla ilgili müstakil olarak yazılmış 57 adet kaynaktan söz etmektedir. Bkz. Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1991), 143-147.

[97] Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Ömer Dinç, "Hicri İlk Üç Asır Bağlamında Nesh Meselesinin Tarihî Süreci Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı (Sosyoloji-İlahiyat-Eğitim)* (III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, İstanbul: y.y., 2014), 1/203-219.

olarak zikrettiği, sünnetin Kur'an'ı neshedemeyeceğine dair düşüncenin delillerini zikretmektedir. Onlara göre şu nakli ve akli deliller âyetin sadece başka bir âyetle neshedilebileceğinin göstergeleridir:[98]

1- *"Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz…"*[99] Sünnetin âyetten daha üstün veya ona denk olduğunu söylemek doğru olmaz. Dolayısıyla bir âyetin yalnızca başka bir âyetle neshedileceği anlaşılmaktadır.
2- *"Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman…"*[100] Burada bir âyetin yerine başka bir âyet getirilmesinden bahsedilmektedir. Bu da neshin ancak âyetler arasında olduğunun apaçık ispatıdır.
3- *"…Onlara de ki: "Onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum…"*[101] Bu âyette de peygamberin Kur'an'ı değiştirme gibi bir hakkının olmadığı açıkça vurgulanmaktadır.
4- Kur'an, önceki kitapları neshetmiş son ilahi kitaptır ve Allah bu kitaba sımsıkı sarılmayı kullarına emretmiştir. Böylesi bir kitabın bazı hükümlerinin kendisi dışında başka biri tarafından neshedilmesi ya da değiştirilmesi nasıl mümkün olabilir?[102]
5- Allah Kur'an'ın kalplere şifa, nur ve hidayet rehberi olduğunu bildirmiş ve bundan herhangi bir âyeti istisna etmemiştir. Sünnetin Kur'an'ı neshettiği düşünülürse mensûh âyetlerin şifa ve nur olma özelliğini yitirdiği kabul edilmiş olur.[103]
6- Eğer sünnetin Kur'an'ı neshettiği kabul edilirse Kur'an'a iman eden bir kimsenin, onu uygulayabilmesi için bütün sünneti de bilmesi gerekecektir. Zira ondaki hangi hükmün hangi hadisle neshedildiğini ancak bu şekilde bilebilir.[104]
7- Allah peygamberini Kur'an'daki hükümleri iptal etmek için değil beyan etmek için gönderdiğini haber vermektedir.[105]
8- Ayetin sünnetle neshi mümkün olsaydı, âlimler bile Kur'an'ın bir hükmünü uygulayıp uygulamama noktasında tereddüt ederlerdi. Çünkü kendilerine ulaşmamış bir hadis ile herhangi bir âyetin neshedilmiş olma ihtimali söz konusu olurdu.[106]

Kur'an'ın sünnetle neshedilebileceğini kabul edenlerin delilleri ise şunlardır:

1- Allah Kur'an'da bir hüküm vazettikten sonra peygamberine onu neshettiğini vahyeder ve böylece önceki hükmü değiştirir. Peygamber de insanlara bu yeni hükmü bildirir ve uygular. Fakat Allah bu yeni hükmü vahy-i metlüv ile değil vahy-i gayr-i metlüv ile bildirir. Böyle bir durumda insanlara düşen peygamberi tasdik etmek, bu yeni hükmü ondan kabul etmek ve onun, Allah'tan gelen bir vahiy olmadan kendiliğinden Kur'an'ı neshetmeyeceğini bilmektir. Şu da bilinmelidir ki Hz. Peygamber'e Kur'an vahyi dışında başka türlü bir vahiy daha gelmektedir. Şu âyetler bunun delilidir: *"Battığı sırada yıldıza andolsun ki bu arkadaşınız ne sapıtmış ne de eğri yola gitmiştir. Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir."*[107] *"…Ben sadece bana vahyolunana uyarım…"*[108] Ayrıca Kur'an'da Hz. Peygamber'e Kitab'ın yanında bir de hikmet verildiğinden söz edilmektedir[109] ki âlimlerin büyük çoğunluğuna göre bu âyetlerdeki hikmetten maksat sünnettir.[110] Dolayısıyla sünnet de vahiy mahsulüdür ve Kur'an'dan sonra en temel kaynaktır. Allah kullarına kitapla birlikte sünnete de ittiba etmelerini emretmiştir. Dolayısıyla âyetin âyetle

[98] Mervezî, *es-Sünne*, 69.
[99] el-Bakara 2/106.
[100] en-Nahl 16/101.
[101] Yûnus 10/15.
[102] Mervezî, *es-Sünne*, 106.
[103] Mervezî, *es-Sünne*, 106.
[104] Mervezî, *es-Sünne*, 106.
[105] Mervezî, *es-Sünne*, 106.
[106] Mervezî, *es-Sünne*, 106.
[107] en-Necm 53/1-4.
[108] el-En'âm 6/50.
[109] Örnek olarak bkz. el-Bakara 2/129, 151, 231; Âl-i İmrân 3/164; en-Nisâ 4/113; el-Ahzâb 33/34.
[110] Mervezî, *es-Sünne*, 106-109.

neshi ile âyetin sünnetle neshi arasında bir fark bulunmamaktadır. İkisiyle de Allah bir hükmü yürürlükten kaldırabilir. Birinde okunan vahiyle yani Kur'an'la bunu yapmakta, diğerinde ise okunmayan vahiyle yani sünnetle ve peygamberinin diliyle bunu gerçekleştirmektedir.[111]

2- Bakara 106. âyette *""Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unuttururs*ak, *mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz…"* buyrulmakta, "daha iyi bir âyet" ya da "daha iyi bir Kur'an" şeklinde kayıt bulunmamaktadır. Ayrıca bu âyette geçen "*daha iyisini getiririz"* ifadesinden maksat, kullar için daha kolay, daha hafif bir hüküm indiririz demektir. Nitekim gece namazı, Hz. Peygamber ile gizli konuşma öncesinde sadaka verme gibi hükümlerin neshinde bu durum söz konusudur. Ya da sonra gelen hükmün, sevap itibariyle öncekinden daha üstün olması da âyette kastedilmiş olabilir. Bu anlamlar dikkate alındığında Kur'an dışı bir vahiy ile Peygamberin Kur'an'daki bir hükmü neshetmesi mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber, kendisine Kur'an dışında onun bir mislinin daha verildiğini söylemiştir ki bu gayr-i metlüv vahyin ürünü olan sünnettir.[112]

3- Kur'an'ın sünnetle neshedilemeyeceğini, çünkü Kur'an'ın sünnetten daha üstün olduğunu savunanlar, Kur'an âyetlerinin önemli bir kısmının sünnet tarafından beyan edildiğini kabul etmektedirler ve bu beyana göre amel etmektedirler. Kur'an'ın pek çok âyetinin ancak sünnetle anlaşılır olduğunu kabul etmekle onun bazı âyetlerinin sünnetle neshedildiğini kabul etmek arasında hiçbir fark yoktur.[113]

4- Yine cumhur ulema Hz. Peygamber'in Kur'an'a ilave birtakım hükümler vazetmesini mümkün görmekte ve pek çok şer'î hükmü bu şekilde sünnete dayandırmaktadır. Peygamberin kitaba ilave hüküm koymasını kabul edip ondaki bir hükmü değiştirebileceğini reddetmek akıl kârı değildir.[114]

Bu şekilde her iki grubun dayandığı delilleri takdim eden Mervezî, mensûh olduğunda ittifak edilen, ancak nâsihin Kur'an mı yoksa sünnet mi olduğunda ihtilaf edilen örnekler üzerinden konuyu incelemektedir. Biz de mevzunun daha iyi anlaşılması için onun verdiği örnekler üzerinde durmanın uygun olacağı kanaatindeyiz.

"Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı…"[115] *âyet*indeki anne-baba ve mirasçı akrabaya vasiyet hükmünün neshedildiği hususunda icmâ söz konusudur. Kur'an'ın sünnetle neshini savunanlar bu hükmün *"Mirasçıya vasiyet olmaz."*[116] hadisiyle neshedildiği görüşündedirler. Diğerleri ise bu konuda miras âyetlerinin nâsih olduğunu savunurlar. Onlara göre yukarıdaki hadis sadece bu nesih olayını beyan etmektedir, yoksa bizatihi nâsih değildir. İlk görüş sahipleri buna şu şekilde itiraz etmektedirler: Miras âyetlerinde vasiyet hükmünün neshedildiğine dair bir delil yoktur. Bilakis âyetlerin metninde *"vasiyetten ve borçtan sonra"*[117] ifadesi geçmektedir ki bundan anlaşılan, miras taksim edilmeden önce şayet varsa anne-baba veya yakınlara yapılan vasiyetin ödenmesi gerekir. Dolayısıyla bu konuda nâsih olan söz konusu hadistir.[118] Yine bu konuda malın üçte birinden fazlasının vasiyet edilemeyeceğine dair hadisler vardır.[119] Sünnetin Kur'an'ı neshini kabul edenler, bunu da bir nesih olarak görmüşler ve Kur'an'da malın tamamına yönelik olabilecek vasiyet hükmünün üçte ikilik kısmının Hz. Peygamber tarafından neshedildiğini düşünmüşlerdir. Oysaki diğer gruba göre bu bir nesih değildir. Bilakis zaten Allah *"vasiyetten sonra"* derken malın üçte birlik kısmını kastetmiş, Hz. Peygamber de bu ilahi maksadı beyan etmiştir.[120]

---

[111] Mervezî, *es-Sünne*, 69, 106, 109.
[112] Mervezî, *es-Sünne*, 70-71.
[113] Mervezî, *es-Sünne*, 109.
[114] Mervezî, *es-Sünne*, 109.
[115] el-Bakara 2/180.
[116] Sanʿânî, *el-Musannef*, 9/70 (No. 16376); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/208 (No. 30716); Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâḳî (b.y.: Dâru İhyâʾi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), "Vasâyâ", 6 (No. 2713); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Vasâyâ", 5 (No. 2121).
[117] en-Nisâ 4/12.
[118] Mervezî, *es-Sünne*, 71.
[119] Mervezî söz konusu hadislere eserinde yer vermektedir. Bkz. Mervezî, *es-Sünne*, 72-76.
[120] Mervezî, *es-Sünne*, 76.

"Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının ellerini kesin…"[121] *âyet*i, çaldığı malın değeri ne olursa olsun bütün hırsızlara verilecek cezayı beyan etmektedir. Oysaki Hz. Peygamber, bu cezanın uygulanabilmesi için çalınan malın belli bir değerde olması gerektiğini söylemiştir. İşte bu durum bazılarına göre sünnetin âyeti neshine bir örnektir. Âyette bütün hırsızların elinin kesilmesi emredilmiş, Hz. Peygamber ise bu açıklamasıyla âyetin bir kısmını neshetmiş, belli bir değere ulaşmayan malı çalan hırsızın elinin kesilmesi hükmünü yürürlükten kaldırmıştır. İmâm Şâfiî ve onun ashabına göre ise burada bir nesih söz konusu değildir. Her ne kadar âyetteki "hırsız" lafzı umumi olsa da aslında ondan maksat belli bir değerdeki malı çalan hırsızdır ve Hz. Peygamber bu maksadı açıklığa kavuşturmuştur.[122]

Mervezî, âyetin âyetle neshi konusundaki ihtilaflara da değinmektedir. Mesela bir âyette *"İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin…"*[123] buyrularak bütün müşrik hanımlarla evlenmek yasaklanmakta, Mâide sûresinde ise Ehl-i kitap hanımlarıyla evlenmenin helal olduğu beyan edilmektedir.[124] Oysaki esasında onlar da Allah'a ortak koştukları için müşrik kategorisindedirler. İşte bu iki âyet arasındaki müşkil, bazı âlimler tarafından nesih teorisi ile çözümlenmiştir. Onlara göre ilk âyetin Ehl-i kitabı kapsayan kısmı, diğer âyetle neshedilmiştir. Yani önceleri Ehl-i kitap da dahil bütün müşrik hanımlarla evlenmek yasaklanmışken sonra bu yasak Ehl-i kitap dışındaki kadınlar için devam etmiş, Yahudi ve Hıristiyan kadınlar için ise kaldırılmıştır. Bu görüş İbn Abbas, Rabîʿ b. Enes (ö. 53/673) ve Mekhûl'den (ö. 112/730) rivayet edilmiştir.[125] Diğer görüşe göre ise bu iki âyet arasında nesih söz konusu değildir. İlk âyette zaten Ehl-i kitap dışındaki kadınlar kastedilmiş, diğer âyet burada mücmel bırakılan hususu beyan etmiştir. Ya da ilk âyette umumi bir yasak söz konusu iken ikinci âyet bunu Ehl-i kitap dışındaki müşrik kadınlara tahsis etmiştir. Saʿîd b. Cübeyr (ö. 94/713?) ve Katâde'nin ilk âyeti "putperestler, putperest Araplar, Ehl-i kitap dışındaki müşrikler" şeklinde yorumlamaları bu görüşü desteklemektedir. İmam Şâfiî de bu şekilde düşünmekte, Kur'an'daki âmm bir lafzı tahsis eden ya da mutlakını takyîd eden ister âyet ister hadis olsun, nâsih olarak değerlendirilemeyeceği görüşünü savunmaktadır.[126]

Nesih ile ilgili belki de en karmaşık konulardan biri zina fiilinin cezasıdır. Hem âyetin âyetle hem de sünnetle neshi konularını içinde barındıran bu mevzuyu Mervezî de detaylı bir şekilde ele almaktadır. Zina fiilinin cezası hakkında ilk indirilen âyetler Nisâ sûresinin 15 ve 16. âyetleridir. Bu âyetlere göre söz konusu çirkin fiili işleyen kadınlar hapis ile cezalandırılmakta, her ikisine eziyet edilmekte, bu kimseler sözle ayıplanmakta ve toplumca kınanmakta idi. Ancak daha sonra Nûr sûresinin ilk âyetleri[127] nazil oldu ve zina eden erkek ile kadına yüz değnek vurulması şeklinde uygulanacak olan had cezası geldi. Böylece önceki hapis ve eziyet cezaları neshedilmiş oldu. Âyetin âyetle neshine örnek olan bu hususta hemen hemen bütün ulema müttefiktir. İbn Abbâs, Mücâhid, Dahhâk ve Katâde'den nakledilen rivayetler bu âyetler arasındaki neshi apaçık gözler önüne sermektedir.[128] Ancak "Benden alın, benden alın. Allah zina eden kadınlar için yeni bir yol ortaya koymuştur: Evlilere yüz sopa ve recm, bekârlara yüz sopa ve bir yıl sürgün cezası getirilmiştir."[129] anlamındaki hadis âyetin umumi hükmünden farklı olarak evlilerin zinasına recm, bekârların zinasına sürgün cezasını ilave etmiştir.

Mervezî, İmam Şâfiî'nin zina haddi ile ilgili görüşlerini serdetmektedir. Şöyle ki: İmam Şâfiî'ye göre de zina ile ilgili ilk ceza hapis ve eziyet idi. Sonra yüz değnek cezası getirilerek bunlar neshedildi. Ubâde hadisinde belirtildiği gibi Hz. Peygamber, celdeye ilaveten bekârlara sürgün, evlilere recm cezası getirdi. Böylece evlilere âyetin hükmünce celde, sünnet ile de recm uygulandı. Daha sonra Hz. Peygamber

[121] el-Mâide 5/38.
[122] Mervezî, *es-Sünne*, 90.
[123] el-Bakara 2/221.
[124] Bkz. el-Mâide 5/5.
[125] Mervezî, *es-Sünne*, 90-92.
[126] Mervezî, *es-Sünne*, 92.
[127] Bkz. en-Nûr 24/2: "Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun…"
[128] Bkz. Mervezî, *es-Sünne*, 93-94.
[129] Mervezî, *es-Sünne*, 94-95.

evlilerden celde cezasını düşürdü ve sadece recmi bıraktı.[130] Şâfiî'nin bu görüşlerini detaylarıyla aktaran Mervezî, onun bu yorumuyla sünnetin Kur'an'ı neshini kabul etmiş olduğuna dikkat çekmektedir. Zira bu durumda sünnet, âyetin bütün zinakârlar için getirdiği celde cezasını evlilerden düşürmüş olmaktadır ki bunun anlamı nesihtir.[131] Daha sonra Mervezî, sünnetin Kur'an'ı neshini kabul etmeyenlerin bu durumu şöyle izah ettiklerini belirtmektedir: Aslında celde âyetinde âmm lafız ile husus kastedilmiştir. Yani âyet esasında bekârlar içindir ve bu durumu Hz. Peygamber sünnetiyle ortaya koymuş, evliler için de yeni hüküm vazetmiştir.[132]

Zina konusunda nesih meselesini etraflıca ele alan Mervezî'nin, mensûh âyet çeşitleri arasında zikredilen "metni mensûh hükmü bâki" âyetlere temas etmemesi oldukça dikkat çekicidir. Zira bu meyanda en çok nakledilen rivayet, "Yaşlı başlı evli kadın ve erkek zina ederse onları recmedin…" şeklinde başlayan ifadenin Kur'an'dan bir âyet olup metninin neshedildiğine dair rivayettir.[133] Mervezî'den önce telif edilen hadis ve tefsir kaynaklarında ilgili rivayet yer almasına rağmen onun buna eserinde yer vermemesini, neshin bu çeşidine mesafeli durduğu şeklinde yorumlamak mümkün olabileceği gibi bu durum onun, konuyu uzatmama ya da mevzu dışına çıkmama yönündeki hassasiyetinden de kaynaklanmış olabilir.

Hz. Peygamber'in seferî iken binek üzerinde kıldığı nafile namazlarında kıble şartını gözetmemesi, mestler üzerine mesh etmesi ve Müslüman ile kâfir arasında miras olmayacağını beyan etmesi de bazılarınca sünnetin Kur'an'ı neshi olarak anlaşılmıştır. Ancak diğer görüş sahiplerine göre bütün bunlar nesih değil, tahsistir.[134]

Bu örnekler eşliğinde sünnetin Kur'an'ı neshi meselesini tartışan ve her iki taifenin delillerini oldukça objektif bir usulle ortaya koyan müellif, sünnetin de vahiy ürünü olmasından hareketle Hz. Peygamber'in Allah'ın izni ve yetkisiyle Kur'an'da olmayan bir hüküm vazettiği gibi – ki bunu ancak ilmi kıt olanlar inkâr eder – ondaki bir âyeti neshedebileceği sonucuna ulaşmaktadır.[135]

Sünnetin Kur'an'ı neshi konusundaki iki temel yaklaşımı beyan eden Mervezî, bunu kabul etmeyenlerden sadece Şâfiî ve ashabı olarak söz etmekte, kabul edenlerin kimler olduğunu ise spesifik olarak zikretmemektedir. Müellife göre İmam Şâfiî her ne kadar sünnetin kitabı neshini kabul etmediğini söylese de zina haddi konusunda recmi kabul etmek suretiyle aslında bunu benimsemiş olmaktadır. Şâfiî mezhebini sonradan benimsemiş biri olarak Mervezî'nin, İmam Şâfiî'nin düştüğü bu tenakuzdan söz etmesini, onun meseleye tamamen objektif yaklaşmasının bir sonucu olarak görmek mümkündür. Yahut Mervezî, sünnetin Kur'an'ı neshi konusundaki kendi benimsediği yaklaşımın, aslında imamı tarafından da kabul edildiğini ortaya koymak istemiş olabilir. Veyahut da o, Semerkandî'nin (ö. 539/1144) de dikkat çektiği üzere,[136] İmam Şâfiî'nin bu konuda diğer ulema ile aynı görüşü benimsediğini söyleyen tahkik ehlinden kabul edilebilir. Ancak şu muhakkaktır ki Mervezî, Şâfiî'nin takipçilerinden olmasına rağmen sünnetin Kur'an'ı neshi meselesinde ona muhalefet ederek bu tür neshi kabul etmiş ve aslında İmam Şâfiî'nin de pratikte bunu benimsediğini ortaya koymuştur. Böylece onun Şirâzî (ö. 476/1083), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi Şâfiî usulcülerinden[137] çok daha önce kendi imamının nesih teorisine itiraz ettiğini söylemek mümkündür.

Sünnetin Kur'an'ı neshini kabul edenler ile bunu kabul etmeyenler arasındaki ihtilafın tamamen kavram ihtilafı olduğu anlaşılmaktadır. Birinciler Hz. Peygamber'in âyet hakkındaki tasarrufunu nesih olarak

---

130 Mervezî, *es-Sünne*, 95-96.

131 Mervezî, *es-Sünne*, 97.

132 Mervezî, *es-Sünne*, 97.

133 İmâm Mâlik, *Muvattaʾ Mâlik bi-rivâyeti Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf (b.y.: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), "Hudûd", 693; Sanʿânî, *el-Musannef*, 3/365, 7/329; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/134, 472; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Hudûd", 9.

134 Mervezî, *es-Sünne*, 103-106.

135 Mervezî, *es-Sünne*, 109.

136 Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Alâʾüddîn es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâʾici'l-ʿukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdilberr (Katar: Matbaʿatu Dûha el-Hadîse, 1404/1984), 1/718.

137 Bkz. Sahip Beroje, "İmam Şafii'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şafii Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007), 63.

adlandırırken diğerleri buna âmmın tahsisi, mücmelin beyanı ya da mutlakın takyidi gibi isimler vermektedirler. Ancak her iki grubun pratikte ulaştığı sonuç genelde değişmemektedir.

Mervezî'nin nesih konusunu daha ziyade sünnetin Kur'an'ı neshi bağlamında ele aldığını ve bu konudaki iki farklı yaklaşımdan söz ettiğini belirtmeliyiz. Yoksa o, Kur'an içi neshin varlığını tartışmaya açmamaktadır. Zira henüz onun yaşadığı dönemde bu konuda belirgin bir tartışmanın varlığından söz etmek doğru olmaz. Tarihte âyetin âyetle neshini kabul etmeyen ilk ismin Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) olduğu düşünüldüğünde[138] Mervezî'nin bu konudan söz etmemesinin sebebi anlaşılmaktadır. Ancak o, nesih konusunda sınırlayıcı ve mübalağadan uzak durmaya çalışan bir eğilimin varlığını gözler önüne sermektedir ki bunun İmam Şâfiî önderliğinde gerçekleştiği söylenebilir.

3. Sonuç

Mervezî'nin, sünnetin dindeki yerini ve sünnete uymanın önemini vurgulamak amacıyla kaleme aldığı *Kitâbü's-Sünne* adlı eserinde, Kur'an ilimlerinden nâsih-mensûh, esbâbü'n-nüzûl, müşkilü'l-Kur'ân ve mecâzü'l-Kur'ân'a dair veriler, müstakil başlıklar altında olmasa da farklı bağlamlarda yer almakta, mücmel âyetlerin bilhassa sünnet tarafından nasıl mübeyyen hale getirildiği örnekler üzerinden detaylı bir şekilde incelenmektedir. Özellikle nesih konusu üzerinde etraflıca durulduğu görülmektedir. Daha çok sünnetin Kur'an'ı neshi meselesi yoğun bir şekilde ele alınmakla birlikte âyetin âyetle neshine dair örneklere de yer verilmektedir.

Mervezî'nin nesih hakkında, özellikle de sünnetin Kur'an'ı neshi hakkında kendinden önceki yazılı ve sözlü birikimi sistematik ve analitik olarak ortaya koyduğu görülmektedir. O, âyetin sünnetle neshini kabul edenlerle etmeyenlerin dayandıkları delilleri objektif bir bakış açısıyla nakletmektedir. Bunu kabul etmeyenlerin şu kaygıdan hareket ettikleri anlaşılmaktadır: Şayet Kur'an'ın bazı âyetlerinin sünnetle yürürlükten kaldırıldığı kabul edilirse bu durum, Kur'an'ın, insanlara yol gösterici son ilahi kitap olma vasfına gölge düşürecektir. Kur'an'a inanıp onun hükümlerini kabul eden bir kimsenin, hangi hükmünün mensûh hangisinin muhkem olduğunu bilebilmesi için bütün hadis külliyatını öğrenmesi gerekecektir. Ayrıca nesihten söz eden âyetler de bir âyetin ancak başka bir âyetle neshedilebileceğini göstermektedir.

Buna mukabil âyetin sünnetle neshini kabul edenlerin temel argümanları ise sünnetin de vahiy kaynaklı olmasıdır. Hz. Peygamber'e Kur'an vahyinin yanı sıra vahy-i gayr-i metlüv olarak adlandırılan bir türde daha vahiy gelmiştir ki onun karşılığı sünnettir. Bazı âyetler ve hadisler bu tür bir vahye işaret etmektedir. Dolayısıyla âyetin âyetle neshi ile sünnetle neshi arasında temelde bir fark bulunmamaktadır. Çünkü her ikisi de ilahi vahye dayanmaktadır. Ayrıca Kur'an'daki pek çok âyeti doğru anlayıp uygulamaya geçirebilmek için sünnetin beyanına ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun da ötesinde Hz. Peygamber'in Kur'an'daki hükümlere ilave hüküm getirme yani teşrî' yetkisinin bulunduğunu cumhur ulema kabul etmektedir. Sünnetin tebyîn ve teşrî' yetkisini kabul etmekle ona nesih yetkisi tanımak arasında hiçbir fark yoktur.

Mervezî her iki grubun temel dayanaklarını serdettikten sonra kendisi de sünnetin vahiy kaynaklı oluşunu ve tebyîn-teşrî' yetkisi bulunduğunu dikkate alarak Hz. Peygamber'in Kur'an'daki bazı âyetlerin hükmünü değiştirebileceği ve yürürlükten kaldırabileceği sonucuna ulaşmaktadır. Böylece o, tâbi olduğu Şâfiî ekolünün konu hakkındaki görüşünden ayrılarak Hanefî mezhebinin düşüncesini benimsemiş olmaktadır. Bu da onun Şâfiî mezhebinde "ashâbü'l-vücûh" tabakasında bir müctehid olduğunun delilidir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Mervezî'ye ait *Kitâbü's-Sünne* adlı eser, Kur'an ilimleri hakkında birtakım veriler içermektedir. Bu eserin özellikle nesih kavramının tarihî gelişimi hakkında çalışma yapacak olanların bigâne kalmamaları gereken eserler arasında yer aldığını belirtmeliyiz. Zira müellif, kendisine kadar gelen nesih edebiyatının çok önemli bir yönünü kuşbakışı ele alıp metodik bir çerçevede okuyucuya sunmakta ve konuyu belli oranda şematize etmektedir. Böylece bir anlamda karmaşık bilgi yığınlarını sadeleştirip belirginleştirmeyi başarmaktadır. Elinizdeki çalışmanın, erken devirlerde nesih

[138] Sâlih, *Mebâhis*, 262.

kavramı etrafında ortaya çıkan fikirleri yahut Kur'an ilimlerinden mücmel-mübeyyen âyetleri inceleme konusu yapacak olan araştırmacılara Mervezî'nin *es-Sünne* adlı eseri üzerinden kavramsal bir zemin ortaya koymasını ümit ediyoruz.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuʿayb el-Arnaʾût, Adil Mürşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Alâʾüddîn es-Semerḳandî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mîzânu'l-usûl fî netâʾici'l-ʿukûl*. thk. Muhammed Zekî ʿAbdilberr. Katar: Matbaʿatu Dûha el-Hadîse, 1404/1984.

Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000. https://islamansiklopedisi.org.tr/ictihad

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. ʿAbdullâh. *Muʿcemu'l-furûkı'l-lugaviyye*. Kum: y.y., 1412.

Bahçeci, Rabia Hacer. "Tefsir ve Kur'an İlimleri Arasında Bir Telif: Ebü'l-Hasan el-Havfî'nin el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân'ı". *İslam Araştırmaları Dergisi* 46 (2021), 59-91.

Bakkal, Ali. "İmam Şâfiî'de Nesh Anlayışı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997), 109-132.

Beroje, Sahip. "İmam Şafii'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şafii Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007), 53-82.

Birışık, Abdülhamit. "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1999. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-cevzi-ebul-ferec#3-tefsir-ilmindeki-yeri

Birışık, Abdülhamit. "Katâde b. Diâme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/22-23. Ankara: TDV Yayınları, 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/katade-b-diame

Birışık, Abdülhamit. "Kur'an İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2006), 29-43.

Birışık, Abdülhamit. "Ulûmü'l-Kur'ân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2012. https://islamansiklopedisi.org.tr/ulumul-kuran

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 10. Baskı., 1995.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Alî Şâhîn. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Ceylan, Mehmet Nezir. "İmâm Şâfiî'nin Nesh Anlayışına Dair Bir Değerlendirme". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2024), 28-45.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed. *Esrâru'l-Belâğa*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Medenî, ts.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Suudi Arabistan: Dârü'l-Muğnî, 2000.

Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/360-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1995. https://islamansiklopedisi.org.tr/esbab-i-nuzul

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.

Dinç, Ömer. "Hicri İlk Üç Asır Bağlamında Nesh Meselesinin Tarihî Süreci Üzerine Bir Tahlil Denemesi". *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı (Sosyoloji-İlahiyat-Eğitim)*. 1/203-219. İstanbul: y.y., 2014.

Ebû Ubeyd, el-Kāsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kurʾâni'l-ʿazîz ve mâ fihi mine'l-ferâʾîdi ve's-sünen*. thk. Muhammed b. Salih el-Müdeyfir. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım., 1418.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yay., 2015.

Ferrâʾ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî. *Meʿâni'l-Kurʾân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısrıyye, ts.

Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Yaʿkûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım., 1426.

Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Muhammed b. Yaʿkûb. *Besâʾiru zevî't-temyîz fî letâʾifi'l-kitâbi'l-ʿazîz*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: el-Meclisu'l-Aʿlâ, ts.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-ʿAyn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâʾî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, ts.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebü'l-Fazl Ahmed b Alî. *el-ʿUcâb fî beyâni'l-esbâb*. thk. Abdülhâkim Muhammed el-Enis. 2 Cilt. y.y.: Dâru İbni'l-Cevzī, ts.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Mesâʾil ve'l-ecvibe*. thk. Mervân el-Atiyye, Muhsin Hârabe. b.y.: Dâru İbn Kesîr, 1410/1990.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâʾi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

İbn Nureddîn, Muhammed b. Alî b. Abdullâh el-Yemenî. *Teysîru'l-beyân li-ahkâmi'l-Kurʾân*. 4 Cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1433/2012.

İbn Selâme, Ebu'l-Kâsım Hibetullâh el-Bağdâdî. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. thk. Zuheyr eş-Şâvîş, Muhammed Kenʿân. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404.

İbn Vaddâh el-Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed. *el-Bidaʿ ve'n-nehyu anha*. thk. Amr Abdülmünʿim Suleym. Kahire; Cidde: Mektebetü'l-ʿİlim, 1416.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kurʾâni'l-Kerîm*. thk. Abdülkebîr el-Alevî. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1413/1992.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kurân*. thk. Saffân Adnan ed-Dâvûdî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412.

Katâde b. Diʿâme, Ebü'l-Hattâb es-Sedûsî el-Basrî. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.

Kıvâmü's-Sünne et-Teymî, Ebü'l-Kâsım İsmail b. Muhammed. *İʿrâbu'l-Kurʾân*. Riyad: y.y., 1415/1995.

Ma'bed, Muhammed Ahmed Muhammed. *Nefehât min ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2. Basım., 1426.

Mâlik, İmâm. *Muvattaʾ Mâlik bi-rivâyeti Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*. thk. Abdulvehhâb Abdullatîf. b.y.: Mektebetü'l-İlmiyye, 2. Basım, ts.

Marifet, Muhammed Hadi. *Kur'ân İlimleri*. çev. Burhanettin Dağ. İstanbul: Kevser Yay., 2009.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Teʾvîlâtu ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Mertoğlu, Mehmet Suat. "Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser: Üdfüvî'nin el-İstiğnâ fî ulûmi'l-Kur'ân'ı ve Eserin Mukaddimesi ile Fâtiha Sûresi Tefsirinin İlmî Neşri". *İslam Araştırmaları Dergisi* 25 (2011), 51-112.

Mervezî, Ebû Abdullah Muhammed. *es-Sünne*. thk. Sâlim Ahmed es-Silefî. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1408.

Mucâşiʿî, Ebu'l-Hasan Alî b. Faddâl el-Kayravânî. *en-Nüket fi'l-Kur'âni'l-Kerîm (fî meʿâni'l-Kur'âni'l-Kerîm ve iʿrâbihî)*. thk.Abdullah Abdulkâdir et-Tavîl. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.

Muhâsibî, Ebû Abdullâh el-Hâris b. Esed. *Fehmü'l-Kurʾân ve meʿânîh*. thk. Huseyn el-Kuvvetlî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1398.

Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasan. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.

Munâvî, Zeynuddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcu'l-Ârifîn el-Haddâdî. *et-Tevkîf alâ muhimmâti't-teʿârîf*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1410/1990.

Okumuş, Mesut. "Tefsir Usulü". *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 279-378. Ankara: Grafiker Yay., 2021.

Özkan, Halit. "Zührî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013. https://islamansiklopedisi.org.tr/zuhri

Ribâţ, Halid - ʿİyd, Seyyid İzzet. *el-Câmiʿ li ʿulûmi Ahmed b. Hanbel - Usûluʾl-fıkh*. 22 Cilt. Mısır: Dârüʾl-Felâh, 1430.

Sâlih, Subhî. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. y.y.: Dârül-İlim li'l-Melâyîn, 24. Baskı., 2000.

Sanʿânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.

Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yay., 2008.

Sevinç, Sümeyye. "Fünûnu'l-Efnân fî Ulûmi'l-Kur'an Adlı Eserin İstanbul Yazma Nüshasının Tefsir Usûlü Açısından Tahlili". *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - IV (İlahiyat)*. 197-213. İstanbul: y.y., 2015.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Muʿcemu mekâlîdi'l-ulûm fi'l-hudûd ve'r-rusûm*. thk. Muhammed İbrahim ʿİbâde. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1424/2004.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: el-Heyʾetü'l-Mısriyyeti'l-ʿAmme li'l-Küttâb, 1394/1974.

Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1358/1940.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *İhtilâfu'l-hadîs*. thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

Şâfiʿî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1410.

Şâtıbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen es-Selmân. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn Affân, 1417/1997.

Taberî, Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an teʾvîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Hecr li-Tibaati'n-Neşr, 2001.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *Süunenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.

Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1991.

Türcan, Selim. *Neshin Problematik Tarihi*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Ünal, Halit. "Mervezî, Muhammed b. Nasr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/235-236. Ankara: TDV Yayınları, 2004. https://islamansiklopedisi.org.tr/mervezi-muhammed-b-nasr

Vâkıdî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer el-Eslemî. *el-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmî, 1409/1989.

Yerinde, Adem. "Müşkilü'l-Kur'ân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/164-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. https://islamansiklopedisi.org.tr/muskilul-kuran

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *Esâsu'l-Belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zerkeşî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiʿî. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru İhyâʾi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.

Züheyr b. Harb, Ebû Hayseme en-Nesâʾî. *el-ʿİlm*. thk. Muhammed Nâsıru'd-Dîn el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım., 1403/1983.

Zührî, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb. *en-Nâsih ve'l-mensûh ve tenzîlü'l-Kur'ân bi-Mekke ve'l-Medîne*. thk. Hâtim Sâlih ed-Damin. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.

Zürkānī, Muhammed Abdülʿazîm. *Menâhilü'l-ʿirfân fî ʿulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvaz Ahmed Zümerli. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1417.

Dergiabant

2024, 12(2): 530-547, doi: 10.33931/dergiabant.1534053

Tanınmayan Bir Şair: Hasan (İlmî) Kozanî ve Bilinmeyen Manzumeleri: *Peyember-nâme* ve Münâcâtlar

An Unknown Poet: Hasan (İlmī) Ḳozanī and His Unknown Poems: *Peyembernāme* and Munājāts

Hatice Kübra TEKDEMİR[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 15.08.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 27.09.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: Yazma eser kütüphanelerinde bulunan iki mecmuada, Kozanlı İlmî'ye nispet edilen *Peyember-nâme* adlı eser ve biri elif-nâme türünde kaleme alınmış üç kısa münâcât fark edilmiştir. Şairin ilgili mecmualardaki tüm eserleri okunmuştur. Araştırmalarımız neticesinde, Kozanlı İlmî'nin Kozanlı Hasan İlmî Efendi olduğu kanısına varılmıştır. İlmî'nin *Peyember-nâme*'si, esasen, şairin Maraş'tan Kudüs'e uzanan yolculuğunu betimlemektedir. İlmî, seyahat güzergâhında konakladığı mahallerin adını anmakta ve bu mahallerde medfun olduğuna inanılan veya makamı bulunan bazı peygamberleri ziyaret edip onlardan şefaat dilemektedir. Sadece peygamberlerin makamlarını ziyaret amaçlı çıkılan bir yolculuğu tavsif eden *Peyember-nâme*, konusu itibariyle orijinal bir eserdir. Edebî bir tür olarak peygamber-nâmelerden bahsedilemeyecekse de, eser, bir yönüyle manzum seyâhat-nâmelere; bir diğer yönüyleyse, belirli mahallerin kutsiyetine dikkat çeken manzum fazîlet-nâmelere benzetilebilir. İlmî'nin kısa münâcâtlarından ilki ise bir elif-nâmedir. Edebiyatımızda yüzü aşkın şairin elif-nâme kaleme aldığı bilinmektedir. Makalemizde daha önce tanınmayan bir şair olan Kozanlı İlmî ve eserleri tanıtılacak, ayrıca müellifin, Türk edebiyatında elif-nâme yazan şairlerden biri olduğu ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslâm Edebiyatı, Kozanlı İlmî, *Peyember-nâme*, Elif-nâme, Münâcât.

&

Abstract: In two majmuas in the manuscript libraries, a literary work named *Peyember-nāme* attributed to İlmī al-Ḳozanī and his three short munājāts, the first of which was written in the elif-nāme genre, were noticed. All of the poet's works in the relevant majmuas have been read. As a result of our research, it was concluded that İlmī's actual name were Hasan. İlmī's *Peyember-nāme* essentially describes the poet's journey from Maraş to Jerusalem. İlmī mentions the names of the places he stopped off on his travel route and visits some prophets who are believed to be buried or whose shrines are located in these places and asks for their intercession for his salvation. On the other hand, it should be taken into consideration that this journey might be fictional. Describing a journey undertaken solely for the purpose of visiting the shrines of the prophets, *Peyember-nāme* stands out as an original literary work. Although we cannot recognize "peyember-nāme" as a literary genre, İlmī's *Peyember-nāme* may be mentioned among seyāhatnāmes and fazīletnāmes for their common features. The first of İlmī's short munājāts written in the manuscripts we examined is an elif-nāme. It is known that more than a hundred poets in our literature have written elif-nāmes. In our article, İlmī al-Ḳozanī, a previously unknown poet, and his literary works will be introduced and it will also be revealed that the author is one of the poets who wrote an elif-nāme in Turkish literature.

Keywords: Islamic Turkish Literature, İlmī al-Ḳozanī, *Peyember-nāme*, Elif-nāme, Munājāt.

Atıf/Cite as: Tekdemir, Hatice Kübra. "Tanınmayan Bir Şair: Hasan (İlmî) Kozanî ve Bilinmeyen Manzumeleri: *Peyember-nâme* ve Münâcâtlar". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 530-547. doi: 10.33931/dergiabant.1534053

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Arş. Gör. Dr., Hatice Kübra Tekdemir, Dokuz Eylül Üniversitesi, kubra.tekdemir@deu.edu.tr.

1. Giriş

Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Bölge Yazma Eserler BY4154/2'de kayıtlı eserin yer aldığı mecmua ile Millet Kütüphanesi Ali Emirî Koleksiyonu AEmnz 820/2'de kayıtlı eserin yer aldığı mecmuanın benzerliği tarafımızca fark edilmiştir. Farklı müstensihlerce istinsah edildiği anlaşılan bu iki el yazması mecmua, aşağıda ifade edeceğimiz üzere o denli benzerdir ki, birinin diğerine bakılarak kopya edildiği kuvvetle muhtemeldir. Eğer bu varsayım doğru ise mısra, kelime ve harf eksiklikleri, yanlış harf yazımları, harekelendirme, vb. hususlarda daha az hata barındırması bakımından Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Bölge Yazma Eserler nüshasından hareketle Millet Kütüphanesi nüshasının vücuda getirilmiş olduğu düşünülebilir. Her iki mecmuanın da elimizde olmayan diğer bir mecmuaya bakılarak kopya edilmiş olabileceği de ihtimaller arasındadır.

Mecmuaların her ikisi de Gubârî'nin (ö. 974/1566) *Menâsik-i Hâc* adlı eseri ile başlar ve makalemizin de konusu olan Kozanlı İlmî'nin manzumeleri ile (*Peyember-nâme* ve münâcâtlar) devam eder. Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Bölge Yazma Eserler mecmuasında *Peyember-nâme*'nin müellifi, "ʿİlmī Ḳozanī" yerine sehven "İlmî Buzanî" şeklinde kaydedilmiştir. Millet Kütüphanesi mecmuasında yer alan *Peyember-nâme* metni ise, bir araştırmacı tarafından daha önce fark edilmiş, fakat eserin adı "Peyember-nāme-i ʿİlmī Ḳozanī" yerine Peyember-nāme-i ʿİlm-i Ḳurʾānī" şeklinde hatalı okunmuştur. Eserin son beytinde geçen "ḫūn-āb" kelimesine bakılarak ise (Peyember-nāme'yi ʿİlmī yazup ḫūn-āb-ı çeşminden/ Tamām itdi bi-ḥamdillāh idüp ʿahdine istīfā), müellifinin Hûnâbî olabileceği ifade edilmiştir.[2] Bu tahminin doğruluktan uzak olduğu açıktır.

İncelediğimiz mecmualarda, İlmî'nin *Peyember-nâme* ve münâcâtlarının arasında müellifini tespit edemediğimiz 17 beyitlik kısa bir manzume daha bulunmaktadır. Bu kısa manzumenin müellifi, ilk beyitte yer alan "Basrî" ifadesine istinaden (Rivāyet oldı Başrī'den ʿaleyhi'r-raḥme ve'l-ġufrān/ Olupdur elli dört şey farż her bir müʾmine ey cān), gerek Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Bölge Yazma Eserler gerekse Millet Kütüphanesi kataloglarında Basrî şeklinde yanlış kaydedilmiştir. Zira beyitte bahsi geçen kişi, Hasan-ı Basrî (ö. 110/ 728) olup manzume sahibi, Hasan-ı Basrî'nin, halk arasında 54 farz olarak bilinen el-Ferâiz adlı eserinde[3] bahsettiği farzları Türkçe nazmetmiştir. İncelediğimiz her iki mecmuada da Kozanlı İlmî'nin yukarıda sıralanan dört manzumesini bölecek şekilde araya sokulduğundan, bu manzumenin de Kozanlı İlmî'ye ait olduğu akla gelebilir lâkin müellifin, dört manzumesinin dördünün de son beytinde mahlasını âdeten kullandığı dikkat çekerken, 17 beyitlik bu manzumede ise herhangi bir mahlasa rastlanmaz. Söyleyiş ve muhteva bakımından metinler arası bariz bir benzerlik de tespit edilememiştir. İncelediğimiz her iki mecmuada, İlmî dışında başka müelliflere ait eserlere yer verildiğini de dikkate alarak, bu kısa manzumenin Kozanlı İlmî'den başka bir müellif tarafından kaleme alınmış olduğunu düşünmekteyiz. 17 beyitlik bu manzume, Bosna Hersek Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi nr. 1069/3'te kayıtlı bir mecmuada da tespit edilmiştir.[4] Ne var ki, Bosna Hersek'teki mecmuada bulunan bu manzume, iki Türkiye mecmuasında yer alan 17 beyitlik aynı manzumelerden, kelime tercihleri, birtakım kelimelerin sıralanışı, kelimelere bitişen ekler ve söyleyiş özellikleri bakımından bazı noktalarda ayrışır. Öte yandan Türkiye'deki iki mecmuada bulunanlar ise küçük bazı farklılıklar dışında, şekil ve söyleyiş özellikleri bakımından baştan sona neredeyse birbirinin aynıdır. Ayrıca, bahsi geçen 17 beyitlik manzumenin, Türkiye'deki mecmualarda, her bir dizenin altına veya üstüne, dizenin mânâsına muvafık düşen naslar, yukarıdan aşağıya veya aşağıdan yukarıya, sağa veya sola yatık şekilde not edilmiştir. Türkiye'deki her iki mecmuada da ilgili manzumenin dizelerinin arasına süslü ve şekilli yazılan bu naslar, Bosna Hersek'teki mecmuada bulunmaz. Kelime dizimi, kelimelere bitişen ekler, söyleyiş özellikleri, vb. hususlardaki benzerliğe ek olarak bu durum da, elimizdeki her iki mecmuanın, ulaşılamayan muhtemel üçüncü bir nüshanın istinsahları olduğuna bir başka delildir.

[2] Bk. Âmine Gül, *Abdurrahman Gubârî'nin Hayatı Eserleri ve Menâsik-i Hac Adlı Eseri (Edisyon Kritik)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 48.

[3] Bk. Süleyman Uludağ, "Hasan-ı Basrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/292.

[4] Manzumenin metni için bk. Mahmut Beydilli, *Bosna Hersek Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi 1069 nr. Mecmuada Yer Alan Manzum Dinî Hikâyeler (Metin-İnceleme-Sözlük-Dizin)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 155-157.

İlmî'nin yukarıda ifade ettiğimiz manzumelerinden sonra Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Bölge Yazma Eserler mecmuasında, Millet Kütüphanesi mecmuasında bulunmayan, Mekke ve Medine'yi konu edinen birtakım Arapça dualara yer verilmiştir. İki mecmua, ihtiva ettiği eserler ve sıralamaları hususunda, sadece bu noktada birbirinden ayrışmaktadır. Her iki mecmua da Şeyh el-Hâc Mahmud el-Maraşî'ye (ö. ?) nispet edilen *Nefhatü'l-Mekkiyye fî Medhi Hayri'l-Beriyye* adlı manzum Arapça eser ile sona ermektedir.

Makalemizde, Kozanlı İlmî ve Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Bölge Yazma Eserler ile Millet Kütüphanesi mecmualarında yer alan manzumeleri tanıtılmaya gayret sarf edilecektir. Tanınmayan bir şairi ve manzumelerini ortaya çıkarma gayretimizle, ilim dünyasına ufak dahi olsa bir katkı sağlamayı amaçlıyoruz.

2. Kozanlı İlmî Kimdir?

Peyember-nâme adlı manzume, incelediğimiz mecmualarda "Peyember-nâme-i ʿİlmī Ḳozanī" şeklinde başlıklandırılmıştır. Şairin mahlası olduğu anlaşılan ʿİlmī ise, manzumenin son beytinde şu şekilde geçmektedir:

Peyember-nāme'yi ʿİlmī yazup ḫūn-āb-ı çeşminden

Tamām itdi bi-ḥamdillāh idüp ʿahdine istīfā[5]

Müellifin mecmualarda yer alan ikinci manzumesi ise, esasen bir elif-nâme olup "Münācāt li'l-'İlmī el-Ḳozanī" şeklinde başlıklandırılmıştır. Bu manzumenin son beytinden ise, şairin, İlmî mahlasının yanı sıra Vasfî mahlasını da kullandığı anlaşılmaktadır[6]:

Yā yire sürüp yüzün Vaṣfī saña eyler duʿā

Hem duʿānıñ ḫatmine ister ṣırāt-ı müstaḳīm[7]

Kozanî'nin elif-nâme tarzındaki bu münâcâtından hemen sonra yer verilmiş kısa iki münâcâtın her biri, başlarına kırmızı mürekkeple "Ve lehū eyḍan" ibaresi yazılarak, incelediğimiz mecmualarda yer alan diğer eserlerle aynı tarzda başlıklandırmıştır. Manzumelerin başlarındaki bu kayıtlardan, ilgili münâcâtların da Kozanlı İlmî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu iki kısa münâcâtın son beyitlerinde, yine İlmî mahlası sırasıyla şu şekilde yer alır:

ʿİlmīyi eyle muḫāṭab bu ḫiṭāb içre İlāh

Hāẕihi cennātü ʿadnin feʾdḫulūhā ḫālidīn[8]

ʿİlmiyā ḫavf-ı Ḫudā'dan dāʾimā nālān olup

Ṭurma aġla her dem aḳsun gözleriñden cūy-ı Nīl[9]

Edebiyatımızda İlmî mahlaslı birden çok şair bulunmaktadır. Aynı mahlası kullanan şairlerin kimliğinin tespiti ise her zaman kolay olmamakta ve bu şairlerin şiirleri zaman zaman karıştırılmaktadır.[10] Öte yandan yukarıda değindiğimiz *Peyember-nâme* ve elif-nâme manzumelerinin başlıklarında yer alan "el-Ḳozanī" ifadesinden, şairin Kozanlı olduğu ve bu bölgeye nispetle Kozanî şeklinde anıldığı anlaşılmaktadır.[11] Şairi araştırırken hem Kozanî nisbesine sahip hem de İlmî mahlasıyla anılan iki müellif

[5] İlmî Kozanî, *Peyember-nâme*, Konya Yazma Eser Kütüphanesi, BY4154/2, 19[b]; İlmî Kozanî, *Peyember-nâme*, Millet Kütüphanesi, AEmnz 820/2, 35[a].

[6] Edebiyatımızda mahlas değiştiren/ birden fazla mahlas kullanan şairler bulunmaktadır. Bu hususun divan edebiyatındaki örnekleri için bk. Orhan Kurtoğlu, "Divan Şiirinde Mahlas Değiştiren ve Birden Fazla Mahlas Kullanan Şairler", *Bilig* 38 (Yaz 2006), 71-91.

[7] İlmî, Konya Yazma Eser Kütüphanesi, 24[a]; İlmî, Millet Kütüphanesi, 40[a].

[8] İlmî, Konya Yazma Eser Kütüphanesi, 24[b]; İlmî, Millet Kütüphanesi, 40[b].

[9] İlmî, Konya Yazma Eser Kütüphanesi, 25[b]; İlmî, Millet Kütüphanesi, 41[b].

[10] Konu ile ilgili bk. Mustafa Erdoğan, "Divan Şiirinde Ortak Mahlas Sorunu ve Kabûlî Örneği", *Erdem* 53 (2009), 55-82; M. Sabri Koz, "Aşık Edebiyatımızda Ortak Mahlaslar Sorunu", *I. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri* (Eskişehir: Yunus Emre Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yay., 1987), 169-179.

[11] Kozan, Adana vilayetine bağlı, Adana vilayetinin kuzey doğusunda yer alan bir sancak olup doğusundan Halep vilayetine bağlı Maraş sancağı, kuzeyinden Sivas, kuzey batısından ise Ankara ve Konya vilayetleri ile çevrilidir. Bk. Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm* (İstanbul: Mihrân Matbaası, 1314), "Kozan", 5/3733.

tespit ettik. Bunlardan ilki, son devir şairlerinden, gazeteciliğiyle tanınan Kozanlı Fânî-zâde Alî İlmî Bey'dir (ö. 1964)[12]. Şairliğe sonradan merak salan Ali İlmî Bey'in çeşitli mecmualarda neşredilmiş şiirleri tarandığında, makalemize konu edindiğimiz manzumelerin, ona ait olmadığını anladık. Yaptığımız katalog taramaları sonucunda ise, Kozanî Hacı Hasan İlmî Efendi şeklinde anılan bir başka müellife ait matbu bir mevlide rast geldik.[13] Makalemizde ele aldığımız manzumelerin müellifinin de Kozanlı Hasan İlmî olduğunu düşünmekteyiz. Son dönem Osmanlı müelliflerini derleyen biyografik ve bibliyografik kaynaklara baktığımızda, Kozanlı Hasan İlmî'ye dair herhangi bir veriye ulaşamadıysak da, bahsi geçen mevlidin 1226/1811 yılında yazılmış olduğu[14] bilgisinden yola çıkarak, müellifin 18. asrın son yarısında doğup, 19. asrın ilk yarısında vefat etmiş olduğunu söyleyebiliriz. Eserin sonundaki bir notta, mevlid müellifi Hacı Hasan İlmî Efendi'nin Mevlânâ Hâlid'in halifelerinden olduğu ifade edilmektedir. Burada Nakşîbendiyye tarikatının Hâlidiyye kolunun kurucusu Şehrizorlu Mevlânâ Ziyâeddîn Hâlid (ö. 1242/1827) kastedilmiş olabilir. Eser sonundaki notta Hâlid isminin önüne getirilen "Hazret-i Mevlânâ" ibaresi, kastedilen şahsın halk arasında çokça itibar edilen Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî olduğu kanaatimizi güçlendirmiştir. Nakşîbendiyye'nin Hâlidiyye kolunun, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin yüzlerce halifesi aracılığıyla çok geniş bir alana yayıldığı, ancak tarikatın asıl etki alanlarından birinin Güneydoğu Anadolu bölgesi olduğu da bilinmektedir.[15] Dolayısıyla İlmî Kozanî'nin de bu bölgede bulunan Kozan'da faaliyet gösteren, Mevlânâ Hâlid halifelerinden olduğunu düşünmekteyiz. Elbette ki bu düşüncemiz ortaya çıkabilecek muhtemel yeni veriler ile yanlışlanabilir veya doğrulanabilir. Şayet varsayımımız doğru ise incelediğimiz manzumelerde İlmî Kozanî olarak anılan şairin adı Hasan olmalıdır.[16]

Yukarıda ifade ettiğimiz Türkçe mevlidin yanı sıra, Hasan İlmî Kozanî'nin tespit edebildiğimiz bir diğer eseri ise Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'ndeki yazma eserler bölümünde bulunan *Sirâcu't-Tarîka ve Nûru'l-Hakîka* adlı eserdir. Eserin ilk varağına kırmızı mürekkeple düşülmüş kayıtta, manzumenin müellifi, eş-Şeyḫ es-Seyyid Ḥasan el-ʿİlmī el-Ḳozanī şeklinde anılmaktadır. Kaydedilen istinsah tarihi ise 1364/1906 yılıdır. Kozanlı Hasan İlmî Efendi'nin *Mevlid*'i Türkçe manzum bir eser iken, *Sirâcu't-Tarîka ve Nûru'l-Hakîka*'sı ise Arapça mensur bir eserdir. Manzum *Mevlid*'de Hz. Peygamber'in ezelden risalet nuru ile şereflenmesi, doğumu, süt anneye verilişi, mucizeleri, nübüvvetin kendisine verilmesi vb. hususlardan kısaca bahsedilmektedir. Mensur *Sirâcu't-Tarîka* ise, Nakşibendiyye tarikatının silsilesi, tarikatın şurût ve âdâbı, rabıta, vb. konulardan bahseden âdâbu'l-mürîd tarzında bir eserdir.

3. *Peyember-nâme*

Kozanlı İlmî'ye ait, incelediğimiz mecmualarda bulunan en uzun manzume, 63 beyitten müteşekkil, aruzun "mefâîlün mefâîlün mefâîlün mefâîlün" vezni ile kaleme alınmış *Peyember-nâme*'dir. Manzumede genellikle vezne mutabık kalındığı görülse de, vezne ters düşülen mısralar da mevcuttur. Eserin dili sade, anlaşılır ve akıcıdır. *Peyember-nâme*, konusu itibariyle orijinal bir eserdir. Kozanlı İlmî eserde, Maraş'tan Kudüs'e uzanan, sadece peygamberlerin ziyaretgâhlarını görebilme maksadıyla düzenlenmiş bir seyahatini betimlenmektedir. Bu yolculuğun, aşağıda değineceğimiz sebeplerle, gerçek bir seyahat olmayıp hayal ürünü olduğu düşünülebilirse de şairin, seyahatinde andığı yerleşim yerleri ve işaret ettiği çeşitli mahaller ayrıca dikkat çekicidir. Başka örneklerine rastlayamadığımızdan, edebî bir tür olarak peygamber-nâmelerden bahsetmek iddialı olacaktır. Bu sebeple "peygamber-nâme"yi bir edebî tür saymak yerinde olmayacaksa da, baştan sonra bir yolculuğu tasvir eden İlmî'nin eserinin, bir yönüyle manzum bir seyahatname olduğu söylenebilir. Öte yandan, Mekke, Medîne, Kudüs, Şâm gibi İslâm dünyasında önemi hâiz birtakım merkezlerin ehemmiyetine dikkat çeken manzum ve mensur fazîlet-

[12] Şair hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1969), "İlmî", 1/ 717-718; Ali Birinci, "Fânîzâde Ali İlmî Bey", *İlmî Araştırmalar*, 5 (1997), 75-80.

[13] Bk. Kozanlı Hacı Hasan İlmî, *Mevlidü'n-nebî* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 4442), 1[b]-8[a].

[14] Bk. Hasan Aksoy, "Eski Türk Edebiyatında Mevlidler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9 (2007), 327.

[15] Bk. Hamid Algar, "Hâlid el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/284.

[16] Kozanlı Hasan İlmî, *Me'âlimu'l-Garâm* adlı divançenin sahibi Kandiyeli (Giritli) Hasan İlmî ile karıştırılmamalıdır. Giritli Hasan İlmî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Avcı, "Giritli Hasan İlmî ve Me'âlimü'l-Garâm Adlı Divançesi", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 3 (2014), 191-209.

nâmeler kaleme alınmıştır.[17] Kudüs, Şâm gibi bölgeleri medheden ve buralarda bulunan bazı mahallerin kutsiyetine dikkat çeken *Peyember-nâme* de, bir yönüyle de bu türdeki eserlere benzetilebilir.

Ele aldığımız mecmuaların ikisinde de Gubarî'nin *Menâsik-i Hacc*'ından sonra İlmî'nin *Peyember-nâme*'sinin getirilmesi, kanaatimizce bir amaca hizmet etmektedir. Zira Gubarî'nin eserinde, haccın rükünlerinden ve farîzalarından bahsedilirken, konu ile ilintili olarak çeşitli mahaller ve şahıslar da anılmaktadır. Birçok peygamberi, onların yaşadığı yerleri ve kutsal kabul edilen çeşitli mahalleri zikreden *Peyember-nâme*'nin de Gubarî'nin eserinden hemen sonra mecmualara kaydedilmesi, bizce bir rastlantı değildir. Zira Millet Kütüphanesi'nde bulunan mecmuada, İlmî'nin manzumelerini takiben, Mekke ve Medîne'ye müteallık dualara ayrıca yer verilmiş olması ve her iki mecmuanın da *Nefhatü'l-Mekkiyye* adlı eser ile bitirilmiş olması, mecmualardaki eserlerin rastgele seçilmediği ve belirli bir konu bütünlüğünün gözetildiğini göstermektedir. Bu durum esasen, mecmuaların tertibi ile ilgili bir hususa işaret eder. Zira, muhtevada birlik gözetilmeksizin tertip edilmiş karışık mecmualar mevcutken, benzer veya aynı konudaki eserlerin derlenmesiye oluşturulmuş mecmualar da bulunmaktadır.[18] İlmî'nin manzumelerinin yer aldığı her iki mecmua da konu bütünlüğünün gözetildiği mecmualara örnek teşkil eder.

Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça nebî veya resul şeklinde anılan 24 peygamber bulunmaktadır.[19] Kozanlı İlmî'nin *Peyember-nâme*'sinde ise 18 isimden bahsedilir. Bu isimler, sırasıyla şunlardır: Ebû Yahyâ (Zekeriyyâ), Yûşa', Yahyâ, Zülkifl, Süleymân, Dâvûd, Üzeyir, İbrâhîm, İshâk, Ya'kûb, Yûsuf, Nûh, Lût, 'Îs ('Ays), Yûnûs, Mûsâ, Sâlih, Ahmed (Muhammed). Bu isimler arasında anılan 'Îs ('Ays), Hz. Ya'kûb'un ikiz kardeşidir.[20] İlmî'nin, diğer peygamberler gibi 'Îs'i de ziyaret edip kendisinden şefaat istediğini belirtmesi, onu da bir peygamber veya din büyüğü olarak kabul ettiğini göstermektedir. Kur'ân'da peygamberliğine açıkça işaret edilen 24 peygamberden olan Âdem, İsmâîl, Hûd, Şuayb, Hârûn, İlyâs, Elyesa', Eyyûb ve 'Îsâ peygamberler ise *Peyember-nâme*'de hiç geçmez. Öte yandan, eserde anılan isimlerden Zülkifl ve Üzeyir, Kur'ân'da ismen zikredilmekle beraber, nebî veya resul şeklinde açıkça ifade edilmezler. Kur'ân'da diğer bazı peygamberlerle birlikte anılan Hz. Zülkifl'in[21] ve çoğunlukla Yahudi geleneğindeki Ezrâ ile özdeşleştirilen Hz. Üzeyir'in[22] peygamber mi, yoksa velî mi olduğu hususu ise tartışmalıdır. İsmen zikredilmese de, Hz. Yûşa''a da, Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde işaret edildiği düşünülmektedir.[23] *Peyember-nâme*'de, peygamber isimleri dışında, Hanefî mezhebinin kurucusu Num'ân (bin Sâbit) (ö. 150/767) ve Hz. Yûnus'un babası da anılmaktadır.

Kozanlı İlmî, *Peyember-nâme*'de, öncelikle nefsine yenik düşen isyankâr bir kul olduğunu belirterek Resûl-i kibriyâ şeklinde andığı Hz. Peygamber'den şefaat ister. Sonrasında tüm enbiyâyı selamlar ve peygamberlerin hepsinin hesap günü imdadına yetişeceklerini umduğunu ifade eder. İlmî, şefaatine nâil olmayı dilediği peygamberlerden bazısının dergâhını ziyaret ederek eşiğine yüz sürme şerefine eriştiğini söyleyerek konuya giriş yapar. Metnin devamında İlmî, Maraş'tan Kudüs'e uzanan yolculuğundan bahsetmeye başlar. O, manzumesinde, esasen bir yol haritasını izlemekte ve seyahat güzergâhında ziyaret ettiği yerleri ve buralarda dergâhı/ mescidi/ makamı/ merkadi bulunduğunu söylediği bazı peygamberleri anmakta ve medhetmektedir.

---

[17] Bu konudaki manzum eserlere bir örnek için bk. Kübra Yılmaz, "Türk Edebiyatında Faziletnameler ve Mekke, Medine, Kudüs, Şam Üzerine Yazılmış Manzum Bir Faziletname", *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/2 (2017), 366-381. Mensur bir fazîlet-nâme örneği içinse bk. Derya Yıldırım, *Fezâyilü'l-Mekke ve'l-Medine ve'l-Kudüs* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

[18] Bk. Âgâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Vakfı Yay., 1998), 166-167; Günay Kut, "Mecmûa", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul, Dergâh Yay., 1986), 6/170; Atabey Kılıç, "Memcûa Tasnifine Dâir", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı* (İstanbul: Turkuaz Yay., 2012), 78-79.

[19] Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/257.

[20] Ahmed Rifat Efendi, *Lugat-i Târîhiyye ve Coğrâfiyye* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1300), "Ays", 5/97.

[21] Bk. el-Enbiyâ 21/85 ve Sâd 38/48.

[22] Bk. Baki Adam, "Üzeyir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/401.

[23] el-Mâide 5/12, 22-24 ve el-Kehf 18/60, 62-63. Açıklama için bk. Ömer Faruk Harman, "Yûşa'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/44.

Maraş'tan yola çıkan İlmî'nin ilk durağı Halep'tir. Belde-i şehbâ (kül renkli belde) şeklinde andığı Halep'in çok güzel bir yer olduğundan bahseden İlmî, burada Ebû Yahyâ'nın (Hz. Zekeriyyâ) medfun olup, nûruyla beldeyi aydınlattığını ve Halep sakinlerinin onunla iftihar ettiğini ifade eder.

İlmî, Halep'ten sonra Suriye'deki Mu'arra bölgesinde konakladığını ve orada Hz. Yûşa''ın dergâhını ziyaret ettiğini söyler. Mu'arra, Hz. Yûşa''ın soyundan gelen güzel ahlâklı insanların mesken tuttuğu nadide bir karye olarak manzumede tavsif edilir.

İlmî, Muarra'dan, cihanın cenneti yakıştırmasını yaparak övdüğü Şâm'a gelir. Şâm'daki Ümeyye Camii de, tarifi mümkün olmayacak kadar güzeldir. Şâm beldesi, Hz. Yahyâ'nın nûruyla aydınlanmıştır. Zira İlmî, Hz. Yahyâ'nın Şâm'da medfun olduğunu söyler.

İlmî, daha sonra Kırklar Dağı adı verilen bir mahalle gider. Burayı ise bazı kimselerce kabrinin Tarsûs'ta olduğu söylenen Hz. Zülkifl mesken edinmiştir ve kendisinin burada ihya ettiği bir mescidi bulunmaktadır.

İlmî'nin bügünkü Suriye üzerinden Kudüs'e vardığı anlaşılmaktadır. O, Kudüs'ün coğrafî şartlarına kısaca değindikten sonra Mescid-i Aksâ'yı över ve İsrâ Suresi'nin ilk ayetinden iktibasta bulunarak Hz. Peygamber'in Mirâc gecesinde buraya ulaştığını ima eder. Şair, ayrıca Hz. Süleyman'ın ravzasının Kudüs hareminde bulunduğunu ve Hz. Dâvûd'un Kudüs şehrini makam edinen peygamberlerden olduğunu ifade eder. İlmî, Hz. Üzeyir'in ise, Kudus'teki Zeytâ (Zeytin) Dağı'nı mesken tuttuğunu ve bu dağın eteklerindeki bir köyü ihya ettiğini söyler.

İlmî, Zeytâ Dağı'ndan sonra Cebrûn[24] şehrine varır. Cebrûn'u imar eden peygamberin ise Halîlullâh (Hz. İbrâhîm) olduğunu ifade eder. Ebu'd-dayfân (misafirlerin babası) şeklinde andığı Hz. İbrâhîm'in dergâhına konuk olduğunu ve onun kendisine hesap günü şefaatçi olmasını dilediğini ifade eden İlmî, Hz. İbrâhîm'le birlikte İshâk, Ya'kûb ve Yûsuf peygamberlerin Cebrûn'da bir cami tenvîr ettiğini söyler. Hz. İbrâhîm'in merkadi, mezkûr mescidin kapısından girince sağda; Hz. İshâk'ın merkadi, mihrabın ilerisinde, Hz. İbrâhîm'inkinin hizasındadır. Hz. Ya'kûb'un merkadi, mescidin kapısından çıkarken önünüze düşmektedir. Hz. Yûsuf'un merkadi ise, bahsi geçen mescidin sağında ayrı bir mescidde bulunmaktadır. İlmî, Hz. Yûsuf dışında, merkadleri aynı mescidde bulunan İbrâhîm, İshak ve Ya'kûb peygamberlerin, zevceleri ile yan yana medfun olduklarını söyler. İlmî, daha sonra Hz. Nûh'un kabrinin bulunduğunu söylediği bir köye giderek Hz. Nûh'tan şefaat ister. Oradan Cebrûn'a dönen İlmî, bir yerleşim yeri yakındalarındaki dağın başında yer alan Hz. Lût'un makamını ziyaret eder. Oradan da Îs'in derâhına vararak şefaat talep eder. Bir diğer dağın tepesinde tek başına medfun olan Hz. Yûnus'u ve bir karyede medfun olan Hz. Yûnus'un babasını da ziyaret ettiğini ifade eden İlmî, tüm bu isimlerin makamlarının Cebrûn'un doğusunda yer aldığını belirtir. Kozanlı İlmî, Kudüs bölgesinde ayrıca Erîhâ şehrinde Hz. Mûsâ'nın ve 'Akka şehri yakınlarında Hz. Sâlih'in makamlarını ziyaret ettiğini belirtir.

İlmî, yukarıda adı geçen peygamberlerin makamlarını ziyaret ederek dua eder. Tüm bu peygamberlerin hürmetine ise, enbiyânın en şereflisi saydığı Hz. Muhammed'in kabrini bir gün ziyaret edebilmeyi umar. Şair, bu arzusunu şöyle dile getirir:

Ḫudāyā rūzī ḳıl baña bularıñ ḥürmeti-çün sen

Anı ki o būs-i ḫāk-i merḳad-i Aḥmed der-īn dünyā[25]

Kozanlı İlmî, sâir enbiyâyla birlikte Hz. Muhammed'e ve onun ashâbı ile ailesine salât ü selâm ettikten sonra manzumeyi nihayete erdirir.

İlmî'nin *Peyember-nâme* metni boyunca anlattığı Maraş'tan Kudüs'e uzanan yolculuğu, manzumede çeşitli mahallere dair her ne kadar bazı ayrıntılar verilmiş olsa dahi kanaatimizce hayal ürünü bir seyahat olabilir. İlmî, bir yolculuk kurgusu içinde pek çok peygamberi anma olanağı bulabileceğini düşünmüş ve böyle bir manzume kaleme almış gibidir. Zira şairin bazı ifadelerinden, bahsettiği mahalli bizzat

[24] Cebrûn ya da Cebrîn, Filistin, Şam, Halep cihetlerindeki birkaç yerleşim yerinin ortak adıdır. Bk. Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm* (İstanbul: Mihrân Matbaası, 1308), "Cebrîn", 3/1766.

[25] İlmî, (Konya Yazma Eser Kütüphanesi), 19[b]; İlmî, (Millet Kütüphanesi), 35[a].

görmediği düşüncesine kapılmış bulunmaktayız. Örneğin, *Peyember-nâme*'de Mescid-i Aksâ'dan şu şekilde söz edilir:

Derūnında anıñ seng-i muʿallaḳ çünki meşhūrdur

Birūnında muḳābildür aña hem Mescid-i Aḳṣâ[26]

İlmî, pek çok kişi gibi Mescid-i Aksâ ile Kubbetü's-Sahre'yi karıştırmış görünmektedir. Zira beyitte de ifade edildiği gibi Kudüs haremindeki kutsal kaya üzerine bina edilen yapı, Mescid-i Aksâ değil, Kubbetü's-Sahre'dir.[27] Bu sebeple, Kozanlı İlmî'nin *Peyember-nâme*'deki yolculuğunun, gerçek bir seyahat olmayıp, şairin kutsal kabul ettiği bazı mahalleri ve bu mahallerle ilişkilendirdiği peygamberleri anmasına hizmet eden bir kurgudan ibaret olduğu düşüncesi akla gelmektedir. Öte yandan, İlmî'nin Kudüs yolculuğunun hakikî bir seyahat olabileceği ihtimali de elbette büsbütün göz ardı edilemez.

İlmî, ismini andığı peygamberlerin bir kısmının dergâhını veya mescidini ziyaret ettiğini söylerken, çoğunun ise konakladığı mahallerde medfun olduğunu ifade eder. Bu ifadeler, elbette bahsi geçen peygamberlerin kabirlerinin hakikatte İlmî'nin işaret ettiği yerlerde bulunduğunu göstermez. İlmî, çoğu zaman gerçek kabirlerden değil, peygamberlere nispet edilen "makamlardan" bahsediyor olmalıdır. Zira Anadolu'nun pek çok yerinde de rastlayacağımız gibi hürmet gösterilen şahıslara ve bilhassa din büyüklerine özel yapılmış çeşitli makam ve türbeler bulunmaktadır. Öyle ki, bir şahsa ait birden fazla makama farklı bölgelerde rastlanabilmektedir. Makam ve türbe inşa etme geleneğine, Arapların yoğun olarak yaşadığı coğrafyalardan ziyade Türk kültürünün benimsendiği bölgelerde çokça rastlanması da, İlmî'nin bahsettiği makamların ve dolayısıyla Kudüs seyahatinin kurgusal olabileceği düşüncemizi desteklemektedir.

4. Münâcâtlar

Bilindiği üzere münâcât, edebiyatımızda hemen hemen bütün nazım şekilleriyle kaleme alınabilen, Allah'a yakarış konulu şiir türüdür.[28] Elimizdeki her iki mecmuada da *Peyember-nâme*'yi takiben Kozanlı İlmî'ye ait münâcâtlara yer verilmiştir. Bu münâcâtların ilki, Münācāt li'l-ʿİlmī el-Ḳozanī başlığı ile kaydedilmiş bir elif-nâmedir. Türk edebiyatında elif-nâme yazmış yüzü aşkın şair tespit edilmiştir.[29] Kozanlı İlmî'nin de elif-nâme yazmış şairlerden biri olduğu çalışmamızla ortaya konmuştur.

> *"Elif-nâme kelime manası itibariyle; Arap alfabesinin ilk harfi olan elif ile yazılı, yazılmış, küçük kitap, risâle, varak anlamlarına gelen nâme sözünün birleşmesinden meydana gelmiş birleşik isim olup; divan, âşık ve dinî-tasavvufî Türk edebiyatlarında kullanılan bir türdür. Istılahî manası itibariyle de; Osmanlı Türkçesindeki otuz üç harfin değişik konularda, değişik şekillerle, genellikle mısra başlarındaki harflerin alt alta alfabetik sıra ile beyitler hâlinde yazılarak devam etmesi neticesinde oluşan manzum eserlerdir."*[30]

Abdurrahman Güzel'in yukarıda alıntıladığımız tanımından da anlaşılacağı üzere elif-nâme, bazı araştırmacılarca edebî bir tür olarak nitelendirilmektedir.[31] Elif-nâmenin, şekli esas alması dolayısıyla, bir nazım şekli olduğunu düşünen kimseler de vardır.[32] Öte yandan elif-nâmeyi, edebî bir tür veya şekil kabul etmeyip, sadece edebî bir tarz[33] veya harflerin sıralanışına dayalı bir söz sanatı[34] sayanlar da mevcuttur. Cem Dilçin, elif-nâmeyi, divan edebiyatında muvahhaş (istihrâc) olarak da anılan akrostişle bir tutmuştur.[35] Ne var ki, elif-nâmede, akrostişte olduğu gibi metne bir kelime veya isim gizlenmemekte,

[26] İlmî, (Konya Yazma Eser Kütüphanesi), 17[b]; İlmî, (Millet Kütüphanesi), 33[a].
[27] Bk. Nebi Bozkurt, "Kubbetü's-Sahre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/304.
[28] Bk. Abdulhakim Koçin, *Divân Şiirinde Münâcât* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 2.
[29] Kaçar, 309.
[30] Abdurrahman Güzel - Ali Torun, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı* (Ankara: Akçağ Yay., 2009), 335.
[31] Güzel - Torun, 335.
[32] Doğan Kaya, *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yay., 2014), 325; Hüseyin Özcan, "Hataî'nin Elifnâme Şeklinde Yazdığı Düvazdeh", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 76 (2015), 202.
[33] Bk. Nilay Kınay, "Bir Edebî Tarz Örneği Olarak Sâdık Kemâlî'nin Elif-nâmeleri", *Turkish Studies* 8/13 (2013), 1212.
[34] Bk. Nihat Öztoprak, "Elifnamelerin Tertip Hususiyetleri ve Metin Tesisindeki Yeri", *Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu Bildiriler 2 (K-Z)* (Erzurum: 2009), 828; Lokman Taşkesenlioğlu, "Divan Edebiyatında Elifnâmeler ve Bilinmeyen İki Elifnâme Örneği: Memi Can Saruhânî ve Ömer Karîbî Elifnâmeleri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)* 58 (2017), 200.
[35] Bk. Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1983), 493.

harfler belirli bir sıra ile yazılmaktadır.[36] Dursun Ali Tökel ise, elif-nâmenin, alfabedeki tüm harflerin kullanılması suretiyle yazılan "pangram" başlığı altında incelenmesi gerektiğini söyler.[37]

Hemen hemen her konuda yazılabilen elif-nâmelerin divan, halk ve tasavvuf edebiyatlarında, Fuzulî (ö. 963/1556), Muhibbî (ö. 1520/1566), Mihrî Hatun (ö. 917/1512), İsmail Hikmetî (1187/1773-74), Esrar Dede (ö. 1211/1797), Hatâî (ö. 930/1524) gibi isimler tarafından kaleme alınmış pek çok örneğine rastlanır.[38] Klasik edebiyatımızda, elif-nâme sahibi ilk şairin Âşık Paşa (ö. 733/1332) olduğu kabul edilir.[39] Bursalı Feyzî (ö. 1185/1771) ise edebiyatımızda en fazla elif-nâme yazan şairdir.[40] Manzum elif-nâmelerin yanı sıra mensur elif-nâmelere de rastlanır.[41] Ayrıca lisan-ı pepegî (kekeme dili) ile kaleme alınmış elif-nâmeler de mevcuttur.[42]

Elif-nâmeler için şekil, muhteva ve tertip hususiyetleri bakımından çeşitli tasnifler yapılmıştır. Burhan Kaçar, elif-nâmeleri, şu beş başlık altında sıralar: "Mısra başında ve beyit hâlinde olanlar, mısra başında ve dörtlük hâlinde olanlar, mısra sonunda ve beyit hâlinde olanlar, mısra ortasında ve başında olanlar, destan hâlinde olanlar."[43] Bir diğer beşli tasnif ise Doğan Kaya'ya ait olup şu şekildedir: "Elif ve diğer harflerin beyit başlarına getirildiği elif-nâmeler, elif ve diğer harflerin dörtlük başlarına getirildiği elif-nâmeler, elif ve diğer harflerin dörtlüklerde sırayla her bir dizenin başına getirildiği elif-nâmeler, elif ve diğer harflerin beyit sonlarına getirildiği elif-nâmeler."[44] Konuyla ilgili bir başka tasnif ise elif-nâmeleri yine beş madde altında toplayan Nihat Öztoprak'a aittir. Bu tasnife göre; "düz elif-nâmeler, mısra başlarında yer alan kelimelerin ilk harflerinin elif harfinden başlayarak yâ harfine kadar alfabetik olarak sıralanması ile yazılmış elif-nâmelerdir. Düz elif-nâmelerde, mısra başlarındaki kelimelerin ilgili harfle başlatılmasının yanı sıra, çoğu zaman o harfin mısra başına olduğu gibi yazıldığı da görülür. Ters elif-nâmeler, düz elif-nâmelerin aksine, mısra veya beyit başlarındaki kelimelerin yâ harfinden elif harfine doğru sıralanması suretiyle tertip edilen elif-nâmelerdir. Mısra yahut beyit başlangıçlarının elif-yâ-be-lâmelif… şeklinde baştan sonra ve sondan başa doğru sıralanmasıyla kaleme alınan elif-nâmeler ise, düz-ters elif-nâmeler olarak adlandırır. Öte yandan kafiyeleri alfabetik sıralanan elif-nâmeler, kafiyelerin alfabetik dizildiği, daha ziyade mesnevî nazım şekli ile kaleme alınmış elif-nâmeleri ifade eder. Öztoprak'ın tasnifindeki son madde ise, eğiticilik amacı güden ve daha çok halk oyunu şeklinde yazılan, eğitici ve eğlence amaçlı elif-nâmelerdir. Mısra başlarındaki kelimelerin ilk harflerinin elif'ten yâ'ya doğru sıralandığı bu elif-nâmelerde, ilk kelime şiir, ikinci kelime sanatçı, üçüncü kelime ise sanatçının ortaya koyduğu eseri ifade eder."[45] Mehmet Arslan, bu beş maddelik tasnife ebced harfleri kullanılarak yazılan elif-nâmeleri de ekler.[46] Elif-nâme tasniflerini inceleyen Hasan Kaplan, şumullü bir tasnif ortaya koymak gayesiyle hareket ederek elif-nâmelerin; düz, ters, düz-ters, ebced-nâme ve iç içe elif-nâmeler olmak üzere beş temel başlıkta ele alınabileceğini ve bu başlıkların tertip şekillerine göre on dört

[36] Bk. Mehmet Arslan, "Mihrî Hâtun Divanında Sanatlı Manzumeler", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı* II (Amasya: Amasya Üniversitesi Yay., 2017), 30.
[37] Bk. Dursun Ali Tökel, *Deneysel Edebiyat Yönüyle Divan Şiiri* (Ankara: Hece Yay., 2010), 54.
[38] Bk. Ayten Yıldırım, "XIX. Asrın Bilinmeyen Şairi Vasfî ve İki Elif-nâmesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 28 (İstanbul: 2022), 695.
[39] Aşık Paşa'nın elif-nâmesi ile ilgili bir çalışma için bk. Mustafa Demirel, "Aşık Paşanın Elif-nâmesi ve Dil Özellikleri", *Bilig* 3 (1996), 202-246.
[40] Bursalı Feyzî ve elif-nâmeleri ile ilgili bir çalışma için bk. Nihat Öztoprak, "Bursalı Feyzî Efendi'nin Elifnameleri", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 35 (2006), 135-167.
[41] Kaygusuz Abdal'ın mensur bir elif-nâmesi vardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ferudun Hakan Özkan, "Kaygusuz Abdal'ın Elifnâmesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 64 (2012), 185-198; Meriç Harmancı, "Alfabe Öğretiminde Değerler Eğitimi: Kaygusuz Abdal'ın Elifnâme Örneği", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 21 (2018), 279-298.
[42] Benderli Cesarî ve Bektaşî şair Nehrî'nin lisan-ı pepegî ile yazılmış elif-nâmeleri dikkat çekicidir. Bk. H. Dilek Batislam, "Lisân-ı Pepegî (Kekeme Dili) İle Yazılmış Bir Elifnâme Örneği", *Littera Turca* 7/4 (2021), 967, 969; Ramazan Çelik, "Türk Edebiyatında Elif-nâmeler ve Seyyid Nevruz'un Elif-nâmesi", *Littera Turca* 8/3 (2022), 1873.
[43] Burhan Kaçar, "Türk Edebiyatında Elif-nameler", *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Seksiyon Bildirileri I* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1997), 310-311.
[44] Bk. Kaya, *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*, 325.
[45] Bk., Öztoprak, "Elifnamelerin Tertip Hususiyetleri ve Metin Tesisindeki Yeri", 818-823.
[46] Bk. Arslan, "Mihrî Hâtun Divanında Sanatlı Manzumeler", 30.

maddede değerlendirilebileceğini ifade eder.[47] Mehmet Yardımcı ise muhtevayı esas alarak elif-nâmeleri; lâ-dinî elif-nâmeler, dinî elif-nâmeler ve tasavvufî elif-nâmeler şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutar.[48]

Yukarıdaki tasnifler göz önüne alındığında Kozanlı İlmî'nin münâcât türündeki elif-nâmesi, beyitler hâlinde kaleme alınmış, harflerin bizzat yazılarak mısra başlarına getirildiği, alfabetik sıranın gözetildiği düz elif-nâmelerden olup konusu itibariyle de dinî elif-nâmelerden sayılabilir. Her bir dize bir harfle başlatılmış ve pek çok elif-nâmede olduğu gibi lâmelifin de tek bir harf kabul edilmesiyle birlikte toplam 15 beyitte tüm Arap harfleri zikredilmiştir. Aruz vezniyle kalem alınmış elif-nâmelerin ekserîsinde görüldüğü gibi[49] Kozanlı İlmî'nin elif-nâmesi de, aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbı ile kaleme alınmıştır. Kozanlı İlmî, münâcât türündeki elif-nâmesinde, Allah'ı bazı esmâsıyla zikrederek yüceltir. Hamd, senâ ve şükür ifade eden ibarelerden sonra klâsik bir münâcâtta rastlayacağımız gibi bir kul olarak kendi noksanlıklarından ve kusurlarından bahsederek Allah'tan yardım ve kurtuluş talep eder. Dünyada ferahlık ve ahirette yükek bir makam dileyen İlmî'nin bir diğer arzusu da Hz. Peygamber'e yakınlıktır. O, cennette Hz. Peygamber'in refîki ve nedîmi olmak ister. Ahiret korkusundan emîn olmayı dileyen İlmî, son olarak Allah'tan sırât-ı müstakîm talep ederek elif-nâmesini sonlandırır.

İncelediğimiz iki mecmuada, 15 beyitlik elif-nâmeden sonra İlmî'nin 11'er beyitlik iki kısa münâcâtı daha yer alır. "Münācāt li'l-'İlmī el-Ḳozanī" başlıklı elif-nâmeyi takip eden bu münâcâtların, her birinin başına "Ve lehū eyḍan" ibaresi kaydedilerek Kozanlı İlmî'ye ait olduklarına işaret edilmiştir. Bu iki münâcât da, elif-nâme ile aynı vezindedir. 11 beyitlik ilk münâcâta İlmî, Allah'ın aciz kullarının ahvâlinden haberdar olduğunu ve onun dergâhına yardım dilenmeye geldiğini ifade ederek başlar. Günah ve cürm denizine dalmış bulunan İlmî'yi, cömertlik ve lütuf nehirlerinin tek bir damlası binlerce günahkârı gark edecek olan Allah Teala ancak kurtarabilecektir. O, Hz. Peygamber'in hürmetine, ziyana uğrayanlardan olmamayı dileyerek affedenlerin en hayırlısı olan Allah'a yalvarır. Peygamber'e cennette komşu olmak isteyen İlmî, elif-nâmesinde olduğu gibi yine Allah'ın kendisini doğru yola iletmesini ve ahiret yurdunda mübarek bir menzile ulaştırmasını temenni eder. 11 beyitlik ikinci münâcâtta ise; ilk beyitte Allah'ın bazı isimleri sıralandıktan sonra İlmî, yine nefsine zemmeder. Kendisi, o denli günahkâr bir kuldur ki, günahları ahiret günü insanlara taksim edilse, onların hepsi cemiyet-i kübrâda rezil duruma düşecektir. İlmî'nin haddi aşan isyanı, Allah'ın rahmet denizinin yanında yine de önemsiz kalır. Yüce yaratıcının rahmeti, İlmî'nin tek devası olacaktır. Nitekim Hz. Peygamber de, tövbe eden kimsenin hiç günah işlememiş gibi olacağını müjdelemiştir. İlmî, Hz. Peygamber'in hürmetine, şeytanın ve nefsinin kötülüklerinden uzak olmayı Rabbinden diler. O, Allah'tan daima korkarak göz yaşı döktüğünü ifade ederek manzumeyi sonlandırır.

5. *Peyember-nâme* ve Münâcâtların Transkripsiyonlu Metni

Kozanlı İlmî'nin ele aldığımız manzumelerinin transkripsiyonlu metinlerine bu başlık altında yer verilecektir. Makalemizde incelediğimiz mecmualardan Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Bölge Yazma Eserler nüshası K, Millet Kütüphanesi nüshası ise M şeklinde kısaltılacaktır. K nüshası BY4154/2'de kayıtlı olup ilgili mecmuanın 15[a]-24[b] aralığında bulunmaktadır. M nüshası ise AEmnz 820'de kayıtlı olup ilgili mecmuanın 31[b]-41[b] aralığında yer almaktadır. Her iki nüsha da harekeli nesih yazıyla kaleme alınmış ve nüshadaki başlıklarda kırmızı mürekkep kullanılmıştır. İki nüsha arasındaki lafız farklılıklarına dipnotlarda işaret edilecektir.

Manzumelerin metni transkripte edilirken, kelimelerin nüshalardaki yazımına sadık kalınmaya çalışılmıştır. Sadece sehven yapılan harf tekrarları, atıf vâvlarının unutulması gibi kısıtlı hususlarda tasarrufta bulunulmuş ve ancak bu koşullarda metin tamiri yoluna gidilmiştir. Yazımı unutulan veya hareke ile ifade edilen atıf vâvları, köşeli parantez arasında ([u]/[ü]) gösterilmiştir. Kelimelerin ve kelimelere bitişen eklerin okunuşunda metindeki harekeleme sistemine uyulmaya çalışılmıştır. Ayrıca birden fazla okunuşu mümkün olan kelimelerde tek bir okunuş tercih edilmiş ve bu okunuş metnin

[47] Hasan Kaplan, "Klasik Türk Edebiyatında Elifname Geleneği ve İsmail Hikmetî'nin Elifameleri", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 6/2 (2022), 442-447.
[48] Bk. Mehmet Yardımcı, *Başlangıcından Günümüze Halk Şiiri Âşık Şiiri Tekke Şiiri* (Ankara: Ürün Yay., 1999), 355.
[49] Bk. Öztoprak, *Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu Bildiriler 2 (K-Z)*, 817.

bütününde korunmuştur. Şahıs ve yer bildiren özel adlara getirilen ekler kesme işareti ile ayrılmıştır. Kelimelerin yazımında Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi imlâsı gözetilmeye çalışılmıştır (Rasûl yerine Resûl yazımı gibi). Arapça edatlar, Farsça kelimelere bitişen ekler ve Farsça birleşik kelimeler arasına tire (-) konmuştur. Metinde bād-pāy, ḫāk-pāy, taḫt-gāh gibi kelimelere vezin gereği hareke ile ses verildiğinden bu kelimelerin, bād-i pāy, ḫāk-i pāy, taḫt-i gāh şeklinde bir terkip hâlinde yazımı uygun görülmüştür.

(K15ᵃ-M31ᵇ)

***Peyember-nāme*-i ʿİlmī Ḳozanī**

Bismillāhi'r-raḥmāni'r-raḥīm

Mefâîlün Mefâîlün Mefâîlün Mefâîlün

Dilā ahd-i elest üzre bizi Ḥaḳ eyledi icrā
Velīkin nefs-i seg-sīret işitmez pendimi aşlā

Olup İblīs-i pür-telbīs ile yek-dest [ü] hem yek-dil
Hemīşe ittifāḳ-ile iderler ḳalbimi yaġmā

Ġurūr diyü ḥīle-sāzdan ḫullet degil meʾmūl
Buyurdı ittiḫāẕ-ı düşmen anı der bunı Mevlā

Şitāb-ı nefs-i bed-kārım heme cürmiyle ʿisyāna
Didi Ḳurʾān-ı ẕī-şānda Ḫudā aña ki bed-fermā[50]

Esīr-i ḳayd u[51] bend itdi iki düşmen beni şimdi
Teraḳḳub-gerde-i taḫlīṣ-i Īzid olmuşam hercā

Ki Ḥaḳ *lā-taḳneṭū min raḥmetī* buyurdı insāna
Yed-i ümmīdi ben andan ölünce kesmezem ḳaṭʿā **(M32ᵃ)**

Şefāʿatcü[52] faḳīrem hem Resūl-i kibriyādan kim
Dürūd-ı bī-şümār aña açıldıḳça gül-i raʿnā

Cemīʿ-i enbiyāya hem ṣalāṭ-ile selām olsun **(K15ᵇ)**
Olalar[53] dād-res rūz-i cezāda cümlesi mārā

Ḫuṣūṣā rūy-mālīde ḳılup dergāhına baʿżıñ
Turāb-ı āsitānın eyledik biz kuḥl-i isticlā

Çıḳup biz Marʿaş-ı dil-keşden oldı çün Ḥaleb[54] menzil
Anı medḥ idemez kimse ʿacāʾib belde-i zībā

Derūnında anıñ[55] zīrā Ebū Yaḥyā yatur ḥaḳḳā
Fürūġ-ı pertev-efzāsıyla[56] ṭolmış belde-i şehbā

Tefāḫur eyler anıñla Ḥaleb ehli ḳamu arża

[50] Fermā: fermān M.
[51] u: -M.
[52] Şefāʿatcü: Şefāʿatçü M.
[53] olalar: ola M.
[54] Ḥaleb: Ḥaleb'e K.
[55] anıñ: -M.
[56] Fürūġ-ı pertev-efzāsıyla: Fürūʿ-ı pertev-eczāsıyla M.

Sezādur faḫr ider elbet yatur anda Ebū Yaḥyā

Girüp hem-rāh-ile rāha Muʿarra'ya nüzūl itdik
Didiler kim Benī Yūşaʿ münevver eyledi īncā

Ḫuşūʿ yā ḫuḍūʿ-ile varup dergāhına anıñ
Tażarruʿ hem teẕellül birle istişfāʿ idüp ferdā

O ḳarye ehli cümle ḥüsn-i aḫlāḳ-ile mevṣūfdur **(M32ᵇ)**
Ḳamusın bu nebī tehzīb-i aḫlāḳ itdi mi āyā

Hemān rāhī olup andan irişdik biz güzel Şām'a
Ne güne medḥ idem anı didiler cennet-i dünyā **(K16ᵃ)**

Cihānıñ cenneti oldığına işbu ʿalāmetdür
Resā sükkānına dirsiñ anıñ ġılmān-ile ḥūrā

Velīkin mescid-i Ümeyye'niñ vaṣfı degil mümkin
Derūnın nurıyla cümle leb-ā-leb eylemiş Yaḥyā

Efendim Ḥażret-i Yaḥyā yatur ol yirde şāhāne
Kapudan girmeğe ey yār idersin andan istiḥyā

ʿİnān-ı esbi taḥvīl eyleyüp Ḳırḳlar Ṭaġı'na
Tā ki zīrā Zülkifl peyġamber itmiş ol yiri meʾvā

İder Ṭarsūs'a nisbet baʿżılar hem merḳad-i pākin
Münevver eylemiş bir mescidi şān cennet-i ʿulyā

Çalındı kūs-ı rıḥlet yek-şeb anda ey lebi gül-nār
Ṣadā-yı *iẕhebū* birle ser-ā-ser ṭoldı ol şaḥrā

Teveccüh eyleyüp Ḳuds'e irişdik luṭf-ı Ḥaḳḳ-ile
Ser-i kūha binā olmış zemīni cümleden erḳā **(M33ᵃ)**

Żiyāsı şaḫratullāhıñ münevver itmiş ol şehri
Olur ẓāhir nümāyān ol aña ki olmaya nā-bīnā

Derūnında anıñ seng-i muʿallaḳ çünki meşhūrdur **(K16ᵇ)**
Birūnında[57] muḳābildür aña hem Mescid-i Aḳṣā

ʿAcāʾib mescid-i zībādur anı ẕikr ider Allāh
Ki *sübhāne'lleẕī esrā* buyurdı leyle-i İsrā

Didi baʿżı Süleymān'ıñ Ḥarem'de ravża-i pāki
Velī Dāvūd Nebī bīrūn-ı şehri eylemişdür cā

İdüp ʿazm-i ziyāret çün irişicek maḳāmına
ʿAceb dehşet ẓuhūr itdi baḳamaz dīde-i bīnā

ʿÜzeyr'iñ mevżıʿ-ı pākin didiler ṭūr-ı Zeytā'da
O kūhuñ esfelinde rūstāyı eylemiş iḥyā

Sürüp rūy-ı siyāhımız turāb-ı āsitānına
Tevaḳḳuf itmeyüp andan tīz itdik menzile rucʿā

[57] Metinlerde kelime "burunında" şeklinde harekelenmiştir.

Küşād-ı bāl ü per idüp irişdik şehr-i Cebrūn'a
Ḫalīl dimiş anıñ nām-ı şerīfin bil ʿArab ʿArbā

Ki zīrā kim **(M33ᵇ)** Ḫalīlullāh münevver itmiş ol şehri
Bu ism-ile müsemmāya sebeb Cebrūn'a bu şāhā

Ebu'ḍ-ḍayfān Ḫalīlullāh'a ḍayf olduḳ bi-ḥamdillāh
Ḳır ayımızu mihmānı[58] şefāʿatcu olup ḥattā **(K17ᵃ)**

Ümīddāram zamān-ı rüsteḫīzde itmeye maḥrūm
Rufūş-ı bī-şümār itdim şefāʿat ide der uḫrā

Ebu'ḍ-ḍayfān u İsḥaḳ daḫı Yaʿḳūb hem Yūsuf
Ḳamu bir cāmiʿ-i zībāyı tenvīr eylemiş cemʿā

Velī keyfiyyet-i merḳadlerin saña ḳılam taḳrīr
Bi-gūş-ı cān işit fehm it anı naḳl idem icmālā

Giricek bāb-ı mescidden yemīniñdedür İbrāhīm
Ṣanasın zindedür anı cülūs itmiş hemān gūyā

Daḫı ḳuddām-ı miḥrābda olur İsḥāḳ peyġamber
Ḥiẕāsında Ebu'ḍ-ḍayfān'ıñ ol şīd-i cihān-ārā

Çıḳarken bāb-ı[59] mescidden gelür pīşānıña Yaʿḳūb
Bulardan başḳa bir cāyı münevver itmiş etḳā

Ḳamudan baḳa bir mesciddedür hem **(M34ᵃ)** Yūsufu'ṣ-ṣıddīḳ
Olupdur taht-ı gāhı pes anıñ ol cāmiʿ-i zībā

Bu mescid mescid-i meẕkūruñ olmuşdur yemīninde
Ṣalāt-ı meẕheb-i Nuʿmān içün itmişler anı cā

Daḫı her birisiniñ zevcesi yanında medfūne **(K17ᵇ)**
Velīkin Yūsufu'ṣ-ṣıddīḳ teferrüd eylemiş yektā

Ḳamusın anda cemʿ itmiş Ḫudā-yı Īzid ü Yezdān
Nitekim der-miyān-ı aḫter-i çarḫ-ı s̱üreyyā-sā

Semend-i bād-i pāyı biz çevirdik Ḥażret-i Nūḥ'a
Resīd-i ḫāk-i pāy olduḳda itdik nevḥalar inşā

Şuʿāʿ-ı pertevin ṣalmış ẕükā-veş dura üstüne
Olupdur bir kūyuñ ismi yatur Nūḥ anda ey esḫā

Āsāyiş eylemiş yek-postanıñ üstünde mīnū-veş
Şefāʿat-ḫāh olup andan rucūʿ itdik eyā dārā

Gelüp Cebrūn'a tīz andan teveccüh eyledik Lūṭ'a
Dümūʿ-ı çeşmimiz dökdük eşiğine ḥayā āsā

Ser-i kūhı vaṭan itmiş **(M34ᵇ)** yanında ḳarye-i yaḳīn
Hemān andan daḫı ʿĪs'a irişüp itdik istişfā

[58] M nüshasında, kelimenin "mihmā" kısmı silinmiştir.
[59] bāb-ı: - M.

Müşerref itmiş Īzid ḳarye-i Siʿyīri anıñla
Tażarruʿ itdim aña kim "şefāʿat-kon me-rā" ʿĪsā

Daḫı Ẕünnūn'a biz andan teveccüh eyleyüp derhāl
Turāb-ı merḳadin anıñ sürüp rūy-ı siyāhımā **(K18ᵃ)**

Hirās-ı rūz-ı ḥasret-çün şefāʿatçü olup andan
Ser-i kūhı maḳām itmiş yatur Yūnus tek ü tenhā

Ziyāret eyledik evvel babasın Yūnus'uñ ey yār
Münevver eylemiş bir ḳaryeyi bil Ḥażret-i Mennā

Maḥalli cümlesiniñ cānib-i şarḳında Cebrūn'uñ
Velīkin bu'l-beşer bil kim anıñ ġarbında itmiş cā

Tevekkül eyleyüp Ḥaḳḳ'a rucūʿ itdik ḳamu andan
Gelüp Ḳuds'e sefer itdik be-bāb-ı Ḥażret-i Mūsā

Resīd-i ḫāk-i āḫaste olucaḳ rūyimāl idüp
Ki rūz-ı rüsteḫīze ben niyāz itdim yed-i beyżā

ʿAcāyib dil-güşā **(M35ᵃ)** gül-geşt-i mevżiʿravżası anıñ
Olup ḳurb-ı Erīḥā'da zihī menzil-i behişt-āsā

Dirīġā iftirāḳ eyyāmı geldi cümleden eyvāh
Bu gerdūn-ı cefā-pīşe ayırdı veyletā ḥayfā

Rucūʿ idüp ḳamu andan irişdik Ḳuds-i zībāya
Ḫuşūr-ı Ṣāliḥ'e pervāz idüp kebūter-sā

İrüp dergāhına anıñ ṣalāt [u] hem selām itdim **(K18ᵇ)**
Maḳām-ı dil-keş ü pertev-fezā yek-cānib-i ʿAkkā

Ḫudāyā rūzī ḳıl baña bularıñ ḥürmeti-çün sen
Anı ki o būs-i ḫāk-i merḳad-i Aḥmed der-īn dünyā

Ṣalāt-ı lā-nihāye hem selām-ı bī-şümār olsun
Nebiyy-i Ahmed-i muḫtār ki anlara yā Mevlā

Dürūd-ı bī-şümār itsün cemīʿ-i enbiyāya Ḥaḳ
Daḫı aṣḥāb u āle ide aḳdıḳça ʿuyūn-ı mā

Peyember-nāme'yi ʿ**İlmī** yazup ḫūn-āb-ı çeşminden
Tamām itdi bi-ḥamdillāh idüp ʿahdine istīfā

(K22ᵃ-M38ᵇ)
Münācāt li'l-ʿİlmī el-Ḳozanī
Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün

Elif[60] Allāhu Rabbü'l-ʿālemīnsen[61] yā ʿAlīm
Bā ile bedʾ idüp ismüñ oḳuyalum yā Raḥīm (**M39ᵃ**)

Tā taḥiyyāt-ı kesīre hem ṣalāt u ṭayyibāt

[60] Elif: Elifle K.
[61] İbare M nüshasında ālemīnsin şeklinde harekelenmiştir.

Sā̱ s̱enā vü ḥamd ü şükrim hep sañadur yā Kerīm

Cīm cāndan hīç ʿibādet itmedim yā Rab saña **(K22ᵇ)**
Ḥā ḥisābım sen yesīr it hem ʿaẕābıñdan selīm

Ḫā ḫalāṣ it nefs-i sūnıñ ḫudʿasından el-amān
Dāl delīl itme bize dünyāda şeyṭān-ı racīm

Ẕāl ẕünūb u cürm-i bisyārıma yoḳdur hīç ʿaded
Rā Raḥīmā raḥmetiñdür ḫāhiş-i ʿabd-i es̱īm

Zā zamān-ı rüsteḫīzde itme rüsvāy u melūm
Sīn selāmet eyleyüp gösterme hergiz ters ü bīm

Şīn şefīʿ eyle Ḥabīb'iñ rūz-ı maḥşerde baña
Ṣād ṣalātım añadur esdikçe hem bād-ı nesīm

Żād żiyā-yı nūr-ı vechinden idüben iḳtibās (**M39ᵇ)**
Ṭā ṭutup destim benim sevḳ ide cennāt-ı naʿīm

Ẓā ẓunūn-ı bendegānıñ cennetü'l-meʾvā Ḫudā
ʿAyn-ile ʿālī menāzil isterem ben yā Ḥakīm

Ġayn ġınā-yı dü cihānı sen naṣīb it yā Ġanī
Fā feraḥ-yāb eyleyüp dünyā vü ʿuḳbā ḳıl faḫīm **(K23ᵃ)**

Ḳāf ḳıyāmetde Ḥabīb'iñden beni itme baʿīd
Kāf kerem ḳıl fażlıñ-ıla it civārında muḳīm

Lām luṭfuñla tecellā-yı cemāliñ it naṣīb
Mīm merā yā Ḫālıḳa'l-ḫalḳ ṣāḥibe'l-ʿarşu'l-ʿaẓīm

Nūn Nebiyy-i Ḥāşimī hem Aḥmed-i muḫtār ki
Vāv vesīle cennetinde it refīḳ [ü] hem nedīm

Hā hirās-ı āḫiretden it rehā vü hem emīn
Lām-elif lā raybe fīhā yā Mūcib ü yā Ḥaḳīm (**M40ᵃ)**

Yā yire sürüp yüzün **Vaṣfī** saña eyler duʿā
Hem duʿānıñ ḫatmine ister ṣırāt-ı müstaḳīm

Ve lehū eyḍan
Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün

Ey Ḫudā dānā-yı aḥvāli'l-ʿibādi'l-ʿācizīn
Āmedem dergāh-ı fażlet sāʾilen bi's-sāʾilīn

Mevc-i enhār-ı ʿatā vü lüṭfunıñ yek ḳatresi
Ġarḳ ider bī-ḥad hezārān müẕnibīn ü ḳāṣırīn

el-Amān ġavvāṣ-ı yemm-i ẕenb ü cürmem āh u āh
Faḫr-ı ʿālem ḥürmeti itme beni ez-ḫāsirīn

Çün ġażabdan raḥmetiñ sābıḳ İlāhe'l-ʿālemīn
İmdi bu virdi zebānım *ente ḫayru'r-rāḥimīn* **(K23ᵇ)**

Āyet-i ġufrān-ı ferḥat-baḫş içün her dem direm
Ben *tuḥibbu'l-ʿafve fa'ġfir ente ḫayru'l-ġāfirīn*

Güfte-i *levlāk*e maẓhar ẕāta cār it eyle hem[62]
ʿAdn ü yā firdevse vāris *ente ḫayru'l-vāriṯīn* (**M40ᵇ)**

Ruʾyet-i dīdār-ıla merzūḳ vücūh-ı nāẓıra
Anda bizi eyle merzūḳ *ente ḫayru'r-rāzıḳīn*

Nuṣret it nefs ü şeyāṭīne bizi itme esīr
Dü cihānda eyle menṣūr *ente ḫayru'n-nāṣırīn*

Hem ṭarīḳ-ı müstaḳīme sevḳ [ü] irşād eyleyüp
Feṭḥ it ebvāb-ı hüdāyı *ente ḫayru'l-fātiḥīn*

Dār-ı ʿuḳbāda menāzilden mübārek menzile
Yā İlāhī eyle inzāl *ente ḫayru'l-münzilīn*

ʿİlmīyi eyle muḫāṭab bu ḫiṭāb içre İlāh
Hāẕihī cennātü ʿadnin fe'dḫulūhā ḫālidīn

Ve lehū eyḍan
Yā Ġafūr u yā Raḥīm ü yā Ḥalīm ü yā Celīl
Yā ʿAfuvv u yā Laṭīf u yā ʿAlīm ü yā Cemīl **(K24ᵃ)**

ʿAfv u ġufrānıñ temennī iʿtirāf-ı cürm idüp (**M41ᵃ)**
Rūyimāldür ki fażlıñda ben ḫor u ẕelīl

Pāyimāl-i cürm ü ʿiṣyānam ẕünūbı cümleniñ
Ḍarb u taʿzʿīf olsa olmaz ʿöşr-i ʿöşrine ʿadīl

Ehl-i rüsteḫīze taḳsīm olsa cürmüm ḳıtʿası
Cümlesi[63] cemʿiyyet-i kübrāda olurdı reẕīl

Yā İlāhī ne ḳadar ḥad yoḳ ise ʿisyānıma
Raḥmetiñ baḥrine nisbet innehū şeyʾün ḳalīl

Var devā her derde dā-i cürme raḥmetdür devā
İt devā oldum ser-ā-ser zaḫm-ı cürm-ile ʿalīl

Ṣıdḳ u iḫlāṣ-ile tevbe eyledim eyle ḳabūl
Seyyiʾātım cümlesin eżdādına eyle bedīl

Zümre-i müstaġfirīnden itme yā Rabbi cüdā
Tūtiyā-yı ʿafvıñ ile dīdemi eyle keḥīl

Faḫr-ı ʿālem tāʾibe didi ke-men lā-ẕenbe leh
Sen buyurduñ żıḍḍına tebdīl-ile ecr-i cezīl (**M41ᵇ)**

Ḥürmetine Ḥażret-i Faḫr-ı cihānıñ eyle dūr **(K24ᵇ)**
Şerr-i şeytān-ile nefsi niçe fersaḫ niçe[64] mīl

ʿ**İlmiyā** ḫavf-ı Ḫudā'dan dāʾimā nālān olup

[62] Güfte-i *levlāk*e maẓhar ẕāta cār it eyle hem: -M.
[63] Cümlesi: - M.
[64] niçe: nice M.

Ṭurma aġla her dem aḳsun gözlerüñden cūy-ı[65] Nīl

6. Sonuç

Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Bölge Yazma Eserler BY4154'te kayıtlı mecmuada ve Millet Kütüphanesi Ali Emirî koleksiyonu AEmnz 820'de kayıtlı mecmuda, Kozanlı İlmî'ye ait *Peyember-nâme* adlı eser ve biri elif-nâme tarzında yazılmış üç münâcât bulunmaktadır. Makalemizde Kozanlı İlmî ve bahsi geçen eserleri incelemeye tabi tutulmuştur.

Edebiyatımızda İlmî mahlaslı birden fazla şair bulunmakla birlikte Kozanlı İlmî şeklinde anılan iki şahıs tespit edilmiştir. Yaptığımız incelemeler sonucu ise makalemize konu olan müellifin, Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'nin Güneydoğu Anadolu'da faaliyet gösteren halifelerinden Kozanlı Hasan İlmî olduğu kanaatine varılmıştır. Bu kanaatimiz, yeni akademik çalışmaların sunduğu yeni veriler ışığında, doğrulanabilecek veya düzeltilebilecektir. İncelediğimiz manzumelerin yanı sıra Kozanlı Hasan İlmî Efendi'nin, *Mevlid* ve *Sirâcu't-Tarîka* ve *Nûru'l-Hakîka* adlı iki eserini daha tespit edebildik.

Kozanlı İlmî, *Peyember-nâme* manzumesinde, Maraş'tan Kudüs'e uzanan seyahatinden bahsetmektedir. İlmî'nin Kudüs'te son bulan yolcuğunun, gerçek bir seyahat olmayıp şairin, peygamberleri manzumesinde anmasına olanak sağlayan bir kurgu olduğu düşünülebilir. İlmî, bahsettiği bu yolculuk süresince konakladığı mahalleri, eserde ismen anmakta ve bu mahallerde merkadi / makamı / dergâhı bulunan peygamberleri ziyaret ederek onlardan şefaat dilemektedir. Bu yolculuk, başka bir maksada hizmet etmeyip sadece manzumede anılan peygamberleri ziyaret etme amacıyla düzenlenmiş gibidir. Konusu itibariyle orijinal bir manzume olan *Peyember-nâme*'nin benzeri başka bir eser tespit edemedik. Yine de eser, bir açıdan manzum bir seyâhat-nâme sayılabilir. Bir diğer açıdan ise, çeşitli İslâm merkezlerini medheden manzum fazîlet-nâmelere benzetilebilir.

İlmî'nin üç münâcâtından ilki elif-nâme tarzında yazılmıştır. Arap alfabesinin harflerinin, elif'ten başlayıp yâ'ya kadar sıra ile bizzat mısra başlarına yazıldığı münâcât, düz elif-nâmeler kategorisine girmektedir. Türk edebiyatında elif-nâme yazmış yüzü aşkın şair tespit edilmiştir. Kozanlı İlmî de, edebiyatımızda elif-nâme kaleme almış şairlerden biridir. Yeni mecmua ve cönklerin incelenmesi neticesinde Kozanlı İlmî gibi elif-nâme kaleme almış başka şairler de fark edilecek ve bu sayı artacaktır.

Kozanlı İlmî'nin mürettep bir divan/ divançe sahibi olup olmadığı bilinmemektedir. *Peyember-nâme*'sinin müstakil bir eser olduğu anlaşılmakta ise de kısa münâcâtlarının, bir divan veya divançeden alınarak elimizdeki mecmualara kaydedilmiş olabileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Adam, Baki. "Üzeyir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ahmed Rifat Efendi. *Lugat-i Târîhiyye ve Coğrâfiyye*. 5. Cilt. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1300.

Aksoy, Hasan. "Eski Türk Edebiyatında Mevlidler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9 (2007), 323-332.

Algar, Hamid. "Hâlid el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/283-285. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Arslan, Mehmet. "Mihrî Hâtun Divanında Sanatlı Manzumeler". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı II*. 23-38. Amasya: Amasya Üniversitesi Yay. 2017.

[65] cūy-ı: çün M.

Avcı, İsmail. "Giritli Hasan İlmî ve Me'âlimü'l-Garaîm Adlı Divançesi". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 3 (2014), 191-209.

Batislam, H. Dilek. "Lisân-ı Pepegî (Kekeme Dili) ile Yazılmış Bir Elifnâme Örneği". *Littera Turca* 7/4 (2021), 964-976.

Beydilli, Mahmut. *Bosna Hersek Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi 1069 nr. Mecmuada Yer Alan Manzum Dinî Hikâyeler (Metin-İnceleme-Sözlük-Dizin)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Birinci, Ali. "Fânîzâde Ali İlmî Bey". *İlmî Araştırmalar*, 5 (1997), 75-80.

Bozkurt, Nebi. "Kubbetü's-Sahre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26/304-308. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Çelik, Ramazan. "Türk Edebiyatında Elif-nâmeler ve Seyyid Nevruz'un Elif-nâmesi". *Littera Turca* 8/3 (2022), 1870-1891.

Demirel, Mustafa. "Aşık Paşanın Elif-nâmesi ve Dil Özellikleri", *Bilig* 3 (1996), 202-246.

Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1983.

Erdoğan, Mustafa. "Divan Şiirinde Ortak Mahlas Sorunu ve Kabûlî Örneği", *Erdem* 53 (2009), 55-82.

Gül, Âmine. *Abdurrahman Gubârî'nin Hayatı Eserleri ve Menâsik-i Hac Adlı Eseri (Edisyon Kritik)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Güzel, Abdurrahman - Torun, Ali. *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yay., 2009.

Harman, Ömer Faruk. "Yûşa'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/43-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Harmancı, Meriç. "Alfabe Öğretiminde Değerler Eğitimi: Kaygusuz Abdal'ın Elifnâme Örneği". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 21 (2018), 279-298.

İnal, Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. 1. Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1969.

Kaçar, Burhan. "Türk Edebiyatında Elif-nameler". *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Seksiyon Bildirileri I*. 307-316. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1997.

Kaplan, Hasan. "Klasik Türk Edebiyatında Elifname Geleneği ve İsmail Hikmetî'nin Elifameleri", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 6/2 (2022), 437- 484.

Kaya, Doğan. *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yay., 2014.

Kılıç, Atabey. "Memcûa Tasnifine Dâir", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı* (Hazırlayanlar: Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım) (İstanbul: Turkuaz Yay., 2012), 75-96.

Kınay, Nilay. "Bir Edebî Tarz Örneği Olarak Sâdık Kemâlî'nin Elif-nâmeleri". *Turkish Studies* 8/13 (2013), 1205-1213.

Koçin, Abdulhakim. Divân Şiirinde Münâcât. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

Koz, M. Sabri. "Aşık Edebiyatımızda Ortak Mahlaslar Sorunu". *I. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri*. 169-179. Eskişehir: Yunus Emre Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yay., 1987.

Kozanlı Hacı Hasan İlmî. *Mevlidü'n-nebî*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 4442, 1^{b}-8^{a}.

Kurtoğlu, Orhan. "Divan Şiirinde Mahlas Değiştiren ve Birden Fazla Mahlas Kullanan Şairler". *Bilig* 38 (Yaz 2006), 71-91.

Kut, Günay. "Mecmûa", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. 8 Cilt. 6/170-173. İstanbul, Dergâh Yay., 1986.

Levend, Âgâh Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Vakfı Yay., 1998.

Özcan, Hüseyin. "Hataî'nin Elifnâme Şeklinde Yazdığı Düvazdeh". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 76 (2015), 191-204.

Özkan, Ferudun Hakan. "Kaygusuz Abdal'ın Elifnâmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 64 (2012), 185-198.

Öztoprak, Nihat. "Bursalı Feyzî Efendi'nin Elifnameleri". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 35 (2006), 135-167.

Öztoprak, Nihat. "Elifnamelerin Tertip Hususiyetleri ve Metin Tesisindeki Yeri". *Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu Bildiriler 2 (K-Z)*. Erzurum: 2009, 817-829.

Şemseddin Sami. *Kâmûsu'l-A'lâm*. 6 Cilt. İstanbul: Mihrân Matbaası, 1308.

Şemseddin Sami. *Kâmûsu'l-A'lâm*. 6 Cilt. İstanbul: Mihrân Matbaası, 1314.

Taşkesenlioğlu, Lokman. "Divan Edebiyatında Elifnâmeler ve Bilinmeyen İki Elifnâme Örneği: Memi Can Saruhânî ve Ömer Karîbî Elifnâmeleri". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)* 58 (2017), 159-202.

Tökel, Dursun Ali. *Deneysel Edebiyat Yönüyle Divan Şiiri*. Ankara: Hece Yay., 2010.

Uludağ, Süleyman. "Hasan-ı Basrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/291-293, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yardımcı, Mehmet. *Başlangıcından Günümüze Halk Şiiri Âşık Şiiri Tekke Şiiri*. Ankara: Ürün Yay., 1999.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/257, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yıldırım, Ayten. "XIX. Asrın Bilinmeyen Şairi Vasfî ve İki Elif-nâmesi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 28 (İstanbul: 2022), 691-713.

Yıldırım, Derya. *Fezâyilü'l-Mekke ve'l-Medine ve'l-Kudüs*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Yılmaz, Kübra. "Türk Edebiyatında Faziletnameler ve Mekke, Medine, Kudüs, Şam Üerine Yazılmış Manzum Bir Faziletname". *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/2 (2017), 366-381.

Dergiabant

2024, 12(2): 548-567, doi: 10.33931/dergiabant.1496453

Arap Dilinde Hazif Üslûbu ve Yûsuf Sûresindeki Örnekleri

Ḥadhf Style in Arabic Language and Examples in Surah Yūsuf

Seyhan ÖZSOY[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 05.06.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 18.11.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: Bir sözün belâgat açısından güzelliği, kullanıldığı bağlama, duruma ve ortama uygunluğu ile artar. Dilin incelikleri, muhatabın durumu, iletilen mesajın konusu ve çevresel faktörler dikkate alınarak oluşturulan ifadeler edebî olur. Çeşitli hikmetlere binaen ifadede bazı lafızlar zikredilmez veya kısaltılır, bununla lafız yeni anlamlar kazanarak daha edebî hale gelir. Bu hususlar belâgatte meânî ilminin kapsamında ele alınır. Bu sanat, îcâzın bir türü olup Kur'an-ı Kerim'de özellikle kıssa üslubunda sıkça kullanılmıştır. Bu çalışmada hazif sanatının Yûsuf sûresindeki kullanımı ve âyetlere kazandırdığı çeşitli anlamlar incelenmeye çalışılmıştır. Hazif sanatıyla ilgili yapılan okumalarda bu sanatın kıssalarda çok kullanıldığı, belâgat kitaplarında hazif konusu işlenirken Yûsuf kıssasının anlatıldığı Yûsuf sûresine çok atıf yapıldığı görülmüştür. Ayrıca bazı oryantalistler, Arap dilinin belâgatiyle ilgilenmedikleri için, Kur'an'ın anlaşılmasının zor olduğunu, Kur'an'da eksiklik ve kopukluk olduğunu iddia etmişlerdir. Kur'an'ın en edebî ve akıcı sûrelerinden olan Yûsuf sûresindeki bazı bölümleri bile tenkit etmişlerdir. Bu sebeplerden dolayı çalışmada, Yûsuf sûresindeki hazif sanatları araştırılmıştır. Hazif sanatı, belâgat ve tefsir eserlerinde geniş yer ayrılan Kur'an'ın îcâzı, dolaylı olarak da i'câzı hakkındadır. Çalışmada hazif sanatı hakkında kısa bazı bilgiler verilmiş, Yûsuf sûresinde tespit edilen harf, kelime ve cümle hazifleri tasnif edilerek başlıklar oluşturulmuş, Yûsuf sûresinde ne tür haziflerin olduğu, nasıl kullanıldığı, sûreye hangi anlamlar kattığı, bu sanatın lafız ve mana üzerindeki etkileri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Tefsir, Meânî, Îcâz, Hazif Sanatı, Yûsuf Sûresi.

&

Abstract: The beauty of a word in terms of eloquence increases with its suitability to the context, situation and environment in which it is used. Expressions formed by taking into account the subtleties of language, the situation of the addressee, the subject of the message conveyed and environmental factors are literary. For various reasons, some words are omitted or abbreviated in the expression, and the word gains new meanings and becomes more literary. These issues are dealt with within the scope of the science of maʿānī in rhetoric. This art is a type of iʿjāz and is frequently used in the Qur'ān, especially in the style of parables. In this study, the use of the art of ḥadhf in the surah of Yūsuf and the various meanings it gives to the verses are analyzed. In the readings on the art of ḥadhf, it has been seen that this art is used a lot in the parables, and while the subject of ḥadhf is discussed in the books of rhetoric, it has been seen that there is a lot of reference to the Surah of Yūsuf, in which the parable of Yūsuf is told. In addition, some orientalists claimed that the Qur'ān was difficult to understand and that there were deficiencies and disconnects in the Qur'ān because they were not interested in the rhetoric of the Arabic language. They even criticized some passages in Surah Yūsuf, one of the most literary and fluent surahs of the Qur'ān. For these reasons, this study aims to investigate the arts of ḥadhf in Surah Yusuf. The art of ḥadhf is indirectly about the iʿjāz of the Qur'ān, which has a large place in the works of eloquence and tafsīr. In this study, some brief information about the art of ḥadhf is given, the letter, word and sentence ḥadhfs identified in the surah of Yūsuf are classified and headings are created, what kind of ḥadhfs are in the surah of Yūsuf, how they are used, what meanings they add to the surah, and the effects of this art on the wording and meaning are examined.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Tafsīr, Eloquence, Iʿjāz, Ḥadhf, Surah Yūsuf.

Atıf/Cite as: Özsoy, Seyhan. "Arap Dilinde Hazif Üslûbu ve Yûsuf Sûresindeki Örnekleri". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 548-567. doi: 10.33931/dergiabant.1496453

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Seyhan Özsoy, Düzce Üniversitesi, seyhanozsoy@duzce.edu.tr.

1. Giriş

Yûsuf sûresinde insanlara gönderilen Kur'an dilinin Arapça olduğu vurgulanmış ve bu sûrede Yûsuf kıssası en güzel bir biçimde anlatılmıştır. Bu üslupta belâgatteki edebî sanatlar kullanılmıştır. Belâgat ilmi ise beyan, bedî' ve me'ânî başlıkları altında incelenmiştir. Çalışmamızın konusu olan hazif sanatı, me'ânî başlığı altında yer almaktadır. Kur'an'ın anlaşılması için Arap dilinin sanatları hakkında İslami literatürde ilk dönemden itibaren çok sayıda çalışmalar yapılmıştır. Çünkü İslam dünyasında, Arapçaya sosyal, mesleki ve ticari maksatlardan ziyade Kur'an dili olduğu için önem verilmiştir. Bundan dolayı Arap dili ve belâgati çalışmaları, daha uzun süreçli, daha derinlemesine ve bilimsel olarak yapılmıştır.

Batı için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Onların bir kısmı Arapçayı sosyal ve ticari maksatlarla öğrenirken bir kısmı oryantalist çalışmalar için öğrenmiştir. Son dönemde Batı'da sömürü düzeninin devamlılığını sağlamak için bazı çalışmalar yapılmış, günümüzde ise Avrupa'ya göç edenlerin içinde ana dili Arapça olanların çevresine entegre edilebilmesi için Arap dili ile ilgili yüzeysel bazı çalışmalar devam etmektedir. Bu çalışmalarda fasih Arapça yerine yerel konuşulan Arapçanın lehçeleri daha yaygındır. Dolayısıyla İslam dünyası Arapça'nın gramer ve belâgat alanında yoğunlaşırken Batı ise bu alanda geri planda kalmıştır. Çok önemli bilimsel çalışmaların ürünü olan Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde "hazif" maddesinde me'ânî ilmindeki hazif sanatı konusunda yeterince bilgi verilmemiş, edebiyatta kullanılan sanat olan nokta veya harf kullanılmadan yapılan sanatlara yer verilmiştir.[2]

Web of Science'de Arap literatüründe yapılan makaleler tarandığında Batılıların Arap dilinin nahiv ve edebî alanında yeterli çalışma yapmadığı görülmektedir. Yine Encyclopaedia of Islam adlı ansiklopedinin "Arabiyya" adlı maddesinde Arap dili ve edebiyatı alanında ayrıntılı bilgiler verildiği halde İslami literatürde Belâgat ilminin konularından olan Beyan, Me'ânî ve Bedî' alanlarına yeterince değinilmemiştir.[3] Bu sonuçlar, yukarıdaki tezi desteklemektedir.

Belâgat kelimesi İngilizcede "eloquence" kelimesiyle ifade edilse de Arap dilinin belâgatini tam anlamıyla karşıladığını söylemek mümkün görülmemektedir. Bu kelimeye yakın anlamlı olan "rhetoric" ve "semantic" kelimelerinin de Arap belâgatinin konularını ifade ettiği söylenemez. Bu konular başlı başına bir çalışmanın konusu olmakla beraber bu bilgilerin bir sonucu olarak Batılı araştırmacıların Arap dilini özellikle de belâgatini yeterince bilmedikleri veya ilgilenmedikleri görülmektedir. Bundan hareketle icâz ve hazif gibi sanatların yeterince anlaşılmaması da bunun doğal bir sonucudur.

Bazı oryantalistler, Kur'an'daki hazif sanatını anlamamış ve Kur'an'da eksiklik olduğunu zannedip tenkit etmişlerdir. Örneğin Arap dili araştırmacısı Fransız Oryantalist Blachère (1900-1973), Kuran'da eksiklik olduğu iddiasında bulunmuştur. [4] Amerikan Müsteşrik Wansbrough (1928-2002) Yûsuf sûresinin Kur'an'ın en edebî sürelerinden biri olduğunu itiraf ettikten sonra bazı bölümlerin kapalı olduğunu, atlandığını, tefsir olmadan anlaşılamayacağını iddia etmektedir. [5]

Tefsir usulü, sebeb-i nuzül, muhatab, en önemlisi de belâgatin me'ânî ilmi ve özellikle de hazif gibi sanatlar dikkate alınmadığında bu sonuç normaldir. Oryantalist Blachère'in Kur'an'ı başka kitaplarla kıyaslaması, Kur'an'a İncil'i referans göstermesi, ondan alıntı yapıldığını iddia etmesi onun bakış açısını göstermektedir. İncil, orijinal olarak yazıya geçirilmemiştir. Bunu Hristiyanlar da kabul etmektedir. Kur'an'ın en büyük iddialarından biri ise lafız ve manasının mucize olduğudur. Kur'an, Arap dili konusunda en yetkili, en iddialı, makam ve mevki sahibi ediplere benzerini getirmeleri konusunda meydan okumasına rağmen karşılık verilememesi, Kur'an'da kusur bulamadıklarını göstermektedir. Çünkü Arap dilini en iyi bilenler ve Kur'an'ın ilk muhatapları, cahiliye Arapları idi. Onlar, Kur'an'da bir kusur bulamazken Arapça'yı sonradan öğrenip belâgat ilmini bilmeyenlerin Kur'ân'ı tenkit etmesi iddialı bir tutum olarak görülmektedir.

[2] İsmail Durmuş, "Hazif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 1998).
[3] Komisyon, "Encyclopaedia of Islam", *Arabiyya* (Hollanda: BRILL, 1979), 561-603.
[4] Regis Blachere, *İntroduction au Coran* (Paris, 1959), 27, 28; Blachere Regis, *Le Coran* (Paris: 1969, ts.), 20.
[5] John Wansbrough, *Quranic Studies* (Londra: Prometheus Books, 1977), 1, 36.

Blachère, Régis, *Le Coran*, adlı çevirisinde Yûsuf sûresinin 45. âyetinde yer alan فارسلون kelimesinden sonraki hazif sanatını görmeyip ifadenin metni zorlaştırdığı yanılgısına düşmüştür.[6] Halbuki belâgat eserlerinde bu konuya geniş yer ayrılmış, buradaki hazif sanatlarının ifadeyi daha edebî hale getirdiği, dinleyicileri usandıracak kısımların rahat anlaşılabileceği için zikredilmediği geniş bir biçimde izah edilmektedir. Oryantalistler tarafından yazılan Kur'an çevirilerinde buna benzer tenkitler yer almaktadır. Bu husus çalışmamız açısından önemlidir. Bu konu geniş kapsamlı bir çalışmayı gerektirdiği için bu çalışmada onların yanılgılarından bahsedilmeden sadece Yûsuf sûresindeki hazif sanatı ele alınmıştır.

Hazf sözlükte "kesmek" ve "kısaltmak" anlamlarına gelmektedir. *Lisânü'l-Arab*'a göre hazif, "bir şeyin bir tarafını kesmek ve atmak, saçı kesmek" anlamına gelir.[7] Birçok lügatte ise bu kelimeye "kesmek/kökünden kesmek ve düşürmek" gibi anlamlar verilmiştir.[8] Cahiliye şiirlerinde de hazif sanatı sık sık kullanılmıştır.[9]

Istılahî olarak ise hazif, "kelamın bir kısmını veya tamamını bir delilden dolayı ıskat etmek" demektir.[10] Tahanevi, el-Keşşâf adlı eserinde hazif kelimesini "iskat" yani düşürmek, eksiltmek olarak,[11] Kefevî ise hazfi, "dilde iskat ve hafifletmek" olarak ifade etmektedir.[12] Bundan hareketle bazı dilciler kelime ve harf, hareke ve noktanın düşürülmesini de hazif olarak değerlendirmiş, haziflerin sebepleriyle ilgili çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır.[13] Örneğin İbn Cinnî harekenin hafiflik için hazfedilebileceğini belirtmektedir.[14] Çalışmamızda bu görüşlere de yer verilecektir.

Sarf ilminde kelimeler farklı vezinlere ve sigalara aktarılırken elif, vav, ya harfleri bazı durumlarda hazfedilmektedir. Bu hazifler zorunlu yapılması gereken hazifler olduğu için hazifsiz gelmesi kurallara aykırıdır. Örneğin قال fiili emr-i hazır müfred sigası قُلْ şeklinde elif olan aynel fiili hazfedilerek getirilir. Bu haziflere araştırmada yer verilmemiştir.

Nahiv ilminde hazif, takdirle ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda nahivcilerin derin tahlillerde bulunduğu görülmektedir. Bir ibare tahlil edilirken bir açıdan bakıldığında hazif varken diğer açıdan bakıldığında hazfin olmadığı görülmektedir. Sîbeveyhi, hazfin kelamda arizi bir şey olduğunu aslolanın zikredilmesi olduğu belirtmiştir.[15] Dilcilerden Zerkeşi, hazfin nahiv ilmiyle ilgili bir yorum olduğunu, dilcilerin bu yolla dildeki ihtilafları izah ettiklerini söyler. Bu konuda iki şeye dikkat edilmesi gerektiğini ifade eder. Bunlardan biri kurallara uygun olma, diğeri ise metnin bağlamına uygun olmasıdır. Takdir yapılarak birçok yorum ve birçok irablandırma şekilleri ortaya çıkabilir.[16]

Hazif genel olarak icaz kapsamından değerlendirilse de bazı dilciler hazfin icazdan farklı olduğunu, hazif olan yerde takdir yapılabilirken icazda takdir yapılamayacağını ifade etmişlerdir. [17] Birçok dilci eserinde hazif sanatına büyük önem vermiştir. [18]

---

[6] Regis, *Le Coran*, 204.

[7] Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, thk. Mehdî el-Maḫzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), c. 3/201, 202.

[8] İbn Manzûr Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfi, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993).

[9] Ebû Vehb (Ebü'l-Hâris / Ebû Zeyd) Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr İmruü'l-Kays, *Dîvânu İmruü'l-Kays* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2003), 96.

[10] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ* (Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 2006), 15.

[11] Muhammed Ali Tahânevî, *Keşşafü Istılahatü'l-Fünuni ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahruc (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 631.

[12] Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *Mu'cemün fi'l-Mustalahât ve'l-Fürûku'l-Luğaviyye*, thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısrî (Beyrut: er-Risâle, 1998), 384.

[13] Bedrüddin Muhammed b Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru ihyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 93.

[14] İbn Cinnî Ebu'l-Feth Osman, *Kitâbu'l-Hasâis* (Hey'etül'mısrıyyeti el-âmmeti li'l-kütüb, ts.), 2/75.

[15] Amr b. Osman Sibeveyhi, *el-Kitab* (Kahire: Abdusselam Muhammed, 1988), 1/24, 25.

[16] ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 102, 103.

[17] ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 685.

[18] Abdullah b. Yusuf el-Ensarî İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eârîb*, thk. Abdullatif Muhammed el- atib (Kuveyt: et-Turasü'l-ʿArabî, 2000), 724.

Dilcilerden İbn Cinnî (ö. 392/1002), Arap dilinde, cümle, müfred (cümle olmayanı), harf ve harekenin karine ile hazfedildiğini söyler.[19] Dilcilerden Câhız, (ö. 255/869) hazfi "az sözle çok mana ifade etmek" olarak tanımlarken[20] Rummânî (ö. 384/994) ise "manayı bozmadan sözü kısaltmak"[21] olarak tarif etmektedir.

İbn Esîr ve Ebû Hilâl el-Askeri gibi dilciler, hazfi farklı kategorilere ayırarak açıklamışlardır. Nahiv bakımından Kur'an'da mübteda, haber, fiil, fail, meful, muzâf, muzâfun ileyh, iki muzâf ismin hazfi, ism-i mevsullerin hazfi, mevsûfun hazfi, mübdel minh'in hazfi, cümle ve cümlelerin hazfi, kasem cümlesi, istifham hemzesi, câr, mecrûrun hazifleri gibi hazifler zikredilmiştir. [22]

Belâgat ilminde hazif konusuna önemli bir yer ayrılmıştır. Hazif, îcâz'ın bir türü olup, muhatabın anlayabileceği kısımların atlanmasıyla gerçekleşen edebî bir sanattır. Arap dilinde bir konunun az sözle ifade edilmesine "îcâz" denir. Az sözle çok şey ifade etmek konuşanın yeteneğini yansıtır. Kısa ve öz ifadeler, muhatabın zihninde kalıcı ve anlaşılır bir izlenim bırakır. Bu sanat, anlamı netleştirir ve ifadeyi daha akıcı hale getirirken sıkıcı tekrarları da ortadan kaldırır.

Hazif sanatı meânîdeki îcâz sanatının bir türü olup ifadeyi gereksiz tekrarlardan arındırır, Yûsuf sûresinde hazif sanatı, birçok sebepten dolayı kullanılmış, bazen anlamı daraltırken bazen de genişletmiştir. Bu sebepler arasında kısaltma, ezberleme, zihne yaklaştırma, bekletmeme, gizlilik, utanma, usanma gibi nedenler bulunmaktadır. Atıf, şikâyet, özür, taziye, kızma, söz verme, tehdit, savaş, resmiyet, teşekkür gibi durumlarda da hazif sanatı kullanılmıştır. Abdulkâhir Cürcânî'ye (ö. 471/1078-79) göre hazif, dakik bir üslup, ilginç bir durumdur. Hatta bu sanat, sihre benzer. Çünkü bazen, bir kelimeyi söylememek, söylemekten daha etkili olabilir. Hazfetmek bazen ifade etmekten daha etkili, açıklamaktan daha anlaşılır olabilir.[23]

Hazfin bir çeşidi de iktitâ'dır. İktitâ, çeşitli şekillerde tarif edilmektedir. Bir tarife göre bir kelimenin sonunda yer alan bir, iki harfi hazfetmektir. Bu bazı eserlerde "kabz, iha" tabirleriyle ifade edilir. İktitâ, bazı eserlerde kelimenin sonu kaydını zikretmeksizin "kelimeden harf eksiltmek" olarak tarif edilmektedir.[24] Bundan hareketle kelimenin herhangi bir yerinden harf çıkarılması da hazif kabul edilir. Yûsuf sûresinde هيت لك kelimesi buna örnek olarak verilebilir. İleride buna yer verilecektir.

Dil, belagat ve tefsir eserlerinde hazif olarak belirtilen bazı örnekler me'ânî ilmindeki tarifin dışına çıkmaktadır. Bundan hareketle çalışmada ele alınacak olan hazif sadece me'ânî ilminin kapsamındaki hazifle sınırlı kalmayıp dil, belâgat ve tefsir eserlerinde hazif olarak bahsedilen örneklere de yer verilmiştir. Arap edebiyatında bazı harflerin kullanılmaması veya noktasız harflerin kullanılması hazif sanatı olarak değerlendirilmiş, bu konuda birçok eser ortaya konulmuştur. Bu sadece lafızla ilgili bir çalışma olduğu için bazıları tarafından makbul görülmemiştir.[25]

Hazif konusunda ayrıntılı eserler bulunduğu halde Türkçe veya İngilizce Yûsuf sûresi'ndeki hazif konusunu inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak Arapça bazı çalışmalar mevcuttur. Türkçe Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Arap Dili ve Belâgati öğretim üyesi olan H. İbrahim Kaçar'ın hazif alanında bazı çalışmaları bulunmaktadır. Hazif ile ilgili makalelerden bazıları, "Arap dilinde Hazif ile İ'lâl",[26] Hazif Kavramının Kur'ân ve Arap Dili Açısından Tahlili",[27] "Ahzâb Sûresi Örnekleminde Îcâz-

[19] Ebu'l-Feth Osman, *Kitâbu'l-Hasâis*, 2/362.
[20] Abdusselam Muhammed Harun Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2003), 3/86.
[21] Ebû'l-Hasen Ali b. Îsâ Ebû'l-Hasen Rummânî, *en-Nüket fi İʿcâzi'l-Kurʾân*, thk. Muhammed Halefullah, Muhammed Zağlûl Selâm, 1976, 70.
[22] Ebu'l-Meâlî Celâleddin Kazvînî, *Telhîs*, thk. Abdurrahman el-Berkûkî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1932), 216-220; Ebû Hilâl el-'Askerî, *es-Sınâ'ateyn el-Kitâbetü ve'ş-Şi'r* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 162.
[23] Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed Cürcânî, *Delâilu'l-İʿcâz fî ʿİlmi'l-Meʿânî*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fahr (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1992), 163.
[24] İsmail Durmuş, "İktitâ'", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İsam, 2000), 22/58, 59.
[25] Durmuş, "Hazif".
[26] İbrahim Kocabıyık - Yeliz Açar, "Arap Dilinde Hazif ile İ'lâl", *Turkish Research Journal of Academic Social Science* 3/2 (31 Aralık 2020), 27-35.

ı Hazif Olgusu"[28] isimli makalelerdir. Bu tür makalelerde[29] îcâz ve hazif olgusu hakkında teorik bilgiler verildiği için bu çalışmada teorik bilgilere değinilmemiştir.

Çalışmada Yûsuf sûresinde yapılan hazif sanatlarının analizi yapılmış ve olası bazı hikmetler belirlenmeye çalışılmıştır. Belâgat kitaplarında îcâz ve hazif sanatları konusunda Yûsuf sûresinden getirilen şahitlerin ve tahlillerin önemli bir yekûn oluşturması dikkat çekmektedir. Bunların bazıları, çeşitli yorumlara açıktır ve kişinin edebî zevkine göre farklı şekillerde değerlendirilebilir. Bu çalışmada tefsirlerdeki ayrıntılı açıklamalara girmeden dil ve belâgat alanındaki eserlerden faydalanarak Yûsuf sûresindeki hazifler ele alınmaya çalışılmıştır. Yûsuf sûresindeki harf, kelime ve cümle hazifleri incelenecektir. Haziflerin karineleri gerekli durumlarda belirtilecek, ne kastedildiği açıklanacak, bununla ilgili edebî inceliklere değinilecektir. Makale sûredeki bütün hazifleri belirlemeyi değil, genel olarak yapılan hazifleri sınıflandırarak bazı noktalara değinmeyi amaçlamaktadır.

Hz. Peygamber'e (s.a.s.) insanların en kerimi kim diye sorulunca, Kerimin oğlu, kerimin oğlu, kerimin oğlu olan İbrahim'in (a.s.) oğlu, İshâk'ın (a.s.) oğlu, Ya'kûb'un (a.s.) oğlu olan Yûsuf[30] (a.s.) olduğu cevabını vermiştir.[31] Bu hadiste Hz. Peygamber, Hz. Yûsuf'un soyunun da temiz olduğu, peygamberler ailesinde yetiştiği, güzel ahlak, ilim, iffet ve liderliği bünyesinde barındırdığı için seçkin bir peygamber olduğunu ifade etmiştir. Yûsuf kıssası ibret verici sahneleri nedeniyle günümüze kadar birçok hikâye, roman ve filmde konu edilmiştir. Örneğin 2008 yılında çekimi tamamlanan 45 bölümlük "Joseph Prophet" (Hz. Yûsuf) dizisi Yûsuf suresinden ilham alınarak çekilmiştir.

Yûsuf sûresinde mütekellim Yüce Allah, ilk muhatap, Hz. Peygamber ve Mekke'de yaşayan Araplardır. Sûrede kıssa üslubu ve çeşitli edebî sanatlar kullanılmıştır. Sık kullanılan sanatlardan biri de hazif sanatıdır. Günlük hayatta karşılaşılabilecek kıskançlık, yalan, çaresizlik, iffet, özlem, tebliğ, beraet, af, kavuşma temaları, ailevî ve toplumsal meseleler işlenmiştir. [32] Hz. Ya'kûb (a.s.), Hz. Yûsuf (a.s.) ve kardeşleri arasında geçen olaylar, bazen ayrıntılı bazen de îcazlı bir üslupla işlenirken muhatabın dikkati canlı tutulmuştur. Kardeşlerin Yûsuf'a (a.s.), peygamber olan babaları Hz. Ya'kûb'a yaptıkları taşkınlıklarına ve sonunda pişmanlıklarına yer verilmiştir. Kur'anda birçok yerde kınanan İsrailoğulları ilk döneminde de olumsuz karakter sergilemişlerdir. Bu sûre ile başta Hz. Peygamber ve müminler, kendilerine yapılan haksızlıklara karşı teselli edilmiş, dolaylı olarak Hz. Yakub'un (a.s.) nesli olan İsrailoğullarından gelecek taşkınlıklara karşı uyarılmıştır. Dürüst olanların sonunda kazanacakları ve kötülüğün karşılıksız kalmayacağı vurgulanmıştır.

Bu makaleden daha iyi faydalanmak için Yûsuf suresinin kısa da olsa bir tefsirden okunması ve temel Arapça bilgisine sahip olunması gerekmektedir. Çünkü makalede sadece hazifle ilgili bölümler ele alınmıştır, kıssanın tüm detayları için daha kapsamlı bir çalışma gereklidir.

2. Yusuf Sûresinde Harf Hazfine Örnekler

Yusuf suresi incelendiğinde birçok yerde hazif sanatının var olduğu görülür. Biz burada hazifleri harf, kelime ve cümle hazfi olarak işleyeceğiz.

Arap dilinde harf denilince harf-i cer, lâm-ı tarif ve benzeri edatlar akla gelir. Harf-i cerler, Arapça'da harf veya harf öbekleri olup cümlelerde önemli görevler üstlenmektedir. Fiillerin aldığı harf-i cerlere göre

[27] Abdullah Kuşçuoğlu, "Hazf Kavramının Kur'ân ve Arap Dili Açısından Tahlili", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (01 Aralık 2019), 25-44.

[28] Nihat Yalçın - Uğur Gülbül, "Ahzâb Sûresi Örnekleminde Îcâz-ı Hazif Olgusu", *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (30 Haziran 2022), 255-292.

[29] Kuşçuoğlu, "Hazf Kavramının Kur'ân ve Arap Dili Açısından Tahlili".

[30] Yûsuf, kelimesinin telaffuzunda farklılıklar bulunmaktadır. İbn Hişam'a göre "Yûsuf" kelimesi Arap dilinde dört şekilde kullanılmaktadır. En yaygın ve en fasih kullanımı يوسُفُ şeklinde "sin" harfinin dammeli şekilde okunuşu olup, en zayıf kullanımının ise kesralı okunduğu يوسِفُ şeklidir. Halk arasında ise "sin" harfi fethalı يوسَفُ şeklindedir. İbn Sikkît'in *Islâhu'l-mantık* adlı esere göre ise vav harfi cezimli olarak يؤْسُفُ şeklinde de okunabilir.) İbn Hişâm el-Lahmî, Kitâbu'l-Medhal fî takvîmu'l-Lisân (Beyrut, 2003), 146.

[31] Ebû Abdillah b. Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-. Buga (Dımaşk: Daru İbni Kesîr, Dâru'l-Yemâme, 1993), Enbiya 21 (no: 3210).

[32] Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 3/211-367.

anlamalarında büyük farklılıklar oluşmaktadır. Örneğin رغب fiili إلى harf-i ceriyle kullanıldığında "istemek" anlamına gelirken, عن harf-i ceriyle kullanıldığında "yüz çevirmek" anlamı kazanır.[33]

Arapçada lâzım fiiller harf-i cersiz mef'ûl almazlar, müteaddî fiiller ise kendi anlamlarına göre bir veya daha fazla mef'ûl alırlar. Harf-i cer ile kullanılan (lazım) fiillerin harf-i cerleri bazen hazfedilir buna "îsâl" denilmektedir.[34] Yûsuf suresinde bir mef'ûl alan bir fiilin ikinci mef'ûlü alabilmesi için harf-i cer kullanılması gerektiği halde bu harf-i cer hazfedilmiştir. Örneğin اُقْتُلُوا يُوسُفَ اَوِ اطْرَحُوهُ اَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ اَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ âyetinde[35] طرح fiili bir mef'ûl alan müteaddî fiillerden olduğundan dolayı[36] ikinci mef'ûl olan ارضا kelimesinin başına في harf-i ceri gelmesi gerekirken[37] bu harf-i cer hazfedilmiştir. Nekra olarak gelen kelime bazı dilciler tarafından bilinmezlik manası katarak "Onu (Yûsuf'u) hiç bilinmedik bir yere atın" gibi pekiştirme anlamında yorumlanmıştır.[38] Hazfedilen kısmın takdiri şöyle olabilir: اوِ اطْرَحُوهُ فِي الأَرْض[39]

Başka bir örnek de[40] وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَاَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ اَرَادَ بِاَهْلِكَ سُوءًا اِلَّا اَنْ يُسْجَنَ اَوْ عَذَابٌ اَلِيمٌ âyetindeki واسْتَبَقَا الْبَاب lafzındaki اسْتَبَقَ fiili إلى harf-i ceriyle kullanılması gereken bir fiil olduğu halde إلى harf-i ceri hazfedilerek kullanılmıştır.[41] استبق fiili *el-Me'ânî* adlı lügatte استبقا إلى الباب şeklinde aslî kullanımı verildikten sonra Yûsuf suresindeki harf-i cerin hazfedildiği yukarıdaki kısım örnek olarak verilmiştir.[42]

"Ey hapiste olan iki arkadaşım" anlamına gelen يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ ifadesinde izâfet terkibi[43] iki defa art arda tekrar edilerek ıtnâb yapılmış ancak bu ifadeفي harf-i ceri ve muzâftaki mütekellim ya'sı hazfedilerek izâfet terkibi kullanılmış, böylece daha veciz bir üslup seçilmiştir. Bu lafızdan ilk bakışta "ey hapisteki arkadaşlar" manası anlaşılsa da tefsir ve meallerde takdiri يَا صَاحِبَيَّ فِي السِّجْنِ şeklinde yapılarak "ey hapisteki arkadaşlarım" anlamı verilmiştir.[44] Burada "arkadaşlarım" şeklinde ifade edilmesinin sebebi olarak gösterilebilecek lafzî bir karîne bulunmamaktadır. Bu anlam bağlamdan çıkarılabilir. Hz. Yûsuf'un arkadaşlarıyla olan samimi diyaloglarından da bu anlaşılmaktadır.

2.1. Te'nis Harfinin Hazfi

Arapçada fiil cümlesinde fiil ile fâil arasında cinsiyet uyumu aranır. Fakat Yûsuf suresinde وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَاَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتٰيهَا عَنْ نَفْسِهِۚ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّاۜ اِنَّا لَنَرٰيهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ âyetinde[45] yer alan قَالَ نِسْوَةٌ cümlesinde fâil müennes olduğu halde fiil müzekker sîgada kullanılmıştır. Aslında قَالَت نِسْوَةٌ şeklinde olması

[33] Komisyon (Kahire: Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyye, 1976), "el-Mu'cemü'l-Vasit", 1/356.
[34] Hasan Abbas, *en-Nahvü'l-Vâfî* (Dâru'l-Meârif, 1397), 2/162.
[35] Yûsuf 12/7.
[36] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, md. ارض.
[37] Ebû'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. ʿAlî Cemâluddîn b. Manẓûr er-Ruveyfiʿî İbn Manẓûr, *Lisân'l-ʿArab* (Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1414/1993).
[38] Muhammed Ebû Mûsa, *Hasâisü't-Terâkîb Dirâsetün Tahlîliyyetün limesâi'l-i İlmi'l-Meânî* (Mektebetü Vehbe, ts.), 218.
[39] Muhammed Seyyid Tantavî, *et-Tefsîrü'l-Vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1993), 236.
[40] Yûsuf 12/25.
[41] Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer *Tefsîru'l-Keşşâf ʿan Hakâîkı Ğavâmidi't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1407), 2/458.
[42] Komisyon, "Almaany", *https://www.almaany.com/ar/dict/ar-* (Erişim 18 Ekim 2024).
[43] Yûsuf 12/39,40.
[44] Komisyon, "Kur'an-ı Kerim | 239. Sayfa | Yûsuf Sûresi | Meal - Diyanet İşleri Başkanlığı" (Erişim 18 Ekim 2024); Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Daru Hicr, 2001), 13/163.
[45] Yûsuf 12/30.

gerekirken fiildeki müenneslik alameti olan sakin ت harfi çıkarılmıştır. نسوة kelimesi cemi kıllet vezninde olan kırık çoğullardandır.[46] Dilcilerin bu konuda çeşitli tartışmaları vardır. Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) burada kırk erkek ve beş kadın olduğuna dair zayıf bir görüşe de yer vermiştir.[47] Tayy lehçesinin kullanımı böyledir.[48] Bir görüşe de göre fâil, cemi kıllet olduğu (az sayıya delalet ettiği) için fiil müzekker kullanılmıştır. Eğer cemi kesret olsaydı müennes sîgası kullanılması gerekirdi. Tefsirlerde bu konuda geniş açıklamalara yer verilirken, fâil, cemi müennes olduğunda müzekker fiil kullanılmasının dilbilgisi açısından mümkün olduğu belirtilmektedir.[49] Ancak bazı edebî inceliklere de atıfta bulunularak bu tercih, bazı sosyal ve kültürel dinamiklerle ilişkilendirilir. Genellikle güç ve kuvvet, erkeklere nispet edilir. Bahsi geçen kadınlar birlik olarak erkekler kadar güçlendikleri için fiil, müzekker sîgada kullanılmıştır.[50] Bu tür hazifler me'ânî ilminin kapsamında girişte bahsedildiği iktitâ' yani kelimeden harf düşürülerek yapılan haziflerdir.

2.2. Fiillerde Hazif

Bu sûrede fiillerde de hazifler bulunmaktadır. Me'âni ilminde iktitâ' adını verdiğimiz kelimeden harflerin düşürülmesiyle hazif yapılmıştır. Yûsuf suresinde وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَّ قَالَ مَعَاذَ اللهِ اِنَّهُ رَبِّي اَحْسَنَ مَثْوَايَّ âyet-i kerîmesinde yer almaktadır.[51] Buradaki هَيْتَ لَكَ lafzı, Abdullah b. Mesud kıraatına göredir. Rivâyete göre bu lehçe Havrân ehline ait olup oradan Mekke'ye aktarılmıştır. Medineliler ise buradaki ه harfini kesralı okurlar.[52] Taberi bu kelimenin okunuşuna dair çeşitli rivayetleri senetleriyle birlikte nakletmiştir. Bazı kıraatlarda ise bu kelime هَيْتُ لَكَ ve هِيتَ لَكَ , هِئْتُ لَكَ şekillerinde okunduğunu nakletmiştir. Züleyha'nın Hz. Yûsuf (a.s.) için hazır olduğunu söylemek için تَهَيَّأْتُ لكَ "senin için hazırlandım" cümlesini fiildeki bazı harfleri hazfederek ve damme fethaya dönüştürülerek daha etkili olan هَيْتَ لَكَ şeklinde ifade etmiştir.[53] Burada hazif yapılarak Züleyha'nın sabırsızlanmakta olduğu, maksadına ulaşmak için acele ettiği hissettirilmek istenmiştir.

Kur'an'da yer alan cümle, kelime ve harflerin seçilmesinde birçok hikmetler bulunmaktadır. Bazen kelimedeki noktalı bir harf yerine noktasız tercih edilmesiyle edebî nükteler oluşmuştur. Arap edebiyatında bazı müellifler hazif konusunu ele alırken harflerin ve noktalarının düşürülmesine de hazif denilmiş, bununla ilgili birçok eser ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Yûsuf sûresindeki hazifler değerlendirilirken noktalı harf yerine noktasız harfin seçilmesi de bazı dilciler tarafından hazif olarak ifade edilmiştir. Genel kabul görmeyen bu değerlendirme me'ânî ilminin kapsamında değildir. Girişte de bahsettiğimiz üzere noktalı harf yerine noktasız harf kullanmaya da hazif denilmektedir. Bu konu yoruma açık olmakla birlikte bazı dilciler tarafından hazif olarak değerlendirilmiştir. Şöyle ki تَجَسَّسَ ve تَحَسَّسَ fiillerinde bir harfin noktası farklıdır ve ikisinde de arama anlamı vardır. Ancak bu sürede تَحَسَّسَ fiili kullanılarak cim harfinin noktası hazfedilerek "ha" harfli olan fiil tercih edilmiştir. Bunun yorumunda Ya'kub Peygamberin sevdiği evladına kavuşmayı çok arzuladığı, çocuklarına iyice aramalarını söylerken olumsuz anlam içeren "casusluk yaparak arayın" demek yerine olumlu anlam içeren فَتَحَسَّسُوا kelimesinin özellikle seçildiğini ifade emektedir.[54] Çünkü bu fiillerin masdarları olan

[46] Bedreddin İbn Ferhan, *Kitâbü'l-Udde fi i'râbi'l-Ümde* (Devha, ts.), 3/305.
[47] Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf ʿan Hakâîkı Ğavâmidi't-Tenzîl*, 2/263.
[48] Mahmud Fehmi Hicâzî, *İlmü'l-Luğati'l-Arabiyyeti* (Dâru'l-Garîb, ts.), 232.
[49] Ebû İbrahim İsmail b. Yahya Müzenî, *el-Muhtasar min İlmi'ş-Şâfi'îî* (Riyad: Dâru Medâricü li'n-neşr, 2019), 2/245.
[50] Said Nursî, *Lemalar* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1996), 154.
[51] Yûsuf 12/23.
[52] Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyâd Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Komisyon Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd (Dâru'l-Mısriyye, ts.), 2/40.
[53] Ebû Abdullah Süfyan b. Sa'id Sevrî, *Tefsîru's-Sevrî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1983), 139; Ebû Yûsuf Yaʿkûb b. İshâk İbnu's-Sikkît, *Islâhu'l-Mantık*, thk. Muhammed Marʿab (Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 253; et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/7.
[54] Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer b. Dürusteveyh İbn Merzivân, *Tashîhu'l-Fesîh ve Şerhuh*, thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kahire: Meclisü'l-a'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1998), 147.

casusluk yapmak "iyi ve kötü bütün haberleri araştırmak" demektir. Hasusluk yapmak ise sadece "iyi haberleri araştırmak" demektir.[55] Bu şekilde Hz. Ya'kûb, evlatlarına iyi haberler getirmelerini söylemektedir. Bu kelimenin bir benzeri olan جاس fiili, el-İsrâ sûresinde İsrailoğullarına gelen azap için onların aranması anlamında فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ şeklinde zikredilmiştir. Birbirine çok benzeyen iki fiilden birinin seçiminde de edebî nükteler bulunmaktadır. تَجَسَّسَ ve تَحَسَّسَ fiillerinin ikisi de "haberleri araştırıp getirmek" anlamına gelmektedir.[56] Nitekim Ebu'l-Esved, hanımına hitap ederken söylediği beyitte تَحَسَّس ve تَجَسَّس fiillerini kullanmıştır.[57] Bu sûrede de yukarıda belirtildiği üzere "Yûsuf'u arayın" derken yakın anlamlı olan "cim" harfli فَتَجَسَّسُوا fiili yerine nokta hazfedilerek "ha" harfi kullanılarak فَتَحَسَّسُوا kelimesi tercih edilmiştir.

2.3. Nidâ Harfinin Hazfi

Yûsuf suresinde çeşitli sebeplerle nidâ harflerinin bazı yerlerde kullanılmadığı gözlemlenmektedir. Örneğin يُوسُفُ اَيُّهَا الصِّدِّيقُ âyetinin[58] başında Yûsuf'a (a.s.) nidâ edildiği halde bu edat hazfedilmiştir. Bunun takdiri يا يُوسُفُ اَيُّهَا الصِّدِّيقُ şeklinde yapılması mümkündür. Bu hazfin sebebi yakınlık duygusunun ifade edilmesi olabilir. Ayrıca âyette birkaç cümlenin zaten hazfedildiği dikkate alınırsa bu harfin de hazfedilmesi insicam sağlamaktadır.

Mahcubiyetin olduğu bu ortamda âyetin devamında başka hazifler de bulunmaktadır. يُوسُفُ اَعْرِضْ عَنْ هٰذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِۚ اِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ lafzında[59] Melikin zor bir durumla karşı karşıya kaldığından dolayı meselenin duyulmasını istemediği anlaşılmaktadır.[60] Bu nedenle Yûsuf'a hitap ederken nidâ harfi hazfedilmiştir.[61] Bu durum, Yûsuf'a iltifat etme, ona yakınlığını hissettirme veya sözü kısaltma amacı taşıyabilir.[62]

Ayrıca bu âyette, iltifat sanatı kullanılarak Züleyha'ya dönülmüş[63] hem nidâ harfi hem de Züleyha'nın ismi hazfedilerek suçlu gizlenmiştir. İltifattaki karîne, fiildeki müennes emir sîgasıdır. Lafzın bu şekilde gelmesinin anlaşılmaya bir engel teşkil etmediği, üstelik gâyet güzel bir sanat oluştuğu görülmektedir. Yûsuf'un sadece ismi zikredilmiş, suçlu olan ve tövbe etmesi istenen Züleyha'nın ismi bile anılmadan konu kapatılarak suçun ve suçlunun ifşa olmaması amaçlanmıştır.[64] Nidânın hazfi ile suçun hanımında olduğu belli olduktan sonra Yûsuf'un kulağına söylercesine olayın duyulmamasını istediği şeklinde de yorumlanmıştır.[65]

---

[55] Muhammed Ali Serrâc, *el-Lübâb fi Kavâidi'l-Lugati ve'l-Âdâb*, thk. Hayreddin Şemsi Paşa (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1983), 248.
[56] Herevî, Muhammed b. Ahmed Ebû Mansur Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga* (Beyrut: Dâru ihyâi't-Türâs, 2001), 10/242.
[57] (تَجَسَّسُ عَنِّي أُمُّ سَكنٍ وَأَهوَنُ الش ... شَكاةِ شِفاءً ظِنَّةُ المُتَجَسِّسِ وَلَيسَت بوَكباءِ الصِدارِ إِذا مَشَت ... تَوَكَّرُ مَشيَ الكَودَنِ المُتَحَسِّسِ) Ebu'l-Esved Düelî, *Dîvânu Ebû Esved ed-Düelî*, thk. Ebu Saîd el-Hasan es-Sükkerî (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1998), 79.
[58] Yûsuf 12/46.
[59] Yûsuf 12/27.
[60] Ebû Tâlib Se'âlibî, *Mu'cemu Tashîfi Luğati'l-İ'lâmi'l-Arabî* (Beyrut, 2006), 61.
[61] Muhammed Ali Serrâc, *Kitâbü'l-Lüma fi Kavâid-i'l-Luğati ve alâti'l-Edebi'n-Nahv ve's-Sarfi ve'l-Belâgati ve'l-Arûzi ve'l-Luğati ve'l-Mesel* (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1983), 106.
[62] Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakâîkı Ğavâmidi't-Tenzîl*, 2/461.
[63] eş-Şihâb Hafâcî, *Şerhu Dürretü'l-Gavvâs* (Beyrut, ts.), c. 1/106.
[64] İbn Hişâm Abdullah b Yusuf Ahmed el-Ensarî, *Evdahu'l-Mesâlik ilâ elfiyeti İbn Mâlik* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.), 4/7.
[65] Ebû Mûsa Muhammed, *Hasâisü't-Terâkîb Dirâsetün tahlîliyyetün limesâil-i ilmi'l-meânî* (Mektebetü Vehbe, ts.), 158.

Nidâ harfinin hazfedilmesine şu âyetler de örnek olarak verilebilir: رَبِّ قَدْ اٰتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْاَحَادِيثِۚ فَاطِرَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ اَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِۚ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَاَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ[66] قَالَ رَبِّ السِّجْنُ اَحَبُّ اِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي اِلَيْهِۚ[67] ثُمَّ اَذَّنَ مُؤَذِّنٌ اَيَّتُهَا الْعِيرُ اِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ[68]

Bu haziflerle metin sadeleşmiş, anlam daha net bir şekilde iletilmiştir.

2.4. Nefiy Harfinin Hazfi

Nefiy, olumsuzluk anlamına gelmektedir. Arapçada kasemin cevabında ل, ما, إن, لا harfleri gelir. Bir cümle olumlu olursa ل ve إن; harfleri tercih edilirken, olumsuz bir anlam ifade ediyorsa "لا ve ما" harfleri kullanılır. Kelamda anlam menfi (olumsuz) olduğunda cümlede menfilik harfi olan "لا ve ما" harflerinin hazfedilmesi caizdir. Bu tür hazif durumunda olumsuzluk metnin bağlamından anlaşılır. Buna şu örneği verebiliriz. قَالُوا تَاللّٰهِ تَفْتَؤُا تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتّٰى تَكُونَ حَرَضًا اَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ âyet-i kerîmesinde[69] Hz. Ya'kûb'un "Yûsuf'u dilinden düşürmediği" ifadesi تَفْتَؤُا fiilinin başındaki olumsuzluk anlamındaki لا harfi hazfedilerek kullanılmıştır.[70] Bu fiilde devamlılık manası vardır,[71] takdiri لا تَفْتَؤُا şeklindedir.[72]

Hazifsiz olarak düşünüldüğünde Hz. Ya'kûb'un (a.s.) artık Yûsuf'tan bahsetmediği, onu unuttuğu gibi bir anlam oluşacaktır. Halbuki bağlamdan anlaşılacağı üzere Hz. Ya'kûb'un (as) Yûsuf'a olan özlemi devam ettiği, sürekli ondan bahsetmesinden, çocuklarının bundan dolayı babalarına kendisini tükettiğini söylemelerinden anlaşılmaktadır. Eğer Yûsuf'tan bahsetmeseydi çocukları babalarına bunu söylemezlerdi.[73]

3. Yusuf Sûresinde Kelimenin Hazfine Örnekler

Hazif bazen cümledeki bir kelimenin çıkarılmasıyla olur. Yûsuf suresindeki kelime hazifleri, mübtedâ veya haberin hazfi, fâil, mef 'ul ve İzâfet hazifleri başlıkları altında incelenecektir.

3.1. Mübtedâ veya Haberin Hazfi

İsim cümlesinde iki ana öğe olan mübtedâ ve haberden birinin hazfi, Arap dilinde sıkça karşılaşılan bir olgudur. Bu yapıda cümlenin temel öğelerinden biri olan mübtedâ veya haber unsuru bulunmaz, ancak bu durumda, eksik kalan yapı, uygun bir takdir yapılarak tamamlanır.

Yûsuf suresinde قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ اَنْفُسُكُمْ اَمْرًاۜ فَصَبْرٌ جَمِيلٌۜ âyetinde Hz. Ya'kûb'un fazla konuşmak istemediği, sabırlı davrandığı anlaşılmaktadır.[74] Burada فَصَبْرٌ جَمِيلٌۜ sıfat terkibi tamamlanmamış bir yapıdadır. Bu durumda mevsûf olan صبر kelimesi, haber kabul edilip bir mübtedâ takdir edilerek[75] şöyle olabilir: فَأَمْرِي

[66] Yûsuf 12/101.
[67] Yûsuf 12/33.
[68] Yûsuf 12/70.
[69] Yûsuf 12/85.
[70] Enbârî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Ensârî Kemâluddîn Enbârî, *Esrâru'l-ʿArabiyye*, 1999, 204.
[71] Serrâc, *Kitâbü'l-Lüma fi Kavâid-i'l-Luğati ve alâti'l-Edebi'n-Nahv ve's-Sarfi ve'l-Belâgati ve'l-Arûzi ve'l-Luğati ve'l-Mesel*, 23.
[72] Hafâcî, *Şerhu Dürretü'l-Gavvâs*, 1/154.
[73] Yahya b. Hamza b. Ali İbrahim Müeyyed billah, *et-Tırâz li Esrâru'l-Belâga ve Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, ts.), c. 2/59.
[74] Yûsuf 12/18.
[75] Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 422.

صَبْرٌ جَمِيلٌ Bu anlayışı benimseyen Kutrub, bunu فَصَبْرِي صَبْرٌ جَمِيلٌ şeklinde takdir ederken Halil b. Ahmed ve diğerleri ise فَشَأْنِي صَبْرٌ جَمِيلٌ olarak açıklarlar.[76]

Başka bir görüşe göre ise bu sıfat tamlamasındaki صبر kelimesi mübtedâ kabul edilip uygun bir haber takdir edilerek tamamlanabilir. Mübtedâ genellikle marife olur. Ancak bazı durumlarda tahsis görmüş nekra olarak da gelebilir. Bu durumlardan biri, sıfatla nitelenmesidir. Yani mevsûf olan kelime, nekra mübtedâ olarak gelebilir. Bundan hareketle Zemahşerî, bu yapıyı "فَصَبْرٌ جَمِيلٌ أَجْمَلُ" şeklinde takdir eder.[77]

Sîbeveyhi mübtedâ veya haberden herhangi birinin hazfinin mümkün olduğu görüşünde olup الأمرُ صبرٌ جميلٌ şeklinde bir mübtedâ takdir etmiştir.[78] *Muğni'l-lebîb* sahibi de burada hazfedilen mübtedâyı فَصَبْرِي صَبْرٌ جَمِيلٌ şeklinde takdir etmiştir.[79] İbn Akîl ise haberin, fiilin yerini tutabilecek bir masdar olması gerektiğini فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ibaresinde de bunun mevcut olduğunu belirterek burada mübtedânın hazfedildiğini, takdirinin ise فَصَبْرِي olduğunu söyler.[80] Kur'an'da buna benzer başka bir örnek en-Nûr sûresinde bulunan طَاعَةٌ مَعْرُوفَةٌ ibaresidir.[81]

Yûsuf suresindeki benzer başka bir örnek de قَالُوا اَضْغَاثُ اَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْاَحْلَامِ بِعَالِمِينَ cümlesindeki[82] اَضْغَاثُ اَحْلَامٍ terkibinde, mübtedâ, هي zamiri takdir edilebilir veya bu terkip mübtedâ kabul edilip buna uygun bir haber takdir edilebilir.

Cümlede bazen haberin hazf olabileceği konusunda görüş birliği vardır. Örneğin قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذٰلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ ibaresindeki[83] جزائه kelimesi mübtedâ, haberi ise mahzuf olarak kabul edilir. Bu durumda, takdir şöyle yapılabilir:[84] جَزَاؤُهُ عِنْدَنَا مِثْلُ جَزَائِهِ عِنْدَكُمْ

3.2. Failin Hazfi

Bazı fiillerin fâilleri genellikle hazfedilir. Bunun örneği ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَاَوُا الْاٰيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتّٰى حِينٍ ayetinde[85] görülmektedir. Burada بَدَا fiilinin fâili olan اَلْأَمْرُ kelimesi hazfedilmiştir.[86] Bu hazifle, neticenin önemsenmediği, Yûsuf'un hapsedilmesinin anlamsız bir şekilde gerçekleştiğinin vurgulanması muhtemeldir. Çünkü burada "Yûsuf'un haklı olması", bir anlam ifade etmemekte, ona zulmedilmekte, gerçek ortaya çıkmasına rağmen dikkate alınmamakta ve Yûsuf haksız yere hapse atılmaktadır.[87] Bu hazfin fâili, بَدَا لَهُم بَدْوٌ "gerçek ortaya çıktığı halde" şeklinde anlaşılabilir.[88] "Bu âyet "Yûsuf'un

[76] İbn Sehl İbrahim b. Sirrî - ez-Zeccâc Ebu İshâk, *Me'ani'l-Kur'ân ve İ'râbuhu* (Beyrut: Abdulcelil Abduhu Şelbî, 1988), 3/93.
[77] Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer, *Kitabü'l-Mufassal fi San'ati'l-i'râb* (Beyrut: Ali b Mülhem, 1993), 46.
[78] Sibeveyhi, *el-Kitab*, 1/161.
[79] Muhammed b Sâlih Useymin, *Muhtasarı Muğni'l-Lebîb an Kitâbi'l-Eârib* (Mektebetü'r-Rüşd, 1467), 151.
[80] Abdullah b. Abdurrahman İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Dâru't-Türâs, 1980), 1/256.
[81] en-Nûr 24/53.
[82] Yûsuf 12/44.
[83] Yûsuf 12/75.
[84] Ali İbn Yaiş, Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî, ed. Emil Bedi Yakub 1-6 (Beyrut, 2001), 2/349.
[85] Yûsuf 12/35.
[86] Müeyyed billah, *et-Tırâz li Esrâru'l-Belâga ve Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz*, 2/56.
[87] Muhammed, *Hasâisü't-Terâkîb Dirâsetün tahlîliyyetün limesâil-i ilmi'l-meânî*, 79.
[88] Ebu'l-Hasan Ali b. Îsâ Ebû'l-Hasen Rummânî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, thk. Abdurrahman Nasır (Riyad, 1073).

hapsedilmesi ortaya çıktı" şeklinde anlaşılmaz mı?" sorusuna "لَيَسْجُنُنَّهُ fiili fâil olamayacağından bu mümkün olmaz" cevabı verilir.[89]

Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923)'ın bu konuda farklı bir görüşü vardır. O, بدا fiilinin fâile ihtiyaç duymadığını savunur. Ona göre burada anlam zaten açıktır. Araplar genellikle bu fiili fâilsiz kullanırlar: قد بدا لي ifadesinde fâilin belirtilmesine gerek duyulmaz.[90]

Me'ânî ilminin kapsamına girmediği halde hazif olarak değerlendirilen örnekler de vardır. Örneğin fiil cümlesinin temel öğesi olan fâil açıkça zikredilirken, bazı durumlarda failin kendisi zikredilmeyip yerine sıfatı zikredilerek fail yerine geçer. Bu tür kullanım şiirde de yer almaktadır. [91] Yûsuf sûresinde de Züleyha'nın Yûsuf'tan murad almak istediğinin anlatıldığı وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ âyetinde[92] fiilin fâili olan Züleyha'nın ismi zikredilmemiş, yanlış eylemi nedeniyle ifşa edilmemiş ve sadece te'nis sîgasıyla cinsiyeti belirtilmiştir.[93] Yûsuf'un ismi de olumsuz bir durumdan tenzih edilmesi amacıyla tasrih edilmemiş, sadece zamirle ona işaret edilmiştir.[94]

Karşılıklı diyaloglarda bazen sözün kimin tarafından söylendiği açıkça belirtilirken bazen de doğrudan sözün kendisi yer alır ve fâille birlikte fiiller de çıkarılır. Örneğin الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ifadesi Züleyha'ya aitken âyetin devamındaki[95] ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ kısmının fiil ve fail hazfedilse bile bağlamdan[96] Yûsuf'a ait olduğu kolayca anlaşılmaktadır. Bu hazifle daha veciz ve akıcı bir üslup kullanılmıştır.

3.3. Mef'ulun Hazfi

Bazı fiillerin mefulleri hazfedilse de mana kolayca anlaşılabilir. Örneğin مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ âyetinde[97] fiilin bir mef'ûlü hazfedilmiştir. Şöyle ki سمّى fiili tef'il babında olup iki mef'ûl alan fiillerdendir. "Bir şeyi bir şeyle isimlendirmek" anlamına gelmektedir.[98] اَسْمَاءً kelimesine sıfat olarak gelen سَمَّيْتُمُوهَا cümlesindeki سَمَّى fiilinin birinci mef'ûlü olan ها zamiri zikredilmiş, ikinci mef'ûlü ise hazfedilmiştir. Bu mahzuf kısım اِلٰهَة kelimesiyle takdir edilebilir. Bu tür haziflerde dilciler arasında ihtilaf edilmiştir.[99]

3.4. Zamirlerin Hazfi

Yûsuf suresinde yer alan haziflerin bir çeşidi de zamirlerle ilgilidir. Buna kelimelerin sonlarına eklenen mef'ûlun bih konumunda olan zamirler örnek olarak gösterilebilir. Yetmiş yedinci âyetteki وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ ifadesinde[100] ما harfi ismi mevsuldür. Sıla cümlesinde ismi mevsûle dönen bir zamir olması

[89] Ebû Muhammed ʿAbdulḥaḳ b. Ğâlib b. ʿAbdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî İbn Atiyye, *el-Muḥarreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abduşşâfî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1422), 3/242.

[90] Ebû İshâk İbn Sehl İbrahim b. Sirrî Zeccâc, *Me'ani'l-Kur'ân ve İ'râbuhu* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988), 3/13.

[91] (قالت لتِرْب عندها جالسة ... في قصرها: هذا الذي أراد مَنْ؟ قلت: فتى يشكو الغرام عاشق ... قالت: لمن؟ قالت: لمن قالت: لمن) Abdu'l-Mu'tâl Sa'îdî, *Buğyetü'l-îzâh li telhîsi'l-miftâh fi ulûmi'l-belâğa* (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2005), 1/79.

[92] Yûsuf 12/23.

[93] Abdurrahman b. Hasan Habenneke Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/431.

[94] Ahmed Matlub en-Nâsırî Rufâ'î, *Esâlîbün Belâğiyyetün* (Kuveyt: Vekaletü'l-Matbuât, 1980), 146.

[95] Yûsuf 12/53.

[96] Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ Ebu'l-Hüseyn Kazvînî, *es-Sâhibî fi Fıkhı'l-Luğati'l-Arabiyyeti ve Mesâilüha ve Süneni'l-Arabi ve Kelâmihâ*, thk. Ali Beyzûn, 1997, 1.

[97] Yûsuf 12/40.

[98] Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfi, *Lisânü'l-ʿArab*, md. سمم.

[99] Behcet Abdulvahid, *İ'râbu'l-Mufassal fi Kitâbi'l-Mürettel* (Amman, 1417), 5/309.

[100] Yûsuf 12/77.

gerektiği halde bu zamir hazfedilmiştir, takdiri ise بِمَا تَصِفُونَهُ şeklinde olabilir. Benzer bir yapı, şu âyetlerde de bulunmaktadır: فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَلَا تَقْرَبُونِ[102] فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ[101]

3.5. İzâfetle İlgili Hazif

Cümlede bazen izâfet terkibini oluşturan iki unsurdan biri hazfedilebilir. Bu tür haziflerin bir kısmı yoruma göre değişebilmektedir. Buna örnek olabilecek çeşitli hazifler vardır. Örneğin فَمَا جَزَاؤُهُ lafzında Ebussuud Efendi, فما جزاء سرقتِه عندكم وفي شريعتكم şeklinde, muzâfun ileyhi de سرقته şeklinde takdir etmiştir. Sirkat kelimesi hazfedilmiştir.[103] Bazı dilciler مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاّ أَسْماءً سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَآباؤُكُمْ âyetinde "birtakım isimler" anlamına gelen اَسْمَاءً kelimesinin anlamını tamamlayan muzâfun ileyh olan ismin hazfedildiğini söylerler. Karine olarak ise burada insanların aslında isimlere tapmadığını, putlara veya bazı sahte ilahlara taptığının anlatıldığını gerekçe gösterirler. Fakat bunlar değersiz ve sahte oldukları için isimleri zikredilmemiştir. Bazı müfessirler bu kelimeye اَسْمَاءَ الْاَصْنَامِ şeklinde bir takdir yaparak burada muzâfun ileyhin zikredilmediğini, اَسْمَاءَ kelimesinin kendisini açıklayan bir sıfat cümlesine mevsûf olduğu şeklinde hazif olarak değerlendirmiştir.[104] Tefsirlerde bu gibi birçok değerlendirme olmakla birlikte tartışmalı bir konudur.

Arap dilinde çok yaygın olan قبل ve بعد kelimelerinin muzâfun ileyhleri hazfedilir. Örneğin كَمَا اَتَمَّهَا عَلَى اَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ اِبْرٰهِيمَ وَاِسْحٰقَ اِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ayetinde[105] قبلُ kelimesinin muzâfun ileyhi mahzuf olup bunun karinesi son harfin damme ile mebni yapılmasıdır. Hazfedilen muzâfun ileyh ise ذلك olarak takdir edilebilir ve kelimeye "bundan önce" anlamı verilebilir.

Türkçede ve Arapçada sıkça kullanılan ahiret kelimesiyle "ahiret hayatı" kastedilmektedir. Sıkça kullanıldığı için "hayat" kelimesi hazfedilse de dinleyen tarafından "ahiret hayatı" olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda وَلَدَارُ الْاٰخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا اَفَلَا تَعْقِلُونَ[106] âyetindeki دَارُ الْاٰخِرَةِ şeklindeki izâfet terkibi[107] "ahiret yurdu" anlamındadır. Mamafih اَلْأٰخِرَةُ الْحَيَاةُ kastedildiğine göre اَلْحَيَاة kelimesinin mevsûf veya muzâfun ileyh olarak hazfedildiği takdir edilebilir.

Bu konu dilciler arasında tartışılmıştır. İbnü's-Serrâc (ö. 316/929), Ebû Alî Hasen el-Fârisî (ö. 377/987) ve Basra dil okulu, bir şeyin kendisine izafe edilmesini caiz görmez. Örneğin perşembe günü يَوْم الْخَمِيس terkibinde Arap dilinde izafet terkibi kullanılır. Basra dilcileri perşembenin zaten gün olduğunu, tekrar "gün" kelimesinin muzaf yapılmasını uygun görmedikleri için izafet terkibi yerine sıfat tamlaması yaparak bunun takdirini yapar. Konumuzla ilgili olan حياة الأخرة izâfet terkibi yerine الحياة الآخرة veya الساعة الآخرة gibi sıfat tamlamalarıyla takdir yapar. Hazfedilen (aynı zamanda mevsûf olan) bu kelimenin sıfat olmasını uygun görmeyip muzâfun ileyh olduğunu söylemeleri دار حياة الآخرة şeklinde sıfat tamlamasının

[101] Yûsuf 12/47.
[102] Yûsuf 12/60.
[103] Muhammed b. Muhammed Ebussuud, *İrşâdü Akli's-Selîm* (Dâru ihyâi't-Türâs, ts.), 4/296.
[104] Muhammed Ali Taha Dürre, *Kitâbu Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîmi ve İ'râbühü ve Beyânüh* (Dımaşk: Dâru İbn Keşîr, 2009).
[105] Yûsuf 12/6.
[106] Yûsuf 12/109.
[107] Yûsuf 12/90.

başına ekledikleri muzaftan dolayıdır. Ferrâ ve Kûfe dilcileri de aynı görüştedir fakat bir şeyin kendi cinsine izafetini caiz görmezken başka bir lafza izafe edilmesini caiz görürler.[108]

Zemahşerî, Ebü'l-Hüseyn İbn Tarâve (ö. 528/1134), İbn Harûf en-Nahvî (ö. 609/1212), Ebu'l-Kâsım b. Kâsım ve bir grup, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) دار الآخرة terkibinde "bir şey kendisine izafe edilmiştir o da ahirettir" görüşüyle bir şey takdir etmeyerek bu kullanımı caiz görürler. Şahit olarak âyetlerde geçen مكر السيء, حق اليقين, نساء المؤمنات, وعد الصدق, يوم الخميس, شهر رمضان kullanımlarını verirler. Perşembe günü derken aslında Perşembe kelimesinin bir gün olduğu bunun cinsi olan "gün"ü de birlikte zikretmenin caiz olduğunu söylerler.[109]

Girişte belirttiğimiz üzere mecâz-ı mürsellerde aynı zamanda hazif sanatının olabileceğini uygun görenlere göre وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي اَقْبَلْنَا فِيهَآ وَاِنَّا لَصَادِقُونَ âyetindeki[110] "şehre sor" anlamındaki وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ ifadesinde de muzâfun ileyh olan أهل kelimesi hazfedilmiştir.[111]

3.6. Diğer Kelime Hazifleri

Sûrede çeşitli maksatlarla yapılan başka îcâz/hazif de bulunmaktadır. Örneğin قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ âyetinde[112] حُبّ kelimesi hazfedilmiş harf-i cere bitişen bir zamirle فِيهِ şeklinde ifade edilmiştir. İbn Hişâm, Züleyha'nın bu sevgiden dolayı kınandığını ifade etmek için hazfedildiğini söylerken[113], diğer görüşlere göre utandığından dolayı sözü kısa kesmek istediği[114] veya bu Züleyha'ya ait bir cümle olduğu için Züleyha'nın dilinden Yûsuf'u tenzih amacıyla söylediği ifade edilmiştir.[115] لمتنني فيه lafzında hazfedilen Züleyha'nın kınanan eylemi otuzuncu âyetteki "قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا (sevgisi kalbine işlemiş) veya " امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ" (Azîz'in hanımı gencin nefsinden murad almak istiyor) ifadesindeki "aşkı" mı yoksa "nefsinden murad almak istemesi" mi olduğu konusunda farklı görüşler vardır.

3.7. Edebî Sanatla Ortaya Çıkan Hazifler

Yûsuf sûresinde hazif sanatı, bazen başka sanatlarla iç içe geçmektedir. Böyle bir durumda hazif sanatının gerçekleşip gerçekleşmediği sorusu akla gelmektedir. Bazı dilciler edebî sanatlarda ortaya çıkan kısalmalarda da hazif olabileceğini söylemişler, bazıları ise hem hakikat hem de mecazın bir arada bulunamayacağını ileri sürerek buna karşı çıkmışlardır. Kanaatimizce bu hazfi, beyan ilmindeki hazif dışında düşünmek daha uygun görünmektedir. Kelamda mecazın aynı zamanda hazif veya ıtnâb olabileceği konusunu tartışan Cürcânî, mecazda aynı zamanda îcâz ve ıtnâb sanatının var olabileceği görüşündedir. Mecâz-ı Mürsel sanatında îcâz bulunabileceğine şahid olarak Yûsuf suresindeki وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ âyetini[116] getirir. Burada mecaz-ı mürsel sanatı kullanılmış, "mahal" zikredilmiş, ancak orada bulunanlar kastedilmiştir. Aynı zamanda "اهل ehli" anlamına gelen muzâf olan kelime hazfolmuş, yerine muzâfun ileyh olan الْقَرْيَةَ kelimesi gelmiştir.[117] Bu hazifle "Yûsuf'un kardeşlerinin panik içinde oldukları, sözü

[108] Muhammed b.Yûsuf b. Ali Endelûsî Ebû Hayyân, *İrtişâfü'd-Darb min Lisâni'l-Arab*, thk. Receb Osman Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 4/306.
[109] Ebû Hayyân, *İrtişâfü'd-Darb min Lisâni'l-Arab*, 4/307.
[110] Yûsuf 12/82.
[111] Müeyyed billah, *et-Tırâz li Esrâru'l-Belâga ve Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz*, 3/176.
[112] Yûsuf 12/32.
[113] Abdullah b. Yusuf el-Ensarî İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eârîb*, thk. Abdullatif Muhammed el- atib (Kuveyt: et-Turasü'l-ʿArabî, 2000), 6/409.
[114] Sa'îdî, *Buğyetü'l-îzâh li telhîsi'l-miftâh fî ulûmi'l-belâğa*, 2/344.
[115] Müeyyed billah, *et-Tırâz li Esrâru'l-Belâga ve Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz*, 3/146.
[116] Yûsuf 12/82.
[117] Osman Ebu'l-Feth İbn Cinnî, *Sırru Sınâ'ati'l-İ'râb* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l'ilmiyye, 2000), 2/32.

uzatmak istemedikleri" anlaşılabilir. Daha geniş bilgi için Cürcânî'nin *Esrâru'l-Belâğa* adlı eserine müracaat edilebilir.[118]

Edebî sanatlarda bazen söz kısaltılırken aynı zamanda hazif sanatı da gerçekleşmektedir. Yûsuf suresinde yer alan mecâz-ı mürsel sanatında, daha önce değindiğimiz üzere, bu türden hazifler bulunmaktadır. Örneğin وَدَخَلَ مَعَهُ السجن فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً âyetinde[119] bir kişi "أَعْصِرُ خَمْراً şarap sıkarım" demektedir. Oysaki şarap sıkılmaz, aslında أَعْصِرُ العِنَب أو التمر ثم يكون خَمْراً ben üzümü veya hurmayı sıkarım sonra o şarap olur" sözü yerine muhatap bunu anlayacağı için uzatmamıştır. Burada itibarı mâ yekünü" alakasıyla mecaz-ı mürsel sanatı kullanılmış,[120] aynı zamanda da hazif sanatı gerçekleştirilmiştir. Buradaki hazifte amaç, şarap gibi insana zarar veren bir maddenin yapımının ayrıntılı olarak tasvirinin uygun olmadığı olabilir. Zira yanlışı tasvir etmek temiz zihinlere zarar verebilir. Bu sanatlar yapılırken de العِنَب أو التمر ثم يكون gibi kelimeler hazfedilmiştir. Yukarıda belirttiğimiz üzere bu tür hazifler tartışmalıdır.

4. Yusuf Sûresinde Cümle Hazfine Örnekler

Kıssa ve hikâyelerde basit bir üslupla kendi hayatlarına uyarlamaları için dinleyenlerin bildikleri birçok şey yer alır. Bağlamdan kolayca anlaşılabilen kısımların uzun uzun anlatılması dinleyiciyi usandırabilir. Örneğin bir anne çocuğuna "bakkaldan ekmek al" dediğinde çocuk, "ayakkabılarını giyip dışarıya çıkıp, bakkala gidip bakkaldan ekmeği alıp parayı verip ekmeği eve getirmesini istediğini" bilir. Anne çocuğundan bu sayılan şeyleri yapmasını istemiştir. O halde niçin uzun uzun bunları söylemedi diye itiraz edilemez. Çünkü bu kısımları çocuğa söylemek sözü gereksiz uzatmalarla sıkıcı hale getirir. Uzun uzun anlatılması dinleyicileri usandırır, yanlış anlaşılmalara da yol açabilir. Kur'an-ı Kerim'deki en güzel kıssa olan Yûsuf kıssasında, sözü gereksiz uzatmamak amacıyla bazı cümlelerin hazfedilmesine şu örnekler verilebilir:

4.1. Şart ve Kasem Cümlelerinin Cevabının Hazfi

Arapça'da kasem, yemin anlamına gelmektedir. Kasemler cümle halinde kullanılır, ancak lafzın uzatılmaması için kasem cümleleri genellikle hazfedilir. Örneğin قَالُوا لَئِنْ اَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ اِنَّآ اِذًا لَخَاسِرُونَ âyetindeki لَئِنْ kelimesindeki "ل" "lâm" lâmu'l-muvattie li'l-kasem'dir. Burada kasemi ifade eden نُقْسِمُ وَاللهِ lafızları hazfedilmiştir. Buradaki lam harfinin lamu'l-muvattie li'l-kasem olduğu cümlenin bağlamından anlaşılmaktadır. Aksi takdirde cümlenin ikinci kısmında yer alan "biz gerçekten zararlı çıkarız" ifadesinde Yûsuf'un kardeşleri, kendilerini kötülemiş gibi bir anlam ortaya çıkacaktır. Halbuki onların bu konuda iyi olduklarını söyledikleri anlaşılmaktadır.

Ayrıca نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَآ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ هٰذَا الْقُرْاٰنَ وَاِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ âyetinde[121] اِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ şart cümlesinin cevabı hazfedilmiştir. Hazfedilen cevap şöyle takdir edilebilir: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ Bu kısım daha önce zaten ifade edilmiş ve kolayca anlaşılabilmiştir.

Bir başka örnek ise وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ اَبُوهُمْ اِنِّي لَاَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَآ اَنْ تُفَنِّدُونِ âyetinde[122] yer alan لَوْلَا edatının cevabı لَوْلَآ اَنْ صَدَّقْتُمُونِي şeklinde takdir edilebilir.

[118] Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 416.
[119] Yûsuf 12/36.
[120] Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, 2/281.
[121] Yûsuf 12/3.
[122] Yûsuf 12/94.

Arap dilinde yemin ifadeleri olan kasem cümleleri manayı teyit etmek için kullanılır. Örneğin, تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا âyetinde[123] kasem cümlesinin başında te'kid için lâm harfi gelmiştir. Birçok yerde bu lâm hazfedilirken burada zikredilmiştir.[124] Yûsuf'un kardeşleri, Yûsuf'un değerini takdir ettikleri için daha te'kidli bir sözü tercih etmişlerdir. Ayrıca az kullanılan bir yemin ifadesi seçilerek durumun olağanüstü olduğu vurgulanmıştır.

4.2. Birden Fazla Cümlenin Hazfi

Yûsuf suresi, Kuran'da cümle hazfinin en çok bulunduğu sûrelerden biridir. Sûrede metnin bütünlüğüne zarar vermeden bazı cümleler çıkarıldığında bile kolayca anlaşılabilen bir üslup kullanılmıştır. Örneğin وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَٰذَا غُلَامٌ وَأَسَرُّوهُ بِضَاعَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ âyetinde[125] فَأَدْلَى دَلْوَهُ kısmına kadar birkaç cümlenin atlandığı görülmektedir. Burada kervanın gelmesi, sucularını kuyuya göndermeleri, onun ipini kuyuya sarkıtması gibi aşamalar zikredilirken, Yûsuf'un ipi kavraması, kuyudan çıkması, sucunun bunu fark etmesi gibi detaylar atlanmıştır. Sucunun Yûsuf'u görünce " قَالَ يَا بُشْرَى müjde dedi" kısmına odaklanılmıştır. Hazfedilen kısımlar şöyle takdir edilebilir: [126] فَتَعَلَقَ يُوسُفُ بِالْحَبْلِ فَلَمَّا بَصُرَ بِهِ المدَلّى

Yûsuf suresinde birkaç cümlenin hazfedilmesiyle metnin bütünlüğünün korunması ve anlamın etkili bir şekilde aktarılması, ona etkileyici bir üslûp kazandırmıştır. Örneğin وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ âyetinde[127] وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا kısmından sonraki bazı cümlelerin atlandığı görülmektedir. Zindandan kurtulan kişi, diğer olaylardan sonra Yûsuf'u hatırlamaktadır. Bağlamdan bunlar kolayca tahmin edilebilmektedir. Atlanan فَأَرْسَلَهُ الْمَلِكُ فَذَهَبَ إِلَى السِّجْنِ وَدَخَلَ عَلَى يُوسُفَ وَاعْتَذَرَ لَهُ ثُمَّ قَصَّ الَّذِي نَجَا عَلَيْهِ رُؤْيَا الْمَلِكِ [128] cümleleri anlamda herhangi bir bozulma olmadan hazfedilmiştir, böylece gereksiz uzun ifadelerden kaçınılmıştır.

Yûsuf suresinde birkaç cümlenin hazfedilmesi, metnin anlam bütünlüğünü korurken îcazlı bir üslûp oluşturmuştur. Buna Kur'an'da nadir örneklerden olan وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسْئَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ âyetinde[129] وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ kısmından sonra birkaç cümlenin atlanmasıyla hazfedildiği görülmektedir. Bu atlanan cümleler, muhatabın kolaylıkla anlayabileceği niteliktedir.[130] Hazfedilen kısımlarda, elçinin Melik'e gitmesi, Yûsuf'un söylediklerini aktarması, Melik'in ve çevresindekilerin Yûsuf'un rüya tabirini beğenmeleri ve Yûsuf'un değerinin anlaşılması gibi cümleler takdir edilebilir. Kazvînî'ye göre burada hazfedilen beş cümle bulunmaktadır.[131] Bu hazfin karinesi ise Yûsuf kelimesinin başındaki nida harfidir.[132] Bu cümlelerin çıkarılmasıyla gereksiz, uzun, usandırıcı ifadelerden kaçınılmış ve metnin akıcılığı sağlanmıştır.

Bu sûrede, birçok hazifin yanı sıra çeşitli maksatlarla sözün uzatıldığı ıtnâb sanatı da kullanılmıştır. Zindandaki arkadaşları Yûsuf Peygamber'den rüyalarını tabir etmelerini ister. Ancak tabire başlamadan

[123] Yûsuf 12/91.
[124] İbn Cinnî, *Sırru Sınâ'ati'l-İ'râb*, 2/70.
[125] Yûsuf 12/19.
[126] Ebû Hayyân, *İrtişâfü'd-Darb min Lisâni'l-Arab*, 6/252.
[127] Yûsuf 12/45.
[128] Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî Cezerî, *el-Meselu's-Sâğir fi Edebi'l-Kâtibi ve'ş-Şâir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyyeti li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1999), 2/90.
[129] Yûsuf 12/50.
[130] Müeyyed billah, *et-Tırâz li Esrâru'l-Belâga ve Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz*, 2/54.
[131] Ebu'l-Meâlî Celâleddin Kazvînî, *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 739), 3/192.
[132] ed-Dessûkî Muhammed b. Arade, *Hâşiyetü'd-Dessûkî alâ Muhtasari'l-Meânî li Sa'dettin et-Taftâzâni*, thk. el-Hindâvi Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 2/2/576.

önce, Hz. Yûsuf, onlara dinî bir mesaj vermek için إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ بالله وَهُمْ بالآخرة هُمْ كَافِرُونَ واتبعت مِلَّةَ آبآئي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَآ أَن نُّشْرِكَ بالله مِن شَيْءٍ ذلك مِن فَضْلِ الله عَلَيْنَا وَعَلَى الناس ولكن أَكْثَرَ الناس لاَ يَشْكُرُونَ (Şüphesiz ben, Allah'a inanmayan, âhireti de inkâr eden bir kavmin (Mısırlıların) dininden uzak durdum. Atalarım İbrâhim, İshak ve Ya'kūb'un dinine uydum. Allah'a herhangi bir şeyi ortak koşmamız bize yaraşmaz. Bu, Allah'ın bize ve insanlara olan lütfundandır. Fakat insanların çoğu şükretmezler.) cümleleriyle[133] öğütlerde bulunur.[134] Bu şekilde, zindanda vaktini geçirecek bir şeyler arayan ve gördükleri rüyaların tabirini merak edenlerin dinlemeye hazır olduklarını görmüş ve bu fırsatı değerlendirerek onlara dinin temel meselelerini tebliğ etmiştir. [135]

5. Sonuç

Arap dili ve belâgatinde sözün uygun bir şekilde kullanılmasında, Kur'an'ın da doğru anlaşılmasında hazif sanatının önemli bir yeri vardır. Yûsuf sûresinde hazfin birçok çeşidi bulunmaktadır. Kur'an'da birçok yerde hazif sanatı bulunmakta, Yûsuf sûresi ise baştan sona kıssa anlatıldığı için en çok hazfin bulunduğu sûredir. Kur'an'da en güzel anlatım olarak belirtilen sûrede hazif sanatının bolca yer alması, hazfin üslûba katkısını ortaya koymaktadır. Belâgat eserlerinde de bu sûreden çok sayıda istişhadda bulunulmuştur. Hazif sanatının Kur'an'ın edebî güzelliğinde önemli bir yeri olduğu halde Arap dilinin belâgatinde derinliğe sahip olmayan bazı müsteşrikler, bu edebî sanatları anlamayıp bir eksiklik zannedip tenkit etmişlerdir. Ayrıca Kuran'ı İncille kıyaslayarak İncil'i anlamak için kullandıkları yöntemleri Kur'an'a da uygulamaya çalışmışlardır. Belâgat ilmi, Kur'an'daki edebî güzellikleri anlamak için en önemli ilimdir. Zaten Kur'an'ın lafzının eşsiz olduğu nazil olduğu dönemde Arap dilinde zirvede bulunan inkarcıların itiraz edememesiyle anlaşılmıştır.

Dil, belâgat ve tefsir eserlerinde hazif olarak zikredilenlerin me'ânî ilmiyle sınırlı olmayıp daha geniş bir kapsamda olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin kelimeden harf eksiltme veya kelimelerin seçiminde kullanılan bazı kısaltmalar da farklı açılardan değerlendirilerek hazif olarak kabul edilmiştir.

Yûsuf sûresinde hazif sanatı, lafzı kısaltmasının yanında bekletmeme, gizlilik, utanma, usanma, şikâyet, özür, kızma, söz verme, tehdit, resmiyet, teşekkür gibi amaçlar için kullanılmıştır. Hazif sanatının yanı sıra ıtnâb, mecaz sanatlarının da kullanılarak birçok edebî unsur iç içe geçmiş ve bu sanatlar sayesinde lafız ve mana daha edebî bir hale gelmiştir. Yûsuf sûresinde çeşitli hikmetlere binaen bazen bir âyette hem îcâz hem de ıtnâb sanatı bir arada kullanılmıştır. Bu da hazif sanatının sadece sözü kısaltmak maksadıyla kullanılmadığını başka maksatların da gözetildiğini göstermektedir.

Yûsuf sûresinde, harf-i cer, cinsiyet, fiil, nida ve nefiylerle ilgili harf hazifleri bulunmaktadır. Mübteda, haber, fail, mef'ûl, zamir, izafet vb. kelimeler hazfedilmiştir. Ayrıca şart, kasem cümleleri ve bir veya birkaç cümle hazfedilmiştir.

Yûsuf sûresindeki hazifler, farklı biçimlerde ve anlamlarda kullanılmıştır. Harf, kelime ve cümleler hazfedilerek üslup daha edebî bir hale gelmiştir. Bazen ahlakî bir tavra dikkat çekilmiş, bir fiilden harfler eksiltilerek acelecilik anlamı kazandırılmıştır. Muhatap suçlu olduğunda ismi zikredilmeyerek, konunun kapatılması için kullanılmıştır. Bazen kötü bir eylem muhatabın zihnini bulandırmaması için uzun tasvir edilmeyerek hazfedilmiştir. Bazen, bir şey önemsiz olduğu için de hazif yapılarak ibarede ona fazla yer ayrılmamıştır. Bazen de müennes fail için genel nahiv kurallarından farklı olarak fiilin te'nis alameti hazfedilerek müzekker bir siga kullanılmıştır. Anlatımda peş peşe birkaç cümle, dinleyenin bilebileceği şeyler, usandırmamak için hazfedilerek üslup daha akıcı hale getirilmiştir.

Bu sûredeki bazı hazifler, belâgat ehli tarafından uzun açıklamalarla ele alınmıştır. Birçok yerde nida, şart ve yemin edatları hazfedildiği gibi, bazen nefiy ifade eden edatlar da hazfedildiği halde bağlamdan

[133] Yûsuf 12/37, 38.
[134] Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, 2/69.
[135] Ahmed b. İbrahim b. Mustafa Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğati fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 200.

anlam kolayca anlaşılmış, konunun uzmanları bunu bir kusur olarak görmemiş, bunun bir sanat olduğuna ittifak etmişlerdir.

Yapılan bu hazifler sayesinde uzun bir kıssa, akıcı bir üslupla aktarılmış, farklı seviyedeki insanların anlayabilecekleri bir düzeyde anlatılmıştır. Bu anlatılırken de birçok hazif sanatının çeşitli maksatlar için kullanıldığı, görülmüştür. Bu süredeki haziflerin Kur'an'ın genelindeki hazif sanatlarını anlamak için faydalı olacağı düşünülmektedir.

Haziflerdeki edebî anlamların meallere aktarılması çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Bu nedenle meallerden hareketle Kur'an hakkında yorum yapmanın birçok sakıncaları bulunmaktadır. Dolayısıyla, Kur'an'ı doğru anlamak ve yorumlamak ancak Arap dilinin inceliklerini ve belâgat unsurlarını dikkate almakla mümkündür.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abbas, Hasan. *en-Nahvü'l-Vâfî*. 4 Cilt. Dâru'l-Meârif, 15. Basım, 1397.

Abdullah b Yusuf Ahmed el-Ensarî, İbn Hişâm. *Evdahu'l-Mesâlik ilâ elfiyeti İbn Mâlik*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.

Abdulvahid, Behcet. *İ'râbu'l-Mufassal fî Kitâbi'l-Mürettel*. 12 Cilt. Amman, 1417.

Askerî, Ebû Hilâl el-'. *es-Sınâ'ateyn el-Kitâbetü ve'ş-Şi'r*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2006.

Blachere, Regis. *İntroduction au Coran*. Paris, 1959.

Buhârî, Ebû Abdillah b. Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-. Buga. 7 Cilt. Dımaşk: Daru İbni Kesîr, Dâru'l-Yemâme, 1993.

Câhiz, Abdusselam Muhammed Harun. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2003.

Cezerî, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Meselu's-Sâğir fî Edebi'l-Kâtibi ve'ş-Şâir*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyyeti li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1999.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed. *Delâilu'l-İʿcâz fî ʿİlmi'l-Meʿânî*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fahr. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1992.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed. *Esrâru'l-Belâğa*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.

Durmuş, İsmail. "Hazif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/122-124. İstanbul: İSAM, 1998. https://islamansiklopedisi.org.tr/hazif

Durmuş, İsmail. "İktitâ'". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: İsam, 2000. https://islamansiklopedisi.org.tr/iktita

Düelî, Ebu'l-Esved. *Dîvânu Ebû Esved ed-Düelî*. thk. Ebu Saîd el-Hasan es-Sükkerî. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1998.

Dürre, Muhammed Ali Taha. *Kitâbu Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîmi ve İ'râbühü ve Beyânüh*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Keşîr, 2009.

Ebû Hayyân, Muhammed b .Yûsuf b. Ali Endelûsî. *İrtişâfü'd-Darb min Lisâni'l-Arab*. thk. Receb Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.

Ebû Mûsa, Muhammed. *Hasâisü't-Terâkîb Dirâsetün Tahlîliyyetün limesâi'l-i İlmi'l-Meânî*. Mektebetü Vehbe, ts.

Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfi, İbn Manzûr. *Lisânü'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.

Ebu'l-Feth Osman, İbn Cinnî. *Kitâbu'l-Hasâis*. Hey'etül'mısrıyyeti el-âmmeti li'l-kütüb, ts.

Ebussuud, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü Akli's-Selîm*. Dâru ihyâi't-Türâs, ts.

Enbârî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Ensârî Kemâluddîn. *Esrâru'l-ʿArabiyye*, 1999.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Herevî Ebû Mansur. *Tehzîbü'l-Luga*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-Türâs, 2001.

Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Komisyon Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. Dâru'l-Mısriyye, ts.

Hafâcî, eş-Şihâb. *Şerhu Dürretü'l-Gavvâs*. Beyrut, ts.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-ʿAyn*. thk. Mehdî el-Maḫzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.

Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhirü'l-Belâğati fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Hicâzî, Mahmud Fehmi. *İlmü'l-Luğati'l-Arabiyyeti*. Dâru'l-Garîb, ts.

İbn Akîl, Abdullah b. Abdurrahman. *Şerhu İbn Akîl alâ elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 20. Basım, 1980.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed ʿAbdulḥaḳ b. Ğâlib b. ʿAbdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî. *el-Muḥarreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1422.

İbn Cinnî, Osman Ebu'l-Feth. *Sırru Sınâ'ati'l-İ'râb*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l'ilmiyye, 2000.

İbn Ferhan, Bedreddin. *Kitâbü'l-Udde fi i'râbi'l-Ümde*. Devha, ts.

İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf el-Ensarî. *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eârîb*. thk. Abdullatif Muhammed el-atib. Kuveyt: et-Turasü'l-ʿArabî, 2000.

İbn Manẓûr, Ebû'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. ʿAlî Cemâluddîn b. Manẓûr er-Ruveyfiʿî. *Lisân'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1414/1993.

İbn Merzivân, Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer b. Dürusteveyh. *Tashîhu'l-Fesîh ve Şerhuh*. thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn. Kahire: Meclisü'l-a'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1998.

İbn Yaiş, Ali. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*. ed. Emil Bedi Yakub 1-6. Beyrut, 2001.

İbnu's-Sikkît, Ebû Yûsuf Yaʿkûb b. İshâk. *Islâhu'l-Mantık*. thk. Muhammed Marʿab. Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 2002.

İbrahim b. Sirrî, İbn Sehl - Ebu İshâk, ez-Zeccâc. *Me'ani'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. 5 Cilt. Beyrut: Abdulcelil Abduhu Şelbî, 1988.

İmruü'l-Kays, Ebû Vehb (Ebü'l-Hâris / Ebû Zeyd) Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr. *Dîvânu İmruü'l-Kays*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 2003.

Karaman vd., Hayrettin. *Kur'an Yolu Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.

Kazvînî, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ Ebu'l-Hüseyn. *es-Sâhibî fî Fıkhı'l-Luğati'l-Arabiyyeti ve Mesâilüha ve Süneni'l-Arabi ve Kelâmihâ*. thk. Ali Beyzûn, 1997.

Kazvînî, Ebu'l-Meâlî Celâleddin. *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 3. Basım, 739.

Kazvînî, Ebu'l-Meâlî Celâleddin. *Telhîs*. thk. Abdurrahman el-Berkûkî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1932.

Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-. *Mu'cemün fi'l-Mustalahât ve'l-Fürûku'l-Luğaviyye*. thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısrî. Beyrut: er-Risâle, 2. Basım, 1998.

Kocabıyık, İbrahim - Açar, Yeliz. "Arap Dilinde Hazif ile İ'lâl". *Turkish Research Journal of Academic Social Science* 3/2 (31 Aralık 2020), 27-35.

Komisyon. "Almaany". *https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar* Erişim 18 Ekim 2024. https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/

Komisyon. 2 Cilt. Kahire: Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyye, 1976.

Komisyon. "Encyclopaedia of Islam". *Arabiyye*. Hollanda: BRILL, 1979.

Komisyon. "Kur'an-ı Kerim | 239. Sayfa | Yûsuf Sûresi | Meal - Diyanet İşleri Başkanlığı". Erişim 18 Ekim 2024. https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/tefsir-2/yusuf-suresi-12/ayet-39/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1

Kuşçuoğlu, Abdullah. "Hazf Kavramının Kur'ân ve Arap Dili Açısından Tahlili". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (01 Aralık 2019), 25-44.

Lahmî, İbn Hişâm el-. *Kitâbu'l-Medhal fi takvîmu'l-Lisân*. Beyrut, 2003.

Meydânî, Abdurrahman b. Hasan Habenneke. *el-Belâğatü'l-Arabiyye*. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.

Muhammed b. Arade, ed-Dessûkî. *Hâşiyetü'd-Dessûkî alâ Muhtasari'l-Meânî li Sa'dettin et-Taftâzâni*. thk. el-Hindâvi Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Muhammed, Ebû Mûsa. *Hasâisü't-Terâkîb Dirâsetün tahlîliyyetün limesâil-i ilmi'l-meânî*. Mektebetü Vehbe, ts.

Müeyyed billah, Yahya b. Hamza b. Ali İbrahim. *et-Tırâz li Esrâru'l-Belâga ve Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, ts.

Müzenî, Ebû İbrahim İsmail b. Yahya. *el-Muhtasar min İlmi'ş-Şâfi'îî*. Riyad: Dâru Medâricü li'n-neşr, 2019.

Nursî, Said. *Lemalar*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1996.

Regis, Blachere. *Le Coran*. Paris: 1969, ts.

Rufâ'î, Ahmed Matlub en-Nâsırî. *Esâlîbün Belâğiyyetün*. Kuveyt: Vekaletü'l-Matbuât, 1980.

Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Îsâ Ebû'l-Hasen. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*. thk. Abdurrahman Nasır. Riyad, 1073.

Rummânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Îsâ Ebû'l-Hasen. *en-Nüket fî İʿcâzi'l-Kurʾân*. thk. Muhammed Halefullah, Muhammed Zağlûl Selâm, 1976.

Sa'îdî, Abdu'l-Mu'tâl. *Buğyetü'l-îzâh li telhîsi'l-miftâh fî ulûmi'l-belâğa*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2005.

Se'âlibî, Ebû Tâlib. *Mu'cemu Tashîfi Luğati'l-İ'lâmi'l-Arabî*. Beyrut, 2006.

Serrâc, Muhammed Ali. *el-Lübâb fi Kavâidi'l-Lugati ve'l-Âdâb*. thk. Hayreddin Şemsi Paşa. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1983.

Serrâc, Muhammed Ali. *Kitâbü'l-Lüma fi Kavâid-i'l-Luğati ve alâti'l-Edebi'n-Nahv ve's-Sarfi ve'l-Belâgati ve'l-Arûzi ve'l-Luğati ve'l-Mesel*. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1983.

Sevrî, Ebû Abdullah Süfyan b. Sa'id. *Tefsîru's-Sevrî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1983.

Sibeveyhi, Amr b. Osman. *el-Kitab*. 4 Cilt. Kahire: Abdusselam Muhammed, 1988.

Taberî, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî et-. *Câmiu'l-Beyân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Daru Hicr, 2001.

Tahânevî, Muhammed Ali. *Keşşafü Istılahatü'l-Fünuni ve'l-Ulûm*. thk. Ali Dahruc. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tantavî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîrü'l-Vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1993.

Useymin, Muhammed b Sâlih. *Muhtasarı Muğni'l-Lebîb an Kitâbi'l-Eârib*. Mektebetü'r-Rüşd, 1467.

Wansbrough, John. *Quranic Studies*. Londra: Prometheus Books, 1977.

Yalçın, Nihat - Gülbïl, Uğur. "Ahzâb Sûresi Örnekleminde Îcâz-ı Hazif Olgusu". *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (30 Haziran 2022), 255-292. https://doi.org/10.18498/amailad.1053631

Zeccâc, Ebû İshâk İbn Sehl İbrahim b. Sirrî. *Me'ani'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru Aʿlâmi'n-Nubelâ*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 2006.

Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer. *Kitabü'l-Mufassal fî San'ati'l-i'râb*. Beyrut: Ali b Mülhem, 1993.

Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâf ʿan Hakâîkı Ğavâmidi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1407.

Zerkeşi, Bedrüddin Muhammed b Abdullah ez-. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru ihyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

Dergiabant

2024, 12(2): 568-587, doi: 10.33931/dergiabant.1522085

Buhârî'nin Leys b. Sa'd'dan (ö. 175/791) Yaptığı Ta'lîklerin Kaynaklarını Analiz

Analysing the Sources of al-Bukhārī's Ta'līk from Lays b. Sa'd (d. 175/791)

İbrahim HANEK[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 25.07.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 18.11.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: Buhârî'nin (ö. 256/869) ikinci dereceden hocası sayılan Leys b. Sa'd'dan (ö. 175/791) yaptığı muallak rivâyetler, *Sahîh*'inde önemli bir yekûn teşkil etmektedir. Ebû Zer el-Herevî ve İbnü'l-Kayserânî gibi âlimler, Buhârî'nin, bu muallak rivâyetlerin tamamını hocası Abdullah b. Sâlih'ten (ö. 223/838) tahammül edip onu isnaddan düşürdüğünü iddia etmektedir. Ancak İbn Hacer ve Aynî gibi âlimler bu görüşe karşı çıkmakta ve Buhârî'nin bu muallakların önemli bir kısmını Yahya b. Bükeyr ve Kuteybe b. Saîd gibi hocalarından tahammül ettiği ve onları isnaddan düşürdüğünü savunmaktadır. Burada Buhârî'nin mezkûr muallaklar kapsamındaki kaynağını, yani hocalarını doğru bir şekilde belirleyebilmek için, ilgili muallakın hem *Sahîh*'deki hem de Buhârî'nin diğer eserlerindeki muttasıl tarîklerine müracaat edilecektir. Ancak mezkûr kaynaklardan mevsûl tarîki tespit edilemeyen muallaklar Buhârî'nin dışındaki muhaddislerin tahrîcleri doğrultusunda araştırılacaktır. Buhârî'nin, isnaddan düşürdüğü söz konusu hocalarını, sıhhat şartlarını taşıyıp taşımama yönüyle iki grupta kategorize edilebileceği ve isnaddan sadece Abdullah b. Sâlih'in düşürüldüğü iddiasının muallak rivâyetlerin ekseriyetiyle alakalı olduğu neticesine ulaşıldı.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Buhârî, el-Câmi'u's-Sahîh, Ta'lîk, Yahya b. Bükeyr.

&

Abstract: Al-Bukhārī's (d. 256/869) narrations from Leys b. Sa'd (d. 175/791), who was considered his second-rank teacher by dropping some of his teachers from the isnad, constitute a significant number in his *Sahīh*. Scholars such as Abū Zar al-Kharawi and Ibn al-Qayserānī claim that al-Bukhārī had deduced all of these muallaqs from 'Abdullah b. Salih (d. 223/838) and dropped him from the isnad. However, scholars such as Ibn Hajar and al-'Aynī disagree with this view and argue that al-Bukhārī tolerated most of these muallāqs from his teachers such as Yahya b. Bukhayr and Qutayba b. Saīd and dropped them from the isnad. In this context, in order to accurately determine al-Bukhārī's source, i.e. his teachers, within the scope of the aforementioned muallāqs, we will refer to the muttasıl tarīqs of the relevant muallāq both in the Sahīh and in al-Bukhārī's other works. However, the muallaks whose mawṣūlī narrations cannot be identified from the aforementioned sources will be investigated with the tahrīj of muhaddiths other than al-Bukhārī. It is concluded that the aforementioned teachers whom al-Bukhārī dropped from the isnad can be categorised in two groups in terms of whether they meet the conditions of authenticity or not, and that the claim that only 'Abdullah b. Salih was dropped from the isnad is related to the majority of the narrations that are in doubt.

Keywords: Ḥadīth, al-Bukhārī, al-Jāmi' al-Sahīh, Ta'līk, Yahya b. Bukhayr.

Atıf/Cite as: Hanek, İbrahim. "Buhârî'nin Leys b. Sa'd'dan (ö. 175/791) Yaptığı Ta'lîklerin Kaynaklarını Analiz". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 568-587. doi: 10.33931/dergiabant.1522085

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, İbrahim Hanek, Çankırı Karatekin Üniversitesi, ibrahimhanek@karatekin.edu.tr.

1. Giriş

Muallak, isnadın başından bir veya peş peşe birkaç râvinin yahut da tüm râvilerinin zikredilmediği bir hadis türüdür.[2] Hadisi böyle bir isnad biçimiyle rivâyet etmeye ise "ta'lîk" denilir.[3] Buhârî'nin (ö. 256/869) özellikle kendi hocalarını isnaddan düşürerek ikinci dereceden hocası sayılan Leys b. Sa'd'dan (ö. 175/791) yaptığı muallak rivâyetler, *el-Câmiu's-sahîh*'te önemli bir yekûn teşkil etmektedir.[4] Genellikle söz konusu muallakların Buhârî'nin hocası Abdullah b. Sâlih (ö. 223/838) ile ilişkilendirildiği düşünülmektedir. Nitekim Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1043) ve İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) gibi âlimler, bu hususu tekit edici beyanlarda bulunmuştur.[5] İbn Hacer (ö. 852/1449), *Hedyü's-sârî*'de benzeri açıklamalarda bulunduğu halde,[6] *Fethu'l-bârî*'de farklı ifadeler kullanmaktadır. İleride temas edeceğimiz üzere Aynî (ö. 855/1451) ve Kastallânî (ö. 923/1517) gibi şârihler, İmam Buhârî'nin, bu muallakların önemli bir kısmını Abdullah b. Sâlih'in dışındaki hocalarından tahammül edip onları isnaddan düşürdüğünü söylemektedir. Buhârî'nin *Sahîh*'te geçen bazı muallakların muttasıl tarîklerinden hareketle, Abdullah b. Sâlih'in dışındaki hocalarından tahammülde bulunduğu ayrıca onları isnaddan düşürdüğü bir vakıadır.

Öte yandan Zerkeşî (ö. 794/1392) ve İbn Hacer gibi âlimlerin açıklamalarına istinaden[7] Buhârî'nin isnaddan düşürdüğü hocalarını iki kategoride değerlendirmek mümkündür. Bunlardan birincisi, onun *Sahîh*'inde öngördüğü sıhhat şartlarını taşıyan hocalarıdır ki asıl rivâyetleri onlardan yapmaktadır. Bu gruptaki hocaları, Yahya b. Bükeyr (ö. 231/854), Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855), Abdullah b. Yusuf (ö. 218/841) ve Ahmed b. Yunus'tur (ö. 227/850). İkincisi ise *Sahîh*'indeki sıhhat şartlarını taşımayan hocalarıdır ki Buhârî, sadece kendilerinden ta'lîkte bulunmaktadır. O, bununla asıl rivâyetleri pekiştirmeyi hedeflemektedir. Bu gruptaki hocaları ise Ebü'l-Cehm el-Alâ' b. Musa el-Bâhilî (ö. 228/842), İsa b. Hammâd el-Mısrî (ö. 248/863) ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'dir (ö. 270/884).

Buhârî'nin söz konusu muallak rivâyetler kapsamındaki kaynağını, yani hocalarını doğru bir şekilde belirleyebilmek için, metot olarak ilgili muallak rivâyetin hem *Sahîh*'deki hem de Buhârî'nin diğer eserlerindeki muttasıl tarîklerine müracaat edilecektir. Bu yolla mevsûl tarîki tespit edilemeyen muallaklar, diğer muhaddislerin kaynaklarıyla araştırılmaya çalışılacaktır. Burada amacımız, Buhârî'nin isnaddan düşürdüğü hocalarına mümkün olan vesilelerle ulaşmaktır. Buhârî'nin, ikinci dereceden hocası Leys b. Sa'd'an yaptığı ta'lîklerin nedeni, ayrıca bu muallakların kaynakları ve bunların Leys tarîkiyle -ki varsa- muttasıl isnadları tespit edilmeye çalışılacaktır. Nihayetinde Ebû Zer el-Herevî, İbnü'l-Kayserânî, İbn Hacer ve çağdaşlarımızdan M. Fuad Sezgin'in (ö. 2018) ilgili muallakların tamamen Abdullah b. Sâlih'ten tahammül edildiği yönündeki iddiaları değerlendirilecektir.

2. Buhârî'nin Leys'ten Yaptığı Ta'lîklerin Tespiti Bağlamında Kullanılan Kaynaklar

Buhârî'nin çeşitli sîgalarla yaptığı ta'lîkler yukarıda zikri geçen iki kategori çerçevesinde araştırılacaktır. Burada özellikle muallak rivâyetlerin isnaddan düşürülen hocalarla ne derece bağlantılı olup olmadığı üzerinde durulacaktır.

---

[2] Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nureddin Itr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2017), 24; Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn Irâkî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, thk. Muhammed Rabî' (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2012), 27.

[3] Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Tağlîku't-ta'lîk alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Sa'îd Abdurrahman el-Kazakî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1985), 2/78; Abdullah Aydınlı, "Muallak", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/308.

[4] Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, thk. Abdülaziz b. Bâz (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 553-554; Mehmet Eren, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları* (Konya: Nükte Kitap, 2003), 129, 215; Ali Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 90.

[5] Muhammed b. Tâhir el-Makdisî İbnü'l-Kayserânî, *el-Cem'u beyne ricali's-Sahîhayn* (Beyrut, 1405), 1/268-9; İbn Hacer, *Hedy*, 552; Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *İrşâdu's-sârî* (Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1905), 4/15-16.

[6] İbn Hacer, *Hedy*, 552.

[7] Bedreddin Muhammed b. Cemaleddin Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynelabidin b. Muhammed (Riyad: Edvâe's-Selef, 1998), 1/253; Ahmed b. Ali İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rabî' b. Hâdî U'meyr (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1984), 2/600; İbn Hacer, *Hedy*, 513.

2.1. Buhârî'nin, Tahrîcte Bulunduğu Hocalarından Yaptığı Ta'lîkler

Burada Buhârî'nin, kendilerinden tahrîcte bulunduğu hocalarını isnaddan düşürmek suretiyle doğrudan Leys'ten yaptığı ta'lîkler incelenecektir. Ancak söz konusu hocalardan en çok kendisinden ta'lîkte bulunulan kişi, Yahya b. Bükeyr olduğu için önce onunla başlamak uygun olacaktır.

2.1.1. Yahya b. Bükeyr'den Tahammül Edildiği İddia Edilen Muallak Rivâyetler

Yahya b. Abdullah b. Bükeyr el-Mahzumî (ö. 231/854), *Sahîh*'te babası Abdullah'a değil, dedesi Bükeyr'e nisbetle "Yahya b. Bükeyr" şeklinde geçmektedir. Yahya'nın *Sahîh*'te 180 küsur müsned hadisi bulunmaktadır. Aynı zamanda o, Leys b. Sa'd'a komşuluk yapmış ve kendisinden pek çok rivâyette bulunmuştur. Onun *Sahîh*'te 5'i hariç, bütün rivâyetleri Leys'ten yaptığı kabul edilmektedir.[8]

Buhârî'nin Yahya b. Bükeyr'den tahammül edip onu isnaddan düşürdüğü ve doğrudan Leys'ten yaptığı ta'lîkleri üç yolla tespit etmeye çalışacağız. Bunlardan birincisi ilgili muallakın *Sahîh*'teki muttasıl tarîkleri, ikincisi Buhârî'nin, *Sahîh'i* dışındaki kitapları, üçüncüsü ise bazı muhaddislerin tahrîcleridir. Önce birinci kısma dâhil olan muallakları zikretmeye çalışalım:

2.1.1.1. Sahîh'e İstinaden Yahya b. Bükeyr'den Tahammül Edildiği Tespit Edilen Muallak Rivâyetler

Bu başlık altında incelenecek olan muallak rivâyetleri şöyle sıralandırmak mümkündür:

1- Buhârî, İfk hâdisesini konu edinen hadisi ikili senedle zikretmektedir. Buradaki isnatlar şu şekildedir: "Haccâc→ Abdullah en-Numeyrî→ Yunus[9] -ve kâle'l-Leys→ **Yunus**→ İbn Şihâb-…"[10] Buhârî, bu muallakı Yahya b. Bükeyr'den tahammül etmiştir. Çünkü o, *Sahîh*'in iki farklı yerinde söz konusu rivâyeti, kendisinden "haddesenâ Yahya b. Bükeyr→ Leys→ Yunus→ İbn Şihâb…"[11] tarîkiyle nakletmektedir.[12] Kanaatimizce, Buhârî'nin bu muallak tarîki burada zikretmesinin nedeni, söz konusu mevsûl senedin *Sahîh*'in başka bir yerinde kaydedilmesinden kaynaklanmaktadır.[13] Ayrıca o, bu uygulamayla ilgili hadisin aynı lafızlarla tekrarından kaçınmayı hedeflemektedir.[14] Hatta Buhârî'nin bu anlamda bir plana sahip olduğu iddia edilmektedir.[15]

2- Buhârî, Hz. Peygamber'in Muttalib oğullarına Hayber ganimetlerinden beşte bir pay vermesi üzerine (Nevfel oğullarından) Cübeyr b. Mut'ım ile (Abdüşşems oğullarından) Osman b. Affân'ın da kendilerine pay verilmesini talep ettiklerini konu edinen rivâyeti, "Abdullah b. Yusuf→ Leys→ Ukayl→ İbn Şihâb…" tarîkiyle muttasıl bir isnadla kaydetmektedir. Akabinde "kâle'l-Leys→ Yunus…" tarîkiyle şöyle bir ziyadeye yer vermektedir: "Hz. Peygamber, Abdüşşems ve Nevfel oğullarına pay ayırmamıştır."[16]

İbn Hacer, buradaki "ve kâle'l-Leys"in yukarıdaki senede matuf olup muallak olmayabileceğini söylemektedir.[17] Binaenaleyh muallak olduğu söylenilen bu rivâyet, mezkûr görüşe göre Abdullah b. Yusuf'tan tahammül edilmekle mevsûl sayılmış olmaktadır. İlgili rivâyet muallak kabul edildiği

[8] Muhammed b. İshâk İbn Mende, *Esâmî Meşâyihi'l-İmâmi'l-Buhârî*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1991), 79; Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin (Riyad: Dâru'l-Livâ', 1986), 3/1212-1213; M. Fuat Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları* (Ankara: Otto, 2015), 307; Eren, *Buhârî Hocaları*, 190.

[9] Söz konusu seneddeki "Yunus" isminin bazı nüshalarda yanlışlıkla "Sevbân" olarak kaydedildiğiyle ilgili malumat için bkz. Ali Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 59-60.

[10] Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed b. Züheyr b. Nâsır (Dâru Tavkı'n-Necât, 2001) Şehâdât 2.

[11] Buhârî, "Tefsîr, en-Nûr", 6, "Tevhîd", 52.

[12] İbn Hacer, *Hedy*, 53; Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Bâz (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 5/280, 8/528, 13/588; İbn Hacer, *Tağlîk*, 3/373; Mahmud b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 13/194; Kastallânî, *İrşâd*, 4/373.

[13] Buhârî, "Meğâzî", 12.

[14] İbn Hacer, *Feth*, 13/586.

[15] Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Sezgin*, 68.

[16] Buhârî, "Farzu'l-humus", 17.

[17] Sahîh'in bazı nüshalarında "ve kâle'l-Leys" ifadesinde "vâv" bağlacı bulunmamaktadır. Buhârî, el-Câmiu's-sahîh, thk. Muhammed b. Züheyr (Dâru Tavkı'n-Necât, 2001) 4/91; Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mehmet Zihni Efendi (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2/87.

takdirde, bunun muttasıl tarîki "Yahya b. Bükeyr→ Leys→ Yunus→ İbn Şihâb…" şeklinde olmalıdır. Bu hadis bu senedle *Sahîh*'te iki kez tahrîc[18] edilmektedir.[19] Söz konusu hadis kendisinde bulunulan ziyadeye dikkat çekmek amacıyla kaydedildiği için muallak olarak zikredilmiş olmalıdır.

3- Buhârî, Hz. Peygamber'in Fetih günü Mekke'ye en yüksek tarafından girdiğini ve daha sonra Kâbe'nin içinde namaz kıldığını konu edinen hadisi, "ve kâle'l-Leys→ Yunus→ Nâfi'→ Abdullah b. Ömer" tarîki ile muallak olarak nakletmektedir.[20] Bu muallakın, Yahya b. Bükeyr'den tahammül edildiği kabul edilmektedir.[21] *Sahîh*'teki şu muttasıl tarîk buna delil olarak zikredilmektedir. "Haddesenâ Yahya b. Bükeyr→ Leys→ Yunus→ Nâfi'→ Abdullah b. Ömer …"[22] İsmâîlî (ö. 371/982), İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ve İbn Hacer'in dikkat çektikleri üzere ilgili hadis tekraren kaydedildiğinden dolayı burada muallak olarak zikredilmiş olmalıdır.[23] Kısacası, *Sahîh*'te kaydettiği hadisleri aynı lafızlarla tekrar etmeme maksadını taşıyan Buhârî,[24] burada ilgili hadisin senedinde tasarrufta bulunmuştur.

4- Buhârî, Halife Ebû Bekr'in dağınık halde bulunan Kur'ân sahifelerini bir mushafta toplamakla görevlendirdiği Zeyd b. Sâbit'in Tevbe sûresinin son iki âyetini yazılı olarak sadece "**Hüzeyme"**de bulduğu yönündeki rivâyeti "Ebu'l-Yemân→ Şu'ayb→ Zührî…" tarîkiyle muttasıl bir isnadla nakletmektedir. Akabinde, Osman b. Ömer ile **Leys**'in bunu "**Yunus**→ İbn Şihâb…" tarîkiyle naklederek Ebu'l-Yemân'a **mütâbi** olduklarına değinmektedir. Daha sonra "**ve kâle'l-Leys**→ Abdurrahman→ İbn Şihâb" tarîkiyle Leys'ten ikinci bir muallak daha zikretmektedir. Bu muallakta söz konusu sahâbinin ismi, "**Ebû Hüzeyme**" olarak tespit edilmektedir.[25] Leys'ten yapılan her iki muallaktan birincisinin, *Sahîh*'teki mevsûl tarîklerine istinaden[26] Yahya b. Bükeyr'den; ikincisinin ise Abdullah b. Sâlih'ten tahammül edildiği anlaşılmaktadır.[27] Çünkü Ebü'l-Kâsım el-Begavî (ö. 317/929) *Mu'cemü's-sahâbe* adlı eserinde, ikinci muallakı Abdullah b. Sâlih'ten tahrîc etmektedir.[28] Anlaşıldığı üzere birinci muallak mütâbaata, ikincisi ise metindeki bazı farklara dikkat çekilmek için zikredilmiştir.[29]

5- Buhârî, Hz. Aişe'nin vahyin başlangıcıyla ilgili Hz. Peygamber'in sadık rüyalarını konu edinen rivâyeti ikili senedle nakletmektedir. Buradaki isnatlar, "Abdullah b. Muhammed→ Abdürrezzak→ Ma'mer→ Zührî -ve kâle'l-Leys→ Ukayl→ **Muhammed** (İbnü'ş-Şihâb)- → Urve→ Aişe" şeklindedir.[30] Bu muallak, *Sahîh*'te dört ayrı yerde "haddesenâ Yahya b. Bükeyr, haddesenâ Leys→ Ukayl→ İbnü'ş-Şihâb…" tarîki[31] ile tahrîc edilmektedir.[32] Buhârî'nin bu muallakı zikretmesinin sebebi, mezkûr mevsûl senedin *Sahîh*'in başka bir yerinde tekrarlanmış[33] olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Yani, burada söz konusu muallak tarîk, mevsûlun kendisine eklenerek bir tür değişiklik yapılmaya çalışılmıştır. İşbu Hz. Aişe hadisinin, *Sahîh*'in farklı yerlerinde dört kez mevsûl olarak tekrarlanıp burada muallak olarak zikredilmesi, bunun asıl maksatla yani tahrîc amacıyla serdedilmediğini göstermek içindir.

Öte yandan şunu ifade etmekte yarar vardır. İlgili hadis mezkûr isnadla Abdullah b. Sâlih'ten de rivâyet edilmektedir.[34] Nitekim Buhârî, onu Bedü'l-vahy'de Yahya b. Bükeyr'e mütâbi olarak zikretmektedir.[35]

[18] Buhârî, "Menâkib" 2, "Megâzî", 38.
[19] İbn Hacer, *Feth*, 6/274; İbn Hacer, *Tağlîk*, 3/479; Aynî, *Umde*, 15/64; Kastallânî, *İrşâd*, 5/219.
[20] Buhârî, "Magâzî", 49.
[21] İbn Hacer, *Feth*, 8/22; İbn Hacer, *Tağlîk*, 4/143-4; Aynî, *Umde*, 17/284; Kastallânî, *İrşâd*, 6/394.
[22] Buhârî, "Cihâd", 127.
[23] İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 68-69; İbn Hacer, *en-Nüket*, 1/333, 2/599-600; İbn Hacer, *Feth*, 10/61-2.
[24] Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Sezgin*, 68.
[25] Buhârî, "Tefsîr Berâe", 20.
[26] Buhârî, "Tevhîd", 22 (mütâbî), "Fedâilü'l-Kur'ân", 4.
[27] İbn Hacer, *Tağlîk*, 4/220; İbn Hacer, *Feth*, 8/400-401; Aynî, *Umde*, 18/282; Kastallânî, *İrşâd*, 7/164.
[28] Abdullah b. Muhammed el-Begavî, *Mu'cemu's-Sahâbe*, thk. Muhammed el-Emîn (Kuveyt: Mektebetü Dari'l-Beyân, 2000), 2/468.
[29] İbrahim Hanek, "Buhârî'nin Leys b. Sa'd'ten (ö. 175/791) Yaptığı Ta'lîklerin Kaynaklarının Analizi -Abdullah b. Sâlih (ö. 223/838) Özelinde-", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 35 (31 Ocak 2024), 529-530.
[30] Buhârî, "Tefsîr el-Alak", 3.
[31] Buhârî, "Bedü'l-vahy", 3, "Tefsîr el-Alak", 1, "Tefsîr el-Alak", 2, "Ta'bîr", 1.
[32] İbn Hacer, *Feth*, 8/852; İbn Hacer, *Tağlîk*, 4/374-5; Aynî, *Umde*, 19/307; Kastallânî, *İrşâd*, 7/428.
[33] Buhârî, "Ta'bîr", 1.
[34] İbn Hacer, *Feth*, 8/852.
[35] Buhârî, "Bedü'l-vahy", 3.

Dolayısıyla söz konusu isnaddan Abdullah b. Sâlih'in de düşürülmüş olma ihtimali vardır. Ancak kanaatimizce, burada Yahya b. Bükeyr'in düşürülmüş olma ihtimali daha yüksektir. Çünkü ilgili hadis *Sahîh*'te birkaç kez Yahya'nın kendisinden nakledilmektedir. Netice olarak, söz konusu hadisin onunla ilişkilendirilmesi daha makul gözükmektedir.

6- Buhârî, Urve b. Zübeyr'in, teyzesi Hz. Aişe'ye Nisâ 3. âyetinin tefsiri bağlamında yetim kızlarla evlenmenin hükmünü sorduğu rivâyetle ilgili hadisi, ikili senetle aktarmaktadır.[36] Buradaki isnatlar şudur: "Ebu'l-Yemân→ Şu'ayb→ Zührî -"ve kâle'l-Leys→ **Ukayl**→ İbn Şihâb-…"[37] Bu muallakın kaynağı, Yahya b. Bükeyr olarak açıklanmaktadır. Zira *Sahîh*'teki "haddesenâ Yahya b. Bükeyr, haddesenâ Leys→ **Ukayl**→ İbn Şihâb…" şeklinde muttasıl bir tarîkle[38] de gelmesi hasebiyle bazı şârihler tarafından böyle bir kanaat izhar edilmiş bulunmaktadır.[39] Ayrıca burada tekrardan kaçınma amacı güdülmüştür.[40]

Aynı zamanda mezkûr hadis, "ve kâle'l-Leys→ **Yunus**→ İbn Şihâb…" tarîkiyle Leys'ten muallak olarak nakledilmektedir.[41] Ancak İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) rivâyetine göre[42] bu muallak, Abdullah b. Sâlih'ten tahammül edilmiştir.[43] Bu da ilgili hadisin aynı lafızlarla tekrar edilmemesi için kaydedilmiş gözükmektedir.

7- Buhârî, Hz. Aişe'nin anne ve babasının Müslümanlığıyla ilgili rivâyeti ikili senedle zikretmektedir. Buradaki isnatlar, "İbrahim b. Musa→ Hişâm→ Mamer→ Zührî -"ve kâle'l-Leys→ Ukayl→ İbn Şihâb-…" şeklindedir.[44] *Sahîh*'teki muttasıl tarîklere[45] istinaden bu muallakın, Yahya b. Bükeyr'den tahammül edildiği söylenebilir.[46] Burada özellikle bahsimiz olan muallakın muttasıl isnadla beraber zikredilmesi, daha önce geçen aynı muttasılın tekrarında bir değişiklik yapılması amacına matuf olmalıdır.[47]

2.1.1.2. et-Târîhu'l-kebîr'e İstinaden Yahya b. Bükeyr'den Tahammül Edildiği Tespit Edilen Muallak Rivâyet

Burada, Buhârî'nin *Sahîh*'inde muttasıl tarîkini tespit edemediğimiz muallakı onun *et-Târîhu'l-kebîr* adlı meşhur eserinden araştırmaya çalışacağız.

1- Buhârî, Hz. Peygamber'in (s.a.s) Enmâr oğulları gazvesinde korku namazı kıldırdığını ifade eden hadisi, "tâbeahü'l-Leys an Hişâm→ Zeyd b. Eslem→ **Kâsım b. Muhammed**" tarîkiyle hem muallak hem de mürsel olarak kaydetmektedir.[48] O, bunu *et-Târîhu'l-kebîr*'inde "kâle lî Yahya b. Bükeyr, haddesenâ Leys…" tarîki ile tahrîc etmektedir.[49] Buna göre söz konusu muallakın Yahya b. Bükeyr'den tahammül edildiğini söylemek mümkündür.[50] Bu mütâbi muallakın *Sahîh*'teki muttasıl tarîki ise kendisinden hemen sonra kaydedilen hadistir.[51] Şunu da ifade etmek gerekir. İbn Hacer'in işaret ettiği üzere mezkûr muallak yanlışlıkla Zâtu'r-Rikâ gazvesindeki korku namazını konu edinen hadisin mütâbîi olarak kaydedilmiştir. Ancak bu muallak, sened ve metin açısından sözü edilen hadise mütâbi olacak durumda değildir.[52] Kanaatimizce, Aynî ve Kastallânî gibi bazı Buhârî şârihleri mezkûr muallakın Zâtu'r-Rikâ gazvesinde

[36] Söz konusu yetimler hususunda detaylı bilgi için bk. Yahya Arslan, "Ahkâm Âyetlerinin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Nüzûl Sebeplerinin Önemi", *Şarkiyat* 15/1 (03 Temmuz 2023), 291-293.
[37] Buhârî, "Nikâh", 43.
[38] Buhârî, "Nikâh", 16.
[39] İbn Hacer, *Feth*, 9/228; İbn Hacer, *Tağlîk*, 4/417-8; Aynî, *Umde*, 20/131; Kastallânî, *İrşâd*, 8/56.
[40] Buhârî, "Vesâyâ", 21.
[41] Buhârî, "eş-Şirke", 7. Diğer mevsûl tarikleri: "Vesâyâ" 21, "et-Tefsîr en-Nisâ" 1, 23.
[42] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Müessesetü'r-Risâle, 2000), 7/532-3.
[43] İbn Hacer, *Tağlîk*, 3/336-7; İbn Hacer, *Feth*, 5/150; Aynî, *Umde*, 13/58; Kastallânî, *İrşâd*, 4/289.
[44] Buhârî, "Edeb", 64.
[45] Buhârî, "Salât", 86, "İcâre", 4, "Kefâlet" 3, "Menâkibü'l-ensâr", 45.
[46] İbn Hacer, *Feth*, 10/561; İbn Hacer, *Tağlîk*, 5/96; Aynî, *Umde*, 22/145; Kastallânî, *İrşâd*, 9/55.
[47] Buhârî, "İcâre", 3.
[48] Buhârî, "Magâzî", 31 (mütâbi).
[49] Muhammed b. İsmail Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Hâşim en-Nedvî, vd. (Haydarabad: Dâiretu'l-Meârifi'l-Osmaniyye, ts.), 4/276.
[50] İbn Hacer, *Feth*, 7/487-8; İbn Hacer, *Tağlîk*, 4/118-9; Aynî, *Umde*, 17/197; Kastallânî, *İrşâd*, 6/334.
[51] Buhârî, "Magâzî", 31.
[52] İbn Hacer, *Feth*, 7/487.

zikredildiğini söyleseler de[53] bunun asıl mahalli, Enmâr gazvesindeki korku namazını konu edinen hadis olmalıdır.[54]

Buhârî, mezkûr muallakı, söz konusu hadisi Abdurrahman b. el-Kasım vasıtasıyla merfû olarak aktaran Şu'be'ye mütâbaat etme maksadıyla kaydetmiş olmalıdır.[55] Buna ilave olarak söz konusu hadisin *Sahîh*'te Leys'in dışında bazı muttasıl tarîkleri de bulunmaktadır.[56]

2.1.1.3. Farklı Kaynaklara İstinaden Yahya b. Bükeyr'den Tahammül Edildiği Tespit Edilen Muallak Rivâyetler

Bahsimizle ilgili rivâyetleri dört maddede sıralayacağız.

1- Buhârî, Hz. Peygamber'in önceki dönemlerde Cüreyc adında birinin kendisine yapılan iftiraya karşılık beşikteki çocuğu kerameten konuşturduğunu konu edinen hadisini, Leys'ten "Ca'fer b. Rabî'a→ Abdurrahman b. Hürmüz→ Ebû Hüreyre→ Hz. Peygamber" tarîkiyle ta'lîk etmektedir.[57] Ebû Nu'aym *Müstahrec*'inde onu Yahya b. Bükeyr'den; İsmâîlî de bunu Âsım b. Ali'den (ö. 221/836), vasletmektedir.[58] İsmâîlî'nin rivâyetindeki Âsım ise Yahya gibi Buhârî'nin hocasıdır.[59] Bu durumda mezkûr hadisin her iki üstattan tahammül edildiği söylenebilir. Ancak tespit edilebildiği kadarıyla *Sahîh*'te Âsım'ın Leys'ten rivâyetleri bulunmamaktadır. Dolayısıyla Âsım burada devre dışı bırakılabilir. Ayrıca buradaki muallakın metindeki farklılığa dikkat çekmek için kaydedilmiş olduğu söylenebilir. Çünkü bunun metni, muttasıl isnadla zikredilen rivâyetin metinlerinden farklı görülmektedir.[60] Bu muttasılların hepsi Leys'in dışında vasledilmiştir.

2- Buhârî, Hz. Peygamber'in hac ve umre tavaflarının ilk üç şavtında remel yaptığını geri kalan dört şavtında ise yürüdüğünü ifade eden hadisi "Muhammed b. Selâm→ Süreyc b. Nu'man→ Füleyh→ Nâfi'→ Abdullah b. Ömer" tarîki ile muttasıl olarak rivâyet etmektedir. Akabinde "**tâbeahü'l**-Leys→ Kesîr→ Nâfi'→ Abdullah b. Ömer" diyerek Leys'in bu hadisin rivâyetinde Süreyc'e mütâbi olduğuna muallak olarak değinmektedir.[61] Beyhakî, bu muallakı *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında "Ali→ Ahmed→ Ubeyd→ Yahya b. Bükeyr→ Leys→ Kesîr…" tarîkiyle muttasıl olarak nakletmektedir.[62] Bazı şârihler, Beyhakî'nin bu rivâyetine dayanarak Buhârî'nin bunu Yahya b. Bükeyr'den tahammül ettiğine işaret etmektedir.[63] Mütâbaat için kaydedilen bu muallakın *Sahîh*'te Leys'in dışında muttasıl birkaç tarîki de bulunmaktadır.[64]

3- Buhârî, Hz. Süleyman'ın (a.s.) bir gecede **yüz veya doksan dokuz** hanımıyla beraber olmayı temenni edip her birisinden ileride Allah yolunda cihat edecek bir erkek çocuk doğurmasını ifade eden rivâyeti "ve kâle'l-Leys→ Ca'fer b. Rabî'a→ Abdurrahman b. Hürmüz→ Ebû Hüreyre→ Hz. Peygamber" tarîkiyle muallak olarak nakletmektedir.[65] Ebû Nu'aym (ö. 430/1038), bu muallak tarîki *Sahîh* üzerine yaptığı *Müstahrec*'inde Yahya b. Bükeyr'den tahrîc etmektedir.[66] Kanaatimizce, Buhârî bunu metindeki şüpheli ifadeye ya da metin farklılığına dikkat çekmek için muallak olarak zikretmiştir. Nihayet buradaki metin, diğer muttasıl isnadlı metinlerden farklıdır.[67] Bu muttasılların hepsi de Leys'in dışında vasledilmiştir.

4- Buharî, Üseyd b. Hudeyr'in gece Kur'ân okurken atının hırçınlaştığını ve kendisinin parıldayan bir

[53] Aynî, *Umde*, 17/197; Kastallânî, *İrşâd*, 6/334.
[54] İbn Hacer, *Tağlîk*, 4/118-9; İbn Hacer, *Feth*, 7/487-8.
[55] Albayrak, *el-Câmi'u's-sahîh*, 215.
[56] Buhârî, "Magâzî", 31. Ayrıca buradaki 4134 no'lu hadis de söz konusu muallakın muttasıl bir tarîki olarak değerlendirilebilir.
[57] Buhârî, "el-Amel fi's-salât", 7.
[58] İbn Hacer, *Hedy*, 39; İbn Hacer, *Feth*, 3/92; İbn Hacer, *Tağlîk*, 2/444; Aynî, *Umde*, 7/281; Kastallânî, *İrşâd*, 2/354.
[59] Eren, *Buhârî Hocaları*, 127.
[60] Buhârî, "Mezâlim", 35, "Ehâdîsü'l-enbiyâ", 48.
[61] Buhârî, "Hac", 57.
[62] Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 5/132.
[63] İbn Hacer, *Feth*, 3/534; İbn Hacer, *Tağlîk*, 3/69-70; Aynî, *Umde*, 9/250; Kastallânî, *İrşâd*, 3/166.
[64] Buhârî, "Hac", 56, 63, 80.
[65] Buhârî, "Cihâd", 23.
[66] İbn Hacer, *Feth*, 6/41; İbn Hacer, *Tağlîk*, 3/433; Aynî, *Umde*, 14/115; Kastallânî, *İrşâd*, 5/53.
[67] Buhârî, "Ehâdisü'l-Enbiyâ", 40, "Nikâh", 119, "Eymân ve'n-Nuzûr" 3, 9, "Tevhîd", 31.

şeyler gördüğünü ifade etmesi üzerine, Hz. Peygamber'in bunu gökten inen meleklere yormasıyla ilgili hadisi, "ve kâle'l-Leys→ Yezîd İbnü'l-Hâd→ **Muhammed b. İbrahim→ Üseyd b. Hudeyr**" tarîkiyle muallak olarak nakletmektedir. Akabinde "kâle İbnü'l-Hâd→ Abdullah b. Habbâb→ **Ebû Saîd el-Hudrî**→ Üseyd b. Hudeyr" şeklinde ikinci bir tarîki mütâbaat ve muallak olarak zikretmektedir.[68]

Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm el-Herevî (ö. 224/839), *Fazâilü'l-Kur'ân* isimli eserinde bu iki muallak tarîke yer vermektedir. Birincisi, Yahya b. Bükeyr'den mevsûl olarak tahrîc edilmekte, ikincisi ise *Sahîh*'teki tarîkin aynısı olup muallaktır.[69] Adeta Buhârî bunu *Sahîh*'ine *Fazâilü'l-Kur'ân*'dan olduğu gibi aktarmıştır. Ancak Kastallânî'ye göre Ebû Nu'aym bu ikinci muallakı Yahya b. Bükeyr'den vasletmektedir.[70]

Buhârî'nin Kâsım b. Sellâm ve Ebû Nu'aym gibi her iki muallakı hocası Yahya b. Bükeyr'den tahammül ettiği anlaşılmaktadır. Burada Buhârî'nin neden hocası Yahya'nın ismini isnaddan düşürdüğü bir soru olarak zihne takılmaktadır. İbnü'l-Kattân (ö. 628/1230) buna cevap mahiyetinde, Buhârî'nin, böyle bir tasarrufta bulunmasını kendi şartlarına uygun muttasıl tarîkleri temin edemeyişine bağlamaktadır.[71] Oysaki İbn Hacer, böyle bir iddianın makbul olmadığını, aksine bu gibi muallakların müzakere ya da icazet yoluyla tahammül edildikleri için vasledilmediklerini söylemektedir.[72] Şunu belirtmeliyiz ki burada her ikisi de haklı olabilir. Şöyle ki birinci muallak Buhârî'nin şartlarına uygun bir tarîk değildir. Çünkü tâbiûnun küçüklerinden biri olan Muhammed b. İbrahim, sahâbi Üseyd b. Hudeyr'e yetişememiştir.[73] Dolayısıyla aralarında inkıta söz konusudur. Buhârî söz konusu inkıtaa dikkat çekmek için böyle bir yol tutmuştur. İkinci tarîkin ise muallak olmanın dışında bir kusuru bulunmamaktadır. Buhârî'nin onu semâ yoluyla tahammül etmediği için vasletmediği söylenebilir. Bununla birlikte Buhârî'nin burada muallak tarîke ilaveten ikinci bir muallak tarîk zikretmesinin nedeni mezkûr hadisin *Sahîh*'te mevsûl bir tarîkinin asla bulunmayışına[74] bağlanabilir.

2.1.1.4. Değerlendirme

Buhârî'nin, "ve kâle'l-Leys" şeklinde ta'lîken rivâyet ettiği 7 hadisin *Sahîh*'teki muttasıl tarîkleri mülahaza edildiğinde, bunların Yahya b. Bükeyr'den tahammül edildiği kabul edilebilir. O, bu muallaklardan bir kısmını metindeki ziyadeye dikkat çekmek ve bir kısmını pekiştirme maksadıyla mütâbi ve şâhid olarak ve bir kısmını da ikinci tarîk olarak zikretmektedir. Ayrıca ikinci tarîk olarak zikrettikleriyle tekrarın önüne geçmeyi hedeflemektedir. Çünkü istisnasız bunların birinci ve mevsûl senedleri *Sahîh*'in başka bir yerinde kaydedilmiştir. İkinci tarîk olarak zikredilen muallakların sayısı ise 4'tür.

Buhârî'nin et-*Târîhu'l-kebîr*'inde geçen isnadındaki ittisal tarîkine istinaden Leys'ten ta'lîk edilen bir hadisin Yahya b. Bükeyr'den tahammül edildiği söylenebilir. Mütâbaat için kaydedilen bu muallakın *Sahîh*'te Leys'in dışında birkaç muttasıl tarîki de bulunmaktadır.

Bazı muhaddisler, Buhârî'nin, Leys'ten muallak olarak naklettiği kimi tarîkleri, Yahya b. Bükeyr vasıtasıyla vasletmektedir. Bu noktadan hareketle, Buhârî'nin Yahya b. Bükeyr'den tahammül ettiği iddia edilen muallakların sayısının 4 ile sınırlandırılabileceği söylenebilir. Metindeki farklılıkla mütâbaat cihetine dikkat çekmek için kaydedilen bu muallaklardan birisi hariç, hepsinin *Sahîh*'te Leys'in dışında birkaç mevsûl tarîki bulunmaktadır. Hariç olan bu rivâyetin *Sahîh*'te herhangi mevsûl bir tarîki bulunmamaktadır. Ancak Buhârî, başka bir muallak tarîkle bunu desteklemiştir. Netice olarak, Buhârî'nin, *Sahîh*'inde kâle'l-Leys şeklinde ta'lîk ettiği ve sayısı 12 olarak tespit edilen hadisleri Yahya b. Bükeyr'den tahammül ettiği söylenebilir.

2.1.2. Kuteybe b. Saîd'ten Tahammül Edildiği İddia Edilen Muallak Rivâyetler

Asıl adı "Yahya" ya da "Ali" olduğu konusunda ihtilaf edilen, Kuteybe b. Saîd el-Belhî (ö. 240/855), hadis

[68] Buhârî, "Fazâilü'l-Kur'ân", 15.
[69] Kâsım b. Sellâm Herevî, *Fezailu'l-Kur'ân*, thk. Muhsîn Harâbe Mervân Atiyye Vefâ Takiyuddîn (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995), 63-64.
[70] İbn Hacer, *Hedy*, 68; İbn Hacer, *Feth*, 9/72-73; İbn Hacer, *Tağlîk*, 4/386-387; Aynî, *Umde*, 20/36; Kastallânî, *İrşâd*, 7/466-467.
[71] İbn Hacer, *en-Nüket*, 1/324.
[72] İbn Hacer, *en-Nüket*, 1/325-6.
[73] İbn Hacer, *Feth*, 9/73.
[74] Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Sezgin*, 90.

imamlarından biri olup "Kuteybe" lakabıyla meşhurdur. Buhârî, *Sahîh*'inde ondan 320 küsur müsned hadis rivâyet etmektedir ki bunların 70 küsuru Leys'ten muttasıl bir isnadla rivâyet edilmiştir.[75]

Burada Leys'ten ta'lîk edilip de Kuteybe b. Saîd'ten tahammül edildiği iddia olunan muallaklar tespit edilecektir. Buhârî'nin ilgili muallakları kendisinden tahammül ettiği şu iki yolla tespit edilmeye çalışılacaktır: Birincisi ilgili muallakın *Sahîh*'teki muttasıl tarîklerine, ikincisi de bazı muhaddislerin tahrîclerine istinaden tespit edilecektir. Şimdi bunlardan birinci kısma dâhil olan muallaklarla ilgili bir kısım malumat zikretmeye çalışalım:

2.1.2.1. Sahîh'e İstinaden Kuteybe b. Saîd'ten Tahammül Edildiği Tespit Edilen Muallak Rivâyet

İlgili muallak rivâyet şu şekildedir:

1- Buhârî, Hz. Peygamber'in kendisine hediye edilen kaftanları orada hazır bulunanlar arasında taksim ettiği ve bunlardan bir tanesini Mahreme b. Nevfel'e sakladığını konu edinen hadisi şu mürsel tarîkle kaydetmektedir: "Abdullah→ **Hammâd**→ Eyyûb→ Abdullah b. Ebî Müleyke." Akabinde İsmail b. Uleyye'nin de Hammâd gibi bunu mürsel olarak rivâyet ettiğine değinmektedir. Daha sonra Hâtim b. Verdân'ın bunu "Eyyûb→ Abdullah b. Ebî Müleyke→ **Misvar b. Mahreme**" tarîkiyle muttasıl olarak rivâyet ettiğine ve Leys'in de bu rivâyette ona mütâbi kılındığına, "tâbeahü'l-Leys" sîgası ile dikkat çekmektedir."[76] Buhârî'nin seneddeki farklılığa dikkat çekmek için burada Leys'ten ta'lîkte bulunduğu açıktır.[77] Bu muallak Kuteybe b. Saîd'ten tahammül edilmiştir. Çünkü mezkûr hadis, *Sahîh*'te aynı isnadla ondan iki kez mevsûl olarak tahrîc[78] edilmektedir.[79] Ayrıca Buhârî, bu muallaka "kâle" sîğasıyla ikinci kez temas etmektedir.[80] İsmâîlî, İbnü's-Salâh ve İbn Hacer'in işaret ettikleri üzere[81] bu, tekraren kaydedildiği için senedinde ihtisar hâsıl olmuştur. Metnindeki farklılık[82] da bunu pekiştirmektedir. Denilebilir ki Buhârî, herhangi bir hadisi aslî olarak kaydettiğinde onun bu yönüne ittisalle, böyle yapmadığında ise onun mütâbi ve şâhid yönüne ta'lîkle dikkat çekmektedir.

2.1.2.2. Farklı Kaynaklara İstinaden Kuteybe b. Saîd'den Tahammül Edildiği Tespit Edilen Muallak Rivâyetler

Bahsimizle ilgili rivâyetler beş maddede sıralanacaktır.

1- Buhârî, Hz. Peygamber'in saçlarını tıraş edenlere **iki kez**, kısaltanlara ise bir kez dua ettiğini muttasıl bir tarîkle, ayrıca saçlarını tıraş edenlere **bir ya da iki kez** dua ettiğini muallak bir tarîkle Leys'ten nakletmektedir.[83] Bu ikinci rivâyetteki şüphe ifadesi yapılan söz konusu rivâyetin muallak olmasına bir gerekçe olarak gösterilebilir. Ayrıca Müslim, bu muallakı hocaları Kuteybe b. Saîd, Muhammed b. Rumh ve Yahya b. Yahya'dan mevsûl olarak nakletmektedir.[84] Tirmizî ve Nesâî de bunu Kuteybe b. Saîd'ten rivâyet etmektedir.[85] Dolayısıyla, Buhârî'nin de onlar gibi hocası Kuteybe b. Saîd'ten bunu tahammül ettiği söylenebilir.[86] Ayrıca söz konusu hadisin *Sahîh*'te Leys'in dışında bazı muttasıl tarîkleri bulunmaktadır.[87]

---

[75] İbn Mende, *Meşâyihi'l-Buhârî*, 79; Bâcî, *Men harrece lehü'l-Buhârî*, 3/1212-1213; Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, 307; Eren, *Buhârî Hocaları*, 155.
[76] Buhârî, "Farzu'l-humus", 11.
[77] İbn Hacer, *Feth*, 6/253; İbn Hacer, *Tağlîk*, 3/472.
[78] Buhârî, "Hibe", 19, "Libas", 12.
[79] İbn Hacer, *Feth*, 10/304; İbn Hacer, *Tağlîk*, 5/66-7; Aynî, *Umde*, 22/29; Kastallânî, *İrşâd*, 8/450-451.
[80] Buhârî, "Libâs", 43.
[81] İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 68-69; İbn Hacer, *en-Nüket*, 1/333, 2/599-600; İbn Hacer, *Feth*, 10/61-2.
[82] İbn Hacer, *Feth*, 10/355.
[83] Buhârî, "Hac", 127.
[84] Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ Türâsü'l-Arabî, ts.) Hac 316.
[85] Muhammed b. İsa Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) Hac 74; Ahmed b. Şuʿayb Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim Şelebî (Beyrut: Müʾessesetü'r-Risâle, 2001), 4/200.
[86] İbn Hacer, *Feth*, 3/637; İbn Hacer, *Tağlîk*, 3/97; Aynî, *Umde*, 10/65; Kastallânî, *İrşâd*, 3/234.
[87] Buhârî, "Hac", 127.

2- Abdullah b. Ömer birkaç kişi arasında müşterek/ortak bir köleyle ilgili olarak, "Köledeki hissesini bağışlayıp onu kısmi azat eden, ayrıca bütün bedeline yetecek miktarda malı bulunan ortağın köleyi tamamen azat etmesi kendisine vaciptir." şeklinde bir fetva vermektedir. Abdullah b. Ömer bu fetvayı Hz. Peygamber'den merfû' bir hadis olarak da rivâyet etmektedir. Bu rivâyetin Buhârî'deki mevsûl isnadı, "Ahmed→ Fudayl→ Musa→ Nâfi'→ Abdullah b. Ömer." şeklindedir. Akabinde Buhârî, başta Leys olmak üzere altı kişinin aynı rivâyeti, "Nâfi'→ Abdullah b. Ömer" tarîkiyle Hz. Peygamber'den metni ihtisar ederek naklettiklerine ta'lîken temas etmektedir.[88] Onun, bu muallakları, kesret-i turûka ve metindeki bazı farklılığa dikkat çekmek için kaydettiği aşikârdır. Ebü'l-Kâsım el-Begavî, Leys'ten ta'lîk edilen bu hadisi, Alâ' b. Musa'dan rivâyet etmektedir. Bununla birlikte Buhârî'nin, Müslim ve Nesâî'nin bunu hocaları Kuteybe b. Saîd'ten tahrîc ettikleri[89] gibi onu Kuteybe'den tahammül ettiği söyleyebilir.[90] Ayrıca Abdullah b. Ömer'den nakledilen bu hadisin *Sahîh*'te Leys'in dışında birkaç muttasıl tarîki bulunmaktadır.[91]

3- Buhârî, kibirden dolayı elbisesini yerde sürükleyen kişiye Allah'ın kıyamet gününde (rahmet nazarıyla) bakmayacağını belirten hadisi "Matar→ Şebâbe→ Şu'be→ Muhârib→ Abdullah b. Ömer" tarîkiyle muttasıl olarak kaydetmektedir. Akabinde Leys'in Nâfi' vasıtasıyla Abdullah b. Ömer'den bunun bir benzerini rivâyet ettiğini muallak olarak temas etmektedir.[92] Bu muallakla bazı metin farklılıklarına dikkat çekilmektedir.[93] Buhârî'nin, mezkûr muallakı Müslim ve Nesâî gibi Kuteybe b. Saîd'ten tahammül[94] ettiği söylenebilir.[95] Ayrıca söz konusu hadisin *Sahîh*'te Leys'in dışında birkaç muttasıl tarîki mevcuttur.[96]

4- Buhârî, Hz. Peygamber'in Hayber hurmalıklarında öldürülen sahâbi Abdullah b. Sehl'in diyetini bizzat ödediğini belirten rivâyeti "Süleyman→ Hammâd→ Yahya→ Büşeyr→ **Râfi' b. Hadîc ve Sehl b. Ebî Hasme**" tarîkiyle muttasıl olarak tahrîc etmektedir. Akabinde "kâle'l-Leys→ Yahya→ Büşeyr→ **Sehl b. Ebî Hasme**"' tarîki ile ta'lîkte bulunmakta ve Yahya'nın, "Zannediyorum bunu Sehl b. Ebî Hasme, Râfi' b. Hadîc ile birlikte tahdis etti" dediğine temas etmektedir. Daha sonra "kâle Süfyân b. Uyeyne→ Yahya→ Büşeyr→ **Sehl b. Ebî Hasme**" tarîki ile yine ta'lîkte bulunmakta ve Sehl'in bunu yalnız olarak tahdis ettiğini belirtmektedir.[97] Görüldüğü üzere buradaki muallaklar seneddeki farklılığa dikkat çekilmek için kaydedilmiştir. Müslim, Tirmizî ve Nesâî'nin vaslettiği[98] bu muallakı muhtemelen Buhârî de onlar gibi hocası Kuteybe b. Saîd'ten tahammül etmiştir.[99] Ayrıca söz konusu hadisin *Sahîh*'te Leys'in dışında birkaç muttasıl tarîki bulunmaktadır.[100]

5 Buhârî, Hz. Peygamber'in üç dirhem değerindeki bir kalkanı çalan hırsızın elini kestirdiğini belirten hadisi muttasıl olarak nakletmektedir. Akabinde, metin farklılığını göstermek için Leys'in bunu "semenühü/fiyatı" yerine, "kıymetühü" şeklinde rivâyet ettiğine muallak olarak temas etmektedir.[101] Buhârî'nin, Müslim gibi bunu Kuteybe b. Saîd'ten tahrîc[102] ettiği söylenebilir.[103] Ayrıca Buhârî, söz konusu hadisi farklı muttasıl bir tarîkle zikrettikten sonra akabinde bu muallakı tekrar etmiştir.[104] Öte

[88] Buhârî, "Itk", 4.
[89] Müslim, "Itk", 1 (mütâbi); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/28.
[90] İbn Hacer, *Feth*, 5/174; İbn Hacer, *Tağlîk*, 3/339; Aynî, *Umde*, 13/84; Kastallânî, *İrşâd*, 4/306.
[91] Buhârî, "Itk", 4, 5.
[92] Buhârî, "Libâs", 5.
[93] Buhârî, "Libâs", 5.
[94] Müslim, "Libâs ve Zinet", 42 (mütâbi); Ahmed b. Şu'ayb Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1986)"Zinet", 101.
[95] İbn Hacer, *Feth*, 10/296; İbn Hacer, *Tağlîk*, 5/55-6; Aynî, *Umde*, 21/299; Kastallânî, *İrşâd*, 8/420.
[96] Buhârî, "Fedâilü's-sahâbe", 5, "Libâs", 1, 2, 5.
[97] Buhârî, "Edeb", 89.
[98] Müslim, "Kasâme", 1; Tirmizî, "Diyet", 23; Nesâî, "Kasâme", 4.
[99] İbn Hacer, *Feth*, 10/604, 12/265; İbn Hacer, *Tağlîk*, 5/105-6; Aynî, *Umde*, 22/180; Kastallânî, *İrşâd*, 9/87.
[100] Buhârî, "Sulh", 7, "Cizye", 12, "Diyât", 22, "Ahkâm", 38.
[101] Buhârî, "Hudûd", 13.
[102] Müslim, "Hudûd", 6.
[103] İbn Hacer, *Feth*, 12/118; İbn Hacer, *Tağlîk*, 5/233-4; Aynî, *Umde*, 23/282; Kastallânî, *İrşâd*, 9/461.
[104] Buhârî, "Hudûd", 13.

yandan söz konusu hadisin *Sahîh*'te Leys'in dışında birkaç muttasıl tarîki mevcuttur.[105]

2.1.2.3. Değerlendirme

Leys'ten yapılan bir muallakın *Sahîh*'teki muttasıl tarîklerine binaen Kuteybe b. Saîd'ten tahammül edildiği söylenebilir. Aslında *Sahîh*'te, iki kez mevsûl olarak kaydedilen bu rivâyetin, ayrıca muallak olarak zikredilmesi onun, mütâbi ve şâhid olduğuna bir karine teşkil etmektedir.

Buhârî'nin bazı muhaddislerin tahrîclerine istinaden Kuteybe b. Saîd'ten tahammül ettiği kabul edilen muallakları 5 adettir. Sened ve metindeki farklılığa dikkat çekmek için kaydedilen bu muallakların tamamının *Sahîh*'te Leys'in dışında birkaç mevsûl tarîki mevcuttur. Netice olarak, Buhârî'nin, *Sahîh*'inde "kâle'l-Leys" şeklinde ta'lîken naklettiği 6 hadisin Kuteybe b. Saîd'ten tahammül edildiği söylenebilir.

2.1.3. Abdullah b. Yusuf'tan Tahammül Edildiği İddia Edilen Muallak Rivâyet

Buhârî'nin *Sahîh*'inde kendisinden en çok rivâyette bulunduğu hocalarından biri Abdullah b. Yusuf et-Tinnîsî el-Mısrî'dir (ö. 218/841). Ondan 360'a yakın müsned hadis tahrîc etmiştir. Abdullah b. Yusuf, bunlardan 60'a yakınını Leys b. Sa'd'an almıştır.[106] Bu durumda *Sahîh*'te Leys'ten yapılan en az bir muallakın ondan tahammül edilmiş olabileceği söylenebilir. İlgili muallak şu şekildedir:

1- Buhârî, Abdullah b. Zübeyr'in, teyzesi Hz. Aişe'yle olan küskünlüğünü affettirmek için Hz. Peygamber'in dayılarından yani Zühre oğullarından birilerini aracı yaptığını konu edinen hadisi "ve kâle'l-Leys→ Ebü'l-Esved Muhammed→ Urve b. Zübeyr" tarîki ile muhtasar olarak nakletmektedir.[107] İbn Hacer'in dikkat çektiği gibi bu, "Yahya b. Bükeyr→ Leys→ Ukayl→ İbn Şihâb…" tarîki ile nakledilen bir önceki hadise[108] atfedilmiş olabilir.[109] Böylece bu, muallak değil, Yahya b. Bükeyr'den mevsûlen aktarılmış bir rivâyet sayılır. Ayrıca bu, muallak olarak da kabul edilebilir. Bu durumda İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî'nin belirttikleri gibi mezkûr rivâyet, Abdullah b. Yusuf'tan tahammül edilmiş olur.[110] Onların gerekçesi, bu muallakın bir hadis sonrasında yine Abdullah'tan muttasıl ve mutavval/tam metin olarak nakledilmesidir.[111] Ancak söz konusu iki rivâyet arasında az da olsa bir metin farklılığının bulunmasının yanı sıra, "Muallakı ve bunun muttasıl tarîkini bir hadis arayla zikretmek Buhârî'nin âdetine aykırıdır." denilerek bunların farklı hocalardan tahammül edilmiş olması gerektiği iddia edilebilir. Ancak bu iddia ispata muhtaçtır. Çünkü nadirde olsa Buhârî bir hadisi muhtasar ve mutavval olarak aynı hocadan peş peşe zikredebilmektedir.[112] Böylece denilebilir ki Buhârî, mezkûr hadisi hocası Abdullah b. Yusuf'tan iki farklı şekilde yani muhtasar ve mutavval olarak tahammül etmiştir. Bu hususa dikkat çekmek için de ilgili hadisi böyle iki kez zikretmiş olmalıdır.[113] Bununla birlikte Ebû Nu'aym söz konusu muallakı "…Kuteybe b. Saîd→ Leys…" tarîki ile tahrîc etmektedir.[114] Bu da onun Kuteybe b. Saîd'ten tahammül edilmiş olabileceğini düşündürtmektedir.

2.1.4. Ahmed b. Yunus'tan Tahammül Edildiği İddia Edilen Muallak Rivâyet

Ahmed b. Abdullah b. Yunus el-Yerbû'î (ö. 227/850), Kûfe âlimlerinin salihlerinden ve sünnete bağlılarından biridir. Buhârî *Sahîh*'inde onu dedesine nisbetle yani "Ahmed b. Yunus" olarak zikretmekte ve kendisinden 70'e yakın müsned hadis rivâyet etmektedir. Bunların 4'ü Leys b. Sa'd'an tahrîc edilmiştir.[115] Burada *Sahîh*'te Leys'ten yapılan bir muallakın Ahmed b. Abdullah'tan tahammül edildiği

[105] Buhârî, "Hudûd", 13.
[106] İbn Mende, *Meşâyihi'l-Buhârî*, 56; Bâcî, *Men harrece lehü'l-Buhârî*, 2/853; Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, 222; Eren, *Buhârî Hocaları*, 134-135.
[107] Buhârî, "Menâkib", 2. Diğer bir mevsûl tarîki: "Edeb", 62.
[108] Buhârî, "Menâkib", 2.
[109] İbn Hacer, *Tağlîk*, 4/45.
[110] İbn Hacer, *Feth*, 6/603; İbn Hacer, *Tağlîk*, 4/45; Aynî, *Umde*, 16/75; Kastallânî, *İrşâd*, 6/7.
[111] Buhârî, "Menâkib", 2.
[112] Buhârî, "Vudû' ", 5, "Cihâd", 156.
[113] İbn Hacer, *Feth*, 1/288-289.
[114] Aynî, *Umde*, 16/75.
[115] İbn Mende, *Meşâyihi'l-Buhârî*, 29; Bâcî, *Men harrece lehü'l-Buhârî*, 1/328; Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, 234; Eren, *Buhârî Hocaları*, 96.

söylenebilir. İlgili muallak şöyledir:

1- Buhârî, Hz. Peygamber'in bir taş parçasıyla koyunu kesen kadının mezkûr fiilini onayladığını ifade eden hadisi "Sadaka→ Abde→ Ubeydullah→ Nâfi'→ İbn Ka'b→ Ka'b b. Mâlik" tarîkiyle muttasıl olarak nakletmektedir. Akabinde söz konusu kadının Ka'b b. Mâlik'in cariyesi olduğuyla ilgili ziyadeyi, "Leys→ Nâfi'→ **Ensardan bir adam**→ Abdullah b. Ömer" tarîki ile muallak olarak zikretmektedir.[116] Bu muallak Ahmed b. Yunus'tan tahammül edilmiş olabilir. Çünkü İsmâîlî, bunu Ahmed'in kendisinden "Leys→ Nâfi'→ Ensarlı bir adam→ İbn Ömer" tarîki ile tahrîc etmektedir.[117] Söz konusu rivâyet, ihtiva ettiği ziyadeye dikkat çekmek için muallak olarak zikredilmiş olmalıdır. Ayrıca bunun muallak olarak kaydedilmesinde senedindeki mübhem râvinin pek bir etkisinin olmadığını düşünüyoruz. Çünkü mezkûr hadisin aynı ibhamı ihtiva eden başka bir tarîki *Sahîh*'te muttasıl olarak kaydedilmiştir.[118] Öte yandan söz konusu hadisin *Sahîh*'te Leys'in dışında birkaç muttasıl tarîki de mevcuttur.[119]

2.2. Buhârî'nin Tahrîcte Bulunmadığı Hocalarından Yaptığı Ta'lîkler

Burada Buhârî'nin, tahrîcte bulunmadığı hocalarını isnaddan düşürerek Leys'ten yaptığı ta'lîkler incelenmeye çalışılacaktır. Öncelikle söz konusu hocalar arasında kendisinden en çok ta'lîkte bulunulan Ebü'l-Cehm el-Alâ' b. Musa zikredilecektir.

2.2.1. Alâ' b. Musa'dan Tahammül Edildiği İddia Edilen Muallak Rivâyetler

Alâ' b. Musa el-Bâhilî (ö. 228/842) daha çok "Ebü'l-Cehm" künyesiyle bilinmektedir. İbn Hacer'in dikkat çektiği üzere, Buhârî, *Sahîh*'inde ondan tahrîcte bulunmamaktadır.[120] Diğer bir ifade ile, Buhârî, onun adını muttasıl bir senedde açıkça zikredip kendisinden mütâbi', şâhid ve muallakların dışında bir rivâyette bulunmamıştır. Ancak İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî'nin ifadelerine göre, Buhârî, söz konusu kişiden ta'lîken rivâyette bulunmuştur. Buhârî'nin, Leys'ten ta'lîken nakledip Alâ' b. Musa'dan tahammül ettiği söylenilen muallaklar şu şekildedir:

1- Buhârî, Abdullah b. Ömer'in, eşini bir veya iki talakla boşayan kocanın, tekrar eşine dönme hakkının bulunduğunu, zira kendisinin de böyle bir konumdayken Hz. Peygamber'in kendisine eşine dönmesini emrettiğini konu edinen rivâyeti, "kâle'l-Leys→ Nâfi'→ Abdullah b. Ömer" tarîkiyle ta'lîken aktarmaktadır.[121] Ayrıca Buhârî, bu hadisin mutavval halini hocası Kuteybe b. Saîd vasıtasıyla Leys'ten mevsûl olarak nakletmektedir. Akabinde "**ve zâde fihî ğayruhû** ani'l-Leys→ Nâfi'→ Abdullah b. Ömer" tarîkiyle mezkûr muallaka tekraren temas etmektedir.[122] İbn Hacer ve Kastallânî buradaki mübhem ismi, Alâ' b. Musa şeklinde açıklamaktadır.[123] Buhârî'nin muallak olarak zikrettiği isnad ve metnin aynıyla Alâ' b. Musa'nın hadis *C*üz'ünde tahrîc edilmiş[124] olması, sözünü ettiğimiz muhaddislerin bu konudaki haklılığını gösteriyor olmalıdır. Kanaatimizce, "zâde" sîğasından da anlaşılacağı üzere ilgili muallak, ihtiva ettiği ziyade dikkat çekilmek için kaydedilmiştir. Sözünü ettiğimiz ziyade ise İbn Ömer'e ait olan mevkûf kısmı oluşturmaktadır. Ayrıca Buhârî hocası Yahya b. Bükeyr vasıtasıyla bu hadisi Leys'ten mevsûlen aktarmaktadır.[125]

2- Buhârî, Ebû Bekr'in kızı Esmâ'nın kendisini ziyarete gelen müşrik annesiyle ilgilenip ilgilenmeyeceği hususuyla bağlantılı olarak Hz. Peygamber'e soru sorduğunu anlatan hadisi, Leys'ten muallak olarak aktarmaktadır.[126] İbn Hacer'e göre Buhârî bunu Alâ' b. Musa'dan tahammül etmiştir.[127] Kanaatimizce,

[116] Buhârî, "ez-Zebâih ve's-sayd", 19.
[117] İbn Hacer, *Feth*, 9/722; İbn Hacer, *Tağlîk*, 4/513; Aynî, *Umde*, 21/117; Kastallânî, *İrşâd*, 8/279.
[118] Buhârî, "ez-Zebâih ve's-sayd", 19.
[119] Buhârî, "ez-Zebâih ve's-sayd", 18, 19.
[120] Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Ta'cîlu'l-menfaa bi zevaidi ricâli'l-eimmeti'l-erbaa*, thk. İkramullah İmdâdulhak (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, 1996), 2/429.
[121] Buhârî, "Talâk", 7.
[122] Buhârî, "Talâk", 44.
[123] İbn Hacer, *Feth*, 9/427, 9/552-3; İbn Hacer, *Tağlîk*, 4/438-9, 4/478; Aynî, *Umde*, 20/241, 20/314; Kastallânî, *İrşâd*, 8/138, 8/186.
[124] Ebü'l-Cehm el-A'lâ b. Mûsâ Bâhilî, *Cüz'ü Ebî'l-Cehm*, thk. Abdurrahman b. Muhammed el-Kaşkarî (Riyad: Mektebet'r-Rüşd, 1999), 38.
[125] Buhârî, "Talâk", 65, (Talâk sûresi).
[126] Buhârî, "Edeb", 8.

Sahîh'teki muallak isnat ve metnin aynıyla Alâ' b. Musa'nın *Cüz'*ünde bulunması bu görüşü desteklemektedir.[128] Bu muallakın kaydediliş nedeni, metindeki ziyadeden dolayı olmalıdır. Çünkü muttasıl rivâyetlerin[129] aksine Esmâ'nın annesinin oğlu ile birlikte geldiği sadece burada ifade edilmektedir.[130] Ayrıca mezkûr muttasılların tamamı Leys'in dışında vasledilmiştir. Neticede söz konusu rivâyet, asıl olarak kaydedilmediği için muallak olarak zikredilmiş olmalıdır.

3- Buhârî, Hz. Ömer'in bir cariyeye tecavüzde bulunan bir köleye had cezası uyguladığı, ancak cariyenin kendisine had uygulamadığıyla ilgili rivâyeti, "ve kâle'l-Leys→ Nâfi'→ Safiyye bint Ebî Ubeyd" tarîki ile ta'lîk etmektedir.[131] İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî mezkûr rivâyetin Alâ' b. Musa'dan tahammül edildiğine kânidirler.[132] Ayrıca bu rivâyet aynı isnat ve lafızlarla Alâ' b. Musa'nın *Cüz'*ünde mevcuttur.[133] Ebu'l-Haccâc el-Mizzî'nin (ö. 742/1341) ifadelerinden anladığımız kadarıyla bu rivâyetin *Sahîh*'te mevsûl bir tarîki bulunmamaktadır.[134] Buhârî'nin bunun mevsûl tarîkiyle ilgilenmeyişi, ya bu rivâyet mevkûf olmasına ya da Buhârî'nin nazarında bunun muttasıl bir tarîkinin bulunmayışına bağlıdır. "Zinaya zorlanan bayana had cezası yoktur" başlığıyla tercüme edilen babta konuyla ilgili bundan başka bir rivâyetin zikredilmeyişi buna delil olarak gösterilebilir.

2.2.1.1. Değerlendirme

Yukarıda kaydedilenlere binaen denilebilir ki Buhârî, *Sahîh*'inde Leys'ten ta'lîk ettiği üç rivâyeti Alâ' b. Musa'dan tahammül etmiştir. Ancak Alâ' b. Musa, Buhârî'nin sıhhat şartlarını taşımadığı için isnaddan düşürülmüş olmalıdır. Nitekim başta Buhârî olmak üzere kimi münekkidler, onu münker rivâyetleri bulunan mecrûh biri saymaktadır.[135] Ancak Hatîb Bağdâdî (ö. 463/1071) onu sadûk, Zehebî (ö. 748/1347) ise sika olarak tavsif etmektedir.[136] Hâsılı, Alâ' b. Musa, cerh ve ta'dîl konusunda tartışmalı bir râvi sayılmalıdır. Muhtemelen Buhârî, bu maksatla *Sahîh*'inde kendisinden muttasıl bir isnadla tahrîcte bulunmayıp sadece ta'lîkle yetinmiştir.

Öte yandan söz konusu üç muallaktan ilk ikisi ihtiva ettikleri ziyadeye dikkat çekilmek üzere kaydedilmiştir. Bununla birlikte bunların ilkinin *Sahîh*'te Leys'ten birkaç muttasıl tarîki bulunmaktadır. İkincisinin de Leys'in dışında mevsûl tarîkleri mevcuttur. Üçüncü muallak ise mevkûf olup *Sahîh*'te mevsûl bir tarîki zikredilmemektedir.

2.2.2. İsa b. Hammâd el-Mısrî'den Tahammül Edildiği İddia Edilen Muallak Rivâyetler

İsa b. Hammâd b. Müslim et-Tücîbî el-Mısrî (ö. 248/863), "Zuğbe" lakabı ile tanınmaktadır. Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014) ve İbn Hacer'e göre Buhârî, *Sahîh*'inde ondan tahrîcte bulunmamıştır. Bununla birlikte o, sika biri olup aynı zamanda Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin hocasıdır.[137] Bunlar kendisinden birçok hadis tahrîc etmiştir.[138] İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî gibi şârihlerin işaret ettiklerine göre, Buhârî mezkûr şahıstan ta'lîken rivâyette bulunmuştur. Leys'ten ta'lîk edilip de İsa b. Hammâd'tan tahammül edildiği iddia olunan muallaklar şunlardır:

---

127 İbn Hacer, *Feth*, 10/466; İbn Hacer, *Tağlîk*, 5/85-6; Aynî, *Umde*, 22/89; Kastallânî, *İrşâd*, 9/9.
128 Bâhilî, *Cüz'ü Ebî'l-Cehm*, 49.
129 Buhârî, "Hibe", 29, "Cizye", 18, "Edeb", 7.
130 İbn Hacer, *Feth*, 5/262.
131 Buhârî, "İkrâh", 6.
132 Yusuf b. Abdürrahman Mizzî, *Tuhfetü'l-eşrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf*, thk. Abdüssemad Şerefüddin (el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 8/126; İbn Hacer, *Feth*, 12/370; İbn Hacer, *Tağlîk*, 5/262-263; Aynî, *Umde*, 24/104; Kastallânî, *İrşâd*, 10/100.
133 Bâhilî, *Cüz'ü Ebî'l-Cehm*, 42.
134 Mizzî, Tuhfetü'l-eşrâf, 8/126.
135 Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî, 2002), 14/160.
136 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/160; Muhammed b. Abdullah Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut vd. (Müessesetü'r-Risâle, 1985), 10/525.
137 Muhammed b. Abdullah Hâkim, *Tesmiyetü men ahrecehümü'l-Buhârî ve Müslim ve mâ infarada bihi kullu vâhidin minhumâ*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi'ssekâfiyye, ts.), 205; Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986), 438.
138 Hâkim, *Men ahrecehümü'l-Buhârî ve Müslim*, 205; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 438.

1- Buhârî, Hz. Peygamber'e sihir yapıldığıyla ilgili hadisi *Sahîh*'inde üç kez Leys'ten muallak olarak nakletmektedir. Bunları teker teker ele alalım:

Birincisi ikili senedle nakledilmektedir. Buradaki isnatlar şu şekildedir: "İbrahim b. Musa→ İsa→Hişâm→ babası→ Hz. Aişe Hz. Peygamber'e sihir yapıldı." **"ve kâle'l-Leys** ketebe ileyye→ Hişâm→ babası→ Hz. Aişe…"[139] Bu muallakın kaydediliş nedeni, mevsûl tarîkin *Sahîh*'in başka bir yerinde zikredilmiş[140] olmasından kaynaklanmış olabilir.[141]

İkincisi de ilgili hadis mezkûr mevsûl senedle kaydedildikten sonra mütâbaat makamında **"ve kâle'l-Leys ve İbn-i Uyeyne an** Hişâm "fî muştin ve **muşâkatin**/tarak ve keten tarantısında" denilerek ta'lîkte bulunulmaktadır.[142] Bu muallakın metindeki farklılığa temas etmek için kaydedildiği açıktır. Çünkü mevsûl tarîkte "fî muştin ve **muşâtatin**/tarak ve saç tarantısı" şeklinde kaydedilmektedir.[143]

Üçüncüsü ise ilgili hadis başka bir tarîkle mevsûl olarak tekrarlanmaktadır. Burada mezkûr muallaka **"Zâde İsa b. Yunus ve'l-Leys b. Sa'd an Hişâm…"** şeklinde değinilmekte ve "Hz. Peygamber'e sihir yapıldı da O, tekrar tekrar dua etti" ziyadesine yer verilmektedir.[144] Kanaatimizce bu rivâyet de kendisinde bulunulan ziyadeye dikkat çekmek amacıyla kaydedilmiştir.[145] Bu muallak tarîkleri Leys'ten rivâyet eden kişi, İsa b. Hammâd'dır.[146] Dolayısıyla Buhârî de ondan tahammül etmiş olabilir. Bu muallakın *Sahîh*'te Leys'in dışında birkaç muttasıl tarîki mevcuttur.[147]

2- Buhârî, Esmâ bint Ebû Bekr'den naklen Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in sırtını Ka'be'ye dayamış olduğu halde (hazır bulunanlardan) kendisinden başka hiçbir Kureyşlinin Hz. İbrahim'in (a.s.) dini üzere olmadığını belirttiğiyle ilgili rivâyeti Leys'ten, **ve kâle'l-Leys** ketebe ileyye→ Hişâm→ babası→ Esmâ" tarîkiyle ta'lîken nakletmektedir.[148] Bu da İsa b. Hammâd'dan rivâyet edilmektedir.[149] Buhârî'nin de mezkûr şahıstan bu rivâyeti tahammül ettiği bazı şârihlerce işaret edilmektedir. Kanaatimizce, bu rivâyetin, mevkûf olması hasebiyle, *Sahîh*'te ayrıca mevsûl bir tarîkine yer verilmemiştir.[150]

2.2.2.1. Değerlendirme

Yukarıdaki malumata göre, Buhârî, *Sahîh*'inde Leys'ten ta'lîk ettiği iki rivâyeti Zuğbe lakabıyla maruf İsa b. Hammâd el-Mısrî'den tahammül etmiştir. Bunlardan birincisi metindeki farklılığa dikkat çekilmek için kaydedilmiş olup *Sahîh*'te Leys'in dışında birkaç muttasıl tarîki mevcuttur. İkincisi de mevkûf bir rivâyet olup *Sahîh*'te mevsûl bir tarîki bulunmamaktadır.

2.2.3. Rebî' b. Süleyman'dan Tahammül Edildiği İddia Edilen Muallak Rivâyet

Zehebî ve İbn Hacer'in dikkat çektiklerine göre, Buhârî, *Sahîh*'inde Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'den (ö. 270/884) tahrîcte bulunmamıştır.[151] Ancak aşağıda kaydedilecek olan muallakın ondan tahammül edildiği söylenebilir.

1- Buhârî, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) alacak verecek davası yüzünden camide gürültü patırtı yapan Ka'b b. Mâlik ile Abdullah b. Ebî Hadred el-Eslemî'nin arasını bulup borcun yarısını Abdullah'a ödettiğini konu edinen hadisi ikili senedle kaydetmektedir. Buradaki isnatlar şöyledir: "Haddesenâ Yahya b. Bükeyr

[139] Buhârî, "Bedü'l-halk", 11.
[140] Buhârî, "Tıb", 47.
[141] İbn Hacer, *Hedy*, 59; İbn Hacer, *Feth*, 6/376; İbn Hacer, *Tağlîk*, 3/511-512; Aynî, *Umde*, 15/169; Kastallânî, *İrşâd*, 5/291.
[142] Buhârî, "Tıb", 47.
[143] İbn Hacer, *Feth*, 10/261; İbn Hacer, *Tağlîk*, 5/48-49; Aynî, *Umde*, 21/282; Kastallânî, *İrşâd*, 8/404.
[144] Buhârî, "ed-Deavât", 57.
[145] İbn Hacer, *Feth*, 11/217.
[146] İbn Hacer, *Hedy*, 59; İbn Hacer, *Feth*, 6/376; İbn Hacer, *Tağlîk*, 3/511-512; Aynî, *Umde*, 15/169; Kastallânî, *İrşâd*, 5/291.
[147] Buhârî, "Tıb", 49, 50.
[148] Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 24.
[149] İbn Hacer, *Feth*, 7/167; İbn Hacer, *Tağlîk*, 4/83-84; Aynî, *Umde*, 16/287; Kastallânî, *İrşâd*, 6/173.
[150] Zeyd Taban, *Buhârî'nin Muallak Hadisleri* (İstanbul: İÜ İlahiyat Fakültesi, Lisans Bitirme Tezi, 2013), 42; Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Sezgin*, 90.
[151] Muhammed b. Abdullah ez-Zehebî, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kıble lis'-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1992), 1/392; Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Haydarabat: Matbaa Dâiretü'l-Meârifi'n-Nizâmiyye, 1908), 3/245-6.

haddesenâ Leys **an** Ca'fer b. Rabî'a **–ve kâle ğayruhü** haddesenî Leys **haddesenî** Ca'fer b. Rabî'a- an Abdullah b. Hürmüz an Abdullah b. Ka'b an Ka'b b. Mâlik."[152] İsmâîlî, bu hadisi Rebî' b. Süleyman vasıtasıyla Leys'in oğlu Şu'ayb'tan (ö. 199/815) tahrîc etmektedir.[153] Dolayısıyla Buhârî'nin de bunu Şu'ayb'tan nakleden Rebî' b. Süleyman'dan tahammülde bulunmuş olabileceği melhuzdur. Buna göre buradaki mübhem isim, Şu'ayb'tir. Ancak Buhârî *Sahîh*'inde Şu'ayb'ten[154] de Rebî' b. Süleyman'dan da rivâyette bulunmamaktadır.[155] Böylece buradaki mübhem isimden ya başka biri kastedilmekte yahut da Buhârî onların isimlerini açıkça zikretmediği için tabakat türü eserler onları Buhârî râvisi olarak tanıtmamaktadır. Ayrıca bunlar sika râvilerdir. Nitekim Şu'ayb, Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin ricalindendir.[156] Rebî' de Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin hocası olup birçok rivâyeti *Sünen-i Erbaa*'da tahrîc edilmiştir.[157] Dolayısıyla bunlar Buhârî'nin de râvileri olarak kabul edilebilir. Aynî'nin dikkat çektiği üzere söz konusu muallakın zikrediliş nedeni, muttasıl seneddeki "an" sîgasının semâa delalet ettiğini belirtmek için olmalıdır.[158]

Ayrıca söz konusu hadis, "Abdullah b. Muhammed→ Osman b. Ömer ahberenâ **Yunus –ve kâle'l-Leys** haddesenî Yunus- an İbn Şihâb…" şeklinde ikili senedle hem mevsûl hem de muallak olarak tekraren zikredilmektedir.[159] *ez-Zühriyyât*'taki rivâyete göre bu, Abdullah b. Sâlih'ten tahammül edilmiş olabilir.[160] Bu muallakın kaydediliş nedeni mevsûl senedin daha önce *Sahîh*'te kaydedilmiş olmasından kaynaklanmış gibidir.[161] Öte yandan söz konusu muallak hadisin, Yahya b. Bükeyr vasıtasıyla Leys'ten muttasıl bir tarîki de mevcuttur.[162]

2.3. Leys'ten Yapılan Ta'lîklerle İlgili Genel Bir Değerlendirme

Buhârî'nin Leys'ten muallak olarak aktardığı 26 hadisin, *Sahîh*'indeki ve *et-Târîhu'l-kebîr*'indeki muttasıl bazı senedlerinden ve kimi muhaddislerin tahrîclerinden hareketle, Yahya b. Bükeyr, Kuteybe b. Saîd, Abdullah b. Yusuf ve Ahmed b. Yunus gibi *Sahîh*'inde kendilerinden tahrîcte bulunduğu hocaları ile, Alâ' b. Musa, İsa b. Hammâd ve Rebî' b. Süleyman gibi kendilerinden tahrîcte bulunmadığı hocalarından tahammül ettiği söylenebilir. *Sahîh*'teki muttasıl tarîklerine istinaden 9, *et-Târîhu'l-kebîr*'e istinaden de 1 muallakın kaynağı tespit edilmiştir. Geriye kalan 16 muallakın kaynağı ise Buhârî dışındaki muhaddislerin tahrîcleriyle belirlenmiştir. Buna göre mezkûr muallakların, 12 tanesi Yahya b. Bükeyr'den, 6'sı Kuteybe b. Saîd'ten, birer tanesi de Abdullah b. Yusuf ve Ahmed b. Yunus'tan; 3'ü Alâ b. Musa'dan, 2'si İsa b. Hammad'tan ve 1 tanesi de Rebî' b. Süleyman'dan tahammül edilmiş olsa gerektir. Bununla birlikte bu muallakların, 11 tanesi *Sahîh*'te Leys'ten mevsûl tarîkle nakledilmektedir. 12 tanesi ise Leys'in dışındaki tarîklerle vasledilmektedir. Geriye kalan 3 muallakın ise *Sâhîh*'te muttasıl tarîkleri bulunmamaktadır. Bunlardan biri merfû, diğer ikisi de mevkûf rivâyetlerdendir.

3. Buhârî'nin Leys'ten Yaptığı Ta'lîklerde Özellikle Hocalarını İsnaddan Düşürmesinin Maksadı

Burada, Leys'ten yapılan ta'lîklerin sebep ve maksatlarını bazı önemli muhaddislerin mülahazaları çerçevesinde tespit ve tahlil etmeye çalışacağız. Araştırmamıza göre, Buhârî'nin hangi durumlarda ta'lîk yaptığını tespit etmeye çalışan ilk isim, İsmâîlî'dir. Onun tespitine göre Buhârî şu durumlarda ta'lîke başvurmaktadır:

a-) Buhârî ilgili hadisi âli isnadla elde edememekle birlikte kendisinden ta'lîkte bulunduğu şahıstan

[152] Buhârî, "Husûmât", 9.
[153] İbn Hacer, *Tağlîk*, 3/328; İbn Hacer, *Feth*, 5/88; Kastallânî, *İrşâd*, 4/239.
[154] Zehebî, *el-Kâşif*, 1/488; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/355-6.
[155] Zehebî, *el-Kâşif*, 1/392; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/245-6.
[156] Zehebî, *el-Kâşif*, 1/488; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/355-6.
[157] Zehebî, *el-Kâşif*, 1/392; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/245-6.
[158] Aynî, *Umde*, 12/263.
[159] Buhârî, "Sulh", 14.
[160] İbn Hacer, *Tağlîk*, 3/403; İbn Hacer, *Feth*, 5/351; Aynî, *Umde*, 13/289; Kastallânî, *İrşâd*, 4/430-1.
[161] Buhârî, "Kitâbu's-Salât", 71.
[162] Buhârî, "Sulh", 10.

geldiği sika râvilerce maruf olduğunda ta'lîke tevessül etmektedir. Yani hadisin sahîh olmasına ve kendi tarîki dışında şöhret bulmasına binaen ta'lîkte bulunmaktadır.

b-) *Sahîh*'in başka bir yerinde tahdîs sîgasıyla zikrettiği hadisi aynı isnad ve metinle tekrarlamamak için ta'lîkte bulunmaktadır.

c-) Hadisi şartına uygun olmayan bir râviden elde ettiğine dikkat çekmek için ta'lîke başvurmaktadır.[163]

İbnü's-Salâh ve İbn Hacer, İsmâîlî'nin bu görüşüne katılmakla birlikte ayrıca İbn Hacer, Buhârî'nin ilgili hadisi semâ yoluyla almaması veya hadisin mevkûf olması gibi hususları da mezkûr maddelere ilave etmektedir.[164]

Şimdi bu ta'lîk nedenlerinin bizim konu edindiğimiz muallaklar için geçerli olup olmadığını araştırmaya çalışalım.

Yukarıda kaydedilenlerden anlaşıldığı üzere, söz konusu 26 muallakın 3 tanesi hariç, hepsinin *Sahîh*'te muttasıl tarîkleri bulunmaktadır. *Sahîh*'te muttasıl tarîkleri bulunmayan bu muallaklar aşağıda müstakil bir başlık altında değerlendirileceği için onlara burada temas edilmeyecektir. Ayrıca *Sahîh*'te muttasıl tarîkleri bulunan muallakların 4 tanesi hariç, geriye kalanların tamamı Buhârî'nin şartlarına uygun râvilerden temin edilmiştir. 4 tanesi ise onun şartlarına uygun olmayan hocalarından alınmıştır.

Böylece denilebilir ki İsmâîlî, İbnü's-Salâh ve İbn Hacer'e göre konu edindiğimiz muallakların 19 tanesinin *Sahîh*'te muttasıl tarîkleri bulunduğu için; 4 tanesinin de *Sahîh*'te muttasıl tarîkleri bulunmakla birlikte bir de Buhârî'nin, kendi şartlarına uymayan hocalardan tahammül edildikleri için ta'lîk olunmuştur. Bu hususu şöyle açabiliriz:

Buhârî'nin kendi şartlarına uyan kimselerden yaptığı ta'lîkler, Yahya b. Bükeyr ve Kuteybe b. Saîd gibi *Sahîh*'inde kendilerinden tahrîcte bulunduğu hocalarından yaptığı ta'lîklerdir. Onun şartlarına uymayan kimselerden yaptığı ta'lîkler ise Alâ' b. Musa ve İsa b. Hammâd gibi kendilerinden tahrîcte bulunmadığı hocalarından yaptığı ta'lîkleri kapsamaktadır.

Ayrıca kendi şartlarına uyan kimselerden yaptığı ta'lîkler iki kısma ayrılabilir. Birincisi *Sahîh*'in başka bir yerinde kendi isnadıyla, ikincisi de başka tarîklerle vasledilen muallaklardır.

Birinci gruptaki muallakların sayısı 9'dur. Bunlar *Sahîh*'te aynı isnadla hem mevsûl hem de muallak olarak kaydedilmektedir. Yani Buhârî, bunları Yahya b. Bükeyr, Kuteybe b. Saîd ve Abdullah b. Yusuf gibi hocalarından mevsûl olarak naklettiği gibi bu hocalarını isnaddan düşürüp doğrudan Leys'ten muallak olarak da aktarmaktadır. Ayrıca Buhârî, bunların bazılarını iki, bazılarını üç ve hatta bazılarını dört kez *Sahîh*'inde mevsûl olarak tekrarlamaktadır. Böylece Buhârî'nin semâan tahammül ettiği ve *Sahîh*'inde birkaç kez muttasıl olarak tekrarladığı bu hadisleri ayrıca muallak olarak nakletmesi açıkça göstermektedir ki o, bu tür ta'lîkleri belli bir amaca binaen yapmaktadır. İşte isimleri yukarıda zikredilen âlimler, bunu Buhârî'nin ilgili hadisi tekraren kaydetmesine yormaktadır. Özellikle İbn Hacer'e göre Buhârî tekrardan ya da sözü uzatmaktan kaçındığı için böyle bir yol tercih etmiştir.[165] Ancak kanaatimizce, bunların muallak olarak zikredilmelerinin başka bir nedeni de olabilir. O da ilgili hadisin ta'lîk edildiği yerde asıl olarak kaydedilmemesi aksine mütâbi, şâhid ve ikinci sened şeklinde zikredilmesi hasebiyle muallak olmasıdır. Zira az önce zikredildiği üzere söz konusu hadislerin ikinci ve üçüncü tekrarları muallak olarak değil, mevsûl olarak yapılmaktadır. Yani ilgili muallaklar, sırf tekrar edildikleri için ta'lîk edilmiş olsaydılar bunların ikinci ve üçüncü tekrarları da muallak olarak zikredilmeleri gerekirdi. Ayrıca söz konusu 9 muallakın 4'ü ikinci sened, 2'si mütâbi ve 2'si de metindeki farklılığa dikkat çekilmek için kaydedilmiştir. Yani bunların arasında asıl olarak zikredilmiş olması muhtemel olan sadece bir muallak bulunmaktadır. O da İbn Hacer'in dediği gibi mahza tekraren kaydedildiği için muallak olarak zikredilmiş olmalıdır. Hâsılı ilgili hadisler asıl olarak kaydedildikleri yerlerde mevsûl; asıl olarak kaydedilmedikleri yerlerde de muallak olarak zikredilmiş olabilir. Öte yandan *Sahîh*'te muttasıl tarîkleri bulunan bu muallaklar, bunları vicâde yöntemiyle açıklamaya çalışan

[163] İbn Hacer, *en-Nüket*, 2/599.
[164] İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 68-69; İbn Hacer, *en-Nüket*, 1/333, 2/599-600; İbn Hacer, *Feth*, 10/61-2.
[165] İbn Hacer, *Tağlîk*, 2/8; İbn Hacer, *Hedy*, 21; İbn Hacer, *Feth*, 13/586.

Sezgin'in[166] bu görüşünde isabet etmediğini söylememize imkân vermektedir.

İkinci gruptaki muallaklar da 10 adettir. Bunlar *Sahîh*'te muallak tarîkin dışında başka tarîklerle vasledilmiştir. Mezkûr âlimlerin dikkat çektiği üzere, bunlar da *Sahîh*'teki muttasıl tarîklerine istinaden muallak olarak zikredilmiş olacaktır. Bunların 7'si metindeki farklılığa, 2'si mütâbi ve 1 tanesi de seneddeki farklılığa dikkat çekilmek için kaydedilmiş olmalıdır. Böylece denilebilir ki bu muallak tarîkler, ilgili hadisin farklı tarîkleri konumundadır.

Buhârî'nin, Alâ' b. Musa ve İsa b. Hammâd gibi *Sahîh*'indeki şartlarına uymayan hocalarından yaptığı ve *Sahîh*'inde muttasıl tarîkleri bulunan muallaklar, 4 tane olup 3'ü metindeki farklılığa, 1 tanesi de seneddeki farklılığa dikkat çekilmek için kaydedilmiş olacaktır. Adı geçen âlimlerin beyanına göre bunların ta'lîk nedeni *Sahîh*'te muttasıl tarîklerinin bulunmasının yanında söz konusu isimlerin Buhârî'nin şartlarına uygun olmamalarıdır. Bununla birlikte şunu da ifade etmekte yarar vardır. Mezkûr isimlerden Alâ' b. Musa, cerh ve ta'dîl açısından tartışmalı bir râvidir. Buna karşılık, İsa b. Hammâd ve Rebî' b. Süleyman'ın durumu biraz farklıdır. Çünkü bu iki isim sika olup *Kütüb-ü Sitte* râvilerindendir.

Sahîh'te muttasıl tarîkleri bulunmayan 3 muallakın ta'lîk nedenine ise aşağıdaki başlıkta temas etmeye çalışacağız.

4. Sahîh'te Muttasıl Senedi Bulunmayan Leys'le İlgili İstisnai Muallak Rivâyetler

Yukarıda temas edildiği üzere Leys'ten ta'lîk edilip de *Sahîh*'te herhangi mevsûl bir tarîki bulunmayan muallaklar, 3 adettir. Bunlardan biri merfû, diğer ikisi de mevkûf rivâyetlerdendir. Merfû olanı için iki muallak tarîk zikredilmiştir ki bunların her ikisinin de Yahya b. Bükeyr'den tahammül edildiği söylenmektedir. Ancak İbnü'l-Kattân ve İbn Hacer'in de belirttikleri gibi birincisi Buhârî'nin şartlarına uygun olmadığı, ikincisi de semâan tahammül edilmediği için vasledilmemiş olacaktır.[167] Denilebilir ki Buhârî âdeti olduğu üzere,[168] bu merfû rivâyetle ilgili muttasıl tarîki araştırmış, ancak kendi şartlarına uygun tarîki bulamamıştır. Mevkûf rivâyetlere gelince; bunlardan birinin Alâ' b. Musa'dan, diğerinin ise İsa b. Hammâd'dan tahammül edildiği söylenebilir. Buhârî'nin mezkûr rivâyetlerin mevsûl tarîkleriyle ilgilenmeyişi, bunların *Sahîh*'in temel merfû hadislerinden sayılmaması yönüyledir. Nitekim İbn Hacer de bu iddiamızı vurgulamaktadır.[169]

Burada şunun altını çizmekte yarar vardır. Mevsûl tarîki bulunmayan bu tür rivâyetlerin sarahaten olmasa da Buhârî nezdinde bir asıllarının bulunduğu söylenebilir. Nitekim İbnü's-Salâh, Nevevî (ö. 676/1277) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimlerin, Buhârî'nin bazı istisnaları bulunsa da cezm sîgasıyla zikrettiği muallaklarını sahîh mesabesinde görmeleri kanaatimizi pekiştirmektedir.[170] Hatta Buhârî'nin söz konusu merfû rivâyeti, ikinci bir muallak ile zikretmesi bu maksada matuf sayılabilir.

5. Buhârî'nin Leys'ten Yaptığı Muallakları Kaydetmesindeki Maksadı

Tespit edebildiğimize göre, Buhârî'nin, *Sahîh*'inde yaptığı ta'lîkleri tahrîc olarak yorumlayan birileri bulunmamaktadır. Bununla birlikte İsmâîlî ile Ebû Nu'aym el-İsfahânî gibi müstahrec sahipleri söz konusu muallakları istişhâd ve mütâbaata yormaktadır.[171] Bahsettiğimiz muallakların 3'ü hariç, geride kalanların tamamının *Sahîh*'te muttasıl tarîklerle zikredilmesi, sözünü ettiğimiz âlimlerin haklılığını ortaya çıkarmaktadır. Şöyle ki *Sahîh*'te aynı isnadla hem mevsûl hem de muallak olarak zikredilen 9 rivâyet, muttasıl olarak kaydedildikleri yerlerde tahrîc amacıyla zikredilmekte; ta'lîk edildikleri yerlerde ise mütâbi, şâhid ve ikinci sened olarak kaydedilmektedir. Muallakların böyle mütâbi ve şâhid olarak zikredilmesinin tahrîc kapsamında değerlendirilemeyeceği açıktır. Başka tarîklerle vasledilen muallakların durumu da bu minvaldedir. Ayrıca Buhârî'nin, Alâ' b. Musa, İsa b. Hammâd ve Rebî' b.

[166] Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, 126-127, 134.
[167] İbn Hacer, *en-Nüket*, 1/324-326.
[168] Hanek, "Leys Ta'lîkleri -Abdullah b. Sâlih Özelinde-", 525.
[169] İbn Hacer, *Tağlîk*, 2/8; İbn Hacer, *Hedy*, 24.
[170] İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 24; Abdurrahman b. Ebû Bekir Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, ts.), 59-61; Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Sezgin*, 90.
[171] İbn Hacer, *Tağlîk*, 3/316, 3/513; Aynî, *Umde*, 9/150.

Süleyman gibi kendilerinden tahrîcte bulunmadığı hocalarından ta'lîkte bulunmasını, hadis rivâyeti açısından tamamen anlamsız ve hikmetsiz görmemek gerekmektedir.

6. Leys'ten Yapılan Muallakların Tamamının Abdullah b. Sâlih'ten Tahammül Edildiğiyle İlgili Görüşlerin Değerlendirilmesi

Bazı âlimler, Buhârî'nin, *Sahîh*'inde Leys'ten yaptığı muallakların tamamını hocası Abdullah b. Sâlih'ten tahammül ettiğini söylemektedir. Bu bağlamda Ebû Zer el-Herevî ve İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113), Buhârî'nin "kâle'l-Leys" şeklinde ta'lîk ettiği bütün rivâyetleri Abdullah b. Sâlih'ten semâan tahammül ettiğini iddia etmektedir.[172] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*'de yukarıdaki görüşün aksini savunmakla birlikte, ilgili eserin mukaddimesi *Hedyü's-sârî*'de adı geçen âlimler gibi düşünmektedir.[173] Ayrıca çağdaşlarımızdan Sezgin de söz konusu tezi savunmaktadır.[174] Ancak İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî gibi âlimler, ilgili muallakların tamamı değil de önemli bir kısmının Abdullah b. Sâlih'in dışındaki hocalardan tahammül edildiğini söylemektedir. *Sahîh*'te muttasıl tarîkleri bulunan 9 muallak, bu âlimlerin haklılığını göstermektedir. Nitekim bizim tespitimize göre *Sahîh*'te Leys'ten yapılan muallakların, 44'ü Abdullah b. Sâlih'ten,[175] 26'sı ise Buhârî'nin sözünü ettiğimiz hocalarından tahammül edilmiştir. Bu durum Leys'ten yapılan muallakların çoğunlukla Abdullah b. Sâlih'ten tahammül edildiği gerçeğini pekiştirmektedir.[176]

7. Sonuç

Buhârî'nin, Leys'ten muallak olarak aktardığı 26 hadisi, *Sahîh*'indeki ve *et-Târîhu'l-kebîr*'indeki muttasıl bazı senedlerinden ve kimi muhaddislerin tahrîclerinden hareketle, Yahya b. Bükeyr, Kuteybe b. Saîd, Abdullah b. Yusuf ve Ahmed b. Yunus gibi *Sahîh*'inde kendilerinden tahrîcte bulunduğu hocaları ile, Alâ' b. Musa, İsa b. Hammâd ve Rebî' b. Süleyman gibi kendilerinden tahrîcte bulunmadığı hocalarından tahammül ettiği tespit edilmiştir. *Sahîh*'teki muttasıl tarîklerine istinaden 9, *et-Târîhu'l-kebîr*'e istinaden de 1 muallakın kaynağı tespit edilmiştir. Geriye kalan 16 muallakın kaynağı ise Buhârî dışındaki muhaddislerin tahrîcleriyle belirlenmiştir. Buna göre mezkûr muallakların, 12 tanesi Yahya b. Bükeyr'den, 6'sı Kuteybe b. Saîd'ten, birer tanesi de Abdullah b. Yusuf ve Ahmed b. Yunus'tan; 3'ü Alâ b. Musa'dan, 2'si İsa b. Hammad'tan ve 1 tanesi de Rebî' b. Süleyman'dan tahammül edilmiştir. Buna göre, Ebû Zer el-Herevî ve İbnü'l-Kayserânî gibi âlimlerin, Buhârî'nin Leys'ten naklettiği muallakların tamamını hocası Abdullah b. Sâlih'ten tahammül ettiği yönündeki iddiaları ekseriyete yorumlanmalıdır. Ayrıca söz konusu muallakların, 11 tanesi *Sahîh*'te Leys'ten mevsûl tarîkle nakledilmektedir. 12 tanesi ise Leys'in dışındaki tarîklerle vasledilmektedir. Geriye kalan 3 muallak rivâyetin ise *Sâhîh*'te muttasıl tarîkleri bulunmamaktadır. Bunlardan biri merfû, diğer ikisi ise mevkûf rivâyetlerdendir. Böylece Buhârî'nin, *Sahîh*'te muttasıl tarîklerini zikrettiği bu muallaklarla tahrîci amaçlamadığını söyleyen müstahrec sahipleri İsmâîlî ile Ebû Nu'aym'in haklılığı ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca bu durum Buhârî'nin, Ebü'l-Cehm Alâ' b. Musa, İsa b. Hammâd ve Rebî' b. Süleyman gibi kendilerinden tahrîcte bulunmadığı hocalarından ta'lîkte bulunmasının sebebini anlamamıza imkan vermektedir. Buhârî, bu tür muallak rivâyetlerle sened ve metindeki bazı farklılıklara dikkat çekmeyi amaçlamaktadır ki bu durum, muttasıl tarîklerle nakledilen hadislerin bir nevi pekiştirilmesi anlamını taşımaktadır.

Şu husus özellikle belirtilmelidir ki söz konusu muallaklardan 9 adedi *Sahîh*'te aynı isnadla hem mevsûl hem de muallak olarak kaydedilmiş bulunmaktadır. Yani Buhârî, bunları Yahya b. Bükeyr, Kuteybe b. Saîd ve Abdullah b. Yusuf gibi hocalarında mevsûl olarak naklettiği gibi bu hocalarını isnaddan düşürüp doğrudan Leys'ten muallak olarak da nakletmektedir. Buhârî'nin semâan tahammül ettiği ve *Sahîh*'inde birkaç kez muttasıl olarak tekrarladığı bu hadisleri ayrıca muallak olarak nakletmesi, burada onun tarafından planlanan önemli bir maksada işaret etmektedir. İsmâîlî, İbnü's-Salâh ve İbn Hacer gibi âlimler, bu tür ta'lîkeri Buhârî'nin ilgili hadisi tekraren kaydetmesine yormaktadır. Ancak kanaatimizce, bunların muallak olarak zikredilmelerinin başka bir nedeni de ilgili hadisin ta'lîk edildiği yerde asıl

[172] İbnü'l-Kayserânî, *Ricalü's-Sahîhayn*, 1/268-9; Kastallânî, *İrşâd*, 4/15-16; Eren, *Buhârî Hocaları*, 129.
[173] İbn Hacer, *Hedy*, 552.
[174] Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, 150.
[175] Hanek, "Leys Ta'lîkleri -Abdullah b. Sâlih Özelinde-", 533.
[176] Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Sezgin*, 102.

olarak kaydedilmemesidir. Yani bunlar mütâbi, şâhid ve ikinci sened, olarak zikredildikleri için muallak olarak kaydedilmiştir. Zira söz konusu hadislerin ikinci ve üçüncü tekrarları muallak olarak değil, mevsûl olarak yapılmaktadır. Yani ilgili muallaklar, sırf tekrar edildikleri için ta'lîk edilmiş olsaydı, bunların ikinci ve üçüncü tekrarları da muallak olarak zikredilmeliydi. Öte yandan *Sahîh*'te muttasıl tarîkleri bulunan bu gibi muallak rivâyetler, bu tür muallakları vicâde yöntemiyle açıklamaya çalışan Sezgin'in bu görüşünde isabet etmediğini söylememize imkân vermektedir.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Albayrak, Ali. *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

Albayrak, Ali. *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.

Arslan, Yahya. "Ahkâm Âyetlerinin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Nüzûl Sebeplerinin Önemi". *Şarkiyat* 15/1 (03 Temmuz 2023), 284-302. https://doi.org/10.26791/sarkiat.1249330

Aydınlı, Abdullah. "Muallak". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Aynî, Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef el-. *et-Taʿdîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmiʿi's-sahîh*. thk. Ebû Lübâbe Hüseyin. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Livâ', 1986.

Bâhilî, Ebü'l-Cehm el-A'lâ b. Mûsâ. *Cüz'ü Ebî'l-Cehm*. thk. Abdurrahman b. Muhammed el-Kaşkarî. Riyad: Mektebet'r-Rüşd, 1999.

Begavî, Abdullah b. Muhammed el-. *Mu'cemu's-Sahâbe*. thk. Muhammed el-Emîn. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dari'l-Beyân, 2000.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mehmet Zihni Efendi. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed b. Züheyr b. Nâsır. Dâru Tavkı'n-Necât, 2001.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Hâşim en-Nedvî, vd. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiretu'l-Meârifi'l-Osmaniyye, ts.

Eren, Mehmet. *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*. Konya: Nükte Kitap, 2003.

Hâkim, Muhammed b. Abdullah. *Tesmiyetü men ahrecehümü'l-Buhârî ve Müslim ve mâ infarada bihi kullu vâhidin minhumâ*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi'ssekâfiyye, ts.

Hanek, İbrahim. "Buhârî'nin Leys b. Sa'd'ten (ö. 175/791) Yaptığı Ta'lîklerin Kaynaklarının Analizi - Abdullah b. Sâlih (ö. 223/838) Özelinde-". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 35 (31 Ocak 2024), 519-535. https://doi.org/10.54600/igdirsosbilder.1387588

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî, 2002.

Herevî, Kâsım b. Sellâm. *Fezailu'l-Kurʾân*. thk. Muhsîn Harâbe Mervân Atiyye Vefâ Takiyuddîn. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995.

Irâkî, Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn. *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*. thk. Muhammed Rabî'. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2012.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Rabî' b. Hâdî U'meyr. 2 Cilt. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1984.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülaziz b. Bâz. 14 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Hedyü's-sârî*. thk. Abdülaziz b. Bâz. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Ta'cîlu'l-menfaa bi zevaidi ricâli'l-eimmeti'l-erbaa*. thk. İkramullah İmdâdulhak. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâʾiri'l-İslamiyye, 1996.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Tağlîku't-ta'lîk alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Sa'îd Abdurrahman el-Kazakî. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut., 1985.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Takrîbu't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarabat: Matbaa Dâiretü'l-Meârifi'n-Nizâmiyye, 1908.

İbn Mende, Muhammed b. İshâk. *Esâmî Meşâyihi'l-İmâmi'l-Buhârî*. thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1991.

İbnü'l-Kayserânî, Muhammed b. Tâhir el-Makdisî. *el-Cem'u beyne ricali's-Sahîhayn*. 2 Cilt. Beyrut, 1405.

İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nureddin Itr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 22. Basım, 2017.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-sârî*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 7. Basım, 1905.

Mizzî, Yusuf b. Abdürrahman. *Tuhfetü'l-eşrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf*. thk. Abdüssemad Şerefüddin. 13 Cilt. el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.

Müslim, Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâ Türâsü'l-Arabî, ts.

Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünen*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1986.

Nesâî, Ahmed b. Şuʿayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmünim Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müʾessesetü'r-Risâle, 2001.

Sezgin, M. Fuat. *Buhari'nin Kaynakları*. Ankara: Otto, 4. Basım, 2015.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Tedrîbu'r-râvî*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, ts.

Taban, Zeyd. *Buhârî'nin Muallak Hadisleri*. İstanbul: İÜ İlahiyat Fakültesi, Lisans Bitirme Tezi, 2013.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Zehebî, Muhammed b. Abdullah. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnâvut vd. 25 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Zehebî, Muhammed b. Abdullah ez-. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte*. thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Kıble lis'-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1992.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Cemaleddin. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynelabidin b. Muhammed. 2 Cilt. Riyad: Edvâe's-Selef, 1998.

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2024, 12(2): 588-604, doi: 10.33931/dergiabant.1512558

Kıbrıslı Halîmzâde Alî'nin *Menâsikü'l-Hacc*'ı

Manasik Al-Hajj by Halīmzāde Alī of Cyprus

Ömer Suat İNAN[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 08.07.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 15.10.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: İslam dininde Müslümanların yapmakla mükellef oldukları beş farz vardır. Bunlardan biri hac vazifesidir. Dine ait çeşitli kavramlar edebî bir malzeme olarak edebiyat sahasında kullanılmıştır. Hac kavramı çerçevesinde oluşan edebî tür, menâsik-i hac şeklinde isimlendirilmiştir. Menâsik-i haclar, hac vazifesinin nasıl ifa edilmesi gerektiğini anlatan rehberlerdir. Bunlar manzum veya mensur şekilde kaleme alınmışlardır. Bu çalışmamızda mensur bir menâsik-i hac eseri incelenmiştir. 19. yüzyılda kaleme alınmış olan bu eserin müellifi Kıbrıslı Halîmzâde Alî'dir. Kıbrıslı Halîmzade Alî'nin *Menâsikü'l-Hac* adlı eseri Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Milli Arşiv ve Araştırma Dairesi'nde yer almakta olup Türkçe yazmalar koleksiyonunda II. Mahmud Ktp. 759'da kayıtlıdır. 12 varaktan oluşan bir menâsik-i hacdır. Kıbrıslı Halîmzâde Alî haccın farzları, vacipleri, sünnetleri ve hac esnasında okunması gereken dualara ilişkin bir eser meydana getirmiştir. Çalışmamızın girişinde haccın tanımı yapılmış, Türk edebiyatında mensur menâsik-i haclar hakkında bilgi verildikten sonra müellifin hayatı ve eserleri incelenmiş, çalışmanın sonunda da *Menâsikü'l-Hac* adlı eserin transkripsiyonlu metni verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Menâsik-i Hac, Mensur, Kıbrıs, Halîmzâde Alî.

&

Abstract: Various religious concepts have been used as literary material in the field of literature. The literary genre formed within the framework of the concept of pilgrimage is called Manasik Al-Hajj. In this study, a prose manasik-al hajj work is analyzed. Written in the 19th century, the author of this work is Halīmzāde Alī from Cyprus. His work is in the National Archive and Research Department of the Turkish Republic of Northern Cyprus and is registered in the Turkish manuscripts collection in Mahmud II Ktp. 759. It is a 12-sheet manasik al-hajj. He created a work on the obligations, wajibs, sunnahs and prayers to be recited during the pilgrimage. In the introduction of the study, information about pilgrimage and prose menâsik-i pilgrimages in Turkish literature is given. Then the life and works of the author are analyzed. At the end of the study, the transcribed text of the work is given.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Manasik Al-Hajj, Prose, Cyprus, Halīmzāde Alī.

Atıf/Cite as: İnan, Ömer Suat. "Kıbrıslı Halîmzâde Alî'nin Menâsikü'l-Hacc'ı". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 588-604. doi: 10.33931/dergiabant.1512558

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr., Ömer Suat İnan, inanomar@gmail.com.

1. Giriş

İslamiyet beş esas üzerine kurulmuş bir inanç sistemidir. İslam dinine inananların yerine getirmesi gereken beş esastan biri hac vazifesidir. Hac, muayyen bir zamanda, belirli şartlarda yapılan bir ibadettir. "Gitmek, yönelmek, ve ziyaret etmek" manalarını ihtiva eden hac kelimesi Arapça bir kelime olup fıkhi ıstılah olarak ise Müslümanların imkânları dâhilinde, Zilhicce ayında Kâbe-i şerifi, Arafat'ı, Müzdelife'yi ve Mina'yı ziyaret ederek birtakım dinî vecibelerri de yerine getirmeleri ile gerçekleştirdikleri bir ibadettir.[2] Hac ibadetinin, Kur'an-ı Kerim'de mümin kulların üzerine farz bir vazife olduğu belirtilir. Kur'an-ı Kerim'de bu isimde bir sure de yer almaktadır.

Hac hem maddi hem de bedeni bir ibadet olup hükmü yeten kişiler için farzdır. Bu vazifeyi yerine getiren müminlere "hacı" denilmektedir. Hac vazifesini yerine getirmek ve kutsal toprakları görmek Müslümanlar için büyük bir arzudur. Bu arzuyu gerçekleştirmek için tarih boyunca dünyanın dört bir tarafından insanlar uzun süren seyahatler yapmışlardır.

Uzun yıllar boyunca kutsal toprakları yöneten Osmanlı Devleti, hac zamanı binlerce insandan oluşan hac kervanlarının seyahat sorumluluğunu üstlenmiştir. Üstlendiği bu önemli hac seyahatleri, Türk edebiyatını da etkilemiştir. Hac ibadeti hakkında çeşitli seyahatnameler kaleme alınmıştır. Bu seyahatnameler, yazılış amacına göre hac rehberleri veya hac el kitapları, rehber nitelikli hac seyahatnameleri, rapor nitelikli hac seyahatnameleri, edebî nitelikli hac seyahatnameleri olmak üzere dört gruba ayrılmaktadır.[3] Bu eserlerde kervanın uğrayacağı, konaklayacağı menzil ve bu ibadetin yapılışı ve uyulması gereken şartlar gibi meseleler anlatılmıştır. Bu şartlar fikhi bir ıstılah olan "menâsik" kavramını ortaya çıkarmış; bu da hac ibadetini konu edinen "menâzil-i hac" ve "menâsik-i hac" olarak adlandırılan edebî türlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.[4]

Çalışmamız menâsik-i hac türünde bir eser olduğu için menâzil-i hac türü üzerinde durulmayacaktır. Türk edebiyatında menâsik-i haclar manzum veya mensur olarak kaleme alınmıştır. Mesnur bir eser çalıştığımız için manzum menâsik-i haclar hakkında bilgi verilmeyecektir.

2. Türk Edebiyatında Mensur Menâsik-i Haclar

Menâsik-i hac eserleri, fıkıh literatüründe belirlenmiş olan hac vazifesi kurallarına riayet ederek ifa etmek isteyen hacı adayları ile bu vazifede onlara yardımcı olan hac rehberleri için son derece önemli bir kılavuz olmuşlardır. Kutsal bir görev olan haccın bütün yönleri ile nasıl yapılacağı hakkında pratik bilgiler veren mensur menâsik-i haclar, didaktik nitelik taşıdıklarından dolayı edebî kaygıdan ziyade muhtevaları yönüyle önem arzetmektedirler.[5]

Yaptığımız çalışmalar neticesinde Türk edebiyatında, bilimsel çalışmalara konu olmuş 15 tane mensur menâsik-i hac tespit ettik. Hakkında bilgi verilen eserlerin sıralananışı yüzyıllarına göre yapılmıştır.

2.1. Sünbülî Sinân, Menâsik-i Hac

Asıl ismi Yusuf Sinaneddin b. Ya'kûb (ö. 1581) olan müellif, 16. yüzyılda yaşamıştır. Müellifin babası, Halvetiyye tarikatının Sünbüliyye koluna intisap etmiştir. Yusuf Sinaneddin babasından hilafet ve icazet almış, babasının vefatından sonra Kocamustafa Paşa Dergahı'nın postnişinliğini üstlenmiştir. Hafız, müfessir, vaiz sıfatlarına sahip Yusuf Sinaneddin, Medine'de vefat etmiştir. 44 nüshası bulunan eserin en

[2] Ömer Faruk Harman, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/382.
[3] Menderes Coşkun, "Osmanlı Edebiyatındaki Hac Seyahatnamelerinin Tipleri", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi*, 12-15 Nisan 1999, (İstanbul, 2001), 189.
[4] Rahmi Yaran, "Hac", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV yayınları, 1996), 14/412.
[5] Ahmet Karataş, "Türk-İslâm Edebiyatında Menâsik-i Hac Manzumeleri ve Kâbe", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 3 (Kasım 2007), 30-31.

hacimli nüshası 108 varaktan oluşmaktadır.[6] Çeşitli menâsik eserlerinin derlenmesi ile oluşturulan Sünbülî'nin eseri sade bir dil ile telif edilmiştir.[7]

2.2. Seyyid Mehmed Efendi, Enîsü'l-Huccâc

16. yüzyılda yaşamış olan Seyyid Mehmed Efendi'nin (ö. 1597?) hayatı hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Kayseri'de ikamet eden, ilim erbabından hayır sahibi bir şahsiyettir. 1590 yılında hacca gitmiş ve hac dönüşü, tek eseri olan *Enîsü'l-Huccâc*'ı yazmıştır.[8] Tek nüsha olan eser 144 varaktan oluşmaktadır. Sade bir dilin hâkim olduğu eserde yer yer secili üslup kullanılmıştır.[9]

2.3. Abdurrahman Hibrî, Menâsik-i Mesâlik

Abdurrahman Hibrî Efendi (ö. 1656), Edirneli olup müderris Hasan Efendi'nin oğludur. Tahsiline Edirne'de başlayıp İstanbul'da devam etmiştir. Müderrislik yapan Abdurrrahman Hibrî Efendi, 1041/1632 yılında hacca gitmiştir. Edirne'den Mekke'ye uzanan bir hac seyahatnamesi olan eserinde, hac ibadetinin menâsikini bütün ayrıntıları ile anlatmıştır. Eserde yalın ve basit bir dil hâkimdir.[10]

2.4. Müellifi Bilinmeyen, Delîlü'l-Huccâc ve'l-Ümmiyyîn fî-Tahsîli Umûrı'd-Dîn

Müellifi belli olmayan bu eserin 1694 yılında yazıldığı tahmin edilmektedir. Eserden hareketle çıkan bilgilere göre müellif, hayatının bir döneminde Mısır'da bulunmuştur. Başka eserleri olabileceği varsayılan müellifin eldeki tek eseri 120 varaktan oluşan, sade ve anlaşılır bir dil ile yazılmış olan bu hac menâsikidir.[11]

2.5. Hacı Ali Efendi, Tuhfetü'l-Huccâc

Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmayan Hacı Ali Bey, Rûznâmçeci İbrahim Efendi'nin kethüdalığını yapmıştır. Hacı Ali Efendi'nin 17. yüzyılda yaptığı hac yolculuğunu anlatan *Tuhfetü'l-Huccâc* adlı eseri, 19 varaktan oluşmaktadır. Hacı Ali Efendi eserini, hac menzilleri hakkında bilgi verdikten sonra hac ibadetini yerine getirirken uyulması gereken kurallar bölümü olan menâsik ile bitirmiştir. Menâsik kısmının kısa tutulmuş olması nedeniyle *Tuhfetü'l-Huccâc*, muhtasar bir menâsik-i hac şeklinde de değerlendirilebilir.[12]

2.6. İbrahim Hanîf, El-La'lu'l-Musaffâ fî Ziyâreti'l-Mustafâ

18. yüzyılda yaşamış olan Hanîf İbrahim Efendi (ö. 1775), dönemin önemli isimlerindendir. Müderris, kadı, hattat ve şair vasıflarına sahiptir.[13] Eserini, Haremeyn olarak tabir edilen Mekke ve Medine şehirlerinde müfettişlik görevi sırasında 1147/1735 tarihinde kaleme almıştır. 33 varaktan oluşan eser sade bir dille yazılmıştır.[14]

2.7. Damadzade Mehmed Murad Efendi, Nebzetü'l-Menâsik

Damadzadeler namıyla bilinen ve ilmiyye sınıfından olmalarıyla meşhur bir ailenin ferdidir. İyi bir eğitim almış ve birçok vazifede bulunmuş müellif, Rumeli Kazaskeri olarak görevlendirilmiştir. Murâd Molla rumuzu ile tanınmış, İstanbul'un Fatih semtinde bir külliye yaptırmıştır. 1170/1756 yılında kaleme

[6] Dilara Pınar Arıç, *Sünbülî Sinân'ın Menâsik-İ Hacc'ı (Giriş-İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 5-6.

[7] Arıç, *Sünbülî Sinân'ın Menâsik-İ Hacc'ı (Giriş-İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)*, 192.

[8] Rukiye Kaymakçı, *İbrâhim Tennûrî Ahfâdından Mehmed Efendi'nin Enîsü'l-Huccâc Adlı Menâsiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 204.

[9] Kaymakçı, *İbrâhim Tennûrî Ahfâdından Mehmed Efendi'nin Enîsü'l-Huccâc adlı Menâsiki*, 28-37.

[10] Sevim İlgürel, "Menâsik-i Mesâlik", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 6 (Ekim 1975), 111-112.

[11] Mehmet Emin Tuğluk, "Yazarı Bilinmeyen Bir Menâsik-i Hac Kitabı: Delîlü'l-Huccâc ve'l-Ümmiyyîn fi-Tahsîli Umûrı'd-Dîn -Ses Bilgisi-", *Türük: Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi* 9/27 (2021), 238-240.

[12] Şerife Eroğlu Memiş, "XVII. Yüzyılda Osmanlı Hac Menzilleri: Rûznâmçeci İbrahim Efendi Kethüdâsı Hacı Ali Bey'in Tuhfetü'l-Huccâc Risâlesi Örneği", *Gazi Akademik Bakış* 13/26, (2020), 273-275.

[13] Ebrahım Mohammed Moohialdin Al Kahtani, *Hanîf İbrâhim Efendi'nin La'lu'l-Musaffâ Fî Ziyâreti'l-Mustafâ Adlı Eseri (Metin-Tahlil)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 3.

[14] Al Kahtani, *Hanîf İbrâhim Efendi'nin La'lu'l-Musaffâ Fî Ziyâreti'l-Mustafâ Adlı Eseri (Metin-Tahlil)*, 38-43.

alınan eser 97 varaktan oluşmaktadır. Mekke, Medine, Kudüs ve el-Halil (Hebron) şehirlerinde yer alan ibadet yerlerini anlatan ve burada okunacak dualar hakkında bilgi veren önemli bir hac rehberidir.[15]

2.8. Ahıskalı Beyzade Mustafa Efendi, Menâsikü'l-Hac

18. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden olan Mustafa Efendi (ö. 1785), Ahıska'da dünyaya gelmiştir. İstanbul'da tahsilini tamamlamasının ardından müderrislik yapmıştır. Tasavvuf yolunu benimsemiş, Nakşibendî mürşidi Hâfız Muhammed Efedi'nin sohbetlerine katılmıştır. Tasavvufi kemale ulaştıktan sonra Fatih semtinde yer alan Murâd Molla tekkesinde şeyhlik vazifesini ifa etmiştir. Tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerine vâkıf olan mutasavvıf Mustafa efendi iki kere hacca gitmiştir. İlk hac vazifesini 1780 yılında tamamlamıştır. 1785 yılında ikinci defa hac yolculuğuna çıkmış, ancak Cidde şehrinde Kümeyt isimli bir yerde hastalanarak 1785 tarihinde vefat etmiştir. Birkoç eser kaleme almıştır. 32 varaktan oluşan hac menâsikini anlattığı *Menâsikü'l-Hacc*'ı, vefatından sonra basılan ve diğer eserlerini de içeren *Asâr-ı Beyzâde* veya *Mecmûa-i Asâr-ı Beyzâde* isimli yazma nüshanın içinde yer almaktadır.[16]

2.9. Eyüp Sabri Paşa, Tekmiletü'l-Menâsik

1832 ve 1890 tarihleri arasında yaşamış olan Eyüp Sabri, önemli bir devlet adamıdır. Çeşitli vazifelerde bulunmuş olan Eyüp Sabri Paşa, tasavvuf, ahlak, fıkıh, ilhimal ve tarih alanlarında olmak üzere birçok eser kaleme almıştır. Kutsal topraklarda vazifeli olarak bulunmuştur.[17] 223 sayfadan oluşan *Tekmiletü'l-Menâsik* adlı eserini, daha önce yazılmış eserlerin üsluplarının açıklayıcı ve akıcı olmamaları, teferruatlı olmayışları, ziyaretgahlar ve adab-ı ziyaretin ihmal edilmiş olmasından dolayı yazdığını ifade eder.[18]

2.10. Şeyh Fethullah Verkânisî, Menâsikü'l Hac ve'l-Umre

Siirt'in Vernakis köyünde dünyaya gelen müellif, Şeyh Fethullah (ö. 1317/1899) namıyla meşhurdur. Medresede eğitim alan Şeyh Fethullah, fıkıh ilmine yönelmiştir. Bir dönem müderrislik yapan Şeyf Fethullah, 1290/1873-74 yılında hacca gitmiştir.[19] Verkânisî'nin eserleri, vefatından sonra istinsah edilen *Kenz'ül-Cevahir* adlı mecmuanın içersinde yer almaktadır. Bu mecmua içersinde yer alan *Menâsikü'l Hac ve'l-Umre* 39 varaktan oluşmaktadır.[20]

2.11. Babakaleli Abdülaziz Ahmed, Tuhfetü'l-Müʾminîn fî Menâsiki'l-Hac

Abdülaziz Ahmed Efendi (ö. 1296-97/1878-79), Çanakkale'nin Babakale isimli köyünde dünyaya gelmiş, hayatını İstanbul'da sürdürmüştür. Tophane ve Galata kadısı namıyla vazifede bulunmuş, dönemin önemli ilim adamlarından biri olarak kabul edilmiştir. Hadis, Fıkıh ve Arap Dili ve Belagatı ile ilgili eserler kaleme almış olan Babakaleli Abdülaziz'nin *Tuhfetü'l-Müʾminîn fî Menâsiki'l-Hac* adlı eseri 54 varaktan oluşmaktadır.[21]

2.12. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, Câmi'u'l-Menâsik 'alâ Ahseni'l-Mesâlik

Gümüşmahe'de yer alan Emirler veya Kömürcüoğlu namıyla bilinen bir aileye mensup olduğu belirtilmektedir. Künyesi, Ahmed b. Mustafa b. Abdurrahman el-Gümüşhanevî'dir (ö. 1311/1893). Eğitimine Gümüşhane'de başlamış, ticaretle uğraşan bir ailenin ferdi olduğu için Trabzon'a göç etmiş ve eğitimini burada devam ettirmiştir. Tahsilini İstanbul'da tamamlamıştır. Büyük bir mutasavvıf olan

[15] Şerife Eroğlu Memiş, "Nebzetü'l-Menâsik": en-Nakşibendî el-Muradî'nin Hac Rehberi'nde Kudüs Bahsi", *Dinî, Târihî ve Edebî Açısından Kudüs*, ed. İbrahim Çelik, (İstanbul: DYB yayınları, 2018), 178-181.
[16] Ömer Aslan, "Osmanlı Âlimlerinden Ahıskalı Beyzâde Mustafa Efendî ve Sülûka Dair Risâlesi" *Uluslararası Ahıska Türkleri Sempozyumu*, (Erzincan, 2017), 1/231-233.
[17] Aysel Levent, *Eyüp Sabri Paşa ve Mir'atü'l-Harameyn'e Göre Hicaz* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 247-249.
[18] Levent, *Eyüp Sabri Paşa ve Mir'atü'l-Harameyn'e Göre Hicaz*, 59-60.
[19] Nurullah Özcan, *Şeyh Fethullah Verkânisî ve Menasikü'l Hacc ve'l-Umre Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 6-9.
[20] Özcan, *Şeyh Fethullah Verkânisî ve Menasikü'l Hacc ve'l-Umre Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 37-38.
[21] Abdullah Taha İmamoğlu, "Galata Kadısı Babakaleli Ahmed Abdülaziz Efendi'ye Ait İcâzetnâmenin Neşri ve Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 40 (Aralık 2022), 248-250.

müellif, Ziyaüddin Gümüşhanevî namıyla meşhurdur.[22] İslami ilimlerin birçok dalında eserler veren bu büyük şahsiyetin fıkıh alanında kaleme aldığı *Câmi'u'l-Menâsik 'alâ Ahseni'l-Mesâlik* adlı eseri 432 sahifeden oluşmakmadır. Eser, sadece hac ibadetinin fıkhi yönlerini değil aynı zamanda tasavvufi boyutunu da açıklaması bakımından önemlidir.[23]

2.13. Reîsülkurra Abdullah Eyyûbî, Hediyyetü'l-Huccâc

Abdullah Eyyûbî 1176/1763 senesinde İstanbul'un Eyüp semtinde dünyaya gelmiştir. Devrin meşhur âlimlerinden eğitim almıştır. Eyyûbî'den bahseden kaynaklar onun reîsülkurrâ, başimam ve vaiz gibi vazifelerde bulunduğunu belirtir. Abdullah Eyyûbî 1252/1836 tarihinde vefat etmiştir. Eyüp Sultan Türbesi'nde Eyüp Sultan'ın ayak yönündeki pencere kenarına defnedilmiştir. Sayısı net olmamakla birlikte bir kısmı telif, bir kısmı tercüme ve bir kısmı şerh olmak üzere otuza yakın eser yazmıştır. Hac niyetiyle Mekke'ye gidenlere hediye olsun diye *Hediyyetü'l-Huccâc*'ı kaleme aldığını belirmiştir. Abdullah Eyyûbî 1229/1814 senesinde hacca gitmiştir. Bu eserini hac dönüşü yazmış olması muhtemeldir. Eser 27 varaktan oluşmaktadır.[24]

2.14. Halîmzâde Alî el-Lefkoşevî el-Kıbrısî, Menâsikü'l-Hac

19. yüzyılda kaleme alınmış olan bu eser, çalışmamızın ana konusu olarak seçildiği için üçüncü bölümde ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

2.15. Molla Mustafa, Menâsik-i Hac

Molla Mustafa'nın hayatı hakkında kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Müellifin yazmış olduğu eserden Diyarbakırlı olduğu bilgisi çıkmaktadır. 89 varaktan oluşan Diyarbakırlı Molla Mustafa'nın *Menâsik-i Hacc*'ı eleştirel bir üslupla yazılmıştır. Eserde hac ibadeti ile ilgili yapılan yanlış uygulamalar eleştirilmiştir. Yazılış tarihi belli olmayan eserin dil özellikleri göz önüne alındığında Osmanlı Türkçesinin ilk dönemlerine ait olması muhtemeldir.[25]

3. Halîmzâde Alî el-Lefkoşevî el-Kıbrısî

3.1. Hayatı

Kaynaklarda müellifin hayatı hakkında bir bilgiye rastlanılmamıştır. Hayatı ile ilgili edindiğimiz tüm bilgilere, eseri *Menâsikü'l-Hac* vasıtası ile ulaşılmıştır. Buradan hareketle künyesinin Alî b. Halîm el-Lefkoşevî el-Kıbrısî olduğu tespit edilmiştir. Müellifin *Terceme-i Kâdıhân* ve *Menâsikü'l-Hac* adlı iki eseri bulunmaktadır.[26] Ne zaman doğduğu ve öldüğü belli değildir. Eserinden hareketle 1217/1802'den sonra vefat ettiği tahmin edilmektedir.[27]

3.2. Eserleri

3.2.1. Terceme-i Kâdîhân

Kütüphanelerde katalog kaydı bulunmayan bu eserin varlığına, müellifin *Menâsikü'l-Hac* adlı eserin giriş kısmında ulaşılmıştır. Müellif istinsah ettiği *Terceme-i Kâdîhân* isimli eserini, eksiksiz ve ziyadesiz tercüme ettiğini belirtir.[28] *Fetâvâ Kadîhân*, Hanefî fakihi Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî'nin (ö. 592/1196) fıkıh alanında kaleme aldığı *el-Fetâva'l-Ḫâniye* veya *el-Ḫâniyye* diye

[22] İsmail Pırlanta, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Yapmış Olduğu Etkileri", *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. İhsan Günaydın vd. (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 27-30.

[23] Pırlanta, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Yapmış Olduğu Etkileri", 37-39.

[24] Yonis İnanç, "Reîsülkurra Abdullah Eyyûbî Hayatı ve Eserleri" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (Haziran 2014), 109-121.

[25] Bilgehan Ayata, *Diyarbakırlı Molla Mustafa'nın Menâsik-İ Hacc Adlı Eseri Üzerine Bir Dil İncelemesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Esntitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 1-4.

[26] Halîmzâde Alî el-Lefkoşevî el-Kıbrısî, *Menâsikü'l-Hac* (Lefkoşa: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Milli Arşiv ve Araştırma Dairesi, Türkçe Yazmalar Koleksiyonu, II. Mahmud Ktp. 759) 8b.

[27] Halîmzâde Alî el-Lefkoşevî el-Kıbrısî, *Menâsikü'l-Hac*, (Türkçe Yazmalar Koleksiyonu, II. Mahmud Ktp. 759), 19b.

[28] Halîmzâde Alî el-Lefkoşevî el-Kıbrısî, *Menâsikü'l-Hac*, (Türkçe Yazmalar Koleksiyonu, II. Mahmud Ktp. 759), 8b.

de anılan, Hanefî mezhebinde yazılmış en saygın ve yaygın fetva kitaplarından biridir.[29] *Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercümeler* isimli çalışmada Halîmzâde Alî'nin eseri *Terceme-i Kâdîhân*'ın da ismi zikredilmiştir.[30]

3.2.2. Menâsikü'l-Hac

3.2.2.1. Nüsha Tavsifi

Kıbrıslı Halîmzâde Alî'nin bu eserinin tek nüshası, Kıbrıs İslam Yazmaları Kataloğu'nda kayıtlı olup Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Milli Arşiv ve Araştırma Dairesi'nde yer almaktadır. Türkçe yazmalar koleksiyonunda[31] "*Risâle-i Menâsik-i Hâcc*" ismi ve "II. Mahmud Ktp. 759" demirbaş numarası ile kayıtlıdır. Tek nüsha olan eser, talik-nesih hattı ile kaleme alınmış, 12 varak ve 17 satırdan oluşmaktadır. Nüsha 110x180 mm. ebadındadır.[32] Eser 17 Cemaziyelevvel 1217 (1802/1803) tarihinde kaleme alınmıştır.[33]

Nüsha Başı: (8b)

El-ḥamdu limen ceʿale'l-Beyte'l-ḥarāme ḳıyāmen li'n-nāsi ve hedyen ve emera'l-müʾminīne bi't-tiḫāẕi.

Nüsha Sonu: (19b)

Kātibine her kim eylerse duʿā ide maḥşerde şefāʿat Muṣṭafā.

3.2.2.2. Menâsikü'l-Hacc'ın Dil ve Muhteva Özellikleri

Kıbrıslı Halîmzâde Alî'nin *Menâsikü'l-Hac* isimli eseri mensur bir eser olup hac farîzasını konu edinmektedir. Eserine Arapça bir hamdele ve salvele ile başlayan müellif haccın farzları, vacipleri, sünnetleri ve hac esnasında okunması gereken dualara dair bir eser kaleme almak istediğini ifade etmiştir. Denizaşırı bir hac yolculuğuna çıkan Halîmzâde Alî Efendi, 8 Cemaziyelahir 1146 Cumartesi (1733/1734) tarihinde vatanı olan Lefkoşa şehrinden ayrılıp Tuzla iskelesine varmıştır. 14 Cemaziyelahir 1146 Cuma günü gecesi Tuzla iskelesinden ayrılıp, 16 Cemaziyelahir 1146 tarihinde Mısır'ın Dimyat limanına ulaşmıştır. Zikredilen senenin Recep ayının ilk günü Mısır'ın başkenti Kahire'ye gelmiştir. Hac kafilesi, Kahire şehrinde Cafer Ağa Vekalesi denilen bir handa birkaç gün konaklamıştır. *Menâsikü'l-Hacc*'ı yazma düşüncesi burda hâsıl olmuştur.

Halîmzâde Alî, eseri *Menâsikü'l-Hacc*'ı didaktik bir amaçla yazdığı için sade ve yalın bir dil kullanmıştır. Eserini 12 varak olarak kaleme almış olması, amacının kısa, net, anlaşılır bir hac rehberi yazmak olduğunu göstermektedir. Müellif'in eserinde yer yer ح harfi ile خ harfinin karıştırması göze çarpan bir husustur: ḥaṭā (حطا), ḥāṭıra (حاطره).

Müellif öncelikle haccın üç farzını (Mikat'tan ihram giymek, Arafat'da vukûf ve tavaf-ı ziyaret) anlatmıştır. Farzlardan sonra haccın beş adet olan (Müzdelife'de vakfe, sa'y yapmak, remy-i cimâr, tavaf-ı veda, başın tıraş edilmesi) vaciplerini sıralamıştır. Farz ve vacipleri belirttikten sonra haccın sünnetleri, adap-erkânı ve okunucak dualar üzerinde durmuştur. Müellif eserini kaleme alırken başlık, bab, fasıl gibi bir sınıflandırma yapmamıştır. Ancak yazma eserlerde sıklıkla görülen, eserin derkenarlarında yer alan, bir tür notlandırma olarak kabul edilen "matlab" kullanımı göze çarpmaktadır.

[29] Ahmet Özel, "Kâdîhan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/122.
[30] Sadık Yazar, "Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercümeler" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (Mayıs 2017), 156-57.
[31] Ramazan Şeşen vd., *Kıbrıs İslâm Yazmaları Kataloğu* (İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 1995), XXVIII.
[32] Şeşen vd., *Kıbrıs İslâm Yazmaları Kataloğu*, 4-5.
[33] Halîmzâde Alî el-Lefkoşevî el-Kıbrısî, *Menâsikü'l-Hac*, (Türkçe Yazmalar Koleksiyonu, II. Mahmud Ktp. 759), 19b.

Matlab, müellifin, zihnindeki meseleler açısından eserini başlıklandırmak amacıyla sayfa kenarına düşürdüğü notlar olarak değerlendirilebilir.[34] Halîmzade Alî, matlab ıstılahına metinden iktibasla kısa ifadeler eklemiştir:

- Matlab-ı Telbiye (9b)
- Matlab-ı Mahreme zarar virmeyen (10a)
- Matlab-ı Kaʿbe şehrine vardıkda (10a)
- Matlab-ı Mekke (10a)
- Matlab-ı Kaʿbe-i Şerîfi ibtidâ gördükde okıya (10a)
- Matlab-ı Hacer-i Esvedüñ mukabilinde okıya (10b)
- Matlab-ı İstilâm-ı Hacer-i Esved (11a)
- Matlab-ı Mukabele-i Bâb-ı Kaʿbe-i Şerîf (11a)
- Matlab-ı Rükn-i Şâmî (11a)
- Matlab-ı Mizâb (11a)
- Matlab-ı Rükn-i ʿIrâkî (11a)
- Matlab-ı Rükn-i Yemânî (11a)
- Matlab-ı Makam-ı İbrâhimde okıya (11b)
- Matlab-ı Duâ-yı Safâ (12a)

4. Transkripsiyonda İzlenen Yöntemler

a. Varak numaraları köşeli parantezle içerisinde kalın/bold olarak gösterilmiştir. **[8b]** şeklindeki gibi.
b. Özel isimler ve hac terimleri büyük harflerle gösterilmiş, bunlara gelen ekler bitişik yazılmıştır.
c. Metinde geçen ayetler italik olarak verilmiş, dipnotta verilen mealler Diyanet İşleri Başkanlığı tarafınan hazırlanan Kur'ân-ı Ker'im'den alınmıştır.
d. Anlam gereği yapılan metin tamirleri köşeli parentez [….] içerisinde gösterilmiştir.
e. Eklerin yazımında "Çeviriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler"[35] adlı makale esas alınmıştır.

5. Menâsikü'l-Hacc'ın Transkripsiyonlu Metni

[8b] Bi'smi'llāhi'r-Raḥmāni'r-Raḥīm

El-ḥamdu limen ceʾale'l-Beyte'l-ḥarāme ḳıyāmen li'n-nāsi ve hedyen ve emera'l-müʾminīne bi't-tiḫāẕi maḳāme İbrāhime muṣalla ve'ṣ-ṣalātu ʿalā-nebīyyihi'l-leẕī neşede min-ümmi'l-ḳurā ve ʿalā-ālihi ve eṣḥābihi'l-leẕīne veṣalū bi-iḳāmetihi Menāsike'l-Ḥacci ila'd-derecāti'l-ʿaliyyi ve baʿd bu ʿalūde-i cürm ü günāh ve beyābān-ı sehv ü ḫaṭāda evḳāt-ı ʿömr-i ʿazīzin tebāh iden ʿabd-i faḳīr-i keşīri't-taḳṣīr ṭālib-i maġfiret-i Lem-yezelī Ḳıbrısī yaʿnī Ḥalīm-zāde ʿAlī vaḳtā ki evḳāt-ı güẕeşte-i tefekkür ve beyhūde żāyiʿ olan sermāye-i zindegānīye teʾessüf ve taḥassurdan ṣonra *ve enību ilā rabbikum*[36] naṣṣ-ı kerīmini teẕekkür idüp eḥad-ı erkān-ı ḫamse-i dīn ü imān olan ṭarīḳ-i ḥüccetü'l-islāma şedd-i rāḥle ʿazimet idüp işbu sene-i sitte ve erbaʿīn ve elf sāl-i ferḫunde-fālinde Lefḳoşe ḳażāsından munfaṣıl olup sene-i meẕbūrda Cemāẕiye'l-āḫiresinüñ sekizinci gün yevmü's-sebtdir vaṭan-ı aṣlī olan medīne-i Lefḳoşeden Ṭuzla İskelesine māh-ı meẕbūruñ on dördünci güni cumʿa gicesi Ṭuzladan Dimyāda teveccüh olunup māh-ı meẕbūruñ on altıncı gün Dimyāda ve sene-i meẕbūruñ Recebü'l-müreccebinüñ ġurresinde Mışır Ḳāhirede Caʿfer Aġa Vekālesi dimekle maʿrūf ḫāneye nüzūl müyesser olup refāḳat-ı ḳāfile-i ṭarīḳ-i ḥac içün birkaç gün meks ve ḳarār-ı iḳtiżā itmekle teʾḫīr olunup eṣnā-yı tefekkürde ferāʾiż ü vācibāt u sünen ü Mevāḳīt-ı ḥacc-ı şerīfde ḳırāʾat u tilāvet

[9a] olunıcaḳ edʿiyye-i meʾṣūre ve sāʾir riʿāyet-i merāsim-i ḥac ḫāṭıra ḫuṭūr idüp muḳaddemā kitābuñ nüsḫa-i Ḳāḍīḫāna mühtedī olmaġile eṣnā-yı kitābda kitāb-ı müsteṭāb-ı mūmā-ileyhde ḥacc-ı şerīfüñ içün

[34] Halil İbrahim Kaygısız, "İlahî Kelâmı Okurken Hayata ve Kitaba Dair Kenarlara Derlenmiş Notlar: Cârullah Efendi'nin Tefsir Kitaplığı Örneği", *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları* ed. Berat Açıl (Ankara: İlem Yayınları, 2020), 137-138.
[35] İsmail Ünver, "Çeviriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler", *Türkoloji Derneği Dergisi* 9/1 (1993), 51-89.
[36] *Kur'ân Yolu,* (Erişim 02 Temmuz 2024), Zümer 39/54. *"Azap size gelip çatmadan önce rabbinize yönelip O'na teslim olun; sonra kimseden yardım göremezsiniz."*

vārid olan kitāb u faṣl u bābı müṭālaʿa idüp bilā-ziyāde vü lā-noḳṣān merāsim-i ḥacc u edʿiyye-i meʾsūre ʿalā-ṭarīḳi'l-icāz terceme olındı ʿazīmet-i ḥac idüp istinsāḫ iden ḥuccāc-ı ẕevi'l-ibtihācdan mesʾūldur ki bu ṭarīḳ ile bu aḥvec-i ʿibādu'llāhı duʿā-yı ḫayrdan ferāmūş itmeyeler ferāʾiż-i ḥac üçdür birisi Miḳātdan İḥrām giymekdir ikinci ʿArafātda vuḳūfdur üçünci Ṭavāf-ı Ziyāretdir bunlardan birisi terk olınsa ḥac bāṭıl olur gelecek sene ḳażā itmek lāzım olur vācibāt-ı ḥac beşdir evveli Müzdelifede vuḳūf ikinci beyne'ṣ-Ṣafā ve'l-Merve saʿydir üçünci Remy-i Cimārdır dördünci ehl-i Kaʿbe olmayup ṭaşradan gelan ḥuccāca Ṭavāf-ı Ṣaderdir yaʿnī Ṭavāf-ı Vedāʿdır beşinci ḥac ṭamām oldukda yaʿnī ʿArafātdan dönüldükde baʿde Remyü'l-Cimār başın tırāş itmekdir ḥuccāc bunlardan birini terk eylese ḥaccı tamām olur lākin bir ḳurbān lāzım olur bunlardan mā-ʿadāsı sünen ü ādābdır sünen ü ādābdan birisin terk eylese ḥaccı tamām olur ḳurbān da lāzım gelmez lākin iṣm ü günāhkār olur Şām ḥuccācı İḥrām-ı ʿAlī Ḳuyusı didükleri menzilde girerler Mışır ḥuccācı ḳurādan Rābiʿa-i Şemsī didükleri menzilden girerler Mışırdan deryā ile giren kimesnelere İḥrām giymek içün kütüb-i fetāvāda

[9b] bir maḥall mesṭūr degildir ġāliben maḥall-i ḫaṭar u tehlike ola in-şāa'llāh ḥuccāc Miḳāta vardıḳlarında maḥrem olmaḳ murād olındıkda evvelā tırāş olunup bıyıḳlarını ḳırḳup ḳoltuġın öde berini pāk idüp ṭırnaḳlarını kesüp ve üstinden dikilmiş maḳūlesinden olan esbābını cümleten çıḳarup ġusl eyleye ḳābil olmazsa abdest kāfīdür baʿdehu bedenine bir peştemāl ve arḳasına bir ridā şeklinde bir çārşeb bürine bunlar cedīd ola maġsūl olursa daḫi kāfīdür cāʾizdür ṣāfī ḫarīr olmaya maḫlūṭ olursa żarar virmez eger maḥrem olacaḳ kimse maʿẕūr ise baʿde'l-ġusl yāḫūd baʿde'l- vużūʾ bedenini ve başını ṣovuḳdan ḥıfẓ idecek ḳadar esbāb giyüp İḥrām niyetine iki rekʿat namāz ḳılup baʿde's-selām Allāhumme innī urīdü'l-ḥacce fe yessirhu lī ve teḳabbe'l-minnī ve bārikli fīhi neveytu'l-ḥacce ve ḥurmete li'llāhi teʿālā diyüp Telbiye eyleye Lebbeyk Allāhumme lebbeyk lebbeyke lā-şerīke leke lebbeyk inne'l-ḥamde ve'n-niʿmete leke ve'l-mülk lā-şerīke lek esbāb giydigi ṣūretde baʿde'l-ḥac bir Cināyet Ḳurbānı lāzımdır bu ẕikr olınan Telbiyye aʿḳāb-ı ṣalavātda ve esḥārda ve merkebine bindikde ve yollarda ve vādīlerde ve deşt ü cibālde refʿ-i ṣavtıyla Telbiye eyleye bu ḥālde maḥrem olur tā ḥac idince maḥrem olan kimesne ẕemm u ġıybetden rüfeḳāsı ve ḫuddāmı ve sāʾir nās ile cenk ü cidālden ve ḫāṭır-āzārdan[37] ve ṣayd u şikārdan ve ṣayyāda muʿīn u delīl olmaḳdan müteʾehhil ise cimāʿdan ve arḳasına ve başına ve ayaġına dikilmiş maḳūlesinden bir şey degmeden ve başını ve yüzüni örtmeden cümle bedeninden kıl gidermeden ve ṭırnaḳ kesmeden

[10a] ve kehle öldürmeden ve ṣaç u saḳal ṭaramadan ve gül-āb ve sāʾir ḫoş ṣular ile başın ve ṣaḳalın ġusl itmeden ve ḫoş-bū nesneler sürünmeden ve mīve ḳoḳmadan iḫtirāz ide maḥreme żarar virmeyen meselā kemeri var ise beline baġlaya ve beline fūṭa ḳuşana ġusl lāzım gelirse ide ḥammāma gire divār gölgesine ve maḥfe ve deve gölgelerinde gölgelene ve pire ve yılan ve ʿaḳreb ve ṣıçan ve arı ve ḳarınca ve yengeç ve ḳarasinek ve sivrisinek ve kene ve uyuz bunları öldürse żarar yoḳdur bir kehle öldürse ṭoḳuza varmaḫa bir avuç buġday ṣadaḳa vire ondan ziyāde de nıṣf-ı ḫınṭa lāzım olur bir çekirge öldürse bir ḫurmā ṣadaḳa vire bu minvāl üzre her cināyetüñ bir keffāreti vardır iḳtiżā ider ise ehline suʾāl olına in-şāa'llāh teʿālā Kaʿbe şehrine vardıḳda evvelā cemʿ-i ḫāṭır eyleyüp kemāl-i taʿẓīm u edeb ile ve meskenet ile ve tażarruʿ u iftiḳār ile ḳādir oldıġı miḳdār-ı diḳḳat ile Telbiye iderek şehre girüp Bāb-ı Selāmdan Ḥarem-i Şerīfe dāḫil olur ṣaġ ayaġın evvel baṣup bu tekbīri oḳıya Allāhu ekber Allāhu ekber lā-ilāhe illā'llāhu va'llāhu ekber Allāhu ekber ve li'llāḥi'l-ḥamd Allāhumme inne hāẕā'l-beyte beytüke ve'l-ḥareme ḥaremuke ve'l-emne emnuke ve'l-ʿabde ʿabduke ve hāẕā maḳāme'l-ʿāidi'l-müstecīr bike mine'n-nāri min-ʿaẕābike yevmu tebʿaṣu ʿibādike ve veffeġna limā tuḥibbu ve terḍā ve ḥazme leḥmī ve demī ve şaʿrī ve beşerī mine'n-nār diye Kaʿbe-i Şerīfi

[10b] gördükde bunı oḳıya Allāhu ekber Allāhu ekber Allāhumme ente's-selām ve min-ke's-selām ḥayyinā rabbenā bi's-selāmi Allāhume zid beytike hāẕā taʿẓimen ve teşrīfen ve tekrīmen ve mehābeten ve zid min-ḥacci ve iʿtemir taʿẓimen ve teşrīfen ve mehābeten ve tekrīmen diyüp Ṭavāf-ı Ḳudūme ibtidā eyleye ibtidā olan ṭavāfa Ṭavāf-ı Ḳudūm dirler ve Ṭavāfu't-Taḥiyyet daḫi dirler ḳāʿide oldur ki ibtidā Ḥacer-i Esvedüñ öñine varup suḥūletle mümkin olursa iki ellerini sürüp ve öpe keṣretden varılmaḳ mümkin olmazsa Ḥacer-i Esvedüñ muḳābelesinde ıraḳdan durup namāza tekbīr ider gibi tekbīr idüp bu duʿāyı oḳıyup ṭavāfa Beyt-i Şerīfüñ ḳapusı ṭarafından şürūʿ eyleye ki saġ ṭaraf olur yedi kerre ṭavāf eyleye

[37] Metinde "āzār-ḫāṭırdan" şeklindedir.

Ḥacer-i Esvedden başlayup gerü Ḥacre gelince bir ṭavāf olur ibtidā başladuġından üçünci ṭavāfa gelince omuzlarını taḥrīk ide yaʿnī kemāl-i ḳuvvet ve mehābet ve şecāʿat ile ṭavāf idüp üçünci ṭavāfdan soñra olan dört ṭavāfı vasaṭü'l-ḥāl üzre yaʿnī sükūn u vaḳār ile ṭavāf eyleye her rüknüñ muḳābelesine vardıḳda āti'ẕ-ẕikr duʿāları oḳıyaraḳ ṭavāf eyleye ibtidā Ḥacer-i Esvedüñ muḳābilinde tekbīr ile oḳınıcaḳ duʿā budur Bi'smi'llāhi [Allāhu] ekber eşhedu en-lā ilāhe illā'llāh ve enne Muḥammeden ʿabduhu ve Resūluhu āmentu bi'llāhi ve kefertu bi'l-cibti ve'ṭ-ṭāġūti ve'l-lāti ve'l-ʿuzzā vemā yaʿbudu min-dūni'llāhī

[11a] *inne veliyye'llāhu'llezi nezzele'l-kitābe ve huve yetevelle'ṣ-ṣāliḥīn*[38] lā-ilāhe illa'llāhu bike ve taṣdīḳan bi-kitābike ve vefāʾen bi-ʿahdike ve ittibāʿan li-sünneti nebiyyike Allāhumme'ġfirlī ẕunūbī ve ṭahhir ḳalbī *ve'ş-raḥli ṣadrī ve yessirlī emri*[39] ve ʿāfini fimen teʿāfi neveytu inne'ṭ-ṭavāfe bi-hāẕe'l-beyti'l-ʿatīḳi sebʿān kāmilen in-şāa'llāhu teʿālā diyüp ṭavāfa başlaya Ḥacerü'l-Esvedüñ muḳābelesinde minvāl-i meşrūḥ üzre teḳbīre İstilām dirler ṭavāfda Ḥacer-i Esvedüñ muḳābiline geldikçe İstilām idüp gice ṭavāfa ibtidā eyledikde her maḥalde bu duʿāları oḳıya muḳābele-i Bāb-ı Kaʿbe-i Şerīfde bu duʿāyı oḳıya es-Sāʾili bi-bābike yercū raḥmetike ve liyeselüke min-faẓlike ve maʿrūfeke diye Rükn-i Şāmī muḳābelesinde Allāhumme'cʿalhu ḥaccen mebrūran ve ẕenben maġfūran ve saʿyen meşkūran ve ticāreten len tebūra bi-raḥmetike yā ʿAzīzu yā Ġafūr diye Miẕāb muḳābelesinde Allāhumme'ẓılleni taḥte ʿarşike yevme lā-ẓılle illā ẓıllī ʿarşike lā-ilāhe ġayruke yā erḥame'r-rāḥimīn diye Rükn-i ʿIrākī muḳābelesinde Rabbi'ġfir ve'r-ḥam ve tecāvez ʿammā taʿlem inneke ente'l-ʿazīzu'l-ekrem neccinī min-ḥarri nāri cehenneme diye Rükn-i Yemānī muḳābelesinde Rabbenā ātinā fi'd-dünyā ḥaseneten ve fi'l-āḫireti ḥaseneten ve ḳinā ʿaẕābe'n-nāri ve erkān-ı mezbūre

[11b] beyninde esnā-yı ṭavāfda İstilām sünnetdir ve baʿżılar müsteḥabdır demişler ve yedinci ṭavāfda Ḥacerü'l-Esved muḳābilinde Allāhumme innī eʿūẕu bike mine'l-küfri ve'ş-şekki ve'ş-şirki ve'n-nifāḳi ve'l-faḳri ve'ẕ-ẕülli ve suʾi'l-aḫlāḳi diyüp baʿde edā-yı ṭavāf Ṭavāf-ı İstilām ile ḫatm idüp Maḳām-ı İbrāhīmde ʿalā-nebiyyinā ve ʿāleyhi'ṣ-ṣalātu ve's-selām iki rekʿat namāz ḳılup evvel rekʿatda sūreti'l-Ḳul yā eyyuhe'l-kāfirūn sānīde sūreti'l-İḫlās ḳırāʾat [ide] ġayrı süreler daḫi oḳımaḳ cāʾizdür baʿde'l-İstilām el ḳaldırup bu duʿāyı oḳıya Allāhumme ente taʿlemu sırrī ve ʿalāniyeti fe aḳbelu maʿẕereti ve taʿlemu mā fī-nefsī faġfirlī ẕunūbī ve taʿlemu ḥācetī faʿṭanī suʾāli Allāhumme innī esʾeluke īmānen yubāşiru ḳalbī ve yaḳīnan ṣādıḳan ḥattā aʿlame innehu len yuṣībeni illā mā ketebte lī ve'r-rıżā bīmā ḳassemte diyüp murādāt-ı dünyevī ve uḫrevīsin ricā ide baʿdehu Rabbi'ġfirlī ve li-vālideyye ve li-cemīʿi'l-müʾminīne ve'l-müʾmināti ve'l-müslimīne ve'l-müslimāti Allāhumme ve'f-fiḳni li-mā tuḥibbu ve terḍā ve cennibnī ʿammā tukrihu ve teḥẓa ve sebbitnī ʿalā-milleti nebiyyike ve Ḫālilike İbrāhīme ʿaleyihi's-selāmu diye fī-beyāni keyfiyyete's-sāʿy beyne'ṣ-Ṣafā ve'l-Merve baʿde edā-yı ṣalāḥ ve ve'd-duʿā-yı tekrār Ḥacer-i Esvedüñ muḳābiline varup İstilām ide bunı oḳıya Allāhumme innī eʿūẕu bike mine'l-küfri ve'şekki ve'ş-şirki ve'n-nifāḳi ve'l-faḳri ve'ẕ-ẕülli ve suʾi'l-aḫlāḳ diyüp Ṣafā ile Merve ṭarafına teveccüh ide bu maḥalde olan İstilām Ṣafā ile Mervede Saʿy içün ibtidā itmekdür Ṣafā üzerine çıḳup Kaʿbe-i Şerīf ṭarafına teveccüh itmekdür

[12a] bu maḥalde murādātın ḫātırına getirüp ve cemʿiyyet-i ḫāṭır ile duʿādan soñra refʿ-i ṣavtla üç kerre tekbīr idüp her tekbīr arasında bu duʿāyı oḳıya maʿnen tekbīr üçdür ve duʿā daḫi üçdür Mināda her tekbīrden soñra ḳırā'at oluna Lā-ilāhe illa'llāhu vaḥdehu lā-şerīke leh lehu'l-mülku velehu'l-ḥamdu ve huve ʿalā-küllī şey'in ḳadīr lā-ilāhe illa'llāhu lā-naʿbudu illa Allāhe lā-ilāhe illa'llāhu muḫlişīne lehu'd-dīn velev kerihe'l-kāfirūn ve'l-ḥamdu li'llāhi rabbi'l-ʿālemīn el-ḥamdu li'llāhilezi ṣadaḳa vaʿdehu ve naṣara ʿabdehu ve hezme el-aḥzābe vaḥdehu lā-ilāhe illa'llāhu ilāhen vāḥiden eḥaden ṣameden lem yetteḫiẕ ṣāḥibete ve lā-veleden Allāhumme'cʿal hāẕā ḥaccen mebrūran ve saʿyen meşkūran ve ʿamelen maḳbūlan ve ticāreten len tebūra yā ʿAzīzu yā Ġafūru ve yā Şekūru bi-raḥmetike yā erḥame'r-rāḥimīn diye Ṣafādan nüzūl idüp Saʿya mübāşeretde oḳıya Allāhumme'steʿmelnī lī sünnetike ve sünnetī nebiyyike ve teveffenā ʿalā-milletike ve milleti Resūlike veʿẕirnī min-mużillāti'l-fiteni bi-raḥmetike yā erḥame'r-rāḥimīn Merveye giderken Baṭn-ı Vādīye uġradıkda oḳıya Rabbi'ġfir verḥam ve tecāvez ʿammā taʿlem ente'l-ʿazīzu'l-ekrem vehdilī elleti hiye eḳvamu ve li-cenneti min-ḥarri nāri cehnneme fe inneke taʿlemu velā aʿlemū Merveye çıḳdıḳda Ṣafāda eyledigi resm gibi Kaʿbe-i Şerīfe teveccüh idüp üç tekbīr idüp beyne'l-tekbīreyn Ṣafāda

[38] *Kur'ân Yolu*, (Erişim 17 Eylül 2024), A'raf 7/196. *"Ama bilin ki benim velim, kitabı indiren Allah'tır. O, iyileri koruyup kollar."*
[39] Kur'ân Yolu, (Erişim 17 Eylül 2024), Tâhâ 20/25-26. *"Rabbim! Gönlüme ferahlık ver. İşimi bana kolaylaştır."*

kırāʾat eyledügi duʿāları oḳıdıḳdan ṣoñra Allāhumme aʿṣamni ʿalā-dīnike ve ṭaʿātike ve ṭaʿāti Resūlike ve cennibnī maʿāṣīke

[12b] Allāhumme iẕ hedeytenī li'l-islāmi fe lā-tetraġhu ve lā-tenzīʿnī minhu ḥatta teveffenī ʿaleyhi Allāhumme yessirlī'l-yusrā ve cennibnī'l-ʾusrā veġfirlī fi'l-aḫireti ve'l-ūlā Allāhumme eʿinnī ve lā-tuʿni ʿaleyye venṣurni ve lā-tenṣuru ʿaleyye vecʿalnī leke şākiran rāżiyyen evvāhen münīben teḳabbel tevbetī vaġsil ḥavbetī veḥdi ḳalbī ve seddi'd-lisānī diyüp Merveden ine Merveden indikde ṣoñra oḳıya Allāhumme'steʿmelnī li-sünnetike ve sünneti nebiyyike ve teveffenā ʿalā-milletike ve ʿalā-milleti Resūlike vaʿẕirnī min-mużillāti'l-fiteni bi-raḥmetike yā erḥame'r-rāḥimīn bu minvāl üzre yedi kerre Saʿy idüp her Saʿyde minvāl-i muḥarrer üzre ḳırāʾat-ı edʿiyye ve riʿāyet-i merāsim-i ādāb u taʿẓīmden ṣoñra Ḥarem-i Şerīfe girüp müyesser [ola] evvelde maḳāmda iki rekʿat namāz ḳılup murādāt-ı dünyevī ve uḫrevī için tażarruʿ ve ibtihāl eyleye duʿādan ṣoñra Kaʿbe-i Şerīfde muḳīm ola merāsim-i Yevm-i Terviye fi şehr-i Ẕilhiccenüñ sekizinci güni ki yevm-i ʿArefeden bir gün muḳaddemdir aña Yevm-i Terviye dirler ol gün ṣalāt-ı ṣubḥı Ḥarem-i Şerīfde ḳılup baʿde ṭulūʿi'ş-şems Minā ṭarafına ḫuccāc ile ṣafā-yı ḫāṭır ve inşirāḥ-ı ṣadr ile cehr ile Telbiye iderek gide ol gün Mināda ārām idüp anda gicelendükden ṣoñra ʿArefe güni ṣalāt-ı ṣubḥı ḳarañuluḳda Mināda ḳılup Telbiye iderek ʿArafāta teveccüh idüp cemʿiyyet-i

[13a] ḫāṭır ile gide Mināya dāḫil olurken bu duʿāyı ḳırāʾat ide Allāhumme hāẕā minnī ve huve mimmā delle'l-tunā ʿaleyhi mine'l-menāsiki femenne ʿaleynā bi-cevāmiʿi'l-ḫayrāti kemā menente ʿalā-evliyāike ve ehli ṭāʿatike fe innemā ene ʿabdiku ve ibni ʿabdike nāṣiyeti bi-yedike tefʿalu mā eradtu Allāhumme ve iyyāke edʿū ve minke ercū febelliġnī ṣāliḥa ʿameli veġfirlī ẕenbi veḳinā ʿaẕabe'n-nār ʿArafāta teveccüh iderken bu duʿāyı ḳırāʿat ide Allāhumme ileyke teveccehtu ve ʿaleyke tevekkeltu ve bike iʿtemedtu ve iyyāke eradtu es'eluke en tebāreke lī fī-seferi ve en taḳżiye lī biʿArafāte ḥācetī ve en taġfirlī ẕunūbī ve ḫaṭīetiʿ bi-faźlike ve raḥmetike yā erḥame'r-rāḥimīn Cebel-i ādāb u merāsimidür Mināda ṣalāt-ı ṣubḥı edādan ṣoñra Telbiye iderek ʿArafāta revāne olup ḳable'ẕ-ẓuhr Mescid-i Ḥayfda nüzūl idüp ol maḥalde ḳābil olursa ġusl idüp ol maḥalde baʿde'z-zevāl ṣalāt-ı ẓuhr ve ṣalāt-ı ʿasrı meʿan bir ezān ve iki ḳāmetle cemāʿatle ḳılup ḫaṭīb ikinci ḫuṭbeyi ol mevżiʿde ḳırāʾat idüp ḫuṭbe-i sānīye baʿde'z-zevāl ve ḳable'ẓ-ẓuhr

[13b] ḳırāʾat olunur baʿde edā-yı ẓuhr ve'lʿaṣr ʿArafāta teveccüh idüp tekrar Minādan ṣabāḥ ḳalḳdıḳda ḳırāʾat eyledigi duʿāyı oḳuyup ʿArafātda Vaḳfeye ṭura eger ṣalāt-ı ẓuhr ve ʿaṣrı cemāʿatle ḳılmaḳ müyesser olmazsa münferiden vaḳitlerinde ḳılmaḳ lāzımdır ʿArafātda Vaḳfenin aḥkāmı ve edʿiyyesi beyānında in-şāaʾllāhu teʿālā ʿArafātda Vaḳfe ṭurduḳlarında imām olan ẕāt-ı ḫuceste-ṣıfāt Cebel-i Raḥme ḳurbında nāḳası üstünde müstaḳbilen ile'l-kaʿbeti ṭurup cedd ü cehd ile duʿā ide ḫuccāc daḫi Saʿy idüp imāma ḳarīb mevżiʿde ṭurup evvelā cemīʿ-i ẕünūbuna ḫulūṣ ile istiġfār idüp ṣalavāt-ı şerīfeyi tekṣīrden ṣoñra cemʿiyyet-i ḫāṭır ile bu duʿāyı oḳıya in-şāaʾllāh ʿArafātda Vaḳfeye ṭurulduḳda ḳırāʾat olına Lā-ilāhe illa'llāhu vaḥdehu lā-şerīke leh lehu'l-mülku ve lehu'l-ḥamdu yuḥyī ve yumīt ve huve ʿalā-külli şey'in ḳadīr lā-ilāhe illa'llāhu lā-naʿbudu illa iyyāhu lā-ilāhe illa'llāhu'l-muḫliṣīne lehu'd-dīne velev kerihe'l-müşrikūn Allāhumme ḳulte *udʿūnī estecib lekum*[40] ve ente lā-tuḫlifuʾl-

[14a] mīʿād Allāhumme hāẕā maḳāmu'l-müstecirü'l-ʿāʾiẕu bike mine'n-nāri fe ecirnī mine'n-nāri biʿavfike ve edḫılnī'l-cennete bi-raḥmetike Allāhumme iẕ hedeytenī li'l-islāmi felā tenziʿhu minnī ve lā-tenziʿnī minhu ḥatta teġbiḍuni ve ene ʿaleyhi ve veffiḳnī kemā efterażte ʿaleyye ve eʿinnī ʿalā-ṭālibi rıżāike ve edāʾi ḥaḳḳike vecʿalnī min-aʿaẓami ʿibādike naṣīben min-ḫayrin taḳsimuhu fi hāẕihi'l-ʿaşiyyeti beyne ʿibādike ṣāliḥīne min-nūrin tehdī bihi ev raḥmetin tenşiruhā ev rızḳin tubsiṭuhu ev ḫayrin tekşifuhu ev belāin tedfeʿuhu ev fitnete taṣrifuhā Allāhumme emmin revʿani ve ustur ʿavreti ve eḳılnī ʿuṣreti vaḳḍi ʿannī duyūni veġfirlī veli vālideyye ve ḳarābeti ve aḥibbeti Allāhumme inneke deʿavte'l-ḥacce ve deʿavte'l-maġfirete ʿalā-şuhudi menāsikike ve ḳad ecebnāke veli külli vefdin cāizeten fecʿal cā'izeti min-mevfiḳi hāẕā en taġfira lī ẕunūbi ve tuʾtiyenī fiʾd-dünyā ḥaseneten ve fiʾl-āḫireti ḥaseneten ve ḳina ʿaẕābe'n-nār Allāhumme'cʿal fī-ḳalbī nūran ve fī-baṣarī nūran ve fī-semʿī nūran *Allāhumme işraḥli ṣadrī ve yessirlī emrī*[41] Allāhumme innī eʿūẕu bike min-vesāvi'ṣ-ṣudūri

[40] *Kur'ân Yolu,* (Erişim 17 Eylül 2024), Mü'min 40/60. *"Rabbiniz şöyle buyurdu: Bana dua edin, duanızı kabul edeyim"*
[41] *Kur'ân Yolu, (*Erişim 17 Eylül 2024), Tâhâ 20/25-26. *"Rabbim! Gönlüme ferahlık ver. İşimi bana kolaylaştır."*

[14b] ve seyyiāti'l-emri ve şiddeti'l-ḳabr bu duʿā-yı şerīfi oḳıya vusʿat olursa üç kerre oḳıyup murādāt-ı dünyevī ve uḫrevīsi içün kemāl-i tażarruʿ u iftiḳār ile duʿā ve niyāz ide baʿde ġurūbu'ş-şems Müzdelife ṭarafına teveccüh eylediklerinde bu duʿāyı oḳıya Müzdelifeye teveccühde bu duʿāyı ḳırāʾat ide Lā-ilāhe illa'llāhu Allāhu ekber el-ḥamdu li'llāhi'lleẕī lem yetteḫiẕ veleden ve lem yekun lehu şerīkun fi'l-mülki Allāhumme ileyke aḥṣantu ve min-ʿaẕābike eşfektu ve ileyke raġbetu ve minke rehebtu feḳbel nüsüki vemḥi ḥavbeti ve aʿẓam ecrī ve zevvidnī't-taḳvā ve sellim dīnī ve zidnī ʿilmen ve ḥilmen Müzdelifeye ki Meşʿaru'l-Ḥarām Cebel-i Ḳuzaḥ didikleri maḥalde nüẕūl efḍaldir Vādī-i Muḥasserden ġayrı yerde Vaḳfeye ṭura her ḳanġı mevżiʿ olursa olsun Vādī-i mezbūr menhīdir maḥall-i mezbūrda ṣalāt-ı maġrib ile ṣalāt-ı ʿişāyı bir eẕān ve bir ḳametle cemāʿatle edā idüp anda giceleyüp ṣabāḥ namāzını irkence ḳarañulıḳda ḳılup baʿde'ṣ- ṣalātu'ṣ-ṣubḥ Müzdelifede Vaḳfeye ṭurup bu duʿāyı oḳıya

[15a] Müzdelifede Vaḳfeye ṭurduḳlarında oḳıya Allāhumme hāẕā ecmeʿu esʾeluke en terzuḳnī fīhi cevāmiʿu'l-ḫayra kullehu Allāhumme rabbu'l-meşʿari ve rabbe'r-rukni ve'l-maḳām ve rabbe'l-beledi'l-ḥarāmi ve rabbu'l-mescidi'l-ḥarām ve rabbu'l-ḥilli ve'l-ḥarāmi esʾeluke en tubelliġa rūḥa Muḥammedin nebiyyi's-selām esʾeluke bi-nūri vechike'l-kerīmi en taġfirlī ẕunūbī ve terḥamnī ve tecmeʿ ʿale'l-huda emrī ve tecʿale't-taḳvā zādī ve zuḫrī ve'l-cennete māʾī ve heblī rıżāke ʿannī fi'd-dünyā ve'l-aḫireti yā men huve ḫayra küllihi aʿṭani mine'l-ḫazzi küllihi vaṣrif ʿannī'ş-şerra küllihi Allāhumme ḥarrim laḥmi ve ʿaẓmi ve şaʿri ve sāʾir cevārīḥi mine'n-nāri Allāhumme inneke ḫayra maṭlūbin ve ḫayra merġūbin ve leke fī-külli vaḳtin cāʾizetin esʾeluke esʾeluke en tecʿale cāʾizetī fī-hāẕā'l-yevm en teteḳabbele tevbetī ve tetecāvez ḫaṭīʾeti ve tecmeʿa ʿale'l-huda emrī vecʿale't-taḳvā mine'd-dünyā hemmi bi-raḥmetike ve fażlike yā erḥāme'r-rāḥimīn baʿdehu ṭulūʿu'ş-şems Mināya gelüp Cemre-i ʿAḳabede Mināyı ṣaġ cānibine ve Kaʿbe-i Şerīfi ṣol cānibine alup Baṭn-ı Vādīde yedi ḫurde taş ata

[15b] miḳdārı ḫurmā çekirdeginden büyük olmaya cemreleri atarken her birinde bunı oḳıya Bi'smi'llāhi Allāhu ekber reġman li'ş-şeyṭāni ve ḥizbihi Allāhumme'cʿal ḥacci mebrūran ve saʿyi meşkūran ve ẕenbi maġfūran deve ve eger ḳatır üstünde iken atup Mināda menziline gelüp dilerse evvel ḳurbānın ẕebḥ idüp baʿdehu tıraş ola dilerse ʿaksin ide ol gün aḫşāmdañ ġayrı Cemre atmaya ḳurbān ẕebḥ iderken oḳıya Veccehtu vechī lilleẕi feṭara's-semavāti ve'l-arḍa ḥanīfen ve mā ene mine'l-müşrikīn inne'ṣ-ṣalāti ve nüsükī ve maḥyāye ve memātī li'llāhi rabbi'l-'ālemīn lā-şerīke leh ve bi-ẕalike umirtu ve ene evvelu'l-müslimīn Allāhumme hāẕā minke ve leke ve ileyke Allāhumme teḳabbelhu minnī kemā teḳabbelte min-İbrāhīme ʿaleyhi's-selāmu bi-fażlike ve cūdike yā ekreme'l-ekremīn tıraş olurken bu duʿāyı oḳıya Allāhumme bārik fī-nefsī vaġfirli ẕunūbī vecʿal lī bi-külli şaʿratin minhā nūran yevme'l-ḳıyāmeti baʿde'l-ḥalḳ ḳābil olursa Kaʿbe-i Şerīfe gidüp ṭavāf ide bu ṭavāfa Ṭavāf-ı Ziyāret dirler

[16a] Ṭavāf-ı Ziyāretüñ ḳāʿidesi ke'l-evvel Ḥacerü'l-Esvedüñ öñine gelüp baʿde'l-İstilām yedi kerre Ḥaṭmiñ ṭaşrasından ṭavāf ide bunda şecāʿat ve mehābet lāzım degil cümlesin Vasaṭü'l-Ḥāl yaʿnī sükūn u vaḳār ile ṭavāf ide ṭavāfda mehābet ve şecāʿat ḳaṣd itmek ancaḳ Ṭavāf-ı Ḳudūma maḫṣūṣdur Ṭavāf-ı Ziyāret içün yedi kerre ṭavāf tamām oldıḳdan ṣoñra her ṭavāfda Ṭavāf-ı Ḳudūmda ḳırāʾat olınacaḳ edʿiyyeyi bila-taġayyür ḳırāʾat idüp yedinci ṭavāfda Ḥacerü'l-Esvedüñ öñinde Ṭavāf-ı Ziyāretüñ yedinci ṭavāfında tamāmında ke'l-evvel Allāhumme innī eʿūẕu bike mine'l-küfri ve'ş-şekki ve'ş-şirki ve'n-nifāḳi ve'l-faḳri ve'ẕ-ẕülli ve sūʾi'l-aḫlāḳ diyüp müyesser olan maḳāmda iki rekʿat namāz ḳılub murādāt-ı dünyevī ve uḫrevīsin niyāz ile duʿādan ṣoñra Minā ṭarafına gide ol gün Kaʿbede gicelemek memnūʿdur ve bu Ṭavāf-ı Ziyāretden ṣoñra beyne'ṣ-Ṣafā ve'l-Merve Saʿy lāzım degildir baʿde'ṭ-ṭavāf Mināya gidüp ol gün kendü ʿāleminde ola Ẕilhiccenüñ on yedinci güni ʿĪd-i Aḍḥānuñ

[16b] ikinci günidür yevm-i mezbūrda üç maḥalde baʿde'z-zevāl yedişer cemre ata bugün cümle yigirmi bir cemre olur maḥall-i evvel Mescid-i Ḫayfdır bu maḥalde her cemreyi atarken Bi'smi'llāhi Allāhu ekber raġmen li'ş-şeyṭāni ve ḥizbihi Allāhumme'cʿal ḥacci mebrūran ve saʿyi meşkūran ve ẕenbi maġfūran diyerek her bir cemreyi atup yedi cemre tamām oldıḳdan ṣoñra bu maḥalde Vaḳfeye ṭurup ve bu duʿāyı oḳıya Mescid-i Ḫayf vaḳfesinde oḳıya ellerin göge açup Subḥāna'llāhi ve'l-ḥamdu li'llāhi ve lā-ilāhe illa'llāhu va'llāhu ekber Allāhu ekber ve li'llāhi'l-ḥamd Allāhumme ṣalli ʿalā-seyyidinā ʿabdike ve nebiyyike ve ḥabībike ve Resūlike'n-nebiyyi'l-ümmi ve ʿalā-ālihi ve aṣḥābihi ve sellim diyüp murādātın duʿā ide maḥall-i sānī Mescid-i Ḫayfuñ ilerüsinde keẕālik yedi cemre ata keẕālik her birin atarken minvāl-i meşrūḥ üzre tekessür iderek atup bunda daḫi vaḳfeye ṭura vaḳfe-i sānīde oḳıya Allāhumme'cʿal lī ḥaccen

mebrūran ve saʿyen meşkūran ve ẕenben maġfūran Allāhumme ileyke efażtu ve min-ʿaẕābike eşfaḳtu ve ileyke raġibtu ve minke rehebtu feteḳabbel nüsüki

[17a] verḥam tażarruʿī vaḳbel tevbeti vestecib daʿvetī veʿaẓam ecrī vaʿṭanī suʾāili diyüp keẕālik murādātı içün duʿā ve s̱enā ide mahall-i s̱āliş Cemretü'l-ʿAḳabedir Baṭn-ı Vādīden ata bunda daḫi minvāl-i muḥarrer üzre yedi cemreyi atup bunda vaḳfeye ṭurmayup menziline dönüp ol gice yatup Ẕilhiccenüñ on ikinci güni ki Bayramuñ üçünci günidür ʿĪd-i Aḍḥanuñ üçünci güni keẕālik bu üç maḥalde yedişer cemreyi ata baʿde'z-zevāl yevm-i mezbūrda daḫi ke'l-evvel cemerātı ve tekbīri ve iki maḥalde vaḳfeye ṭurup üçünci maḥalde ṭurmayup menziline ʿavdet ide ʿĪd-i Aḍḥanuñ üçünci güni bu cemreleri atdıḳdan ṣoñra eger murād iderse Kaʿbe-i Şerīfe gide ve illā ol gice ḳalursa ʿĪd-i Aḍḥanuñ dördünci güni ṣabāḥ namāzı vaḳtinde Mināda bulunırsa minvāl-i meşrūḥ üzre bu üç maḥalde baʿde'z-zevāl cemreleri atmayınca Kaʿbeye gitmeye bu gün daḫi atarsa cümle cemerāt yetmiş ʿaded olur Minādan Kaʿbe-i Mükerremeye ʿavdet beyānındadır in-şāa'llāhu teʿāla şehr-i Ẕilhiccenüñ

[17b] on dördincü güni Minādan Kaʿbe-i Şerīfe gelüp mesnūn ola Maḥṭab didikleri mevżiʿ ki āña Ebṭaḥ dirler ol maḳāma bir sāʿat miḳdārı nüzūl idüp baʿdehu Ṭavāf-ı Ṣaderi idüp bu ṭavāfa Ṭavāf-ı Vedāʿ daḫi dirler Ṭavāf-ı Ṣaderüñ merāsimidür Ṭavāf-ı Ziyāret gibi yedi kerre vasaṭü'l-ḥāl yaʿnī sükūn u vaḳār ile ziyāret idüp müyesser olan maḳāmda iki rekʿat namāz ḳılup duʿādan ṣoñra Biʾr-i Zemzeme gelüp Zemzem içe Zemzem içerken bu duʿāyı oḳıya Allāhumme innī esʾeluke rızḳan vāsiʿan nāfiʿān ve şifāen min-külli dāin yā erḥame'r-rāḥimīn Allāhumme hāẕā ġıyāş̱e veledi İbrāhīme Ḫalīlike feġş̱eni min-mużillāti'l-fiteni ve ḥavādiş̱i'd-dehri ve ātinā fi'd-dünyā ḥaseneten vefi'l-āḫireti ḥaseneten diyüp murādātın isteyüp Zemzemi içe ve başına döke baʿdehu gelüp Bāb-ı Kaʿbenüñ işigin öpüp ḥacer ile bāb arasına Mültezem dirler ol maḳāmda yüzini Kaʿbe divarına ḳoyup ṣaġ elin Bāb-ı Kaʿbe ṭarafına açup ṣol eli ile Kaʿbe örtüsini ṭutup başına

[18a] örtüp tekbīr ide ol maḥalde Allāhu ekber Allāhu ekber lā-ilāhe illa'llāhu va'llāhu ekber Allāhu ekber veli'llāhi'l-ḥamd diyüp ve ṣalavāt virüp es-Sāʾili bi-bābike yesʾelüke min-fażlike ve maʿrūfike ve yercū raḥmeteke diyüp cümle murādātın Cenāb-ı Ḥażret-i Bārīden isteye in-şāa'llāh maḳbūl olup red olınmaya vaṭanuñ ārzū iden ṭavāf idüp Duʿā-yı Vedāʿı oḳıya Duʿā-yı Vedāʿu'l-Beyt Allāhumme leke ḥacectu ve bike āmentu ve ʿaleyke tevekkeltu ve ileyke eslemtu ve iyyāke eradtu feteḳabbel nüsüki vaġfirli ẕunūbī ve keffir ʿannī seyyiʾāti vesteʿmelnī fī-ṭāʿatike ebeden mā ebḳaytenī veʿẕirnī mine'n-nāri Allāhumme innī istevdʿatuke dīni ve emānetī ve ḫāvatime ʿamelī feḥfeẓhuma ʿaleyye ve ʿalā-külli müʾminin ve müʾminetin inneke semiʿu'd-duʿā Allāhumme lā-tecʿal hāẕā āḫire'l-ʿahdi min-beytike verzuḳni'l-ʿavde ileyhi vaḥsin evbeti ḥattā tubelliġnī ehli vekfeni müʾmineti ve müʾminetin ʿıyāli ve cemīʿe ḫalḳike āibūne tāibūne ʿābidūne sācidūne sāmiḥūne ve li-rabbi ḥāmidūne ṣadaḳa'llāhu vaʿdehu ve naṣara

[18b] ʿabdehu ve hezme el-aḥzābe vaḥdehu lā-ilāhe illa'llāhu vaḥdehu lā-şerīke leh lehu'l-mülkü ve lehu'l-ḥamdu ve huve ʿalā-külli şeyʾin ḳadīr in-şāaʾllāhu teʿālā Medīne-i Münevvereye gelindikde şehre dāḫil olmadan[42] münāsib ol merkebinden inüp ġusl veya vużūʿ idüp yayan yürüyüp sekīnet-i vaḳār ve taʿẓīm u ikrām ile şehre dāḫil olurken oḳıya Medīne şehrine dāḫil olurken oḳıya Allāhumme rabbe's-semāvāti ve mā-eẓallene ve rabbe'l-erażīne ve mā-aḳlelne ve rabbe'r-riyāḥi ve mā-ẕerayne esʾeluke ḫayra hāẕihi'l-beldeti ve ḫayra ehlihā ve ḫayre mā-fihā ve neʿūẕubike min-şerrihā ve min-şerri mā fihā ve min-şerri ehlihā Allāhumme hāẕā ḥarume Resūlike fecʿal duḫūlī fīhi veḳābeten lī mine'n-nār ve emānen mine'l-ʿaẕābi ve suʾi'l-ḥisāb Mescid-i Resūla'llāha girdikde oḳıya Allāhumme ṣalli ʿalā-Muḥammedin ve ʿalā-ali Muḥāmmedin Allāhumme'ġfirlī ẕunūbī veftaḥlī ebvābe raḥmetike Allāhumme'cʿalni'l-yevme min-evcehi men teveccehe ileyke ve aḳrebe men teḳarrebe ileyke ve encaḥe men deʿāke vebteġī rıżāke diyüp

[19a] iki rekʿat namāz ḳıla minberüñ ṣol ṭarafında ola tābūtuñ ardında duʿā ide baʿdehu Türbe-i Muṭahharaya muttaṣıl ola beyāż mermerüñ yanına varup vaḳfeye ṭura ve ol maḥalde kendüyi hemān ḥużūr-ı şerīf-i cenāb-ı Resūla'llāha yelup bu duʿāyı ḫużūʿ ve ḫuşūʿ ile ḳırāʾat ide duʿā budur es-Selāmu ʿaleyke yā nebīya'llāh ve raḥmetu'llāhi ve berekātuhu eşhedu enneke Resūla'llāhi ḳad belleġte'r-risālete

[42] Olmadan: metinde "olmadın" şeklindedir.

ve eddeyte'l-emânete ve neṣaḥte'l-ümmete ve keşefte'l-ġammete ve cāhedte fī-emri'llāhi ḥaḳḳa cihādihi ḥattā ḳabeżake'llāhu ḥamīden maḥmūden fecezāke'llāhu ʿan ṣaġirinā ve kebirinā ḫayre'l-cezāʾi va ṣalli ʿaleyke efḍale'ṣ-ṣalavāti ve ezkāriha Allāhumme'cʿal nebīyyine yevme'l-ḳıyāmeti aḳrebe'n-nebīyyine ve eʿṭihi'd-derecete ve'l-faźle ve'l-faźilete ve evridnā ḥavżehu vesḳānā bikāse şerbeten lā-tażmeʾu baʿdeha verzuḳnā şefāʿatehu veceʿalnā min-rufeḳāʾihi yevme'l-ḳıyāmeti Allāhumme lā-tecʿal hāẕā āḫire'l-ʿahdi min-ḳabri nebīyyine ʿaleyhi'ṣ-ṣalātu ve's-selāmu verzuḳnā'l-ʿavde ileyhi yā ẕe'l-celāli ve'l-ikrām bu maḥalde yetmiş kerre ṣalla'llāhu

[19b] ʿaleyhi ve sellem ʿaleyke yā Resūla'llāh diyüb duʿā ide baʿdehu Ḥażret-i Ebū Bekir ve Ḥażret-i ʿÖmer raḍıyallāhu teʿālā ʿanhumā rūḥ-ı şerīfleri içün müstaḳillen duʿā idüp murādātı içün daḫi cedd ü saʿyle duʿā ide in-şāa'llāhu teʿālā maḳbūl ola āsārda Medīne-i Münevvere mevḳiflerinde muʿayyen duʿā ẕikr olunmamışdur her ne minvāl üzre olursa cāʾizdir Mescid-i Resūla'llāhda ṣalla'llāhu teʿālā ʿaleyhi ve sellem virilen bir ṣalavāt-ı şerīf sāʾir mesācidde virilen biñ biñ berāberdir deyu āsārda ẕikr olunmışdur ve bi'l-cümle Medīne-i Münevverede şerrefe'llāhu teʿālā ḫālī bulınmaya rākib oldıḳça tilāvet-i meṣāliḥ görirken tesbīḥ ḫālī oldıḳça duʿā ide ḥurrire fi'l-yevmi's-sābiʿ ʿaşere min-şehr-i Cemāẕiye'l-evveli li-seneti sebʿa ʿaşere ve mieʾteyn ve elf kātibine her kim eylerse duʿ ā ide maḥşerde şefāʿat Muṣṭafā

6. Sonuç

İslam dinin gereği olan hac vazifesi edebiyatta işlenen İslami konulardan biridir. Hac kavramı çerçevesinde edebiyatta menâsik-i hac eserleri ortaya çıkmıştır. Hac vazifesinin ifâsı ve adabının anlatıldığı bu eserler manzum ve mensur olarak iki şekilde sınıflandırılmıştır. Bu çalışmada mensur menâsik-i haclar üzerinde durulmuştur. Bu çalışma ile birlikte tespit edilen mensur menâsik-i hac sayısı on beştir. Bu eserlerden iki tanesi (Sünbülî Sinân, Seyyid Mehmed Efendi) XVI. yüzyılda, üç tanesi (Abdurrahman Hibrî, Hacı Ali Efendi, Müellifi Bilinmeyen) XVII. yüzyılda, iki tanesi (İbrahim Hanîf, Ahıskalı Beyzade Mustafa Efendi) XVIII. yüzyılda, yedi tanesi (Eyüp Sabri Paşa, Şeyh Fethullah Verkânisî, Babakaleli Abdülaziz Ahmed, Damadzade Mehmed Murad Efendi, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, Reîsülkurra Abdullah Eyyûbî ve Kıbrıslı Halîmzâde Alî) XIX. yüzyılda yazılmıştır. Molla Mustafa'nın eseri *Menâsik-i Hacc*'ı hangi yüzyılda yazdığı belli olmayıp, eserin dil özellikleri göz önüne alındığında Osmanlı türkçesinin ilk dönemlerine ait olması muhtemeldir. Bu mensur menâsik-i haclar edebî kaygı taşımayan didaktik nitelikli eserler oldukları için sade bir dil ile kaleme alınmışlardır.

19. yüzyılda Kıbrıs'tan Mısır'a, Mısır'dan kutsal topraklara denizaşırı bir hac yolculuğu gerçekleştirmiş olan Halîmzâde Alî'nin eseri, muhtasar bir hac rehberi olup 12 varaktan oluşmaktadır. Eserde haccın farzları, vacibleri, sünnetleri ve hac esnasında okunması gereken dualar hakkında bilgi verilmiştir. Bu çalışma ile müellifin, kütüphanelerde katalog kaydı bulunmayan ikinci bir eserinin *(Terceme-i Kâdîhân)* daha olduğu tespit edilmiştir. Müellif, meşhur fetva kitaplarından biri olan *Fetvâvâ Kadîhân* adlı eserin tercümesini yapmıştır. Halîmzâde Alî'nin müellif kimliğinin yanı sıra mütercim özelliğine de sahip olduğu görülmektedir. Kaleme aldığımız bu çalışma ile birlikte kaynaklarda adı zikredilmeyen XIX. yüzyılda yaşamış Kıbrıslı Halîmzâde Alî ve eseri *Menâsikü'l-Hac* tanıtılmıştır. Türk İslam edebiyatı ve Kıbrıs Türk edebiyatı araştırmacılarının istifadesine sunulmuştur.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Al Kahtani, Ebrahım Mohammed Moohialdin. *Hanîf İbrâhim Efendi'nin La'lu'l-Musaffâ Fî Ziyâreti'l-Mustafâ Adlı Eseri (Metin-Tahlil)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Arıç, Dilara Pınar. *Sünbülî Sinân'ın Menâsik-İ Hacc'ı (Giriş-İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Aslan, Ömer. "Osmanlı Âlimlerinden Ahıskalı Beyzâde Mustafa Efendî ve Sülûka Dair Risâlesi" *Uluslararası Ahıska Türkleri Sempozyumu*. 1/229-237. Erzincan, 2017.

Ayata, Bilgehan. *Diyarbakırlı Molla Mustafa'nın Menâsik-İ Hacc Adlı Eseri Üzerine Bir Dil İncelemesi.* Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Esntitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Coşkun, Menderes. "Osmanlı Edebiyatındaki Hac Seyahatnamelerinin Tipleri". *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi*. 189-194. İstanbul, 2001.

Halîmzâde Alî el-Lefkoşevî el-Kıbrısî. *Menâsikü'l-Hac*. Lefkoşa: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Milli Arşiv ve Araştırma Dairesi, Türkçe Yazmalar Koleksiyonu, II. Mahmud Ktp. 759. 8b-19b. http://arsiv.gov.ct.tr

Harman, Ömer Faruk. "Hac". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 14/382-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

İlgürel, Sevim. "Menâsik-i Mesâlik", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 6 (Ekim 1975), 111-128.

İmamoğlu, Abdullah Taha. "Galata Kadısı Babakaleli Ahmed Abdülaziz Efendi'ye Ait İcâzetnâmenin Neşri ve Değerlendirilmesi". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 40 (Aralık 2022), 243-269.

İnanç, Yonis. "Reîsülkurra Abdullah Eyyûbî Hayatı ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (Haziran 2014), 107-128. https://doi.org/10.17335/sakaifd.219847

Karataş, Ahmet. "Türk-İslâm Edebiyatında Menâsik-i Hac Manzumeleri ve Kâbe". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 3 (Kasım 2007), 30-32.

Kaygısız, Halil İbrahim. "İlahî Kelâmı Okurken Hayata ve Kitaba Dair Kenarlara Derlenmiş Notlar: Cârullah Efendi'nin Tefsir Kitaplığı Örneği". Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları. ed. Berat Açıl. 123-162. Ankara: İlem Yayınları, 2020.

Kaymakçı, Rukiye. *İbrâhim Tennûrî Ahfâdından Mehmed Efendi'nin Enîsü'l-Huccâc Adlı Menâsiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Kur'ân Yolu. Erişim 02 Temmuz 2024. https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/zumer-suresi-39/ayet-54/kuran-yolu-meali-5

Kur'ân Yolu. Erişim 17 Eylül 2024. https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/araf-suresi-7/ayet-196/kuran-yolu-meali-5

Kur'ân Yolu. Erişim 17 Eylül 2024. https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/mumin-suresi-40/ayet-60/kuran-yolu-meali-5

Kur'ân Yolu. Erişim 17 Eylül 2024. https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/taha-suresi-20/ayet-25/kuran-yolu-meali-5

Levent, Aysel. *Eyüp Sabri Paşa ve Mir'atü'l-Harameyn'e Göre Hicaz*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Memiş, Şerife Eroğlu. "Nebzetü'l-Menâsik": en-Nakşibendî el-Muradî'nin Hac Rehberi'nde Kudüs Bahsi". *Dinî, Târihî ve Edebî Açısından Kudüs*. ed. İbrahim Çelik. 169-197. İstanbul: DYB Yayınları, 2018.

Memiş, Şerife Eroğlu. "XVII. Yüzyılda Osmanlı Hac Menzilleri: Rûznâmçeci İbrahim Efendi Kethüdâsı Hacı Ali Bey'in Tuhfetü'l-Huccâc Risâlesi Örneği". *Gazi Akademik Bakış* 13/26, (2020), 267-298. https://doi.org/10.19060/gav.750477

Özcan, Nurullah. *Şeyh Fethullah Verkânisî ve Menasikü'l Hacc ve'l-Umre Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Özel, Ahmet. "Kâdîhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 24/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Pırlanta, İsmail. "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Hayatı, Eserleri ve Yapmış Olduğu Etkileri". *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. İhsan Günaydın vd., 27-43. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014.

Şeşen, Ramazan. Altan, Mustafa Haşim ve İzgi, Cevat. *Kıbrıs İslâm Yazmaları Kataloğu*. İstanbul: İsar Vakfı Yayınları. 1995.

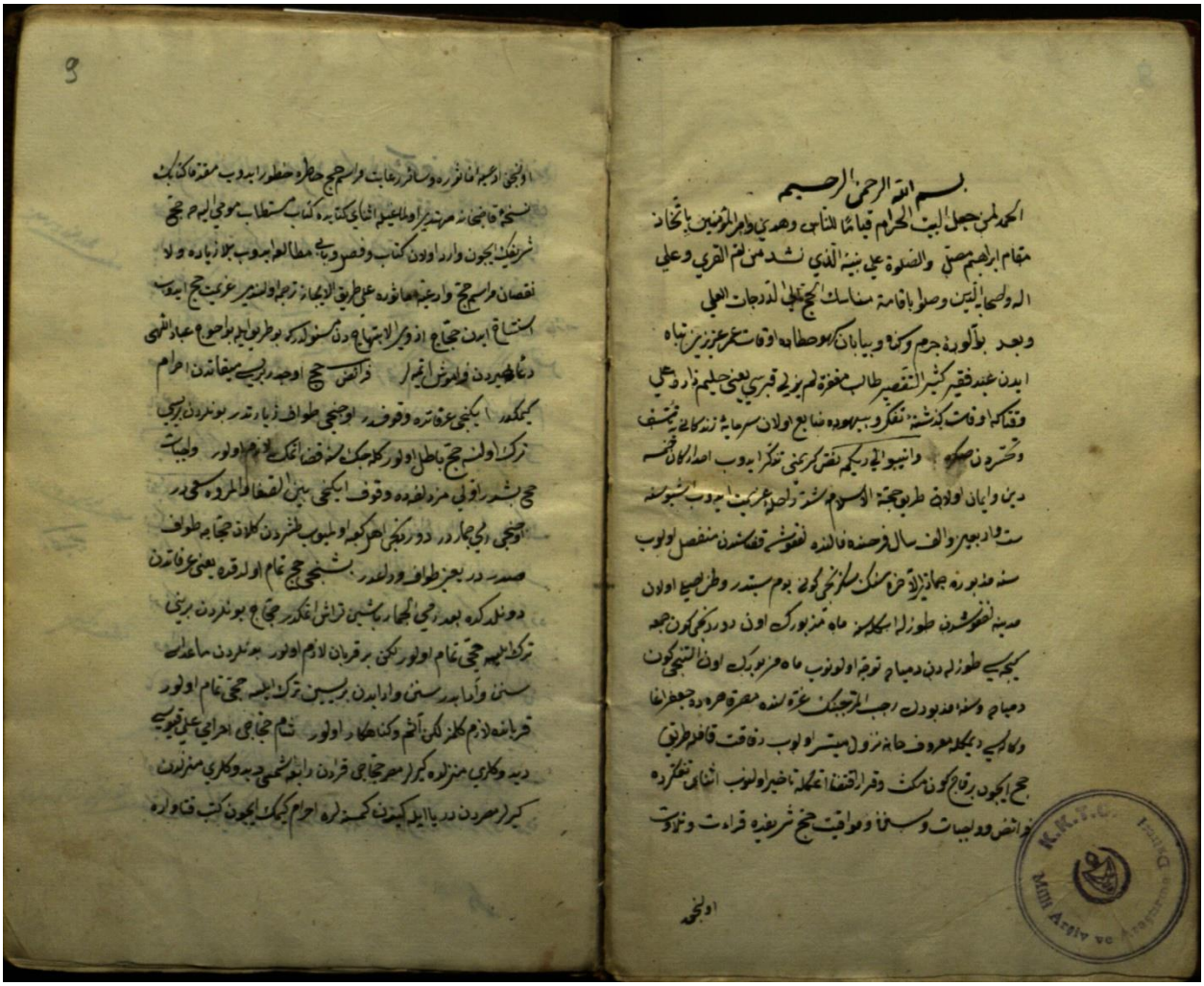
Tuğluk, Mehmet Emin. "Yazarı Bilinmeyen Bir Menâsik-i Hac Kitabı: Delîlü'l-Huccâc ve'l-Ümmiyyîn fî-Tahsîli Umûrı'd-Dîn -Ses Bilgisi-". *Türük: Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi* 9/27 (2021), 238-240. https://doi.org/10.12992/TURUK1139

Ünver, İsmail. "Çeviriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler". *Türkoloji Derneği Dergisi* 9/1 (1993), 51-89.

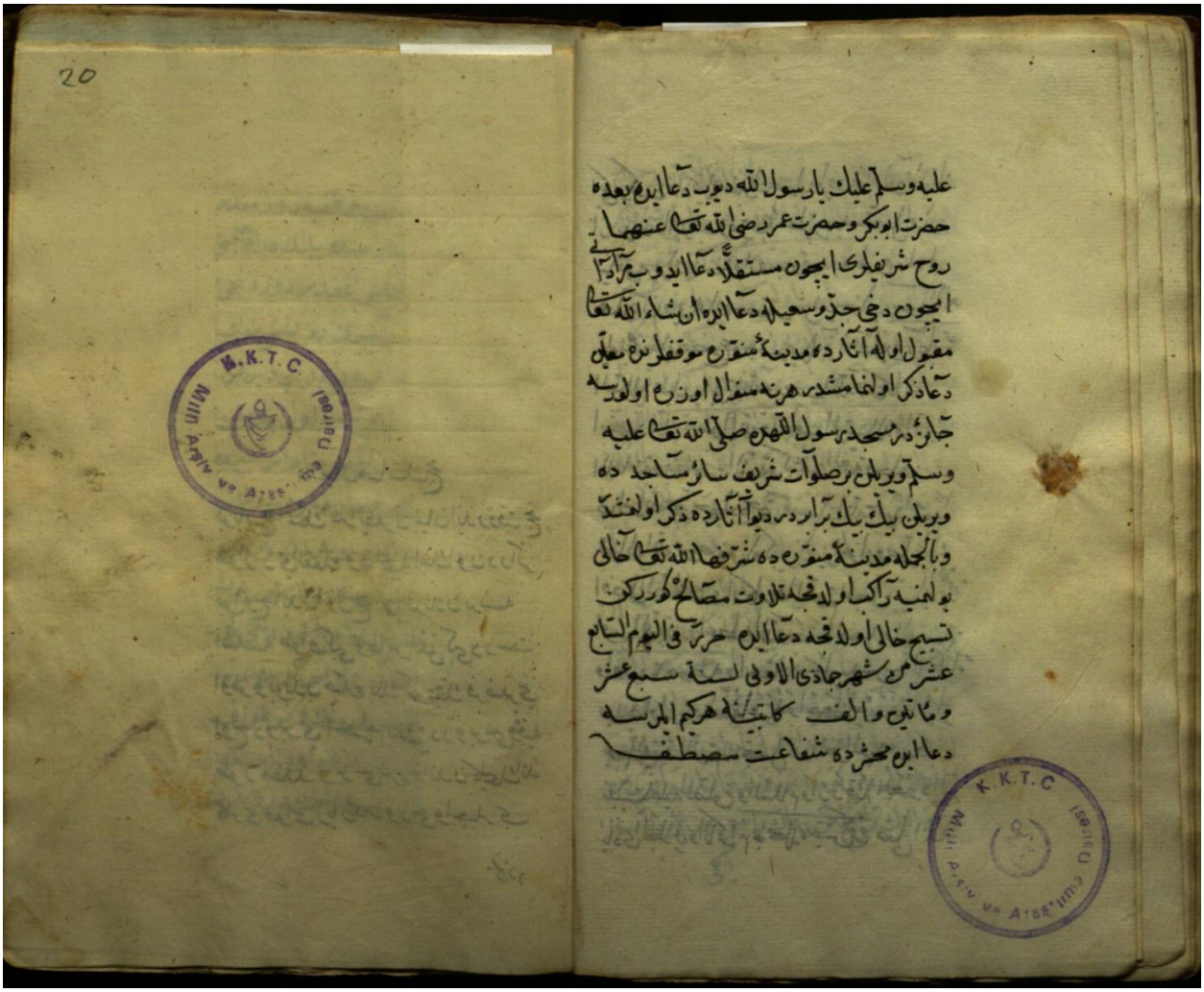
Yaran, Rahmi. "Hac". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 14/410-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Yazar, Sadık. "Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercümeler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (Mayıs 2017), 49-166.

Nüsha Resimleri



Halîm-zâde Alî el-Lefkoşevî el-Kıbrısî. *Menâsikü'l-Hac*. Lefkoşa: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Milli Arşiv ve Araştırma Dairesi, Türkçe Yazmalar Koleksiyonu, II. Mahmud Ktp. 759. 8b-9a.



Halîm-zâde Alî el-Lefkoşevî el-Kıbrısî. *Menâsikü'l-Hac*. Lefkoşa: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Milli Arşiv ve Araştırma Dairesi, Türkçe Yazmalar Koleksiyonu, II. Mahmud Ktp. 759. 19b.

Dergiabant

2024, 12(2): 605-623, doi: 10.33931/dergiabant.1511553

‘İslâm Artar, Eksilmez.’ Hadisi ile ‘İslâm Üstündür, Hiçbir Şey Ona Üstün Olamaz.’ Hadisinin İslâm Hukukundaki İzdüşümü

The Projection of the Ḥadīth ‘Islam Increases, It Does Not Decrease.’ and the Ḥadīth ‘Islam is Superior, nothing can be Superior to it.’ in Islamic Law

Murat POLAT[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 06.07.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 09.10.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: Bu makale bazı ulemânın, “İslâm artar, eksilmez.” hadisi ile “İslâm üstündür, hiçbir şey ona üstün olamaz.” hadisine dayanarak Müslümanların diğer inanç sahiplerine karşı nasıl üstün kılındıklarını ve lehine ne gibi kazançlar sağlandığını ele almaktadır. Bir kimsenin İslâm’ı kabul ettiğinde hangi konularda diğer din mensuplarına nazaran galip ve üstün kılındığını bilmesi ve ona göre hayatını tanzim etmesi araştırmanın önemini göstermektedir. Makalede ilgili konuların gün yüzüne çıkarılması ve insanların istifadesine sunulması amaçlanmıştır. Yapılan araştırmayla müslim-gayrimüslim cenazeleri karıştığında Müslümanın cenaze namazının kılınıp Müslüman mezarlığına defnedilebileceği, babası Ehl-i kitaptan, anası Ehl-i şirkten olursa bu ikisinden doğan çocuğun Müslüman sayıldığı, ölen akrabası farklı bir dine mensup olsa bile Müslümanın onun bıraktığı mirastan istifade edebileceği, haksızlığa uğramamak amaçlı dârulharpte faiz alışverişi yapabileceği, gayrimüslimlerin emri altında bazı şartlarla çalışabileceği, karar yetkisi tam ve siyasî tarafı ağır basan görevlere hassaten kendisinin atanabileceği, diğer din mensuplarını öldürdüğünde kısas cezası verilmediği ve can diyetinin onlarınkinden daha değerli olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hüküm, Ahkâmü’l-hadis, Müslüman, Gayrimüslim, Üstünlük.

&

Abstract: This article discusses how some scholars, based on the ḥadīth “Islam increases and does not diminish” and the ḥadīth “Islam is superior, nothing can be superior to it”, have made Muslims superior to other believers and what gains they have made in favor of Muslims. The importance of research points to the fact that when a person accepts Islam, he should know in which areas he is superior and victorious compared to the members of other religions and should organize his life accordingly. The aim of the article is to bring the relevant issues to light and present them for the benefit of people. This study concluded that when Muslim and non-Muslim funerals are mixed, the Muslim's funeral prayer can be performed and he can be buried in a Muslim cemetery; the father is from people of the book and the mother is from people of associator and the child born to these two is considered a Muslim and he can benefit from the inheritance left by his deceased relative, even if he belongs to a different religion; he can exchange interest in the abode of war in order to avoid being treated unfairly; he can work under certain conditions under the command of non-Muslims; he has full decision-making authority and can be specifically appointed to positions with a predominant political side; he is not punished for retaliation when he kills members of other religions and the diet of life is more valuable than theirs.

Keywords: Islamic Law, Judgment, Judgment of Ḥadīth, Muslim, Non-Muslim, Supremacy.

Atıf/Cite as: Polat, Murat. “‘İslâm Artar, Eksilmez.’ Hadisi ile ‘İslâm Üstündür, Hiçbir Şey Ona Üstün Olamaz.’ Hadisinin İslâm Hukukundaki İzdüşümü”. *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 605-623. doi: 10.33931/dergiabant.1511553

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Doç. Dr., Murat Polat, Amasya Üniversitesi, murat.polat@amasya.edu.tr.

1. Giriş

İslâm hukukunda hüküm bildiren pek çok hadis vardır. Bu hadisler İslam literatüründe Ahkamu'l-hadis diye adlandırılmıştır. Söz konusu hadisler hükümlerin şekillenmesinde ve yaşayış tarzının belirlenmesinde aktif rol oynamaktadır. Hükümlere şekil veren ve yaşama istikamet sağlayan ahkâm hadislerinden birisi de "İslâm artar, eksilmez".[2] hadisi ile "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz."[3] hadisidir. Bu hadisler ileride açıklanacağı üzere bazı müçtehitlere göre İslâm'ın diğer din ve inanç biçimlerinden üstünlüğünü ve orijinalliğini ortaya koymakta ve İslâm'a engin bir perspektif kazandırmaktadır.

Bahsi geçen bu iki hadis dışında bazı âyetlerde İslâm'ın zâid ve üstün olduğu ve ona inananların zâid ve üstün kılındığını dile getirmiştir. Nitekim "*Yılmayın, kaygılanmayın. Eğer mümin iseniz üstün olan sizlersiniz*."[4] meâlindeki âyet ile "*Şöyle dedik: "Korkma (ey Mûsâ!). Çünkü sen en üstün olansın*."[5] meâlindeki âyet İslâm'ın zâid ve yüce olduğu izlenimini ortaya koymaktadır. Genelde âyet ve hadislerin özünden süzülerek vücuda gelen ve cüz'iyyâtın tamamına veya ekserisine muvafık olan küllî kaidelerde de söz konusu hadisler yerini bulmuştur. Nitekim İbnü'l-Mibred (öl. 909/1503)[6] gibi bazı ulemânın "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz." şeklinde bir küllî kaide tasarlaması ve bazı fıkhî meseleleri bu kaideyle çözüme kavuşturması bu hususa destek çıkmaktadır.[7] Keza insanın aslî tabiatı üzere yaratılışı da İslâm'ın yüce olduğunu kanıtlamaktadır. Hz. Peygamber'in "Her dünyaya gelen İslâm fıtratı üzere doğar. Ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan veya Mecûsî yapar."[8] hadisi, her insanın İslâm fıtratı üzere yaratıldığını, özünde Allah'ın varlığını ve birliğini bilme potansiyeline sahip bulunduğunu, dolayısıyla ilk yaratılış evresinde bile diğer din ve inançlardan üstün kılındığını beyan etmektedir. İslâm'ın yüce oluşunu akıl da kabul etmektedir. Çünkü akıl, İslâm'ın en son gelen bir din olduğunu ve kıyamete kadar da başka bir dinin gelmeyeceğini bildiğine göre bu dinin diğer dinlere nazaran üstün olması gerektiğini, diğer dinlerin getirdiği hükümleri kısmen ya da tamamen kaldırdığını ve o dine inananları diğerlerinden ayrıcalıklı kılacağını da bilir. Bundan ötürü İslâm'ın aklen de zâid ve yüce olduğu belirgin hale gelmektedir.

İslâm'ın yüceliği sadece kendisine inanan ve iman edenleri üstün kılmamış, aynı zamanda Ehl-i kitabın diğer inançlara kıyasla daha üstün olmasına da tesir etmiştir. İslâm'ın, Müslümanlara Ehl-i kitaptan bir kadınla evlenebilmesi veya Ehl-i kitabın yiyeceklerinden yemesine izin vermesi[9] bu tesiri açıkça göstermektedir. Nitekim "*Müşrik kadınları nikâhlamayın.*"[10] meâlindeki âyet ile Hz. Peygamber'in "Kadınlarıyla evlenmeksizin ve boğazladıklarını yemeksizin Mecûsîlere, Ehl-i kitaba karşı tavır

---

[2] Zikri geçen hadisin kaynaklardaki Arapça özgün ifadesi şöyledir: "الإسلام يزيد ولا ينقص." Ebû Abdullah Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 7/343 (No. 22355); Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî, *Sünenü Ebî Dâvud,* nşr. Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Ferâiz", 10 (No. 2912); Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Şeybe, *Musannef* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 11/3; Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 20/162; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek*, nşr. Ebû Abdurrahman el-Vâdiî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1997), 4/494. Bu hadisin sıhhati konusunda Hâkim (öl. 405/1014) *Müstedrek* adlı eserinde bu hadisin isnadının sahih olduğunu, İmam Buhârî (öl. 256/870) ise bu hadisi mevkuf olarak tahric etmiştir. Bak. Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek*, 4/494; Ebû Hafs Sirâceddin Ahmed İbnü'l-Mülakkın, *el-İ'lâm bi-favâidi umdeti'l-ahkâm* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsıme, 1997), 8/75; Ahmed b. Hacer Ebu'l-Fadl el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379), 12/50.

[3] Zikri geçen hadisin kaynaklardaki Arapça özgün ifadesi şöyledir: "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه." Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Züheyr b. Nasr (Cidde: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Cenâiz", 77 (No. 1353); Ebu'l-Hasan Ali b. Mes'ud ed-Dârekutnî, *Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4/371; Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî. *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 6/338.

[4] Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Âl-i İmrân 3/139.

[5] Tâ Hâ 20/68.

[6] Asıl adı Ahmed bin Hasan bin Abdülhâdî el-Makdisi'dir. İlim dünyasında İbnü'l-Mübred ismiyle meşhurdur. Dımaşk alimlerindendir. *Ahbâru beşeri'l-hâfî*, *el-Mehabbe ve'l-mütehabbîn* gibi bazı eserler kaleme almıştır. Hayruddin bin Mahmud bin Muhammed ez-Zirikli, *el-A'lâm* (b.y.: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/111.

[7] Söz konusu küllî kaide ilgili kitapta 27. madde olarak zikredilmiştir. Bak. Cemâleddin Yusuf b. Abdülhâdî, *Muğnî zevi'l-efhâm* (Riyad: Mektebetü Dâri Taberiyye, 1995), 520.

[8] Buhârî, "Cenâiz", 91 (No. 1385); Ebû Dâvud, "Sünnet", 18 (No. 4714).

[9] Bak. el-Mâide 5/5; el-Mümtehine 60/10.

[10] el-Bakara 2/221.

takındığınız gibi tavır takının."[11] hadisi, Müslümanların nazarında Ehl-i kitabın Mecûsîlerden daha üstün olduğunu; Mecûsîlerin kadınlarını nikâhlamanın, yiyeceklerinden yenmesinin haram olduğunu, hatta câriyeleriyle beraber olmanın bile helal olmadığını ifade etmektedir. Zira nikâh, akit ve cinsel temasla (vat') vaki olur. Her ikisi bir eylem olsa da söz konusu inanç sebebiyle haram kılınmıştır. Hal böyle olunca çocuğun ebeveyninin birisi Ehl-i kitap ve diğeri Mecûsî olursa tıpkı "İslâm üstündür, hiçbir şey ona üstün olamaz." hadisi bağlamında Müslümanın Ehl-i kitaba üstünlüğü söz konusu ise aynı şekilde Ehl-i kitap da Mecûsîlere üstün kabul edilmekte, çocuğun nesebi Ehl-i kitaba izafe edilmektedir.[12] Görüldüğü üzere İslâm'ın üstünlüğü ve zâid oluşu bu ve buna benzer pek çok fıkhî hususta kendini göstermektedir. Söz konusu fıkhî hususların gün yüzüne çıkarılması ve İslâm'ın ne kadar üstün ve zâid olduğunun ispatlanması makalenin amacını teşkil etmektedir. Kuşkusuz bahsi geçen hadislerin kelâm ilmiyle de yakın ilgisi vardır. Ancak bu araştırmada hadisin şer'î-amelî veçhesi dikkate alınarak konu sınırlandırılmaya tabi tutulmuş, kelâmî ve itikadî mülahazalar değerlendirilmeye alınmamıştır. Buna göre ilgili hadisler muvacehesinde İslâm'ın üstün ve zâid olduğu ve kendisine inananları da üstün ve zâid kıldığı fıkhî meselelerden bazıları İslâm hukuk literatüründeki sistematik sıralamaya göre şöyledir:

2. İbadetle İlgili Konular

"İslâm artar, eksilmez." hadisi ile "İslâm üstündür, hiçbir şey ona üstün olamaz." hadisinin ibadetler sahasına dair bazı fıkhî yansımaları şunlardır:

2.1. Cenaze Namazı ve Defin

İslâm'da bir Müslümanın diğer Müslüman kardeşine karşı yapması gereken vazifelerden birisi de öldüğünde evvela onu yıkaması ve kefenlemesi, ardından cenaze namazını kılması ve Müslüman mezarlığına defnetmesidir. Ancak cenazeler birden fazla olur ve Müslümanla Ehl-i kitap cenazeleri ayırt edilemeyecek kadar birbirlerine karışırsa bu hususta genel görüşe göre üç hüküm cereyan eder: O beldede Müslümanların sayısı ehl-i küfrün sayısından fazla olursa hüküm galip olana göre belirleneceği veçhiyle Müslümanlara özel niyet edilerek cenaze namazı kılınır ve naaşlar Müslüman mezarlığına defnedilir. Ehl-i küfrün sayısı çok olup Müslümanların sayısı az ise hüküm yine galip olana göre belirlenerek Müslümanlık alameti zâhir olanlar hariç diğerlerinin üzerine cenaze namazı kılınmaz ve naaşlar Ehl-i küfür mezarlığına defnedilir. Her iki tarafın sayısı eşitse bu durumda cenaze namazı, "*Onlardan ölenlerin üzerine asla namaz kılma ve kabrinin başında durma*."[13] meâlindeki âyet iktizasınca cenazelerden bazıları Müslüman olsa da cenaze namazı terkedilir. Ayrıca herhangi bir konuda müsâvat söz konusu olursa hüküm en uygun seçeneğe göre verileceğinden kâfir üzerine namaz kılınmaması fikri daha ağır basar. Cenazeler ise İmam Muhammed'e (öl. 189/805) göre üzerlerine cenaze namazı kılınmadığı için Ehl-i küfür mezarlığına; Ebû Yûsuf'a (öl. 182/798) göre içlerindeki Müslümanlara hürmeten ve "İslâm üstündür, hiçbir şey ona üstün olamaz." hadisine istinaden cenazeler Müslüman mezarlığına defnedilir. Ashâbın geneline göre ise, tarafsız bir mezarlığa defnedilmesi daha evlâdır.[14] Kanaatimize göre kemiyet açısından Müslümanlarla Ehl-i kitabın naaşlarında görünürde eşitlik olsa da keyfiyet açısından Müslümanlar İslâm'ın kendilerini üstün kılması ve önceden defnedilen diğer Müslümanlarla beraber olacakları sebebiyle eşitliği bozmaktadırlar. Dolayısıyla ağırlık Müslümanlardan yana olacağı için naaşların Müslüman mezarlığına defnedilmesi daha uygun görülebilir. Böylelikle Müslümanların naaşlarına hürmet gösterilmiş ve ilgili hadislerin gereği de yerine getirilmiş olur.

2.2. Boğazlanan Hayvan

İslâm hukukunda eti yenen hayvanların helal olması boğazlayanın Müslüman veya en azından Ehl-i kitap olmasına bağlıdır. Hayvanı boğazlayan Mecûsî veya putperest olursa onların boğazladığı

[11] Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Esbahî, *el-Muvattâ*, nşr. Mustafa el-Azamî (Abu Zabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan, 2004), "Zekât", 24.
[12] Alâuddîn Ebû Bekr b. Mesud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi'ş-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/271.
[13] et-Tevbe 9/84.
[14] Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 10/198-199.

hayvanlar Müslümanlara helal değildir. İmam Şâfiî'ye (öl. 204/819) göre putperest ve Ehl-i kitap bir ebeveynden dünyaya gelen kimselerin kestiği hayvan "*Müşrik kadınları nikâhlamayın.*"[15] meâlindeki âyet gereğince Müslümanlara helal olmadığı gibi kadınlarıyla evlenmek de helal değildir. Çünkü söz konusu kimseler hâlis Ehl-i kitaptan değildirler. İmam Şâfiî'nin bir başka görüşüne göre ise baba Ehl-i kitaptan, anne Ehl-i şirkten olursa bu ikisinden dünyaya gelen kadınla evlenmek helal; baba putperest, anne Ehl-i kitap olursa helal değildir. Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) göre ise baba Ehl-i şirk, anne Ehl-i kitap olursa çocuğun hakkının ebeveynin hakkına nazaran hükmen galip oluşu ve "Her dünyaya gelen İslâm fıtratı üzere doğar. Ebeveyni onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecûsî yapar."[16] hadisi gereğince bu kadınla evlilik Müslümana helal olduğu gibi bu kimsenin boğazladığı hayvan da helaldir. Hem annesi hem de babası Ehl-i şirk olursa bu kimseyle ne nikâh kıyılır ne de kestiği hayvan yenir. Ebeveynin birisi Müslüman, diğeri Ehl-i kitap ise bu evlilikten meydana gelen kimsede hem İslâm hem de küfür hükmü cemedemeyeceğine göre ve "İslâm üstündür, hiçbir şey ona üstün olamaz." hadisi bağlamında bu kimse Müslüman kabul edilir. Dolayısıyla bu kimseyle nikâh kıyılabileceği gibi kestiği hayvan da Müslümana helaldir.[17] Şu hâlde Ebû Hanîfe'nin görüşü delillerinin kuvvetli oluşu ve Müslümanın hakkının gözetilmesi açısından diğer görüşlere nazaran hukukî olduğu söylenebilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in "Ebeveynden birisi Müslüman olursa çocuk Müslüman olanla beraber olur."[18] hadisi de bu düşünceye arka çıkmaktadır.

3. Muâmelâtla İlgili Konular

3.1. Miras

Muâmelât sahasının son konularından birisinin miras hukuku olduğu herkesin malumudur. Ancak "İslâm artar, eksilmez." hadisi bağlamında sonraki hükümlerin miras hukukuna kıyas yapılarak ortaya konulması miras konusunun burada ele alınmasını gerekli kılmıştır. Bu meyanda İslâm miras hukukunda ölen kimseyle yakınları arasında mirasın cereyan edebilmesi, iki tarafın da aynı dine mensup olmasına bağlıdır. Başka bir ifadeyle bir tarafın Müslüman, diğer tarafın gayrimüslim olması durumunda sağ kalan yakınların ölen kimseye mirasçı olabilmesi imkân dahilinde değildir. Nitekim Hz. Peygamber'in, "Müslüman kâfire, kâfir de Müslümana varis olamaz."[19] hadisi bu hususa işaret etmektedir. İslâm ulemâsı Müslüman olarak ölen bir kimseye gayrimüslim en yakın akrabaları olan anasının, babasının, çocuklarının ve eşinin dahi kendisine mirasçı olamayacağı üzerine icmâ etmişken; ölen gayrimüslim olduğunda Müslüman akrabalarının ona mirasçı olup olmayacağında ihtilafa düşmüştür. Cumhura göre gerek az önce bahsi geçen hadis, gerekse "İki din ehli birbirlerine mirasçı olamaz."[20] hadisi bağlamında her iki durumda da taraflar birbirine mirasçı olamazken; Muâz b. Cebel (öl. 17/638), Muâviye (ö. 60/680), Mesrûk (öl. 63/683), Muhammed b. el-Hanefiyye (öl. 81/700), Saîd b. el-Müseyyeb (öl. 94/713), Nehaî (öl. 96/714), Şa'bî (öl. 104/722), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve İshak b. Râhûye'ye (öl. 238/853) göre Müslüman bir kimse, ölen gayrimüslim yakınına mirasçı olabilirken, gayrimüslim bir kimse, ölen Müslüman yakınına mirasçı olamaz. Nitekim Muâz b. Cebel, Hz. Peygamber'in: "İslâm artar, eksilmez." buyurduğunu ve Müslümanı gayrimüslim yakınlarına mirasçı kıldığını söylemiştir.[21]

---

[15] el-Bakara 2/221.

[16] Buhârî, "Cenâiz", 91 (No. 1385); Ebû Dâvud, "Sünnet", 18 (No. 4714).

[17] Ebü'l-Hasen Alî b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 9/305.

[18] Buhârî, "Cenâiz" 78 (No. 1353).

[19] Buhârî, "Ferâiz", 26 (No. 6764); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh,* nşr. Fuâd Abdülbâkī (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.), "Ferâiz", 1.

[20] Ebû Dâvud, "Ferâiz", 10 (No. 2911).

[21] Ebû Dâvud, "Ferâiz" 10 (No. 2912); İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* 7/384; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr,* 20/162; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* 7/343 (No. 22355); Serahsî, *el-Mebsût*, 30/30; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr,* 8/78; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 6/367; Sâlih b. Fevzân el-Fevzân, *el-Mulahhasu'l-fıkhî* (Riyad: Dâru'l-Âsıme, 1423), 2/313; "İhtilâfü'd-dîn", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye.* ed. Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427), 2/309.

Bahsi geçen ulemâya göre "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz." hadisi de bu minvalde düşünülebilir.[22] Müslümanın ölen kâfir yakınına mirasçı olabildiği hükmü, Emevîlerde Muâviye'nin hilafetinden Ömer b. Abdülazîz'in (öl. 101/720) hilâfetine kadar bu şekliyle uygulanmıştır. Muâviye, Hz. Peygamber'in "İslâm artar, eksilmez." ve "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz." buyurduğunu, dolayısıyla Müslümanların gayrimüslimlerin kadınlarını nikâhlayabilirken, onların Müslüman kadınları nikâhlayamaması[23] örneğinde olduğu gibi Müslümanları, ölen Yahudi ve Hıristiyan yakınlarına mirasçı kıldığını iddia etmiştir.[24] Muâviye, söz konusu hükmün uygulanması için Irak Valisi Ziyâd b. Ebî Süfyân'a (öl. 53/673) yazılı bir emir göndermiş, Ziyâd da Kâdî Şüreyh'e (öl. 80/699)[25] bu emri iletince o da bu emir gereği cumhurun görüşünden vazgeçip Müslüman bir kimsenin ölen gayrimüslim yakınına mirasçı olabileceği hükmünü vermiş ve bu hüküm Ömer b. Abdülazîz hilâfeti devralıncaya kadar sürmüştür. Ömer b. Abdülazîz döneminden itibaren ise bu hükümden vazgeçilip cumhurun görüşüne dönülmüştür.[26] Ömer b. Abdülazîz, Hz. Peygamber ve dört halifenin görüşüne rücû etmiş, ardından gelen Yezîd b. Abdülmelik (öl. 105/724) ve Hişâm b. Abdülmelik (öl. 125/743) de bu hüküm üzere devam etmişlerdir. Çünkü ilgili hadise binaen üstünlük açısından Müslüman ile kâfirin eşitliği nasıl aklen mümkün değilse tevarüs konusunda da aynı realitenin söz konusu olması gerekir. Zira tevârüse velâyetle müstahak olunur. Allah Teâlâ Müslümanla zimmî arasındaki velâyeti kestiğine[27] göre tevârüsün de kesilmesi iktiza eder. Müslümanla zimmî arasındaki uzaklık, zimmî ile harbî arasındaki uzaklıktan çok daha büyüktür. Dolayısıyla aralarındaki uzaklık nedeniyle zimmî ile harbî arasında tevârüs cereyan etmiyorsa Müslümanla zimmî arasında tevârüsün cereyan etmemesi bundan daha evlâdır.[28]

Mirasın nikah üzerine kıyas yapılarak böyle bir hüküm verilmesine karşı çıkan Kurtubî (öl. 671/1273)[29], söz konusu ulemânın konuyla ilgili herhangi bir hüccetinin bulunmadığını, her iki hadisin de sahih olmadığını, birinci hadisin rivâyet zincirinde meçhul bir ravinin bulunduğunu, ikinci hadisin de rivâyet tarikiyle değil hikâye tarikiyle nakledildiğini iddia etmiştir. Ona göre "İslâm artar, eksilmez." hadisi, İslâm'ın "*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim.*"[30] meâlindeki âyetin inzaline kadar kemale erişinin devam ettiğini, Allah'ın bekasını dilediği hükümlerinden ve şeriatından hiçbirisinin eksilmeyeceğini ve İslâm'ı bütün dinlere üstün ve galip kıldığını ifade etmektedir. Dolayısıyla birinci hadisin miras taksiminde anlatıldığı şekliyle yorumlanması doğru değildir. Hadisten çıkarılan yorum cumhur ulemânın da değindiği gibi Müslümanın ölen Ehl-i kitap yakınına, Ehl-i kitabın da ölen Müslüman yakınına mirasçı olamamasıdır. Bunun tersini ifade eden kuvvetli bir delil olmadığı gibi yapılan kıyas da nassa aykırılık teşkil etmektedir.[31]

Muhammed Ali Sâyis'e (öl. 1976)[32] göre ise, Muâz b. Cebel'in Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği hadis, Müslümanı kâfir bir yakınına vâris kılma konusunda ne nas olabilir ne de ilgili hadisi tahsis edebilir.

---

[22] Ebû Abdullah Fahreddîn b. Ömer er-Râzî, *Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1999), 9/513; Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991), 50-51.

[23] Bak. el-Bakara 2/221; el-Mâide 5/5.

[24] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/367; Ebû Bekir b. Yûnus es-Sıkıllî, *el-Câmi' li-mesâili'l-Müdevvene* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2013), 21/657.

[25] Asıl adı Şüreyh bin el-Haris bin Kays el-Kindî'dir. İslâm'ın ilk zamanlarındaki fukahâ ve kâdıların en meşhurlarındandır. Yemen asıllıdır. Kûfe'de Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve Muaviye dönemlerinde kadılık görevi üstlenmiştir. Kûfe'de vefat etmiştir. Zirikli, *el-A'lâm*, 3/161.

[26] Ahmed Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1405), 3/36; Muhammed Ali Sâyis, *Tefsîru âyâti'l-âhkâm* (Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 2002), 237.

[27] Bak. en-Nisâ 4,141.

[28] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/79; Abdulkerim b. Muhammed er-Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 6/506; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/367; İbnü'l-Mülakkın, *el-İ'lâm*, 8/76.

[29] Asıl adı Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed el-Kurtubî el-Endülüsî'dir. Müfessirlerin önde gelenlerindendir. En önemli eseri *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*'dır. Zirikli, *el-A'lâm*, 5/322.

[30] el-Mâide 5/3; Ebu't-Tayyib Muhammed el-Azîm el-Âbâdî, *Avnü'l-ma'bûd* (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968), 8/123.

[31] Muhammed b. Mûsâ el-İtyûbî el-Vellevî, *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc* (b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1436), 28/158-160; Zeynüddin b. Ali el-Haddâdî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmii's-Sağîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1356), 3/179; İbnü'l-Mülakkın, *el-İ'lâm*, 8/74-75.

[32] Muhammed Ali Sâyis 1899 yılında Mısır'ın Metubes şehrinde doğmuştur. İhtisasını şer'i hukuk alanında yapmıştır. Öğretim üyeliği, dekanlık, Büyük Alimler Heyeti gibi çeşitli görevlerde bulunmuştur. 1976 yılında Kahire'de vefat etmiştir. *Tefsîru âyâti'l-ahkâm*, *Târîhu'l-fıkhi'l-islâmî* başta olmak üzere birkaç eseri vardır. Fehdu'r-Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbia aşer* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1977), 2/463.

Ayrıca kâfiri de ölen Müslüman yakınına mirasçı olmada hacb edemez. Zira şeriat her iki tarafı da birbirlerine mirasçı kılma hususunda yok hükmünde kabul etmiştir. Dolayısıyla aynı hüküm hacb için de geçerlidir. Kâfir bir kimse, "*Allah, size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadının payını emreder*."[33] meâlindeki âyetin şümulüne girmez.[34]

Mâverdî'ye (öl. 450/1058)[35] göre de tevârüsün nikaha kıyas yapılarak muteber olması düşünülemez. Müslüman, harbî bir kadınla evlenebilirken ona mirasçı olamaz. Aynı şekilde köle de hür bir kadınla evlenebilirken ona mirasçı olamaz. Gayrimüslimlerin malları savaş yoluyla ele getirilse bile onlar Müslümanlara mirasçı olamaz. Çünkü Müslümanın, harbî bir kimsenin malını ganimet yoluyla ele geçirmesi ona vâris olma hakkı kazandırmaz.[36] İbâzî bir âlim olan Ettafeyyiş'e (öl. 1332/1914)[37] göre ise, "Müslüman kâfire, kâfir de Müslümana varis olamaz."[38] hadisi ile "İki millet ehli birbirlerine mirasçı olamaz."[39] hadisi hâs ve sarih hadislerken yukarıda bahsi geçen diğer iki hadis âm hadislerdir. Dolayısıyla hâs hadisler âm hadislere tercih edilerek onunla amel edilmesi gerekir.[40]

Miras konusunda cumhurdan farklı düşünen ulemâ yukarıdaki hadisin yelpazesini biraz daha genişleterek müşrikleri de bu hükme dahil etmişlerdir. Söz konusu ulemâya göre, zikri geçen hadise istinaden müşriklerin mallarının irsî yönden Müslümanların mülküne geçmesi câizken, Müslümanların mallarının müşriklerin mülküne dahil edilmesi câiz değildir.[41] Hatta İshâk b. Râhûye'ye, ölen Mecûsî birisinin Müslüman olan amcasının oğlundan başka bir mirasçısının olmadığı ve mirasının kime kalacağı sorulunca o da: "Mal, Müslüman olan amcasının oğlunundur." şeklinde karşılık vermiş ve bu hükmü de Muâz ve Muâviyenin Hz. Peygamber'den rivâyet ettikleri "İslâm artar, eksilmez." hadisine dayandırmıştır.[42] Öte yandan Haricî fırkalarının en mutedili addedilen İbâzî fırkasının önde gelen âlimi Ebu'l-Abbas'a (öl. 504/1111)[43] göre bir Müslüman ölen yakınına mirasçı olur da sonradan onun müşrik olduğunu öğrenirse "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz." hadisi bağlamında yine ona mirasçı olabilir.[44]

Ulemâ arasında İslâm'ı kabul edip sonrasında İslâm'dan dönen kimselerin ölen Müslüman yakınlarına vâris olamayacağı hususunda icmâ varken; Müslüman yakınlarının ona mirasçılığı hususunda iki farklı görüş vardır. İmam Şâfiî, İmam Mâlik (öl. 179/795) ve İbn Ebî Leylâ'ya (öl. 83/702) göre "*Ey iman edenler, Müslümanların dışında kâfirleri dost edinmeyin.*"[45] meâlindeki âyete ve "Müslüman kâfire, kâfir de Müslümana varis olamaz."[46] hadisinin umumiyetine binaen aralarında miras cereyan etmemekle birlikte mürtedin malı Müslümanlar için fey kâbilinden sayılır. Hz. Ali (öl. 40/661), İbn Mes'ûd (öl. 32/653), Ebû Hanîfe, Kûfe fukahası, Evzâî (öl. 157/774) ve İshâk'a göre ise mürtedin mallarına Müslüman yakınları mirasçı olabilir. Çünkü "*Allah, size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadının payını emreder.*"[47] meâlindeki âyet, Müslüman ve mürted ayrımı yapmamakta ve Müslüman bir kimseye ölen mürted yakınına vâris olabileceğine işaret etmektedir. Ayrıca Hz. Ali'ye daha önce Müslüman olan; ama sonra İslâm'dan dönen

[33] en-Nisâ 4/11.

[34] Sâyis, *Tefsîru âyâti'l-âhkâm*, 237-238.

[35]Asıl adı Ali bin Muhammed Hubeyb Ebu'l-Hasan el-Mâverdî'dir. Döneminin kâdılarının önde gelenlerindendir. *Ahkâmu's-sultâniyye* adlı eseri başta olmak üzere pek çok eser kaleme almıştır. Basra'da doğmuş, Bağdat'ta vefat etmiştir. Zirikli, *el-A'lâm*, 4/327.

[36] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/79.

[37]Asıl adı Muhammed bin Yusuf bin Salih el-Adevî Ettafeyyiş'tir. Tefsir, fıkıh ve edebiyat ilminde öncüdür. İbâzî mezhebi müçtehitlerindedir. *Himyânü'z-zâd, Vefâu'd-damâne, Şerhu Kitabi'n-Nîl* başta olmak üzere pek çok eser yazmıştır. 1914 yılında Yescen'de vefat etmiştir. Zirikli, *el-A'lâm*, 7/156-157.

[38] Buhârî, "Ferâiz", 26 (No. 6764).

[39] Ebû Dâvud, "Ferâiz", 10 (No. 2911).

[40] Yusuf Ettafeyyiş, *Şerhu Kitâbi'n-Nîl ve Şifâi'l-Alîl* (Cidde, Mektebetü'l-İrşâd, 1985, 15/340.

[41] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/79.

[42] İshak b. Mansûr Kevsec el-Mervezi, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhaveyh* (Suudi Arabistan: Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 2002), 8/4261-4262.

[43]Asıl adı Ebu'l-Abbas Ahmed bin Muhammed bin Bekir'dir. Hicrî 5. asrın İbâzî ulemâsındandır. *Usûlü'l-arâzîn, es-Sîre, el-Câmi'* gibi eserleri mevcuttur. Zirikli, *el-A'lâm*, 1/214.

[44] Ettafeyyiş, *Şerhu Kitâbi'n-Nîl*, 15/341.

[45] en-Nisâ 2/144.

[46] el-Buhârî, "Ferâiz", 26 (No. 6764); Müslim, "Ferâiz", 1.

[47] en-Nisâ 2/11.

bir kimse getirilmiş, Hz. Ali ona İslâm'a dönmesini emretmiş, buna karşın kişi dönmemekte ısrar edince öldürülmüş ve terekesi Müslüman yakınları arasında bölüştürülmüştür. Aynı hükmü Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) de vermiştir. Bu hüküm Müslümanken kazandığı tereke için geçerlidir. Riddeti esnasında kazandığı mallar Ebû Hanîfe ve Sevrî'ye (öl. 161/778) göre fey hükmündedir.[48]

Murisin herhangi bir dinden olması durumunda bunun miras için engel teşkil etmeyeceği yine İbâzî âlim Ebu'l-Abbas tarafından savunulmuştur. Ona göre, bir kimseye ölüm yaklaşınca vârislerine: "Ben Yahudi'yim veya Mecûsî'yim veyahut da şirk ehlinden birisiyim." derse vârislerin ona mirasçı olamamaları sırf zarar ve kayıp sayıldığı için onlar bu kişiye mirasçı olabilir ve onun başka dinden oluşuyla ilgilenmezler. Çünkü o kişi vârisler açısından zarar veren pozisyonda değildir.[49]

Öte yandan miras taksiminden önce veya sonra Müslüman olan Ehl-i kitabın tevârüsüne gelince, bu konuda "Cahiliyede taksim edilen her pay o taksim üzere; İslâm geldikten sonra icrâ edilen her taksim de bu taksim üzere olur."[50] hadisine binaen kâfir bir kimse terekenin taksiminden önce Müslümanlığı kabul ederse Müslüman yakınıyla onun arasında tevârüs vaki olur. Terekenin taksiminden sonra Müslümanlığı kabul ederse miras önceden taksim edildiği ve mirasın Müslüman yakınlarının hakkı olduğu için kendisine terekeden herhangi bir pay düşmez.[51] İbâzî ulemâsına göre aynı hüküm şer'î taksimat için de geçerlidir. Taraflardan birisi İslâm üzere diğeri küfür üzere taksime çağırırsa kadı "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz." hadisi fehvasında İslâm üzere taksimatını gerçekleştirir.[52]

3.2. Nesep

İslâm hukukunda bir çocuğun nesebinin belirlenmesi oldukça önemlidir. Bu sebeple bir çocuğun Müslüman olarak kabul edilmesi, şu üç sebepten birisinin gerçekleşmesine bağlıdır: Çocuğun ana-babasından birisinin Müslüman olması veya ana-babasından ayrı düşerek esir alınması (seby) veyahut İslâm diyarında buluntu çocuk (lakît) olması. Hz. Peygamber'in: "İslâm üstündür, hiçbir şey ona üstün olamaz." ve "İslâm artar, eksilmez." buyrukları doğrultusunda İslâm, kemal ve şeref sıfatını hâizdir. Dolayısıyla esir alana tâbi olarak esir düşen çocuğun Müslüman olduğuna hükmedilmesi bu buyrukla muvafakat arz etmektedir.[53] Şeyh Ebû Hâmid'e (öl. 362/973)[54] göre bu konuda icmâ hasıl olmuştur. Çünkü çocuğun tek başına hareket edememesi ve kelâmının hüküm ifade etmemesi sebebiyle esir alan, hidâne konusunda bir baba gibi addedildiği için çocuk ona tâbi olur. Bu hüküm esir alanın Müslüman olması, hatta mecnûn veya ergen olması durumunda da geçerli olup, esir alanın zimmî olması durumunda çocuğun Müslüman olduğuna hükmedilemez.[55]

"İslâm üstündür, hiçbir şey ona üstün olamaz." hadisi ile "İslâm artar, eksilmez." hadisinin bu konudaki başka bir sonucu ise, ana-babadan birisinin Müslüman olması çocuğun da Müslüman olmasını gerektirmesidir. Çünkü hamilelik döneminde ana-babasından birisi Müslüman olan çocuk, aslın bir cüz'ü sayıldığı ve cüz de asla tâbi olacağı için çocuğun da Müslüman olmasını iktiza eder. Taraflar kâfirken hamilelik söz konusu olur, sonrasında ikisinden birisi Müslüman olursa yine aynı hüküm geçerlidir. Kaldı ki, esir alanın İslâm'a tâbi oluşu esir düşen çocuğu nasıl Müslüman kılıyorsa, aslın Müslüman

[48] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/102; İbnü'l-Mülakkın, *el-İ'lâm*, 8/79; Abdülaziz b. Mebrûk el-Ahmedî, *İhtilâfü'd-dârayn ve âsâruh* (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 2004), 2/397-405.

[49] Ettafeyyiş, *Şerhu Kitâbi'n-Nîl*, 15/341.

[50] Ebû Dâvud, "Ferâiz", 11 (No. 2914); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/205.

[51] Şemseddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-Kebîr* (Kahire: Hecrun li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1995), 18/267; Fevzân, *el-Mulahhas*, 2/313.

[52] Ettafeyyiş, *Şerhu Kitâbi'n-Nîl*, 20/404.

[53] Ebu'l-Hüseyin Yahya b. Sâlim el-İmrânî, *el-Beyân fi Mezhebi'l-İmami'ş-Şâfii* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 8/11-12.

[54] Asıl adı Ahmed bin Beşer bin Amir Ebû Hâmid el-Merverrûzî'dir. Şâfii ulemâsından bir fakihtir. Basra'da ikamet ettiği sırada Ebû İshak el-Mervezî'den fıkıh ilmi almıştır. *Muhtasaru'l-Müzeni* adlı eseri şerh etmiştir. Salâhuddin Halil bin Abdullah es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefayât* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 2000), 6/165.

[55] Takiyyüddin b. Abdülmümin el-Hısnî, *Kifâyetü'l-ahyar fi halli Gâyeti'l İhtisar* nşr. Abdülhamid Balatcı (Dımaşk: Dâru'l-Hayr, 1994), 502; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, 16/284-285; Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-islâmî ve edilletüh* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/4853-4854.

oluşu fer'in de Müslüman oluşunu gerektirmektedir.[56] Hatta İmam Mâlik'e göre doğum sonrasında değil, aynı zamanda hamilelik döneminde de anne Müslüman olursa karnındaki çocuğun Müslüman olduğuna hamledilir. Çünkü "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz." hadisi ve çocuğun hür kabul edilmesinde nasıl anne esas alınıyorsa babanın da esas kabul edilmesi bu hükmü ortaya çıkarmaktadır. Ancak her iki taraf da Yahudi veya Hıristiyan olursa çocuk da haliyle onların dinine tâbi olmaktadır. Bu hüküm buluğa ermeyen çocuklar ve mecnûn olanlar için geçerlidir. Âkil ve bâliğ olanların Müslüman kabul edilmesinde İslâm'ın, kişinin kendisinden tahakkuk etmesi sebebiyle ana ve babanın her ikisi veya ikisinden birisinin Müslüman olması itibara alınmamaktadır.[57]

Öte yandan Müslümanken sonrasında mürted olan babadan dünyaya gelen evlat da aynı hükme tabidir. Babanın Müslümanken İslâm dininden çıkması evladın da İslâm dininden çıktığı anlamına gelmez. Dinden dönme suçu sadece babayı bağladığından ve ona has olduğundan evlat, İslâm dini üzere olmaya devam eder. Ayrıca "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz." hadisi, İslâm'ın küfürden daha üstün olduğunu, küfrün İslâm'a galip gelemeyeceğini ve dolayısıyla böyle bir evladın da Müslüman kabul edilmesi zaruretini ortaya koymaktadır. Bu durumda olan evladın nafakası, nafakada din ve inanç farkı söz konusu olmadığından mürted babaya aittir. Evlat öldüğü takdirde yıkanması, kefenlenmesi, cenaze namazının kılınması ve Müslüman mezarlığına defnedilmesi gerekir.[58] Zikri geçen hüküm riddet esnasında âkil ve bâliğ olan evlat içindir. Riddet esnasında evlat bâliğ değilse annesinin inancına bakılır. Anne Müslümansa "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz." hadisi gereğince evlat da Müslüman olur. Ancak anne de mürted olmuşsa bâliğ olmayan çocuk ana-babaya tâbi olduğu için o da mürted kabul edilecektir.[59]

Mürted babanın evladının köle yapılması hususuna gelince evlat, ana-babanın veya ikisinden birinin İslâm inancı üzerindeyken doğmuşsa yine aynı hadis bağlamında bu evladın köleleştirilmesi tıpkı ana-babasının köleleştirilmesinin câiz olmadığı gibi câiz değildir. Fakat ikisinin riddetinden sonra dünyaya gelmişse bir görüşe göre kâfirin evladı kâfir olduğuna göre köleleştirilmesi câizken, diğer bir görüşe göre dârülislâm veya dârülharbe bakılmaksızın her halükârda ana-baba ve evladın köleleştirilmesi câiz değildir.[60]

Çocuğun Müslüman olarak kabul edilmesini gerektiren bir diğer sebep de yukarıda da değinildiği üzere İslâm diyarında lakît olmasıdır. Zira ilgili hadis ve Hz. Peygamber'in "Her dünyaya gelen İslâm fıtratı üzere doğar. Ebeveyni onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecûsî yapar."[61] hadisi bu hükmün içtihadına birer delildir. Bu hükmün sadece İslâm diyarına hasredilmesi de doğru değildir. Bilakis dârülharpte meskûn olan esir, tâcir vs. her Müslüman için de bu içtihat geçerlidir. Söz konusu çocuğu bulanın Müslüman olması zaman ve zemin fark etmeksizin çocuğun da Müslüman sayılması hükmünü doğurur. Ancak bir zimmî, çocuğun kendi dinine tâbi olduğuna dair geçerli bir beyyine getirirse beyyine, diyardan daha güçlü delil sayıldığı için çocuk kâfir sayılır. Ancak Şeyh Ebû Hâmid'e göre çocuk mümeyyiz olsa bile özgür bir şekilde İslâm inancı taşımaması, boşamasının, köle âzadının ve alışverişinin geçersiz olması gibi kâfir olarak sayılması da geçersizdir.[62] Lakît, içerisinde zimmîlerin meskun olduğu İslâm diyarında bulunursa ya da önceden Müslümanlar tarafından fethedilip içerisinde Müslümanlar olduğu halde sulh antlaşması veya cizye ödemeleri şartıyla kâfirlere bırakılan yerde bulunursa ilgili hadis gereğince yine onun Müslüman olduğuna; o beldenin içerisinde Müslüman yoksa kâfir sayıldığına hükmedilir.[63] Kanaatimize göre yukarıda zikredilen hadis gereğince her doğan çocuk İslâm fıtratı üzere doğduğuna, bu fıtrat inancının korunması önem arz ettiğine ve Hz. Peygamber'in de öbür dünyada Müslümanların

[56] Serahsî, *el-Mebsût*, 17/128; el-Hısnî, *Kifâyetü'l-ahyar*, 502.
[57] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/44; Ebû Zekeriya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 15/316.
[58] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/169; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/16, 10/275; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, 27/162-163.
[59] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/444; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/16-17; İmrânî, *el-Beyân*, 12/58.
[60] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/444.
[61] Buhârî, "Cenâiz", 91 (No. 1385); Ebû Dâvud, "Sünnet", 18 (No. 4714.
[62] el-Hısnî, *Kifâyetü'l-ahyar*, 503.
[63] Bedreddin Ebu'l-Fadl el-Esedî İbn Kâdi Şühbe, *Bidâyetü'l-muhtâc fî şerhi'l-minhâc* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2011), 2/516.

çokluğuyla övüneceği bilindiğine göre en ufak Müslümanlık emaresi veya belirtisinde lakît olan çocuğun Müslüman kabul edilmesi gerekir.

3.3. Köle Âzadı ve Velâ

İslâm'ın köle de olsa insana değer kattığı bir realitedir. Bu realiteyi gün yüzüne çıkaran delillerden birisi "*Allah, müminlerin aleyhine kâfirlere hiçbir fırsat vermeyecektir*."[64] meâlindeki âyet ile "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz." hadisidir. Bu bağlamda Müslüman bir kölenin kâfir bir kimsenin tasallutu altında kalması ve hayatını bu şekilde devam ettirmesi câiz değildir. Kölenin bir an önce bu tasalluttan kurtarılması elzemdir. Çünkü ilgili âyet nefiy siygasıyla gelse de nehiy anlamı taşımaktadır. Müslüman bir kölenin bu şekilde kâfir birisinin mülkü altında kalması, İslâm'ın küfür karşısında değer kaybetmesi ve küfrün İslâm üzerine üstün gelmesi anlamı taşımaktadır. Bu ise gerek ilgili âyetin gerekse ilgili hadisin mesajına ters düşmektedir.[65] Kezâ kâfir bir kimsenin Müslüman bir kadınla nikâhlanması câiz olmadığına göre Müslüman bir kölenin kâfirin tasallutu altında kalması da aynı gerekçeyle câiz değildir. Böyle bir durum vaki olduğunda kâfir kimseye satım, hibe ve âzat etmek gibi birtakım usullere başvurarak ilgili köleyi serbest bırakması emredilir.[66]

İbnü'l-Kâsım'a (öl. 191/806)[67] göre, Müslüman bir kimse Hıristiyan kölesini âzat ederse Hıristiyan kölenin mülkü Müslümanın olduğu için köle onun velâsı olur. Buna mukabil Hıristiyan bir kimse Müslüman kölesini âzat ederse Müslüman kölenin mülkü efendisine ait olmadığı için köle onun velâsı olmaz. Çünkü Hz. Peygamber'in "Müslüman, Hıristiyan yakınına mirasçı olamaz. Ancak kölesi ve câriyesi bunun dışındadır."[68] hadisine istinaden Müslümanla kâfir arasında velâ hariç tevârüs meydana gelmez. Ayrıca "İslâm artar, eksilmez." hadisi ile "İslâm üstündür, hiçbir şey ona üstün olamaz." hadisi de bu sonucu ortaya çıkarmaktadır.[69] Buna karşın Ahmed b. Hanbel'e (öl. 241/855) göre velâ sebebiyle kâfir bir kimse âzatlı Müslüman kölesine mirasçı olabilir. Hz. Ali ile Ömer b. Abdülaziz'in de aynı kanıya sahip olduğu rivâyet edilmiştir. Hatta Ahmed b. Hanbel, kâfir kimse Müslüman yakınının terekesinin taksiminden önce Müslüman olursa İslâm'a rağbetini artırmak için ölen Müslüman yakınına onu mirasçı kılmıştır.[70] Kanaatimize göre köleliğin gerek malî gerek dinî gerekse hukukî yönden tasarruflara engel teşkil edişi sebebiyle köle bir kimse hükmen ölü addedilir. Ayrıca köleliğin yeryüzünde ilk önce kâfirler tarafından ihdas edildiği de bilinen bir gerçektir. İşte İslâm hükmen ölü sayılan köleyi diriltmek ve bu küffâr adetini ortadan kaldırmak için her fırsatı değerlendirmeyi emretmiştir. Bu fırsatlardan birisi de İslâm'ın arttığını, eksilmediğini ve üstün olduğunu bildiren hadislerdir. Söz konusu hadisler geniş bir perspektiften ele alındığında İslâm'a ne çok katkı sağlayacağı herkesin malumudur. Şu hâlde bu konu hakkında yukarıda ifade edilen hükümlerin doğruluğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

3.4. Dârülislâm ve Dârülharp

Müslüman bir devletin hâkim olduğu beldelere dârülislâm; gayrimüslim bir devletin hâkim olduğu beldelere ise dârülharp adı verilir. Bir beldenin dârülislâm ya da dârülharp olması bazı kriterler taşımasına bağlıdır. İmameyne göre bir beldenin dârülislâm veya dârülharp olarak addedilmesi o beldede uygulanan ahkâma bağlıdır. Bir beldede küfür ahkâmı bâriz olarak tatbik ediliyorsa dârülharbe, İslâm ahkâmı bâriz olarak tatbik ediliyorsa dârülislâma izâfe edilir. Nasıl ki, selâmetin hâkim ve zâhir olduğu cennet, dârüsselam; yokluk ve helâkin hâkim ve zâhir olduğu cehennem, dârülbevâr olarak anılıyorsa aynı kıstas dârülislâm ve dârülharp için de câridir. Ebû Hanîfe'ye göre ise bu konudaki kriter

[64] en-Nisâ 4/141

[65] Abdulkerim b. Muhammed el-Lahim, *el-Matla' an kenâizi zadi'l-müstanki'* (Riyad: Darü Künizi İşbilya, 2008), 1/242-243.

[66] "İsbâtü'r-rık", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye.* ed. Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427), 23/15-16.

[67] Asıl adı Ebû Abdullah Abdurrahman b. Kâsım el-Utâkî'dir. Zühd ve ilmi birleştiren Maliki âlimlerindendir. Mısır'da doğmuş ve orada vefat etmiştir. *el-Müdevvene* adlı eseri vardır. Zirikli, *el-A'lâm*, 3/323.

[68] Dârekutnî, *Sünen*, 5/130.

[69] Ebü'l-Abbâs b. Yahyâ el-Venşerîsî, *Uddetü'l-burûk fî cem'i mâ fi'l-mezhebi mine'l-cumû'* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 372; Râfiî, *el-Azîz*, 6/505; Fevzân, *el-Mulahhas*, 2-312-313.

[70] "İhtilâfü'd-dîn", 2/308.

emniyet ve korkudur. Hükümler emniyet ve korku üzerine mebnî olup İslâm ve küfür üzerine bina edilmez. Bir beldede mutlak olarak emniyet içerisinde olanlar Müslümanlar, korku içerisinde olanlar kâfirler ise orası dârülislâm; tam tersi bir durum hâkimse orası dârülharp diye adlandırılır. Diğer taraftan bir belde kesin bir delille dârülislâm olmuşsa artık oranın şüphe ve ihtimalle dârülharp olması mümkün değildir. Böyle bir çıkarım "Şek ile yakîn zâil olmaz." kuralıyla çelişse de bu kural dârülharp için geçerli değildir. Çünkü o beldede İslâm ahkâmının zuhûr etmesi ve "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz." hadisi gereği anılan beldenin dârülislâm olduğu gerçeği ağır basmaktadır.[71] Şâfiîlere göre ise dârülislâm üç kısma ayrılır. Birincisi; sadece Müslümanlara has olup müşriklerin giremediği harem bölgesi gibi beldedir ki, kaybolan çocuk burada bulunursa müşrik ana babanın bu beldede bulunması imkânsız olduğundan hem zâhirî hem de bâtınî yönden çocuk Müslüman kabul edilir. İkincisi; Müslüman ve zimmîlerin karışık halde bulundukları Basra, Bağdat ve Mısır gibi beldelerdir ki, burada kaybolan çocuk bâtınî yönden olmasa da zâhirî yönden yine Müslüman kabul edilir. Çünkü "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz." hadisi, galip olanın İslâm olduğunu ilan etmektedir. Üçüncüsü; sadece zimmet ehlinin yaşadığı, Müslümanların dahil olamadığı beldelerdir ki, lakît çocuk kâfir ehlinden kabul edilir.[72]

Diğer yandan Dârülislâm olan bir beldenin dârülharbe dönüşümü konusunda ulemâ iki farklı görüş sergilemiştir. İmam Şâfiî'ye göre dârülislâm olan bir belde ister kâfirler tarafından istilâ edilsin ister Müslümanlar orayı tahliye etsinler isterse o beldede kâfirlerin ahkâmı zuhur etsin "İslâm üstündür, hiçbir şey ona üstün olamaz." hadisi gereğince her halükârda anılan belde dârülislâm olarak kalır. Cumhura göre ise o beldede küfür ahkâmı hâkim olursa artık orası dârülharp olarak kabul edilir.[73] Kanaatimize göre ise herhangi bir belde fethedilmiş ve orada bir müddet İslâm ahkâmı uygulanmışsa o beldenin artık dârülislâm olarak addedilmesi gerekir. Çünkü İslâm hukukunda kazanılmış bir hak nasıl geri alınamıyorsa kazanılmış bir vasıf da ebediyen o vasfını korumaktadır. Aksi halde dârülharp sayılan beldelerde yaşayan milyonlarca Müslüman Cuma ve vakit namazlarını cemaatle kılamama tehlikesiyle karşı karşıya kalabilirler. Kaldı ki bir kısım ulemâya göre sûreten dârülharp olan bir beldede ezan, Cuma ve vakit namazları cemaatle kılınabiliyorsa orası dârülislâm olarak adlandırılabilir.[74]

3.5. Cizye

Cizye, ceza kelimesinin mastarından türeyen bir isim olup dârülislâmda yaşayan gayrimüslimlerden alınan ve onları canları ve malları hususunda harbîlerden ayıran vergidir.[75] Cizyenin meşruiyeti "*Ehl-i kitaptan Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve Resulünün haram kıldığını haram addetmeyen ve gerçek din İslâm'ı din olarak benimsemeyenlerle, boyun eğerek kendi elleriyle cizye ödeyinceye kadar savaşın.*"[76] meâlindeki âyetle sabittir. Âyette de buyrulduğu gibi cizyenin bir amacı da zimmîleri İslâm'ın yüceliği karşısında boyun eğdirmektir. Mâverdi'ye göre cizyenin alınışından kasıt, İslâm'ın kuvvetlendirilmesi ve yüceltilmesi, küfrün zayıflatılması ve boyun eğdirilmesidir. Nitekim Hz. Peygamber'in "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz." buyruğu bu hususu dillendirmektedir. Söz konusu âyet ve hadis bağlamında cizye veren zimmîlerin anlaşma gereği uyması gereken birtakım sorumlulukları vardır. Cizyeyi zamanında vermek, Müslümanların icabet ettiği ahkâma boyun eğmek, Müslümanlara karşı açılan savaşlara katılmamak, Kur'an'a, sünnete, İslâm dinine ve Müslümanlara dil uzatmamak, aynı mahallede olan Müslümanların binasından daha yüksek bina inşa etmemek, havra ve kilise yapmamak, açıktan içki içmemek ve domuz eti yememek gibi buna benzer pek çok yükümlüler zuhur etmektedir. Müslümanların binalarından yüksek bina yapanların binaları yıkılır, yerine onlarınkine eşit ya da daha alçak bina yapmaları emredilir. Görüldüğü üzere bahsi geçen yükümlülükler İslâm'ın yüceliğine ve

[71] Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/130-131.
[72] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/43; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/112-113; İmrânî, *el-Beyân*, 8/12-13; Nevevî, *el-Mecmû'*, 15/286.
[73] "Dâru'l-İslâm", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye.* ed. Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427), 20/202.
[74] Abdülkerim Zeydan, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn fi dâri'l-İslâm* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1976), 21.
[75] Sa'di Ebû Hubeyb, "Cizye", *el-Kâmûsu'l-fıkhî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1993), 62.
[76] et-Tevbe 9/29.

üstünlüğüne, kâfirlerin ise zelil ve rüsva oluşuna delalet etmektedir. Anılan hususlar içerisine giyilen elbiseler ve binilen binekler de dahil edilebilir.[77]

Konuyla yakından ilgisi bulunması sebebiyle zimmîlerin Müslümanları düğün yemeğine çağırması durumunda Müslümanların bu davete icabet etmeleri bazı ulemâya göre "İslâm üstündür, hiçbir şey ona üstün olamaz." fehvasında mekruhtur. Çünkü cizye vermenin arka planında cizye verenlerin hor görülmesi, tahkir edilmesi, boyun eğdirilmesi ve davetlerine icabet edilmemesi yatmaktadır. Davetin ister zimmet ehlinden Müslümanlara, isterse Müslümanlardan Ehl-i zimmete icrâ edilmesi sonucu değiştirmez. Buna mukabil bazı ulemâ da Hz. Peygamber'in bir Yahudi'nin davetine icabet ettiğini delil göstererek böyle bir davete icabet etmenin mekruh olmadığını ileri sürmüştür. Hatta Ahmed b. Hanbel'e bu meseleyle ilgili soru sorulduğunda o olumlu cevap vermiştir.[78] Hz. Peygamber'in "Sizden biriniz düğün yemeğine çağrılırsa bu çağrıya icabet etsin."[79] buyruğunun müslim-gayrimüslim ayrımı yapmaması ve herkesi kuşatması nedeniyle bir Müslümanın kendisine gelen düğün davetine icabetinin gerekli olduğu kanaatindeyiz.

3.6. Faiz Alışverişi

İslâm hukukunda bir Müslüman dârülislâmda yaşıyorsa İslâm'ın öğretilerini tastamam yerine getirmesi gerekir. Ancak dârülislâmın dışında hayatını sürdürürse Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre bazı gerekçelerle faiz gibi birtakım fâsit akitleri gerçekleştirme salâhiyetini haizdir. Bu gerekçelerden birisi Müslümanın böylesi fâsit akitleri İslâm'ın genel kurallarına uyarak icra etmediği takdirde iktisadî yönden zayıflaması ve malî yönden hüsrana uğramasıdır. Halbuki İslâm, Müslümanın güçlenmesini, zengin olmasını ve nimetlerden yararlanmasını istemekte; zayıflamasını, fakir olmasını ve zarar görmesini istememektedir. Nitekim ilk üç asırda yaşayan selef ulemâsı, Muâz b. Cebel'in Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği "İslâm artar, eksilmez." hadisiyle "İslâm üstündür, hiçbir şey ona üstün olamaz." hadisini gerekçe göstererek Müslümanı ölen gayrimüslim yakınına maddî yönden kazanç sağlayacağı için mirasçı kılmıştır. Dolayısıyla Müslüman, gayrimüslimlerin kendi aralarında râzı oldukları bu fâsit akitleri yapmayınca kendisinden istenenleri verecek, fakat karşı taraftan buna mukabil bazı şeyler alamayınca dara düşecektir. Onların kanun ve yönetmeliklerindeki kendi aleyhine olan birtakım yaptırımları harfiyen yerine getirecek, ama lehine olan gelirleri yerine getirmediği için sürekli kârı ve getirisi olmayan bir yatırım yapmış olacaktır. Sonuçta Müslüman İslâm'ın kendisinden istediği şeylere bağlı kaldığı için daima malî yönden zulme uğrayacaktır. İslâm, Müslümanın gayrimüslim karşısında zulme uğramasını, onlar tarafından emeğinin sömürülmesini ve haksızlığa uğramasını asla tasvip etmez. Bu sebepledir ki, Hanefîler dârülislâmın dışındaki yerlerde Müslümanın gayrimüslimle yaptığı faiz muamelesine kendisi alması, ama karşı tarafa vermemesi şartıyla cevaz vermişlerdir.[80] Kanaatimize göre faizle ilgili âyetlerin[81] tamamına baktığımızda hiçbirisinde mekân açısından dârülislâm veya dârülharp ayrımı yapılmadığı gibi muhatap açısından da müslim veya gayrimüslim ayrımı yapılmamış olduğunu görürüz. Ayrıca nehyedilen faizi tahsis veya tahdit eden herhangi bir karine de mevcut değildir. Dolayısıyla faizin yasaklanması mekân ve muhatap ayırt edilmeksizin herkesi kuşatmakta, dolayısıyla faiz her müslüman için haram olmaktadır.

[77] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr,* 14/316-319, 14/324; İbn Kudâme, *el-Muğnî,* 9/356; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr,* 10/457-458; "Teallî", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye.* ed. Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427), 12/297; İmrânî, *el-Beyân,* 12/279; Nevevî, *el-Mecmû',* 19/411-412.

[78] Muhammed b. Salih el-Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti' alâ zâdi'l-müstekni'* (b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1428), 12/333-334.

[79] Müslim, "Nikâh", 97-98.

[80] Serahsî, *el-Mebsût,* 14/57-58; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi',* 5/192-193; Nevevî, *el-Mecmû',* 9/391-392; Abdullah b. Şeyh Mahfûz b. Beyye, *Sınâatü'l-fetvâ ve fıkhu'l-ekalliyât* (Dubai: Merkezü'l-Muvatta, 2018), 336-337. Diğer gerekçe ve geniş bilgi için bak. İbn Beyye, *Sınâatü'l-fetvâ*, 336-339.

[81] Bak. el-Bakara 2/188, 275, 276, 278, 279; Âl-i İmrân 3/130; en-Nisâ 4/29, 30, 31, 161; er-Rûm 30/39.

3.7. İş Akdi

İslâm'da velâyet; itibar, saygı ve emanet demektir. Haliyle İslâm'ı benimseyen Müslümanlar velâyet sıfatını hâiz olurlar. Kâfirlerde ise zillet ve hıyanet hâkimdir. Bu sebeple bir kâfirin, Müslüman nezdinde itibar ve şan kabul edilen iş ve eylemlerde görev alması veya kullanılması doğru değildir. Nitekim Hz. Peygamber'in "Yahudi ve Hıristiyanlara karşı söze selamla başlamayın. Onlardan birisine yolda rastladığınızda yolun dar kısmını kullanmada onları mecbur bırakınız."[82] anlamındaki hadisi bu hususu vurgulamaktadır.[83] Konuyla ilgili olarak İmam Mâlik, Hıristiyan bir kimsenin Müslümanların hizmetinde kâtiplik mesleği icrâ edemeyeceğini, kâtiplik mesleğinin istişareye dayalı bir hizmet dalı olduğunu ve kâfirin de bu göreve layık bulunmadığını ifade etmiştir. Ayrıca Halife Me'mûn'un (öl. 218/833) yanına gelen fakihlerin, kâtibinin Yahudi bir kimse olduğunu görünce tepki göstermeleri, bunu gören Me'mûn'un onun kovulmasını emretmesi ve bir daha herhangi bir işte zimmîlerden yardım almayacağını ilan etmesi de aynı vaziyete işaret etmektedir. Dolayısıyla İslâm ulemâsı Ehl-i küfrün böylesi meclislerden uzak tutulması gerektiğini bildirmişlerdir.[84]

Öte yandan Müslümanın kâfirin hizmetinde çalışıp çalışamayacağı da ulemâ arasında tartışılmıştır. Ahmed b. Hanbel'e göre icâre akdi çerçevesinde Müslümanın kâfirin hizmetinde çalıştırılması nasıl Müslüman açısından itibar kaybına neden oluyorsa kâfirin de Müslümanın hizmetinde çalıştırılması Müslüman açısından itibar kaybına sebep olmaktadır. Nitekim "*Allah, müminlerin aleyhine kâfirlere hiçbir fırsat vermeyecektir*."[85] meâlindeki âyet ve "İslâm üstündür, hiçbir şey ona üstün olamaz." hadisi böyle bir akdin câiz olmadığı sonucunu doğurmaktadır. Ebû Hanîfe ve Şâfiî'ye göre ise, insanın belirli bir ücret mukabilinde bir iş için kiralanması tıpkı alışverişte olduğu gibi kişinin menfaatine olduğu için câizdir.[86] Ulemâ arasında Müslümanın kendi şahsiyetine yakışan ve uygun olan bir iş seçmesi şartıyla fâcir bir işverenin veya zâlim bir hükümdarın emrinde çalışabileceği kanaati hasıl olmuştur. Buna mukabil iş seçimi, günahkâr ve şehvet sahibi işverenin inisiyatifine bırakılırsa Müslümanın bu tür işte çalışması câiz değildir. Bu hususa Hz. Yusuf'un icrâ ettiği yöneticilik görevi örnek olarak verilebilir. Zira Hz. Yusuf yalnızca kendisi ve halkı adına bu görevi icrâ etmiş, başkası adına icrâ etmemiştir.[87] Kanaatimize göre de Müslümanın gayrimüslimin emri altında onurunu ve değerini düşürmeyecek işlerde kendisi veya başkası adına çalışması câizdir. Nitekim "*Beni ülkenin hazinelerine bakmakla görevlendir*."[88] meâlindeki âyette de buyrulduğu gibi Hz. Yusuf puta tapan bir kralın emrinde kendi koyduğu şartlar ekseninde çalışmıştır.

Bilindiği üzere devletin fonksiyonları yasama, yürütme ve yargı olmak üzere üçtür. Yürütme işlevini tabiatı gereği bürokratik mekanizmalar, yani kamu görevlileri ifâ eder. Bu mekanizma fıkıh kaynaklarında vezâret kavramıyla ifade edilerek bu görevin *tefvîz veziri* ve *tenfîz veziri* diye adlandırılan iki bakanlık tarafından ifâ edeceği vurgulanmıştır. Tam karar yetkisiyle donatılmış, siyasî tarafı da bulunan ve sadece Müslümanların atanacağı bakanlığa *tefvîz veziri*; siyasî yetkisi olmayıp sınırlı teknik ve idarî yetkiye sahip olan ve gayrimüslimlerin atanabileceği bakanlığa da *tenfîz veziri* denir. Bu göreve atanan gayrimüslimlerin Müslümanlar üzerinde herhangi bir siyasî gücü yoktur.[89] Söz konusu bakanlıkların en önemli ve stratejik olanının Müslümanlara, diğerlerinin ise gayrimüslimlerin inisiyatifine bırakılması "İslâm üstündür, hiçbir şey ona üstün olamaz." hadisinin tezahürü olduğu söylenebilir.

---

[82] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/96 (No. 7557).

[83] Söz konusu hadis, Müslümanın araçlarının bulunmadığı bir yolda zimmet ehlinden birisiyle karşılaştığında yolun orta kısmı kendisine, yan tarafları ise ehl-i zimmete ait olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü İslâm üstündür, başka bir şey ona üstün olamaz. Ayrıca Müslüman kendi yurdunda, ehl-i zimmet ise Müslümanlara ait yurttadır. Öyleyse geçici yurt sahibi asıl yurt sahibine üstün olmamalıdır. Böyle bir hüküm ise ehl-i zimmetle ilişkilerde adalete aykırılık teşkil etmez. Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti'*, 8/71.

[84] Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Cibrîn, *Fetâvâ fi't-tevhîd* (b.y.: Dâru'l-Vatan, 1418), 48-49.

[85] en-Nisâ 4/141

[86] Mihmâs b. Abdullah el-Cel'ûd, *el-Muvâlât ve'l-muâdât fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye* (Riyad: Dâru'l-Yakîn, 1987), 2/875-876.

[87] Cel'ûd, *el-Muvâlât*, 2/877. Geniş bilgi ve gerekçeler için bak. el-Cel'ûd, *el-Muvâlât*, 2/877-879.

[88] Yûsuf 12/55.

[89] Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslâm Hukuku* (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 62.

Ehl-i küfürden bazı hususlarda yardım istemek de ilgili hadis çerçevesinde doğru değildir. Mâverdî'ye göre, meşrû yolla seçilen devlet başkanına karşı silahlı mücadeleye girişen ve ona karşı isyan eden bâğî ve âsi kimselerle savaşmada ve onlarla mücadelede Müslümanların zimmî ve muâhidlerden yardım talep etmesi "*Allah, mü'minlerin aleyhine kâfirlere hiçbir fırsat vermeyecektir*."[90] meâlindeki âyet ile "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz." anlamındaki hadis iktizasınca câiz değildir. Sözü geçen kimseler Allah'ın yasakladığı ve uzak durmayı emrettiği Müslüman kanını ve mallarını mubah gören bir inanç taşımaktadırlar.[91] Kanaatimize göre de Müslüman bir toplumun gayrimüslimlerden yardım talep etmesi "Müşriklerin aleviyle aydınlanmayınız."[92] hadisi iktizasınca doğru bir davranış değildir.

Konu ateşkes antlaşmasına gelince, Müslümanlarla kâfirler arasında savaşın sona ermesi için ateşkes antlaşması yapılması câizdir. Şâfiîlere göre antlaşmanın devamı devlet başkanının inisiyatifine bırakılabilir. Devlet başkanı dilerse devam ettirir, dilerse anlaşmayı bozabilir. Nitekim Hz. Peygamber Hayber Yahudileriyle antlaşma yaparken: "Biz size dilediğimiz şekil üzere teminat veriyoruz."[93] buyurarak ateşkesin şartlarını kendi inisiyatifine bağlamıştı. O halde devlet başkanı böyle bir antlaşmayı bozup bozmamakta muhayyerdir. Çünkü bu antlaşma cehaletin engellendiği trampa, değiş-tokuş vb. olan muâvaza[94] türü akitlerden birisi değildir. Bu hükmün şekillenmesinde "İslâm üstündür, hiçbir şey ona üstün olamaz." anlamındaki hadisinin de etkisinin bulunduğu gözlerden kaçmamaktadır.[95]

3.8. Dâvâ

İslâm hukukunda Müslümanla gayrimüslim davalaştığında eşit statüye sahip olup olmadığı fakihler arasında tartışılmıştır. İmam Şâfiî'ye göre dâvâ açma hususunda Müslümanla zimmî ve hürle köle aynı hakka sahiptir. Mesela, buluntu çocuğun nesebi hakkında taraflar davalaşırsa Müslümanla zimmî, hürle köle hak ve statüde eşittir. Buna mukabil Ebû Hanîfe'ye göre "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz." buyruğu gereğince Müslüman zimmîye, hür ise köleye takaddüm edeceği için dâvâ hususunda zimmî ile Müslümanın, köle ile hürün eşit kabul edilmesi câiz değildir.[96] Mâverdî aynı konunun yelpazesini biraz daha genişleterek hâkimin Müslüman ile zimmî ve muâhid arasındaki davalara mutlaka bakması gerektiğini, "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz." hadisi ile "Kardeşin zalim olsa onu zulmünden döndürmek için, mazlum olsa hakkını almak için ona yardım et."[97] hadisi fehvasınca Müslüman lehine verdiği hükmü diğerlerine cebren kabul ettirmesinin lazım geldiğini dile getirmiştir.[98]

Mecûsîlerin davasına gelince Hanefîlere göre Mecûsî ehl-i zimmetten ise kadının dâvâyı reddetmesi doğru değildir. Çünkü Müslümanlarla Ehl-i zimmet muâmelât, ticaret ve had cezalarında eşit statüye sahiptirler. Ancak Mecûsîler muhsan sayılmadıkları için recm cezasına ehil değillerdir. Mâlikilere göre dâvâ iki zimmî arasında olur ve gasp, tecavüz ve hak inkârı gibi konularda cereyan ederse kadı hüküm verme konusunda muhayyerdir. Anılan konular dışında olursa onları kendi din ehline havale eder. Ancak ilgili kimseler İslâm'ın hükmüne razı olmuşlarsa kadı davaya bakabilir. Dava Müslüman ile Mecûsî arasında olursa kadı mutlaka bu davaya bakmalıdır. Şâfiîlere göre ise "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz." hadisi, hakkın zayi olmaması ve Müslümandan zulmüm bertarafı iktizasınca kadının davaya bakması gerekmektedir.[99]

---

[90] en-Nisâ 4/141
[91] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/129.
[92] Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *es-Sünen,* nşr. Abdülfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1986), "Ez-Zinet" 51 (No. 5209).
[93] Buhârî, "Muzâraa", 15 (No. 2338).
[94] Muavaza: Karşılıklı iki nesnenin veya varlığın değiştirilmesi demektir. Ebû Hubeyb, "Ivaz", 268.
[95] "Hüdne", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye.* ed. Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427), 42/219-220; İmrânî, *el-Beyân,* 12/307; Nevevî, *el-Mecmû',* 19/440.
[96] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr,* 8/55.
[97] Buhârî, "Mezâlim", 5 (No. 2444); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* 4/250 (No. 11971).
[98] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/109; 13/251.
[99] "Mecûs", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye.* ed. Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427), 36/152-153.

Davacı ile davalının hâkim huzurundaki pozisyonunun nasıl olacağı da ulemâ arasında tartışılmıştır. Hanefîler ve Mâlikîlere göre hasım olan Müslümanla kâfir tarafın hâkim huzurunda eşit olarak konumlanması vaciptir. Çünkü Müslümanın kâfir hasmına karşı üstün görülmesi veya hâkim huzurunda yüksek bir yerde konumlanması, kâfirin kalbinin kırılmasına ve herkes için sağlanan adaletin terkedilmesine zemin hazırlamaktadır. Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise Müslümanın hasmı olan kâfire karşı konumunun yükseltilmesi câizdir. Nitekim Hz. Ali ile bir Yahudi'nin zırh konusunda anlaşmazlığa düşünce mahkemelik olmaları, ikisinin Kâdî Şüreyh'in huzuruna çıkınca Kâdî Şüreyh'in makamından kalkıp yerine Hz. Ali'yi oturtması, kendisinin de Yahudi'nin yanına geçmesi üzerine Hz. Ali'nin: Şayet hasmım Müslüman olsaydı onunla aynı yere otururdum. Lakin ben Hz. Peygamberden: "Zimmet ehliyle meclislerde eşit olmayın[100] buyruğunu işittim demesi bu yargıyı destekler mahiyettedir. Ayrıca "İslâm üstündür, hiçbir şey ona üstün olamaz." hadisi de bu hususa arka çıkmaktadır.[101] Kanaatimize göre kadı oturuşunda, yönelişinde, bakışında ve işaretinde iki hasma da eşit davranması gerekir. Çünkü "*Allah adına şahit olarak adaleti titizlikle ayakta tutanlardan olun.*"[102] meâlindeki âyet umum anlamda olup müslim-gayrimüslim ayrımı yapmadan herkes için eşit muameleye dikkat çekmektedir. Ayrıca muameledeki eşitsizliğin taraflar arasında huzursuzluğa ve adalete güvenin zedelenmesine yol açacağı da herkesin malumudur.

3.9. Şâhitlik

İslâm hukukunda Müslümanlar arasında şâhitliğin geçerlilik şartlarından birisi de İslâm'dır. Dolayısıyla Müslümanla diğer Müslümanın arasında İslâm sebebiyle velâyet câri olduğu için birbirleri hakkında şahitlikleri de makbuldür. Gayrimüslimlerde velâyet câri olmadığı için onun Müslüman hakkındaki şahitliği doğru değildir. Hanefîlere göre Ehl-i şirkin birbirlerine karşı şahitliği câizdir. Buna mukabil İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye göre câiz değildir. İbn Ebî Leylâ'ya göre ise "Müslümanlar hariç bir inanç ehlinin başka bir inanç ehli için şahitliği yoktur. Müslümanların diğer bütün inanç ehli için şahitliği makbuldür."[103] hadisi muktezasınca aynı inanca sahip olanların birbirlerine şahitliği makbul; farklı inanç taşıyanların birbirlerine düşmanlık beslemeleri mümkün olduğu için makbul değildir. Aynı gerekçeyle bu hüküm Müslümanlar için de geçerli olup Ehl-i şirkin Müslümanlar adına, Müslümanların da Ehl-i şirk adına şahitliği geçersizdir. Hanefîlere göre "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz." hadisi gereğince Müslümanlar -ki onlar tevhit konusunda en doğru yoldadırlar- her ne kadar Ehl-i şirke karşı düşmanlık düşünseler de Yahudi ve Hıristiyanların aksine bu durum onların şahitliğini zedelemez. Zira Kur'an'daki "*Yahudiler, 'Hıristiyanlar bir esas üzere değiller' dediler. Hıristiyanlar da 'Yahudiler bir esas üzere değiller' dediler.*"[104] meâlindeki âyette de vurgulandığı gibi her iki tarafın da doğru yolda olmamaları sebebiyle Yahudi ve Hıristiyanlar birbirlerine karşı düşmanlık beslerler.[105] Kanaatimize göre Ehl-i kitabın şahitliği gerek Müslümanlar gerekse diğer inanca sahip kimseler hakkındaki şahitliği töhmetin bulunması sebebiyle makbul değildir. Nitekim Hz. Peygamber'in aralarında husumet bulunanlar ile karşılıklı yardımlaşanların birbirlerinin lehine şahitliğini kabul etmemesi[106] bu yargıya destek mahiyetindedir.

Şahitlik nikâhla ilgi olursa her iki şâhidin de Müslüman olması gerekir. Bu hüküm Ehl-i kitap bir kadınla evlenirken de geçerlidir. Nitekim "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz." buyruğu ile "Kâfirin şahitliği Müslüman üzerine câiz değildir."[107] buyruğu Ehl-i kitabın nikâhtaki şahitliğini makbul kılmamaktadır. Ayrıca Allah Teâlâ kocaya, boşadığı karısına dönme (Rec'at) hususunda

[100] Muhammed b. Muhammed eş-Şevkâni, *Neylü'l-evtâr* (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993), 8/316.
[101] "Tesviye", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye.* ed. Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427), 11/358-359.
[102] en-Nisâ 4/135.
[103] İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* 5/344-345.
[104] el-Bakara 2/113.
[105] Serahsî, *el-Mebsût*, 16/113-114.
[106] Ebû Dâvud, "Akziye" 16 (No. 3600).
[107] Azîm el-Âbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 10/19.

Müslümanlardan iki kişiyi şâhit tutmasını emrettiğine[108] göre nikâhta şâhitlerin Müslümanlardan olması daha evlâdır.[109]

Şahitliğin konusu mirasın tayiniyle ilgili olursa bu durumda Müslümanın şahitliği kâfirin şahitliğinden daha evlâdır. Şöyle ki, babaları ölen biri Müslüman diğeri kâfir iki evlat, babalarının kendi dini üzere öldüğünü, dolayısıyla mirasının kendisine ait olduğunu iddia ederlerse Müslüman evladın iddiası dikkate alınır. Çünkü Müslüman evlat, mevtanın üzerine cenaze namazı kılınmasına, Müslüman mezarlığına defnedilmesine ve lehinde hayır duada bulunulmasına şahitlik ederek dinî bir emri ihbar etmektedir. Hz. Peygamber'in: "Biz eğer birinin üzerine cenaze namazı kılarsak ölümü hususunda onun Müslüman olduğuna hükmederiz."[110] şeklindeki buyruğu, dinî işlerde bir hüccet sayılır. Ayrıca "İslâm üstündür, hiçbir şey ona üstün olamaz." hadisi, Müslüman ile kâfirin arasında kalan kölenin Müslüman addedilmesi gibi mevtanın kâfir değil, Müslüman olarak can verdiğine ve Müslüman evladın ona vâris kılınması gerektiğine işaret etmektedir. İşte bu hadisten kâfir evladın Müslüman babaya mirasçı olamadığı zâhir olmaktadır. Öte yandan her iki tarafın beyyinesi eşit olursa Hanefîlere göre Müslüman evladın beyyinesi tercih edilir. İmam Şâfiî'ye göre ise çelişki sebebiyle her iki beyyine de bâtıl olur. Çünkü her iki taraf da mevtânın malında hak iddia etmiştir. Halbuki mülk davasında beyyine tercih sebebi sayılamaz.[111] Kanaatimize göre her Müslüman ayırt edilmeksizin Hz. Peygamber'in ifadesiyle Allah'ın yeryüzündeki şâhidi[112] olduğuna göre bahsi geçen Müslüman evlat da Müslüman babası hakkındaki şahitliği makbuldür, dolayısıyla babasının malına mirasçı olabilir.

4. Ukûbâtla İlgili Konular

"İslâm artar, eksilmez." hadisi ile "İslâm üstündür, hiçbir şey ona üstün olamaz." hadisinin ukûbât sahasındaki tezahürü ise kısas ve diyet konularında kendini göstermektedir. İslâm, kişinin inancına bakmaksızın insan hakları bağlamında her bireyi dokunulmaz kabul etmiştir. Birey gayrimüslim de olsa İslâm devletine ödediği vergilerden dolayı değil, insan olması nedeniyle dokunulmazdır (mahkûnu'd-dem).[113] Dokunulmazlık noktasında müslim-gayrimüslim eşit olsa da cumhur ulemâya göre yukarıda zikredilen iki hadise binaen Müslümanlarla müşriklerin kanı kısas açısından eşit değildir. Müslüman karşılığında müşrik öldürülebilirken; müşrik karşılığında Müslümanın canına kıyılamaz.[114] Aynı hüküm diyet hukukunda da câridir. Müslüman bir kimsenin diyeti İslâm hukukunda yüz deve veya ona tekabül eden bir meblağken İmam Şâfiî'ye göre Ehl-i kitabın diyeti dört bin dirhem, Mecûsîlerin diyeti ise sekiz yüz dirhemdir. Nitekim Hz. Peygamber'in, onların diyetini bu şekilde takdir edişi ve kadın olmak erkeğe nazaran nasıl diyette eksilmeye sebepse küfrün de diyette eksilmeye sebep olacağı şüphesizdir. Çünkü küfürde kusur ve kabahat had safhadadır. İmam Mâlik'e göre Ehl-i küfrün diyeti Müslüman ve hür kimsenin diyetinin yarısı olan altı bin dirhem, Mecûsîlerin diyeti sekiz yüz dirhemdir. Ömer b. Abdülaziz de onların diyetini bu şekilde takdir buyurmuştur. Ayrıca küfür kısasa tesir ettiği gibi diyetin noksanlaşmasına da tesir eder. Keza bahsi geçen tüm hükümler müessir fiiller için de câridir.[115]

5. Sonuç

Yapılan bu çalışmayla Muâz b. Cebel, Muâviye, Mesrûk, Muhammed b. el-Hanefiyye, Saîd b. el-Müseyyeb, Nehaî, Şa'bî, Hasan-ı Basrî, Ebû Hanîfe, Mâlik, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Şâfiî, İshak b. Râhûye ve bunların dışında kalan bazı ulemânın, "İslâm artar, eksilmez." hadisi ile "İslâm üstündür, ona hiçbir şey üstün olamaz." hadisini gerekçelendirerek Müslümanları diğer din mensuplarına nazaran bazı fıkhî hususlarda üstün ve ayrıcalıklı kıldığı yakından müşahede edilmiştir. Hatta Ehl-i kitap mensupları

[108] İlgili âyetin meâli şöyle: "*İçinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun*." et-Talâk 65/2.
[109] Ettafeyyiş, *Şerh Kitâbi'n-Nîl*, 10/265.
[110] Serahsî, *el-Mebsût*, 17/49. İlgili hadis, hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.
[111] Serahsî, *el-Mebsût*, 17/48-49.
[112] Buhârî, "Cenâiz" 84 (No. 1367).
[113] Yaman-Çalış, *İslâm Hukuku*, 70.
[114] Ettafeyyiş, *Şerhu Kitâbi'n-Nîl*, 15/340.
[115] Ahmed Fethi Behnesî, *ed-Diyet fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1988), 28-29.

da bu paydan istifade ettirilerek diğer dinlere üstün tutulduğu gözlerden kaçmamıştır. Söz konusu ulemâ, ilgili hadisler gereğince İslâm'ın Müslümanları asla yalnız bırakmadığını, bazı hususlarda onlara birtakım tavizler, faziletler ve kazançlar sağladığını iddia etmişlerdir. Bu iddialarındaki ortak iletin ise ilgili kimselerin kendilerinin veya en azından ana babalarının İslâm'la olan irtibatı yani Müslümanlığı seçmiş ve ona iman etmiş olmalarıdır. Bu irtibat sayesinde Müslüman olanlar gayrimüslimlere karşı daima galebe çalınmış, kazanan ve üstün olan taraf Müslümanlar olmuştur. Söz konusu iki hadis bağlamında zikri geçen ulemâdan şu hususlarda fıkhî tespitlere ulaşılmıştır:

Müslim-gayrimüslim cenazelerinde bir karışıklık meydana geldiğinde Müslüman olarak ölen bir fert, Müslümanların sayıca az olduğu bir toplumda olsa bile söz konusu iki hadis gereğince cenaze namazı kılınıp Müslüman mezarlığına defnedilebilmektedir. Babası Ehl-i kitaptan, anası Ehl-i şirkten olursa bu ikisinden dünyaya gelen bir kimse müslüman sayılmakta, böyle bir kadınla evlenilebilmekte ve kestiği hayvan da yenilebilmektedir. Ölen akrabası farklı bir dine mensup olsa bile bir Müslüman onun bıraktığı mala varis olabilirken, ölen müslüman akrabaya diğer din mensupları varis olamamaktadır. Müslüman bir efendi âzât ettiği kölesiyle kendisi arasında velâyet hasıl olduğu için ölen kölesine mirasçı olabilirken, gayrimüslim bir efendi bundan mahrum kalabilmektedir. Bir belde kesin bir delille dârulislâm olmuşken şek ve şüpheyle o belde artık dârulharp sayılamamaktadır. Gayrimüslimler cizye ödemekle İslam'ın ve Müslümanların üstünlüğünü baştan kabullenmekte ve hemen hemen her konuda müslümanların şartlarına uymaları gerekmektedir. Müslümanın gayrimüslim karşısında zulme uğramasının, onlar tarafından emeğinin sömürülmesinin ve haksızlığa uğramasının önüne geçilmesi için dârulharp sayılan memleketlerde Müslümanlara faiz alışverişi yapabilme salahiyeti verilebilmektedir. Tam karar yetkisiyle donatılmış ve siyasî tarafı ağır basan görevlere sadece Müslümanlar atanabilirken, siyasî yetkisi olmayıp sınırlı teknik ve idarî yetkiye sahip olan görevlere ise ihtiyaç olunması halinde gayrimüslimler atabilmektedir. Müslüman, gayrimüslimin emri altında onurunu ve değerini düşürmeyecek işlerde kendisi veya başkası adına çalışabilmektedir. Gayrimüslimlerle herhangi bir ateşkes antlaşması yapıldığında antlaşmanın bozulup bozulmaması hususundaki inisiyatif Müslümanlarda olabilmektedir. Müslümanın, hasmı olan Ehl-i kitaba karşı kâdının huzurunda konumu yükseltilebilmektedir. Müslümanlar Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında şahitlik yapabilirken, Yahudi ve Hıristiyanlar Müslümanlar hakkında şahitlik yapamamaktadır. Kasten ve amden Müslümanı öldüren farklı din mensupları kısas cezasına tabi tutulurken, Müslüman bir kimse diğer din mensubundan birisini öldürdüğünde kısas cezasına tabi tutulmamaktadır. Bir Müslümanın can diyeti yüz deve veya ona tekabül eden bir meblağ olabilirken, Ehl-i kitabın diyeti sadece dört bin dirhem ya da altı bin dirhem, Mecûsîlerin diyeti ise sekiz yüz dirhem olabilmektedir.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned.* 8 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.

Ahmedî, Abdülaziz b. Mebrûk. *İhtilâfü'd-dârayn ve âsâruh.* 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 2004.

Aktan, Hamza. *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1991.

Azîm el-Âbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed. *Avnü'l-ma'bûd*. 14 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968.

Behnesî, Ahmed Fethi. *ed-Diyet fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1988.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Abdülkadir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. nşr. Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Cidde: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

Cessâs, Ahmed Ebû Bekr er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'an.* 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1405.

Cel'ûd, Mihmâs b. Abdullah. *el-Muvâlât ve'l-muâdât fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye.* 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Yakîn, 1987.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Mes'ud. *Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

"Dâru'l-İslâm", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye.* ed. Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye. 20/202. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî. *Sünenü Ebî Dâvud.* nşr. Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ebû Hubeyb, Sa'di. *el-Kâmûsu'l-fıkhî.* Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1993.

Ettafeyyiş, Muhammed b. Yusuf. *Şerhu Kitâbi'n-Nîl ve Şifâi'l-Alîl*. 18 Cilt. Cidde, Mektebetü'l-İrşâd, 1985.

Fevzân, Sâlih b. Fevzân. *el-Mulahhasu'l-fıkhî.* 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsıme, 1423.

Haddâdî, Zeynüddin b. Ali. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmii's-Sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1356.

Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdullah. *el-Müstedrek*. nşr. Ebû Abdurrahman el-Vâdiî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1997.

Hanbel, Ebû Abdullah Muhammed Ahmed. *el-Müsned.* 8 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998

Hısnî, Takiyyüddin b. Abdülmümin. *Kifâyetü'l-ahyar fi halli Gâyeti'l İhtisar.* nşr. Abdülhamid Balatcı. Dımaşk: Dâru'l-Hayr, 1994.

"Hüdne", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye.* ed. Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye. 42/219-220. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427.

İbn Abdülhâdî, Cemâleddin Yusuf. *Muğnî zevi'l-efhâm*. Riyad: Mektebetü Dâri Taberiyye, 1995.

İbn Beyye, Abdullah b. Şeyh Mahfûz. *Sınâatü'l-fetvâ ve fıkhu'l-ekalliyât.* Dubai: Merkezü'l-Muvatta, 2018.

İbn Cibrîn, Abdullah b. Abdurrahmân. *Fetâvâ fi't-tevhîd.* b.y.: Dâru'l-Vatan, 1418.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Muhammed. *Musannef.* 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed Ebu'l-Fadl. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî.* 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.

İbn Kâdî Şühbe, Bedreddin Ebu'l-Fadl el-Esedî. *Bidâyetü'l-muhtâc fî şerhi'l-minhâc.* 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2011.

İbn Kudâme el-Makdisî, Şemseddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *eş-Şerhu'l-Kebîr.* 30 Cilt. Kahire: Hecrun li't-Tıbâati ve'n-Neşr, 1995.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed b. Ahmed. *el-Muğnî.* 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâceddin b. Ahmed. *el-İ'lâm bi-favâidi umdeti'l-ahkâm.* 11 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsıme, 1997.

"İhtilâfü'd-dîn", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye.* ed. Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye. 2/309. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427.

İmrânî, Ebu'l-Hüseyin Yahya b. Sâlim. *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmami'ş-Şâfii.* 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.

"İsbâtü'r-rik", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye.* ed. Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye. 23/15-16. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427.

İtyûbî, Muhammed b. Mûsâ el-Vellevî. *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc.* 45 Cilt. b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1436.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mesud. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'.* 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Kevsec, İshak b. Mansûr el-Mervezî. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhaveyh.* 9 Cilt. Suudi Arabistan: Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 2002.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Lahim, Abdulkerim b. Muhammed. *el-Matla' an kenâizi zadi'l-müstanki'.* 5 Cilt. Riyad: Darü Künizi İşbilya, 2008.

Mâlik b. Enes, İbn Mâlik b. Âmir el-Esbahî. *el-Muvattâ.* nşr. Mustafa el-Azamî. 8 Cilt. Abu Zabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan, 2004.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr.* 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

"Mecûs", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye.* ed. Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye. 36/152-153. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiʿu'ş-ṣaḥîḥ*. nşr. Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen.* nşr. Abdülfettah Ebû Gudde. 8 Cilt. Halep: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1986.

Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb.* 20 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.

Râfiî, Abdulkerim b. Muhammed. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz.* 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn b. Ömer. *Tefsîru'l-kebîr.* 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420/1999.

Rûmî, Fehdu. *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbia aşer.* 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1977.

Safedî, Salâhuddin Halil bin Abdullah. *el-Vâfî bi'l-vefayât.* 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 2000.

Sâyis, Muhammed Ali. *Tefsîru âyâti'l-âhkâm.* Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 2002.

Serahsî, Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.

Sıkıllî, Ebû Bekir b. Yûnus. *el-Câmiʿ li-mesâili'l-Müdevvene.* 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2013.

Şevkâni Muhammed b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr*. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr.* 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

"Teallî", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye.* ed. Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye. 12/297. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427.

"Tesviye", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye.* ed. Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye. 11/358-359. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427.

Useymîn, Muhammed b. Salih. *eş-Şerhu'l-mümti' alâ zâdi'l-müstekni'.* 15 Cilt. b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1428.

Venşerîsî, Ebü'l-Abbâs b. Yahyâ. *Uddetü'l-burûk fî cem'i mâ fi'l-mezhebi mine'l-cumû'.* Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.

Yaman, Ahmet – Çalış, Halit. *İslâm Hukuku.* Ankara: Bilay Yayınları, 2018.

Zeydan, Abdülkerim. *Ahkâmu'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn fî dâri'l-İslâm.* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1976.

Zirikli, Hayruddin bin Mahmud bin Muhammed. *el-A'lâm.* 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhu'l-islâmî ve edilletüh.* 10 Cilt. (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.).

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2024, 12(2): 624-647, doi: 10.33931/dergiabant.1539809

Kayrevan'da Kıraat İlminin Teşekkül Süreci (Hicrî İlk Beş Asır)[1]

The Formative Process of Qirāʾāt Studies in Qayrawān (First Five Centuries of the Hijri Calendar)

Ahmet Arif AKBABA[2]

Geliş Tarihi (*Received*): 28.08.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 10.10.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: Kıraat ilmi, tarihi itibariyle ilgilisinin müstağni kalamayacağı gerek yapısal gerekse literatür yönünden önemli gelişim süreçlerine şahitlik etmiştir. Nitekim imamların öne çıktığı ihtiyar dönemi, İbn Mücâhid'in yedili tasnifi, kimi coğrafyalarda yakalanan ilmî kalkınma neticesinde yetişen kurrâ ve bunların kaleminden çıkan müellefatla şekillenen literatür, sözü edilen süreçlerin öne çıkanları arasında yer almaktadır. Bu çerçevede ilk fatihler arasında bulunan sahâbe ve tâbiînin tedris faaliyetleriyle İslam medeniyetinin merkezlerinden biri haline gelen Kayrevan da bu yönüyle dikkat çeken önemli bir coğrafya kabul edilmektedir. İlgili coğrafya; kimi zaman itikâdî mezhepler arasında cereyan eden var olma ve baskın gelme mücadelesi neticesinde istikrarsız ve kaotik dönemlere şahitlik etse de kıraat ilmi sahasında "el-Kayrevânî" nisbeli birçok âlim yetiştirmiş ve bu alanda belli bir vasatı yakalamıştır. Ancak şu kadar var ki bölge, Endülüs'te olduğu üzere kıraat namına gerçekleşen tekâmülü gösterememiştir. Zira bölgeye mensup kıraat âlimlerinin birçoğu, gerek sözü edilen kaotik durumun etkisi gerekse ilmî dürtülerle son durağı çoğunlukla Endülüs olan rihleler gerçekleştirmiştir. Çalışmada öncelikle kıraat ilminin gelişimine doğrudan etkisi olduğu iddiası temelinde Kayrevan'daki ilmî ve sosyopolitik yapı ele alınacak akabinde kıraat ilminin teşekkül süreci üç dönemle kritik edilecektir. Araştırmada uygulanacak temel yöntem ise bölgenin siyasi ve kıraat tarihine dair klasik ve temel eserlerin analiz edilmesi ve bu analizden elde edilecek bulguların mukayeseli bir şekilde değerlendirilmesiyle oluşturulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur'an**,** Kayrevan, İfrîkiyye, Mezhep.

&

Abstract: Throughout its history, the science of Qirāʾāt has witnessed important developmental processes in terms of both structure and literature, which those interested in it cannot be left unattended. As a matter of fact, the period of the elders in which the imams came to the fore, Ibn Mujāhid's seven-way classification, the literature shaped by the qurrāʾ who grew up as a result of the scientific development in some geographies and the works that came out of their pen are among the prominent ones of the processes mentioned. In this context, Qayrawān, which became one of the centres of Islamic civilisation with the teaching activities of the ṣaḥāba and tābiʿīn, who were among the first conquerors, is considered an important geography that attracts attention in this respect. Although the related geography has witnessed unstable and chaotic periods as a result of the struggle for existence and dominance between the theological sects, it has raised many scholars with the name al-Qayrawānī in the field of Qirāʾāt and has reached a certain level in this field. However, the region has not been able to show the development in the name of qirāʾāt as in Andalusia. This is because many of the Qirāʾāt scholars from the region, both due to the chaotic situation and scholarly impulses, made journeys whose final destination was mostly Andalusia. In the study, firstly, the scholarly and sociopolitical structure in Qayrawān will be discussed on the basis of the claim that it has a direct impact on the development of the science of qirāʾāt, and then the formation process of the science of Qirāʾāt will be criticised in three periods. The main method to be applied in the research will be to analyse the classical and basic works on the political and Qirāʾāt history of the region and to evaluate the findings of this analysis in a comparative manner.

Keywords: Qirāʾāt, Qur'ān, Qayrawān, Ifrīkiyya, Madhab.

Atıf/Cite as: Akbaba, Ahmet Arif. "Kayrevan'da Kıraat İlminin Teşekkül Süreci (Hicrî İlk Beş Asır)". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 624-647. doi: 10.33931/dergiabant.1539809

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Bu çalışma Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde tamamlanan "Kıraat İlmi Tarihindeki Yeri ve Önemi Açısından Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

[2] Dr. Öğr. Gör, Ahmet Arif Akbaba, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, ahmetarifakbaba@ibu.edu.tr.

1. Giriş

Hz. Peygamber'in "*…Kur'an, yedi harf üzere nâzil olmuştur. Kolayınıza geleni ile okuyunuz.*"[3] hadisiyle birlikte kıraat ilminin cihet-i vahdesi yani asıl konusu halini alan kıraat farklılıklarının, ilahî rahmetin eseri bir teysir algısı ve ortamını da beraberinde getirdiği söylenebilir. Bu vesileyle değişik kabilelere mensup insanlar da lehçelerinde karşılığı bulunmayan Kur'an'ın kimi lafızlarını, dillerine yatkın kalıplarla okuyup öğrenme imkânına kavuşmuşlardır. Bahsi geçen hadis muvacehesinde sahâbe, İslam medeniyetinin sınırlarının genişlemesiyle beraber Hz. Peygamber'den ahzettiği kıraati, intikal ettiği farklı bölgelerdeki Müslümanlara talim ettirmiştir. Sahâbî hocalarından bu farklılıkları talim ve belli düzeyde sistematize eden tâbiîn âlimleri ise kıraat ilminin geniş coğrafyalara yayılmasında önemli hizmetler üstlenmiştir. Hatta bu neslin, bulundukları bölgelerin kıraat müktesebatını şekillendirdikleri dahi dile getirilmiştir.[4]

İslam medeniyetinin kadim ilim merkezlerinden Kayrevan coğrafyasında da Kur'an-kıraat eğitimi, ilk fatihler arasında yer alan sahâbe ve tâbiînin münferit gayretleriyle başlamışken sonraki zaman diliminde merkezî yönetimin bölgede gerçekleştirilecek İslâmî eğitim faaliyetleri için görevlendirdiği *aşere heyeti*[5] eliyle daha sistematik bir veçhe kazanmıştır. Ancak belirtmek gerekir ki sonraki dönemde söz konusu bölge, tesis edilen uygun ilmî ortamla birlikte farklı itikâdî/amelî mezheplerin kümelendiği ve aralarında var olma ve baskın gelme mücadelesinin yaşandığı istikrarsız bir yer halini almıştır. Dolayısıyla erken dönem kıraat ilmi tarihine ilişkin oldukça sınırlı bazı veriler dışında bilgi elde edilemeyen, tabir caiz ise karanlık süreçleriyle öne çıkan bir vasata sahip hale gelen Kayrevan'ın; başlangıçta bariz bir gelişme eğiliminin kendisini gösterdiği İslâmî ilimlerde beklenen sıçramayı yapamadığı gibi bu minvalde belli bir dönem çekim merkezi hüviyetini de kaybettiği tespiti yapılabilir. Bu gerçekliğe karşın söz konusu bölgenin; Şam, Bağdat, Kûfe, Mısır ve Endülüs gibi önemli merkezlerle gerçekleştirdiği ilmî rihle temelli etkileşimle birlikte önemli bir eşiği yakaladığı da göz ardı edilmemelidir. Zira bölge; "el-Kayrevânî" nisbeli İbnü'n-Nu'mân Ebû Abdillah (ö. 368/978), Hakem b. Muhammed Ebü'l-Kasım (öl.370/980), Muhammed b. Halef el-Kâbisî (ö. 403/1012), Muhammed b. Süfyân (ö. 415/1024), Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî (ö. 440/1048), Ali b. Abdülganî el-Husrî (ö. 468/1076) gibi hatırı sayılır birçok kurrânın yetişmesine ev sahipliği yapmıştır. Sonuç itibariyle bu âlimler, kaleme aldıkları eserler ve oluşturdukları ders halkaları vasıtasıyla başta Endülüs olmak üzere pek çok farklı bölgeyi kıraat ilmi açısından birer çekim merkezi haline getirmişlerdir. Bölgenin bu mümbit gerçeğine karşın Alaaddin Salihoğlu'nun, Nâfiʿ kıraatinin Mağrib-Kuzey Afrika bölgesindeki safahatını ele aldığı makalesi yine bu süreçte haberdar olduğumuz ve alanda önemli bir boşluğu dolduracağına inandığımız Mustafa Hilmi Bilican'ın halen devam eden *Kayrevan'da Kıraat İlmi* adlı doktora çalışması istisna edildiğinde henüz Kayrevan'ın kıraat ilmi veçhesinden akademik bir çalışmaya konu edilmediğinin tespiti, ilgililerine mütevazı bir katkı sunmak gayesiyle böyle bir çalışmanın kaleme alınmasının gerekliliğini tevlit etmiştir.

İlgili kaynaklardaki bilgilerden hareketle Kayrevan'da ilmî ve sosyopolitik açıdan oldukça canlı bir sürecin yaşandığı ve bu sürecin İslâmî ilimlerin gelişimine de etki ettiği bilgisi, bölgenin öncelikle bu yönüyle kritik edilmesinin gerekliliğini gündeme getirmektedir. Zira özellikle yakaladığı ilmî ve kültürel seviyeyle temayüz etmiş kadim merkezlerin bu durumunun siyasi ve sosyokültürel etkenlerden bağımsız düşünülemeyeceği izahtan vareste bir durumdur ve İslam tarihi bunun olumlu-olumsuz örnekleriyle doludur.

Çalışmanın ana bölümünde ise bölgedeki kıraat ilminin teşekkül süreci üç dönemle ele alınacaktır. Bu sürecin başlangıç aşaması; sahâbe ve tâbiîn vasıtasıyla hicrî ilk iki asırda bölgeye taşınan farklı mushaf ve kıraatlerin genel-geçer kriterlere tabi tutulmaksızın toplumun tabanına kadar yayılım göstermesi

[3] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim Buhârî, "el-Câmiʿu's-Sahîh" (Beyrut: Tavku'n-Necât, 2001), "Fedâilü'l-Kur'an" 5.

[4] Mesela Kûfe bölgesi kıraatine mushafların istinsahından önce İbn Mesûd yön vermişken sonraki süreçte ise tâbiinden olan Abdurrahman es-Sülemî'nin kıraati etkili olmuştur. Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: OTTO, 2016), 30.

[5] Sözü edilen heyette yer alan isimler için bk. Esra Keskin, "Kuzey Afrika'nın İslamlaşmasında Bir Dönüm Noktası: 'Aşere' Heyeti", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-III*, (2015), 250-251.

temelinde "serbest dönem" başlığıyla incelenecektir. Yine ikinci asrın ilk yarısında bölgede sınırlı olmakla birlikte İsmâil b. Ubeydullah aracılığıyla kısmen varlık kazandığı öngörülen İbn Âmir, Hanefî mezhebinin tesiriyle Hamza, Mâlikî mezhebinin yegâne hale gelmesiyle de Nâfiʿ kıraatlerinin intişar bulduğu sürecin ise "fıkhî mezhep tercihinin etkili olduğu dönem" şeklinde değerlendirilmesi uygun görülmüştür. Hicrî beşinci asırla birlikte Mısır merkezli yedili tasnifin bölgede de dikkate alındığına dair veriler ise ilgili aşamanın "tasnif temelli dönem" başlığıyla incelenmesini gerekli kılmıştır.

2. Sosyopolitik Açıdan Kayrevan

Hz. Osman'ın hilafeti zamanındaki İslâm fetih hareketleri; Kûfe, Basra, Şam ve Mısır merkezli olarak dört koldan yürütülmüştür. Kayrevan bölgesinin de sınırları içerisinde yer aldığı Kuzey Afrika'daki ilk fetihler ise Mısır merkezli olarak Abdullah b. Saʿd komutasında gerçekleştirilmiştir.[6] Mısır'ın; Kayrevan/İfrîkiye bölgesinin fetih hareketindeki bu merkezî konumu, ileride ele alınacağı üzere ilmî hareketlilikte de kendisini hissettirmiştir. Nitekim bölgedeki kıraat ilminin son kertede özellikle Mısır merkezli bir gelişim göstermesi de bu çerçevede değerlendirilmesi gereken önemli bir etkileşimi resmetmektedir.

Kuzey Afrika; Mağrib[7] ve İfrîkiye[8] diye adlandırılan iki önemli bölgesiyle dikkat çekmektedir. Belli bir dönem "İfrîkiye", Kayrevan'ı ifade için kullanılan bir yer ismi[9] iken zamanla üç alt bölgeye ayrılan coğrafyanın sadece bir bölgesini tanımlayan bir nitelik kazanmıştır. Mağrib-i Ednâ ismiyle maruf bu kısım; Ağlebîler[10] döneminde Cezayir ve Tunus'un da bir kısmını içine alan, Fâtımîler[11] zamanında Mehdiye'nin de dâhil edildiği ve günümüzde Tunus'un 156 kilometre güneyinde yer alan ayrıca "İfrîkiye" adıyla da[12] maruf bir şehirdir.[13] Kayrevan; Kurtuba, Bağdat gibi şehirlerin siyasi, ilmî ve kültürel açıdan ön plana çıkmasına dek[14] İslâm medeniyetinin hüküm sürdüğü önemli şehirlerden biri olmuştur.

Emevîler döneminde bölge; halife Muâviye b. Ebî Süfyân'ın (ö. 60/680)[15] görevlendirdiği Ukbe b. Nâfiʿ tarafından 50/670 tarihinde[16] kesin olarak yeniden fethedilmiş, akabinde yürütülen imar çalışmaları neticesinde bugünkü Kayrevan[17] şehri kurulmuştur.[18] Bölge hakkındaki çalışmalarıyla tanınan Şevât,

---

[6] Adem Apak, "Hz. Osman Dönemi Fetihleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 9/9 (2000), 437-446.

[7] Ahmed b. Ebî Yaʿkûb b. Cafer b. Vehb b. Vâzıh el-Kâtib el-Abbâsî el-Yaʿkûbî, *Târîhu'l-Yaʿkûbî* (Beyrut: Şeriketü'l-e'lemî li'l-Matbûât, 2010), 185; A. Adıvar - R. Arat vd., "Mağrib", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: m.e.b., 1997), 7/142; Güneşin doğuş ve batış yerlerinden hareketle bu şekilde isimlendirilmiştir. Sa'd Zağlûl, *Târîhu'l-Mağribi'l-Arabî* (İskenderiyye: Menşeetü'l-Meârif, 2003), I/1/61.

[8] Şihâbüddîn Ebî Abdillah Yâkût -el Hamevî, *Mü'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1995), 1/228. Sa'd Zağlûl, *Târîhu'l-Mağribi'l-Arabî* (İskenderiyye: Menşeetü'l-Meârif, 2003), 1/75. "İfrikiye" isminin kökeniyle ilgili bk. Hamevî, *Mü'cemü'l-Büldân*, 228; Nadir Özkuyumcu, "İfrîkiye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/515-516; Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülazîz el-Bekrî, *Mu'cemü mâ ista'cem min esmâi'l-bilâdi ve'l-mevâdıı* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984), 1/176.

[9] Geniş bilgi için bk. İbn İzârî el-Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib fi ahbâri'l-Endelüsi ve'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983), 1/9; Hamevî, *Mü'cemü'l-Büldân*, 1/228; Mustafa Fayda, "Abdullah b. Saʿd b. Ebû Serh", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/130-131.

[10] Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 186; Abdülkerim Özaydın, "Ağlebîler", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/475-478.

[11] Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/228-236; İbrahim Hasen Hasen, *Târîhu'l-İslâm: es-Siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâ'î* (Beyrut-Kahire: Dâru'l-Cîl-Dâru'n-Nahda, 1996), 151-162; Philip Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 4/989-1015.

[12] Mağrib-i Evsat, günümüzdeki Cezayir ve Tilimsan şehrinin olduğu coğrafyayla örtüşürken Mağrib-i Aksâ ise bugünkü Fas'ın sınırlarına denk gelen toprakları kapsamaktadır. Osman Kara, *Başlangıçtan Günümüze Mağrib Tefsir Tarihi* (Ankara: İlâhiyât, 2020), 29-31; İbrahim Harekât, "Mağrib", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/200-202; Özkuyumcu, "İfrîkiye", 21/515-516.

[13] Esra Keskin, *Kuruluşundan Emevîler Devleti'nin Yıkılışına Kadar Kayrevan* (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 6; Nadir Özkuyumcu, "Kayrevan", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/88.

[14] Keskin, *Emevîler*, Önsöz.

[15] İrfan Aycan, "Muâviye b. Ebû Süfyân", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/332-334.

[16] Ebü'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerîm b. Abdulvâhid eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyy, 1997), 4/57; Hamevî, *Mü'cemü'l-Büldân*, 1/229; Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 1/20.

[17] Kelimenin manası ve şehrin hangi maksatla kurulup zamanla nasıl bir siyasi, dinî, sosyal ve kültürel bir merkez şehir haline geldiğine dair bk. Hamevî, *Mü'cemü'l-Büldân*, 4/420; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. el-Ensârî ed-Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân fi ma'rifeti ehli'l-Kayrevân* (Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, ts.), 1/8; Özkuyumcu, "Kayrevan", 25/88.

Kayrevan isminin Hudeyc tarafından verildiğini iddia ederken[19] diğer bazı kaynaklar ise bu ismin Ukbe b. Nâfiʿ döneminde kullanılmaya başlandığı tezini dile getirmiştir.[20] Bölgenin coğrafi konumunun yanı sıra karargâh işlevi görmesi, sonrasında gerçekleştirilen Mağrib ve Endülüs fetihlerine de kapı aralamıştır. Zira Mağrib ve Endülüs coğrafyasının fethi ya Kayrevan valileri veya bu valilerin görevlendirdiği komutanlar eliyle gerçekleştirilmiştir.[21]

Ukbe b. Nâfiʿ ile başlayıp Abdurrahman b. Habîb ile nihayete eren[22] 50/670 ile 140/757 tarihleri arasında Emevî hilafetine bağlı on dört vali[23] tarafından yönetilen Kayrevan bölgesi; kısa bir dönem Abbâsîler'in hâkimiyetinde[24] de kalmıştır. Süreç içerisinde Kayrevan'ı İbâzî[25] imam Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî (ö. 144/761) ele geçirmiş ve şehre Cezayir merkezli Hâricî Rüstemîler (777-909) devletinin de kurucusu olan Abdurrahman b. Rüstem'i (ö. 171/787) vali atamıştır.[26] 761-771 yılları arasında Abbâsî halifesine bağlı Muhammed Eşʿas el-Huzâî'nin (ö. 149/766) hüküm sürdüğü[27] bu dönemde gerek mezhebî (Sünnî-Hâricî-Şiî), gerek siyasi (Emevî-Abbâsî), gerekse etnik (Arap-Berberî) birçok çekişmeye sahne olan[28] Kayrevan, 800-909 tarihleri arasında Ağlebîler[29]'in hâkimiyetinde kalmıştır. Bu kapsamda Abdullah eş-Şiî (ö. 298/911)[30] ile İfrîkiye bölgesinde başlayan Şiî harekete de dikkat çekmek önem arz etmektedir. Nitekim Kutâme kabilesinin desteğiyle giderek büyüyen[31] bu hareketin lideri Abdullah eş-Şiî, 909 yılında Ağlebîler ile girdiği mücadeleyi kazanarak merkez şehir olan Rakkâde'yi ele geçirmiş, ileride halife ilan edilecek olan Ubeydullah el-Mehdî (ö. 322/934)[32] ile Kayrevan'a girmiştir.[33] Ne var ki Kayrevan'da kendisine ve hareketine yönelik oluşan siyasi ve Hâricî-Sünnî baskıya karşı koyamayan el-Mehdi,[34] 309/921 yılında savunma ve korunmaya uygun yapısıyla dikkat çeken Kayrevan'ın Mehdiye[35] bölgesine kaçmış, burada ikame ettiği yeni şehirle Fâtımî Devleti'nin (297-567/909-1171) de temellerini atmıştır.

---

[18] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-aʿlâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1993), 4/20; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1988), 227; Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân*, 1/7-8; Muhammed Muhammed Zeytûn, *el-Kayrevân ve devruhâ fi'l-hadârati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1988), 40; Özkuyumcu, "Kayrevan", 25/88; Abdurrahman Osman Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1997), 1/76.

[19] Huseyn b. Muhammed Şevât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân mine'l-fethi'l-İslâmî ilâ müntesafi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî* (Riyad: Dâru'l-Âlemî li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1991), 1/45.

[20] Özkuyumcu, "Kayrevan", 25/88.

[21] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 223-228; Zeytûn, *Kayrevân*, 73; Kayrevan tarihi hakkında geniş bilgi için bk. Özkuyumcu, "Kayrevan", 25/88-90.

[22] Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 1/60.

[23] Vali ve dönemleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Zeytûn, *Kayrevân*, 103-122.

[24] Abbâsî dönemi Kayrevan vali ve dönemlerine dair geniş bilgi için bk. Zeytûn, *Kayrevân*, 103-122; Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*, 1/95-99.

[25] Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 1/67-68; Ethem Ruhi Fığlalı, "İbâziyye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/256-261.

[26] Rüstemîler hakkında geniş malumat için bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, "İlk Harici Devlet Rüstemiler (160-297/707/909)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (1998), 457-478; Mehmet Mahfuz Söylemez, "Afrika'da Kurulan İlk İslam Kentlerinden: Tahert", *İslâmî İlimler Dergisi* 10/1 (2015), 8-10.

[27] Zeytûn, *Kayrevân*, 103-122.

[28] Rakîk Kayrevânî Ebû İshak İbrahim b. el-Kâsım, *Târîhu İfrikiyye ve'l- Mağrib* (Dâru'l-Fürcânî, 1994), 42-49.

[29] Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 1/92-93; Kayrevânî, *Târîhu İfrikiyye ve'l- Mağrib*, 127-140; Zeytûn, *Kayrevân*, 122.

[30] Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâʾü ebnâʾi'z-zamân mimmâ ṣebete bi'n-naḳl evi's-semâʿ ev eṣbetehü'l-ʿayân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/192-194.

[31] Zeytûn, *Kayrevân*, 134-135.

[32] Ebû Kays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Dâru'l-İlm li'l-malâyîn, 2002), 4/197; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân*, 3/117-118.

[33] Ferhâd ed-Dişrâvî, *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyyetü bi'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 155-167; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân*, 3/118.

[34] Ahmet Kavas, "Mehdiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/387.

[35] Tunus'un 230 km. güneyinde Akdeniz'e doğru uzanan yarımadadır. Geniş bilgi için bk. Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî İbn Havkal, *Kitâbü Sûrati'l-arz* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1992), 73; Hamevî, *Müʿcemü'l-Büldân*, 5/229-231; Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkādir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2006), 4/310; Ebû Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Ticânî, *Rihletü't-Ticânî* (Libya-Tunus: Dâru'l-ʿArabiyyeti'l-Kitâb, 1981), 320; A. Adıvar - R. Arat vd., "Mehdiye", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: M.E.B., 1997), 7/493-494; Kavas, "Mehdiye", 28/387.

Ubeydullah el-Mehdî, halifeliğinin altı senesini Kayrevan'da, on dokuz senesini ise Mehdiye'de geçirmiş ve burayı Şiî propaganda merkezi haline getirmiştir.[36]

Sosyopolitik açıdan oldukça hareketli bir sürecin yaşandığı anlaşılan Kayrevan'ın; ilim ve kültür alanındaki önemli atılımlarını; Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz'in bölge için görevlendirdiği "aşere heyeti"[37]nin yanı sıra Ağlebîler (800-909)[38] dönemiyle kısmen de olsa Fâtımîler ile 909-972 yıllarında gerçekleştirdiği tespit edilebilir.[39] Ayrıca Kayrevan, 944'ten itibaren kısa bir süre Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin[40] (ö. 336/947) başını çektiği Hâricî hareket[41] tarafından ele geçirilmiş ve Mehdiye'yi de kontrol altına almak için defalarca girişimde bulunulmuş[42] ancak şehrin korunaklı surlarla çevrili olması hasebiyle[43] bu girişimlerden netice alınamamıştır.[44] Bu fizikî yapısından olsa gerek Kayrevan'ın idaresi sık sık el değiştirirken Mehdiye'deki Fâtımî hâkimiyeti 1048 yılına dek aralıksız devam etmiştir.

Kayrevan'ın Mehdiye bölgesi; Fâtımî Devleti'nin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'nin 297-362 yıllarında Kayrevan'da icra ettiği altı yıllık halifeliği istisna edildiğinde elli yedi yıl Şiî devletinin ilk dört halifesinin[45] yönetim merkezi olmuştur. Bu zaman zarfında bölgede sağlanan dinî müsamaha ve hoşgörü iklimine rağmen[46] hilafetin Mısır'a intikaliyle birlikte bu makama oturan yedinci halife Hâkim-Biemrillâh (385-411) zamanında Sünnî çevrelere yönelik uygulanan mezhebî baskı ve şiddet had safhaya çıkmış, Sünnî değerlere karşı saldırılar hiç olmadığı kadar artmıştır.[47] Bu baskı ortamının ilmî hayatta da kendisini hissettirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim kıraat âlimi aynı zaman da Mâlikî fakihi olan Muhammed b. Halef el-Meâfirî el-Kâbisî'nin (ö. 403/1012)[48] Kayrevan'da önceleri kıraat tedrisiyle meşgul iken Şiî grupların soru ve baskılarına maruz kalmamak adına fıkıh ve hadis ilimlerine[49] yoğunlaşarak kıraat ilmi tedrisine ara vermesi,[50] sözü edilen baskıların etkisine somut bir delil teşkil etmektedir.

Sonuç olarak başlangıç itibariyle ilmî gelişmeyi ve ulemâyı teşvik eden bir statü görüntüsü veren Kayrevan; giderek Şiî, Hâricî, İbâzî ve Sufrî fırkaları için bir çekim merkezi[51] haline gelmiştir. Ne var ki bölge, bu oluşumların kendi fikirleri temelinde yürüttükleri faaliyetlerin giderek yoğunlaşması neticesinde mezhebî çekişmelerin had safhada yaşandığı bir çatışma alanına dönüşmüştür.[52] Dolayısıyla ilgili coğrafya, başlangıç itibariyle bariz bir gelişme eğiliminin varlık kazandığı İslâmî ilimlerde gereken sıçramayı yapamadığı gibi bu anlamda belli bir dönem tesis edilmeye çalışılan çekim merkezi hüviyetini de kaybetmiştir. Dahası söz konusu siyasi ve dinî kisvesiyle kendisini gösteren bu çatışmalar bölgenin; erken dönem kıraat ilmi tarihine yönelik sınırlı bazı veriler dışında tabir caiz ise flu süreçleriyle öne çıkan bir vasatta incelenmesini mümkün kılmıştır.[53]

---

[36] Hamevî, *Mü'cemü'l-Büldân*, 3/55; Kavas, "Mehdiye", 28/387.
[37] Kayrevânî, *Târîhu İfrikiyye ve'l- Mağrib*, 21; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 228-229.
[38] Kayrevânî, *Târîhu İfrikiyye ve'l- Mağrib*, 127-140; Zeytûn, *Kayrevân*, 122; Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 1/92-93.
[39] Özkuyumcu, "Kayrevan", 25/89.
[40] Dişrâvi, *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyyetü bi'l-Mağrib*, 247-250.
[41] Dişrâvi, *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyyetü bi'l-Mağrib*, 246.
[42] Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 1/216-217; Dişrâvi, *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyyetü bi'l-Mağrib*, 252-253.
[43] İbn Havkal, *Kitâbü Sûrati'l-arz*, 73; Ticânî, *Rihletü't-Ticânî*, 321-322.
[44] Dişrâvi, *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyyetü bi'l-Mağrib*, 253; Ticânî, *Rihletü't-Ticânî*, 324-327.
[45] Ubeydullah el-Mehdî, Kâim-Biemrillâh, Mansûr-Billâh, Muiz-Lidînillâh. Bk. Özkuyumcu, "Kayrevan", 25/233.
[46] Hasen, *Târîhu'l-İslâm*, 3/158.
[47] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/660; Yahyâ b. Saîd b. Yahyâ el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî* (y.y., 1990), 256; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân*, 5/263; Hasen, *Târîhu'l-İslâm*, 3/160; Ayrıca Fâtımî halifelerinin hilafet dönemleri için bk. Hasen, *Târîhu'l-İslâm*, 3/149-162.
[48] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân*, 3/320-322; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnavûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 17/158-162.
[49] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-Nübelâ*, 17/160.
[50] Selahattin Parladır, "Kâbisî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/41.
[51] Muhammed Mahmud Abdullah, *el-Eseru's-siyâsiyyü li'l-ulemâi fi asri'l-Murâbıtîn* (Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ Külliyyetü'ş-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 12.
[52] Özaydın, "Ağlebîler", 1/477; Uygun ilmî ortamla birlikte farklı oluşumlar için çekim merkezi olan sonrasında ise yerini çekişme ve çatışmalara bırakan Semerkant örnekliği için bk. Osman Aydınlı, "İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân", *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Dönemi Semerkant'ta İlmî Ortam ve İlim Merkezleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 117-118.
[53] Ahmet Arif Akbaba, *Kıraat İlmi Tarihindeki Yeri ve Önemi Açısından Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 14-24.

Dahası söz konusu çekişmelerin, erken dönem kıraat ilmi tarihine ilişkin oldukça sınırlı bazı veriler dışında bölgenin, bilgi elde edilemeyen tabir-i caiz ise karanlık süreçleriyle öne çıkan bir vasatta değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.

Temellendirmeye çalıştığımız mezkûr kaotik durumdan dolayı olsa gerek Kayrevan; kıraat ilmi alanında "el-Kayrevânî" nisbeli; İbnü'n-Nu'mân Ebû Abdillah (ö. 368/978)[54], Hakem b. Muhammed Ebü'l-Kasım (öl.370/980),[55] Abdurrahman b. Ahmed b. Habîb (ö. ?)[56], Abdülhakem b. İbrâhim Karevî (ö. ?)[57], Kâbisî, İbn Süfyân, Mekkî, Mehdevî, Ali b. Abdülganî el-Husrî[58] (ö. 468/1076) gibi kıymetli kıraat âlimlerinin yetiştiği bir coğrafya olmasına karşın Endülüs'te olduğu üzere kıraat namına gerçekleşen tekâmülün benzerini elde edememiştir.

Şimdi ise belli bir dönem çekim merkezi olan sonrasında mezhepsel çekişmelerin gölgesinde beklenen ilmî sıçramayı yapamayan Kayrevan'ın, ilmî ve kültürel gelişimi incelenmeye çalışılacaktır.

3. İlmî ve Kültürel Açıdan Kayrevan

Öncelikle ifade etmek gerekir ki dikkat çekildiği üzere bölgede kendisini gösteren sosyopolitik süreç ve buna paralel olarak itikâdî/amelî mezhepler arasında var olma ve baskın gelme mücadelesi, İslâmî ilimlerin gelişim süreçlerini doğrudan etkileyen unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Söz konusu siyasi ve kültürel ortam özellikle bölgede yoğunlukta olan ve cedel, felsefe gibi pozitif ilimlere mesafeli[59] durdukları bilinen Mâlikî ulemâyı, geç de olsa bu ilimleri öğrenmeye sevk etmiştir. Bu çerçevede bölge insanının, Mâlikî mezhebine ait temel eser durumundaki *Muvatta*' ve şerhlerine gösterdiği ilginin yanında[60] zikri geçen mezhebe mensup müfessirlerin rivayetleri merkeze alıp dirayet metoduna karşı mesafeli durmasının, diğer bir ifadeyle şahsî yorumlara itibar etmeyip naklî müktesebatı öncelemelerinin, tefsir ilminin fıkıh ilmine göre daha geç dönemde tedvin edilmeye başlanmasına sebep olduğu söylenebilir.[61] Bölgede halk nezdinde farklı dönemlerde farklı kıraatlerin hüsnü kabul görmüş olmasında da yine mezhebî unsurların etkili olduğu ifade edilebilir.[62] Bu etkileşimin benzer bir vasatta Endülüs coğrafyasında da gerçekleşmiş olması, daha önce de ifade edildiği üzere Kayrevan'ın neredeyse bütün Kuzey Afrika ve Endülüs'ün ilim ve kültür müktesebatını kimi açılardan etkileyen merkez bir bölge[63] olduğu tezini destekler niteliktedir.

---

[54] Kendisi Ebû Ahmed es-Sâmirî gibi Mısırlı âlimlerden kıraat okumuştur. Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 2/115; Ayrıca kendisi Talemenkî'nin de hocalığını yapmış kurradandır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Ma`rifetü'l-kurrâi'l-kibâr `ale't-tabakâti ve'l-a`sâr*, çev. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: er-Risâle, 1988), 215; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. G. Bergstraesse (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 2/132.

[55] Kendisi İbn Hayrûn'un öğrencisi olan Hevvârî'den kıraat okumuş ve Endülüs için önemini yeri geldikçe vurguladığımız II.Hakem'in taltifine mazhar olmuştur. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, 1/143-144.

[56] Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*, thk. Abdüsselâm el-Hirâs (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995), 3/50.

[57] İbnü'l-Cezerî, kendisinden bir şahsın üç yüz yılından sonra kıraat tedris ettiği bilgisini zikretmesi mezkûr şahsın bu yüzyılda yaşadığına işaret etmektedir. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/361; Kıraat okuduğu hocaları arasında Mısırlı Enmâtî ile Kayrevan'dan İbn Hayrûn isimleri dikkat çekmektedir. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*, 3/139.

[58] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/550-551.

[59] Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs fî tabakâti ulemâi'l-Kayrevan ve İfrîkiye*, thk. Beşîr el-Bükûş (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 1/450; Muhammed İbn Sahnûn, *Kitâbü âdâbi'l-müallimîn*, thk. Muhammed Abdü'l-Mevlâ (Cezayir: eş-Şerîketü'l-Vataniyye, 1981), 41; Sinan Tunç, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi* (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 8; Birgül Bozkurt, "Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te (B)İlim ve Felsefe", *Mukaddime* 8/2 (23 Kasım 2017), 303-329.

[60] Su'âd Aşkar, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi'lMağribi'l-aksâ* (Beyrut: Dâru's-Selâm, 2010), 41; Muhammed b. Rızk Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi garbi İfrîkiyâ* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 2005), 1/497-499; İsmail Cerrahoğlu, *Yahya b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara: AnkaraÜniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970), 11.

[61] Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 164.

[62] Geniş bilgi için bk. Mehmet Emin Maşalı, "Kıraatların İntişarında Fıkhî Mezheplerin Rolüne Dair Bir Örnek", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7/7 (1998), 467-470.

[63] İbn Havkal, *Kitâbü Sûrati'l-arz*, 86-87; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 223-228; Zeytûn, *Kayrevân*, 73; Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*, 1/78; Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân*, 1/11.

Bu kapsamda yine Kayrevan'ın siyasi ve ilmî açıdan önemli bir bölgesini teşkil eden Mehdiye'nin uzun bir dönem Fâtımîler'in merkezi ve propaganda üssü olması, bölgede Kelam ilminin gelişimine katkı sağlamıştır. Bu ortam da Ebû Abdillâh el-Mâzerî (ö. 536/1141) gibi âlimlerin yetişmesine imkân tanıyan bir ortamı tevlit etmiştir. Süreç içerisinde bu hareketlilik es-Sadefî (ö. 514/1120), İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) gibi ulemânın da dikkatini celbeden ilmî bir müzakere ortamının teşekkülüne kapı aralamış görünmektedir.[64]

Kayrevan'ın, sınırları içinde bulunduğu Tunus; bilgi birikimi ve tarihi ile kadim bir coğrafya, erken dönemin önde gelen Hristiyan merkezlerinden biri olmuştur.[65] Bu gerçeğe rağmen Kayrevan'ın, hilafet merkezinin fethedilen yerlerde izlediği iskân politikası[66] sebebiyle Tunus'un merkezi yerine, daha güneyde Müslüman Araplar tarafından kurulmuş şehirlerden biri olması önem arz etmektedir.[67] Bu çerçevede Kayrevan'ın, kuruluş sürecindeki ilmî ve sosyokültürel gelişim süreçlerinin de merkezî yönetim vasıtasıyla gerçekleşmiş olduğuna dair bazı emareler, bu bilinçli politikanın sonraki süreçte de devam ettiğinin delili olarak zikredilebilir. Zira hicrî ilk asırda Kayrevan da dâhil fethedilen coğrafyalarda ilimlerin teşekkül süreci çoğu zaman oralara gönderilen/gelen sahâbe ve tâbiînin şahsî gayretleriyle başlamıştır.[68]

Söz konusu zaman diliminde ortaya konan bilinçli, etkili ve başarılı tebliğ faaliyetleri neticesinde İslâmiyet, Kayrevan'da yerli kabilelerin yanı sıra ehl-i kitaptan olan insanlara kadar yayılım göstermiş,[69] bölge, kısa bir zamanda tamamen İslâm kimliğine bürünmüş ve merkezî bir hüviyet kazanmıştır. Doğal olarak bu yeni durum öncelikli olarak bölge insanına verilmesi gereken dinî eğitim ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Merkezî yönetim ise Kayrevan'a yönlendirdiği sahâbî ve tabiîlerin özverili gayretleriyle bu sorunu çözme yoluna gitmiştir.[70] Bizzat birincil kaynaktan beslenmiş bu özverili gayret sayesinde çok yönlü bir gelişim gösteren Kayrevan, kısa zaman zarfında İslâm ilim ve kültür medeniyetinin güçlü bir şekilde temsilini bulduğu odak bir merkez haline gelmiştir.[71]

Fetih esnasında ve sonrasında bölgeye intikal eden sahâbe ve tâbiînin başını çektiği eğitim-öğretim faaliyetleri; zamanla kurumsal bir boyut kazandırılmış olan "camii", *küttâb ribât*, ve *dâru'l-imâre* gibi sabit mekânlarda devam etmiştir.[72] Nitekim bu yapılar bir taraftan şehrin yapılanmasına odak teşkil ederken diğer taraftan da ilk eğitimin verildiği İslâmî bir medeniyetin inşa süreçlerine de merkez ve kurumsal bir mekân görevini ifa etmiştir.[73] Kayrevan'da bu merkezî görünümün Ukbe b. Nâfi'nin şehri kurmaya başlaması akabinde *Kayrevan Camii* ve *dâru'l-imâre*nin temellerini atmasıyla[74] şekillenmeye başladığı tespit olunabilir. Bu eğitim faaliyetlerinin ise ilk olarak Ukbe'nin ordusundaki on sekiz sahâbe[75] ve tâbiînin[76]

[64] Yunus Ekin, "Endülüs Tefsir Geleneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 257.

[65] Nilgün Çöl, "Tunus'ta Erken İslam Döneminden Bir Örnek: Kayrevan Camii", *Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10/3 (2002), 125.

[66] Hamevî, *Mü'cemü'l-Büldân*, 4/421; Söylemez, "Tahert", 10; Fethedilen yerlerde izlenen iskân politikası ve sâikleri için bk. Zeytûn, *Kayrevân*, 73.

[67] Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimeşk: Dâru'l-Hidâye, 2004), 2/28; Zeytûn, *Kayrevân*, 36; Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*, 1/76; Afrika'da tesis edilen ilk İslâm şehirleri ve hususiyetleri için bk. Söylemez, "Tahert".

[68] M. Enes Topgül, "Erken Dönem İslam Tarihi'nde İlim Merkezleri ve Ulema Hareketliliğinin Tespiti Üzerine Metodolojik Bir Arayış: Nisbeler", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 22/42 (21 Ağustos 2017), 8.

[69] Abdullah, *el-Eseru's-siyâsiyyü li'l-ulemâ*, 11.

[70] Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 1/20; Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*, 1/143; Şevât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân*, 2/515-523.

[71] Heribert Busse, "Dört Raşid Halife ve İlk Fetih Dalgası", çev. Cem Zorlu, *İstem* 6 (2005), 293.

[72] Debbâğ, Ğıyas b. Ebî Şebîb'in: "Kayrevan'da biz çocukken küttâplarda eğitim görüyorduk. Sahâbeden Süfyan b. Vehb bize uğrar selam verirdi" rivayetini aktararak eğitim faliyetlerinin bu mekânlarda çok erken dönemde ayrıca fonksiyonel şekilde görev icra ettiğine işaret etmiştir. Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân*, 1/151; Ayrıca bk. Saîd Arâb, *el-Kurrâ ve'l-kırâât bi'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 10-12.

[73] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 271, 337-340; Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*, 2/346-354; Yûsuf b. Ahmed Havvâle, *el-Hayâtü'l-'ilmiyye fi İfrîkiye münzü itmâmi'l-fethi ve hattâ muntesafi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî* (Suudi Arabistan: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 2000), 1/201-250; Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/499; Halil Çil, "Halife Ömer'in Askerî Şehirleri (Ordugâhlar)", *Dinî Araştırmalar* 12/35 (2009), 93.

[74] Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 1/20; Zeytûn, *Kayrevân*, 83/85; Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*, 1/78.

[75] Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 1/20; Geniş bilgi için bk. Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*, 1/141-143.

gayretleriyle başladığı bilgisi ise dönemin hususiyetine dair önemli bir veri olarak kaydedilebilir.[77] Bu noktada sair ilimlerin yanı sıra Kayrevan bölgesi kıraat birikiminin de söz konusu sahâbe ve tâbiînin arasında yer alan kurrânın tedris faaliyetleriyle hayatiyet kazandığı düşünüldüğünde söz konusu isimlerin, hususi önem arz ettiği ifade edilmelidir. Ancak bu isimlere ileride ayrıca değinilecektir.

Bu noktada bölgeye yönelik Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz'in (717-720) İslâmî ilimlerin teşekkül sürecindeki takip ettiği politika ve gayretleri hususen zikredilmelidir.[78] Zira o, Kayrevan'a vali olarak İsmâil b. Ubeydullah b. Ebi'l-Mühacir'i (ö. 132/749)[79] görevlendirmiş, beraberinde "aşere heyeti"[80] olarak isimlendirilen tâbiînden on kişiyi de özellikle hadis[81] ve Kur'an dersleri için göndermiştir. Bu sayede sonraki zaman diliminde Kayrevan bölgesindeki dinî eğitim/tedrisat "aşere heyeti" eliyle daha sistematik bir veçhe kazanmıştır. Vali İsmâil b. Ubeydullah'ın tutum ve davranışları sayesinde bölgede nüfus yönünden ağırlığı bulunan Berberîler gruplar hâlinde Müslüman olurken[82] mezkûr heyetin gayretleriyle de hadis ve Kur'an/kıraat ilimlerinin temelleri atılmıştır.[83] Ayrıca İsmâil b. Ubeydullah ismini önemli kılan hususlardan biri de kendisinin Şam kıraat imamı olan İbn Âmir'in (ö. 118/736) önde gelen râvilerinden[84] biri olmasıdır. Zira bu bilgiden hareketle hakkında teferruatlı bilgiye sahip olamadığımız Kayrevan'daki ilk dönem kıraat müktesebatının ne şekilde tezahür ettiği yönündeki[85] bazı temelli sorulara genel anlamda cevap üretebilme imkânına dikkat çekilmelidir. Nitekim İsmâil b. Ubeydullah'ın kimliği sayesinde "Niçin bölgede diğer ilimlere nazaran hadis ilmi ile beraber kıraat ilmi daha ön plana çıkmış görünmektedir?" şeklindeki önemli bir soru karşısında bölgeye ilk atanan valilerden birinin aynı zamanda İbn Âmir'in râvisi olan bir kıraat bilgini olmasından hareketle istidlali bir cevap üretebilmek mümkün görünmektedir.[86] Yine sözü geçen heyetin içinde yer alan Saʿd b. Mesʿûd et-Tücîbî'nin de Ebü'd-Derdâ'dan rivayette bulunduğu bilgisine[87] istinaden Ebû Mesʿûd'un bölgede Ebü'd-Derdâ kıraatini Kayrevanlılara öğrettiği iddiası[88] da cevap niteliği taşıyan bu tür değerlendirmelerden kabul edilebilir. Bu yeni durum ise bölgenin, hususen hicrî üçüncü asır itibariyle İslâmî ilimler[89] sahasında çekim merkezi olmasının önünü açmıştır.[90] Bu sayede Kayrevan; Mağrib ve Endülüs coğrafyalarının fethindeki belirleyici fonksiyonunu İslâm ilim anlayışı ve medeniyetinin bölgedeki yayılımında da göstermiş merkezî bir üs hüviyeti kazanmıştır. Nitekim sonraki dönemde önemli bir ilim, kültür ve medeniyet merkezi haline gelen Endülüs'ün ilk döneminde teşekkül eden ilmî müktesebatın dahi ana membaının

[76] Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*, 1/143.
[77] Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/60-97; Bölgeye ilk giren sahabe ve sayıları hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed b. Ahmed b. Temîm Ebü'l-Arab, *Tabakâtü ulemâi İfrîkiye* (Lübnan: Dâru'l-Kitabi'l-Lübnânî, ts.), 16-18; Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân*, 1/71-178.
[78] Kayrevânî, *Târîhu İfrikiyye ve'l- Mağrib*, 61.
[79] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-Nübelâ*, 5/213.
[80] Şevât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân*, 2/515-523; Geniş bilgi için bk. Keskin, "Kuzey Afrika'nın İslamlaşmasında Bir Dönüm Noktası: 'Aşere' Heyeti".
[81] Mağrib bölgesinde hadis ilminin gelişim safahatı için bk. Şevât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân*; Ali Vasfi Kurt, *Mağrib ve Endülüs'te Hadis İlmi'nin Gelişim Safhaları ve Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Hadis Kültürü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997).
[82] Kayrevânî, *Târîhu İfrikiyye ve'l- Mağrib*, 61; Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 1/48; Abdullah, *el-Eseru's-siyâsiyyü li'l-ulemâ*, 11-12; Hind Şelebî, *el-Kırââtü bi İfrîkiye mine'l-fethi ilâ müntesafi'l-karni'l-hâmis* (y.y.: ed-Dâru'l-Arabiyyetü'l-Kâtib, 1983), 132.
[83] Geniş bilgi için bk. Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/496-500.
[84] Ahmed b Ebî Ömer el-Enderâbî, *Kırââtü'l-kurrâi'l-ma'rûfîn bi-rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 81; Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/115-116; Tayyar Altıkulaç, "İbn Âmir", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/308-310.
[85] Abdülhâdî Hamîtû, *Kırâatü'l-İmam Nâfi' 'inde'l-Mağâribe min rivâyeti Ebî Saîd Verş* (Rabat: Menşûrâtü Vizârâti'l-Evkâf, 2003), 1/78-85; Abdülhalim Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi* (İstanbul: İstanbu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 27-28; Alaaddin Salihoğlu, "Mağrib ve Kuzey Afrika Bölgesinde Nâfi' Kirâati ve On Tarîki", *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (2023), 330.
[86] Hamîtû, *Kırâatü'l-İmam Nâfi'*, 1/78-85; Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi*, 27-28; Salihoğlu, "Nâfi' Kirâati", 330.
[87] Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/102.
[88] Keskin, "Kuzey Afrika'nın İslamlaşmasında Bir Dönüm Noktası: 'Aşere' Heyeti", 251.
[89] Abdullah, *el-Eseru's-siyâsiyyü li'l-ulemâ*, 12.
[90] Ukbe b. Nâfi'nin Kayrevan'ı tesis ederken "Ya Rab! Kayrevan'ı ilim, fıkıh ve sana itaat eden insanlarla doldur. Orayı senin dinini yücelten, küfrü alçaltan bir şehir kıl." diye dua ettiği rivayet edilmiştir. Bk. Kayrevânî, *Târîhu İfrikiyye ve'l- Mağrib*, 41; Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 1/23; Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân*, 1/7; Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*, 1/77.

belli bir dönem bölgenin her açıdan örnek alınan en büyük şehri Kayrevan olduğuna dair tespitler önem arz etmektedir.[91]

Yaşanan bu ilmî atılımda ise Kayrevan'da teşekkül etmeye başlayan ilmî ortamla birlikte doğudaki Medine, Mısır, Kûfe, Basra, Şam gibi daha köklü ilim merkezlerine ilmî seyahat gerçekleştirerek tahsil ettikleri ilmî birikimi yeniden kendi bölgelerine taşıyan bölge ulemâsından öncü isimlerin etkisi önem arz etmektedir.[92] Hanefî ve Mâlikî fıkıh ekollerinin bölgede yayılım göstermesinde de hatırı sayılır katkıları olan İbn Ziyâd (ö. 183/799), Esed b. Fürât (ö. 213/828), İbn Sahnûn (ö. 256/870) gibi isimler bu âlimlerden bazıları olarak zikredilebilir.[93] Sayılan bu isimlerin Hanefî ve Mâlikî fıkıh ekollerinin bölgede yayılım göstermesindeki etkileri sadedinde konumuz veçhesinden daha sonra detayıyla aktarılacak şu önemli tespitin bu aşamada zikredilmesi önemlidir: Ulaşabildiğimiz veriler temelinde ifade edilecek olursa mezkûr isimlerin bölgedeki fıkıh mezhebi tercihine etkisi olduğu kadar kıraat tercihlerine dolayısıyla kıraat ilminin teşekkül sürecine de tesirleri söz konusudur.

Ağlebîler döneminde ise başkent Kayrevan, özellikle dinî ve edebî ilimler sahasındaki gelişmelerle temayüz etmiş, Sicilya ve Endülüs'ten gelen öğrenciler burada elde ettikleri ilmî birikimi ülkelerine taşımışlardır.[94] Bu dönemde özellikle matematik, felsefe, tıp ve astronomi alanında yetişen bilim adamları dikkat çekmektedir.[95] Nitekim aynı dönemlerde hüküm süren Kayrevan emiri II. İbrâhim (ö. 289/902) Bağdat'taki "Beytü'l-hikme"yi örnek alarak merkez şehir Rakkâde'de bir kütüphane ve araştırma merkezi inşa ettirmiştir. Onun bu aşamada tanınmış bazı Bağdatlı âlimleri buraya davet ettiğine dair bilgiler dönemin ilmî açıdan ulaştığı seviye hakkında yeterince bilgi sunacak bir gelişme olarak değerlendirilebilir.[96]

Bölgedeki ilmî ve entelektüel seviyenin, daha önce de ifade edildiği üzere Ağlebîler sonrasında kurulan Fâtımîler döneminde de Hâkim Biemrillâh'ın hilafeti zamanındaki baskı ve şiddet ortamının olumsuz etkilerine rağmen kısmen de olsa devam ettiği söylenebilir. Bu zaman zarfında yoğun eser telif faaliyetlerinin Kayrevan'da erken dönemle birlikte kütüphane kültürünün de teşekkül etmesine zemin hazırladığı ifade edilebilir.[97] Bu bağlamda günümüz itibariyle Kayrevan'ın elli binden fazla el yazması kitap ile dünyanın en büyük yazma eser koleksiyonlarından birine sahip olması[98] ilgili coğrafyanın ilmî geleneğinin ne denli kadim ve zengin olduğu hakkında fikir sunabilecek bir bilgi olarak gündeme getirilebilir.

Bu minvalde şu önemli tespiti de dile getirmek gerekmektedir: Kayrevan'daki ilmî ve entelektüel hayatın serencamı, bölgede hüküm süren devletlere paralel şekilde ortaya konulabilirken, aynı durumun Mehdiye bölgesi için de söz konusu olduğunu söyleyebilmek pek imkân dâhilinde gözükmemektedir. Bunda ise kanaatimizce uzun sayılabilecek bir dönem (915-1048) Fâtımîlerin idaresinde kalan mezkûr bölgenin fizikî konumunun[99] da etkisiyle dış dünyayla etkileşiminin sınırlı kalmasının önemli bir etken olarak zikredilebileceği tespit edilebilir.

---

[91] Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 223-228; İbn Havkal, *Kitâbü sûrati'l-arz*, 86-87; Zeytûn, *Kayrevân*, 73; Debbâğ, Ukbe b. Nâfi' tarafından yaptırılan Kayrevan Ulu Camii (Sîdî Ukbe Camii)'nin kıblesinin tayinindeki rivayetleri zikrettikten sonra Mağrib bölgesinde yapılan tüm mescitlerin kıble tayininde Kayrevan Ulu Camii'nin kıblesinin ölçü alındığını vurgulayarak Kayrevan'ın merkezi konumuna dikkat çekmiştir. Bk. Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân*, 1/11; Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*, 1/78.

[92] İbrahim el-Abîdî bu durumu şu cümlelerle tasvir etmektedir. Doğunun ilmî zenginliğine karşın Kayrevan bu yönüyle fakir durumda idi. Bu da bölgedeki ilim sevdalılarının türlü zahmete katlanma pahasına bu ilim pınarından içmek için Doğuya ilmî rihleler gerçekleştirmelerine vesile olmuştur. Sonuçta bu rihleler vasıtasıyla Doğunun ilmî gelişmişliği Kayrevan bölgesine taşınmıştır. İbrahim el-Abîdî et-Tevzirî, *Târîhu't-terbiyyeti bi Tûnis* (Tunus: y.y., ts.), 1/145.

[93] Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*, 1/164.

[94] Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*, 1/188.

[95] Tevzirî, *Târîhu't-terbiyyeti bi Tûnis*, 1/161.

[96] Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*, 1/156.

[97] Tunç, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, 7.

[98] https://www.memleket.com.tr/tika-tunusun-kayrevan-kentindeki-tarihi-belgeleri-restore-edecek-1960798h.htm

[99] İbn Havkal, *Kitâbü Sûrati'l-arz*, 73; Ticânî, *Rihletü't-Ticânî*, 321-322.

Sonuç olarak hicrî beşinci asır itibariyle bölgede sahâbe ve tâbiînin ilk ders halkalarında tedrisine başladıkları İslâmî ilimlerden özellikle tefsir, kıraat, hadis,[100] fıkıh,[101] kelam[102] ve dil[103] ilimleri sahasında hatırı sayılır bir birikimin teşekkül ettiği ifade edilebilir.[104]

4. Kıraat İlminin Kayrevan'a Girişi ve Gelişim Süreci

Kıraat faaliyetlerinin henüz erken dönem olan hicrî ikinci asırda başladığı Kayrevan'ın, rivayet bakımından birincil kaynak durumunda kabul edilen sahâbe ve tâbiîn gibi bir nesil ile mülaki olduğu[105] hatırlandığında Endülüs gibi sair coğrafyalara nispetle daha avantajlı kabul edilmesi kaçınılmazdır. Ancak söz konusu bölgenin, geride de ifade edildiği üzere Şiî, Hâricî, İbâzî vb. oluşumlar arasında cereyan eden mücadeleler neticesinde istikrarsız ve kaotik süreçlere şahitlik etmesi sebebiyle Endülüs kıraat ekolünün gölgesinde kaldığı ifade edilmelidir. Dahası söz konusu istikrasız süreçler, bölgedeki kıraat ilmi tarihine dair bazı temelli soruların da cevap bulmasını zorlaştırmaktadır. Yine bu çerçevede Kayrevan'daki kıraat ve rivayetlerin değişkenliği hususunun, kesin ve net bir tarih aralığıyla ortaya konulamayan, aksine zamana yayılan bir süreçle izah edilebileceği anlaşılmaktadır.

Yapılan okumalar neticesinde bahse konu bölgedeki kıraat ilminin teşekkül sürecinin; s*erbest dönem, mezhep temelli dönem* ve *tasnif temelli dönem* olmak üzere üç evreyle değerlendirilmesinin konunun tavzihi noktasında önemli olduğu anlaşılmıştır. Çalışmanın bu aşamasında ilgili dönemler ayrı başlıklarla incelenerek konu detaylandırılacaktır.

4.1. Serbest Dönem: Sahâbe ve Tâbiîn ile Başlayan Süreç

Bu başlık altında ortaya konacak tespitlere temel teşkil edecek iki husus söz konusudur: Bunlardan ilki Kayrevan'ın fethi esnasında bölgeye intikal edip buradaki Kur'an ve kıraat eğitiminde de kurucu rolü üstlenen sahâbe-tâbiîn âlimlerinin yadsınamaz katkıları, ikincisi ise sözü edilen sahâbe ya da tabiînin şifahî şekilde naklettikleri kıraat farklılıklarının yazılı kaydını da sağlayan şahsî mushaflarının varlığı bilgisidir. Bu iki esas üzerinden şekillenen erken dönem kıraat tedris faaliyetlerinin, bölge insanının herhangi bir kritere tabi tutmaksızın hocasının kıraatini okumasına imkân tanıyan bir esnekliğe sahip olduğu ifade edilebilir. Mezkûr esnekliğin dile taşınabilmesi adına ilgili sürecin "serbest dönem" şeklinde ifade edilmesi uygun görülmüştür.

Hz. Osman'ın hilafeti döneminde Kayrevan'ın fethi hususunda vazifelendirilen Abdullah b. Ebî Serh'in ordusunda yer alan bir grup kurrâ ile başlayan bölgedeki Kur'an eğitimi, Ukbe b. Nâfiʿ komutasındaki ikinci fetih hareketinde de özellikle yirmi beş sahâbe-tâbiîn ile devam etmiştir.[106] Bu istatistikî rakamların, bölgeye dair çalışmalarıyla tanınan Şevât'ın da dile getirdiği üzere ordu içinde sahâbe ve tâbiînden çok sayıda kurrânın mevcudiyetine işaret ettiği söylenebilir.[107]

Bunların arasında, tâbiînden Yezîd b. Ebî Mansûr'un babası sahâbî Ebû Mansûr el-Fârisî ismi önem arz etmektedir. Kendisi bölgenin fethi tamamlanması akabinde Kayrevan'da kalmış vefat edene dek Kur'an eğitimiyle iştigal etmiştir. Yine Abdullah b. Ebî Serh'ın ordusunda Kayrevan'ın fethine dâhil olan ve uzun zaman bölgede tedris faaliyetleri yürüten Ebû Rişdîn (Ebû Reşîḳ) Haneş b. Abdillâh b. Amr es-

[100] Zeytûn, *Kayrevân*, 287; Şevât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân*, 1/174-179.
[101] Şevât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân*, 1/179-184; Zeytûn, *Kayrevân*, 241.
[102] Şevât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân*, 1/184-190; Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*, 1/166.
[103] Şevât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân*, 1/192-195; Zeytûn, *Kayrevân*, 227-229, 295; Bölgedeki Arap dil bilimlerinin gelişim süreçleri için bk. Murat Tala, "Arap Dil Bilimlerinin Şark'tan Mısır, Kayravân ve Endülüs'e İntikali: Hicrî Üçüncü, Dördüncü ve Beşinci Asırlar", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (2020), 239-276.
[104] Kayrevan'da cereyan eden İslâmî ilimlerin gelişim süreçleri hakkında geniş malumat için bk. Tevzirî, *Târîhu't-terbiyyeti bi Tûnis*; Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*; Şevât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân*; Zeytûn, *Kayrevân*.
[105] Debbâğ, Hz. Peygamber'in ashâbından Süfyân b. Vehb'in ilim halkalarının olduğu mekanlara uğrayıp oradakilere selam verdiğini aktarır. Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân*, 1/151.
[106] Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân*, 1/7.
[107] Şevât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân*, 1/169.

San'ânî, tâbiînden olan diğer bir önemli isimdir.[108] Hassân b. Nuʿmân'ın aynı gayeyle on üç kurrâyı görevlendirmesiyle devam eden süreç[109] Mûsâ b. Nusayr'in yöre halkını Kur'an ve dil öğrenimi konusundaki teşvikleri ile ileri bir boyut kazanmıştır.[110] Halife Ömer b. Abdülazîz'in bölge için görevlendirdiği "aşere heyeti"nin[111] içindeki kurrâ vasıtasıyla da Kur'an-kıraat eğitiminde net sonuçların alınmaya başlandığı bir seviyeye ulaşmıştır.[112]

Yapılan araştırma çerçevesinde Hz. Osman'ın istinsah ettirerek şehir merkezlerine gönderdiği "mesâhifü'l-emsâr"dan bir mushafın Kayrevan'a, ulaşıp ulaşmadığına dair bir bilgi tespit edilememiştir. Buna karşın sahâbe ve tâbiînin beraberinde ilgili bölgeye şahsî mushaflarıyla intikal ettiğine yönelik bilgiler ise kayıtlarla sabittir.[113] Filhakika bunun da tabii bir durum olarak ortaya çıktığı ifade edilmelidir. Şöyle ki Mekkeliler Abdullah b. Sâib'in (ö. 70/689-90), Medineliler Zeyd b. Sabit'in (ö. 45/665 [?]), Basralılar Âmir b. Kays'ın (ö. 55/675), Kûfeliler Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö. 73/692 [?]), Şamlılar ise Muğîre b. Şihâb'ın (ö. 91/710) kıraat ve mushafına tâbi olmuştur.[114] Ayrıca bu bölgelerde koleksiyonun dışında kalan mushafların da merkezi idare tarafından imha edilmesi emri verilmiştir.[115] Kaynaklarda aktarılan bilgilere göre ise Kayrevan'da tâbi olunması istenilen bir kurrâ sahâbe ve mushaf söz konusu olmamıştır.[116] Aksine sürecin ilk fetihlerde ordu içinde yer alan sahâbe ve tâbiînin kişisel gayretleriyle devam ettiği, öncesinde dile getirilmişti. Bu durum da hicrî ilk iki asrı[117] kapsayan zaman diliminde bölgede diğer yerlere nisbetle farklı mushaf ve kıraatlerin dikkate alınarak okunmasına ve bu farklılıkların toplum tabanına kadar yayılmasına sebep olmuş görünmektedir. [118] Aynı şekilde İbn Ebî Dâvud es-Sicistânî'nin (ö. 316/928); bölgede yaşamış Abdurrahman b. el-Esved'den (ö. 99/717) naklettiği Hz. Ömer mushafında kayıtlı Fâtiha sûresindeki kıraat ihtilaflarına dair rivayetler, bölgedeki mevcut durum hakkında ipucu sunan önemli bir bilgi olarak değerlendirilebilir.[119] Ayrıca bölgenin kıraat tarihini inceleme konusu yaptığı çalışmasında Ebâh, Kayrevan'daki kıraat çeşitliliğinin hicrî ikinci asır itibariyle bölgenin önde gelen âlimlerinden Behlül b. Râşid, Abdullah b. Ebî Hassân ve Muâviye b. Samâdih (ö. 225/840) gibi isimler vesilesiyle kendisini gösterdiğini ifade etmektedir.[120] Kezâ İsmail Cerrahoğlu, Yahyâ b. Sellâm'ı inceleme konusu yaptığı çalışmasında, Sellâm'ın istifade ettiği müfessirlerden kimisinin kıraat ilminde de meşhur olduklarını özellikle vurgular.[121] Cerrahoğlu'nun bu vurgu temelinde Sellâm'ın kullandığı "في قراءة عبد الله بن مسعود" ،"في قراءة ابن عباس" ،"في قراءة ابي بن كعب" gibi ifadelerin,[122] mushaf sahibi bu isimlerin mushaflarının, Sellâm'ın kendisinde mevcut olduğu hissini uyandırdığını dile getirdiği

[108] Muhammed b. Ebû Abdillah b. ebî Nasr el-Humeydî, *Cezvetü'l-müktebis fi zikri vülâti'l-Endülüs* (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1966), 202-203; Muhammed el-Muhtâr Veledü Ebâh, *Târîhu'l-kırâât fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib* (y.y.: y.y., 2001), 187; Hamîtû, *Kırâatü'l-İmam Nâfi'*, 1/37; Ayrıca bk. Mehmet Ali Sönmez, "Haneş b. Abdullah", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/27-28.

[109] Veledü Ebâh, *Târîhu'l-kırâât*, 187.

[110] Mûsâ b. Nusayr'ın da aynı amaçla bölgeye on yedi kişiyi görevlendirdiği bilinmektedir. Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 1/42; Veledü Ebâh, *Târîhu'l-kırâât*, 187; Arâb, *el-Kurrâ ve'l-kırâât*, 7-8; İlgili dönemde iki bölge arasındaki ilmî eğitimle görevlendirilen sahâbe ve tâbiîn hakkında değerlendirmeler için bk. İsmail Yiğit, "Meşrikîler", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/377-378.

[111] Sözü edilen heyette yer alan isimler için bk. Keskin, "Kuzey Afrika'nın İslamlaşmasında Bir Dönüm Noktası: 'Aşere' Heyeti", 250-251.

[112] Aşere heyeti hakkında geniş bilgi için bk. Şelebî, *el-Kırââtü bi İfrîkiye*, 126-147; Denebilir ki mezkûr coğrafyanın Kur'ân eğitimine olan ilgisi ilk dönemden bilitibar toplumun her kesiminde kendisini hissettirmiş bu eğitimin aşamaları, usûl ve âdabının yanı sıra hoca-talebe ilişkisi ve fıkhî boyutunun incelendiği eserler telif edilmiştir. Bk. İbn Sahnûn, *Kitâbü âdâbi'l-müallimîn*.

[113] Şelebî, *el-Kırââtü bi İfrîkiye*, 29, 33, 34, 41, 47; Arâb, *el-Kurrâ ve'l-kırâât*, 9; Ayrıca bk. Hamîtû, *Kırâatü'l-İmam Nâfi'*, 1/60-61.

[114] Subhî Sâlih, *el-Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-malâyîn, 1977), 86; Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân* (Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1/403-404.

[115] Kâdî Ebû Bekr el-Mâlikî İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım fi tahkîki mevâkıfi's-sahâbe ma'de vefâti'n-nebî* (Kahire: Mektebetü's-Sene, 1991), 84.

[116] Bölgeye intikal eden ilk mushafın, Hz. Osman mushafından istinsah edilen Ukbe b. Nâfi'ye ait mushaf olduğu belirtilmiştir. Arâb, *el-Kurrâ ve'l-kırâât*, 8-9; Şahsî mushafların Kayrevan'a intikali ve süreçle ilgili malümat için bk. Şelebî, *el-Kırââtü bi İfrîkiye*, 47-93.

[117] Şelebî, *el-Kırââtü bi İfrîkiye*, 103; Veledü Ebâh, *Târîhu'l-kırâât*, 188.

[118] İbn Sahnûn, *Kitâbü âdâbi'l-müallimîn*, 82; Havvâle, *el-Hayâtü'l-'ilmiyye fî İfrîkiye*, 1/408.

[119] Ebû Bekr b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abdüh (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), 159-160.

[120] Veledü Ebâh, *Târîhu'l-kırâât*, 188.

[121] Cerrahoğlu, *Yahyâ b. Sellâm*, 61.

[122] Hind Şelebî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/53, 215, 256, 275, 280.

cümleleri[123] bölgedeki kıraat edebiyatına dair resmetmeye çalıştığımız fotoğrafı teyit sadedinde önemli bir veriyi tazammun etmektedir. Kıraat imamlarına ait kıraat ihtilaflarının da sistematik bir çerçevede ilmî seyahatlerle beraber süreç içerisinde bölgeye nakledilmesi, mevcut durumu bir adım daha ileri taşımış görünmektedir.[124] Bu yolculuklara, Abdullah b. Ebî Hassân'ın Irak'a gerçekleştirdiği ve kıraat imamlarından Kisâî ile mülâkî olduğu seyahati örnek olarak zikredilebilir.[125] Çalışmasında bu rihleyi özel olarak ele alan Ebâh, Hamza kıraatinin Kayrevan'a onun bu seyahati vasıtasıyla intikal ettiği ve yaygın hale geldiği ihtimalini zikretmektedir. Bu noktada Kayrevan'a yaptığı ilmî seyahat neticesinde buraya yerleşen, aynı zamanda Basra'da da Hasan-ı Basrî'den kıraat ahzetmiş Yahyâ b. Sellâm'ın, Şam'ın meşhur kurrâsından Ebû Süleyman en-Nahvî, *Sirâcü'l-Hüdâ* müellifi Ebü'l-Yesr eş-Şeybânî (ö. ?/?) vb.'nin bölgede teşekkül eden kıraat edebiyatına muhtemel katkıları, Ebah'ın dikkat çektiği ihtimali oldukça güçlendiren başka örnekler olarak özellikle zikredilmelidir.[126] Bu bağlamda konumuzla da irtibatlı olduğu açık olan önemli bir meseleyi hususen zikretmek gerekmektedir. Kayrevan'ın erken dönem müelliflerinden sayılabilecek İbn Sahnûn'un (ö. 256/870) "müstebşeʿ"[127] olmamak kaydı şartıyla bölgede farklı kıraatlerin okunabildiğine ve bunda hiçbir sakınca görülmediğine vurgu yapmış olması,[128] mevcut kıraat birikimini tanımlamaya ve sınırlamaya dönük bir refleks olarak algılanabilir. Hatta tespitlerimize göre bu vurguya temel teşkil eden ifadedeki "müstebşeʿ" tanımının bölgede cari olan kıraat çeşitlerinin tasnifine yönelik ilk kavramsal müdahale olarak değerlendirilmesi dahî imkân dâhilinde görünmektedir.

Henüz kavramsal düzeyde mütevâtir-şâzz ayrımı ortada yokken toplumun en alt kesimlerine kadar bu denli farklı kıraatlerin yayılım göstermiş olmasının, beraberinde birtakım sakıncalara ve tedirginliklere yol açtığı hususu, döneme dair bazı eserlerin satır aralarına yansımış görünmektedir. Nitekim Şelebî, mushafı istinsah eden komisyonda da yer almış Abdullah b. Zübeyr'in farklı kıraatlerin yaygınlaşmış olmasındaki rahatsızlığını[129] fark etmiş olsa gerek ki kıraat hususunda serbest hareket eden bölge insanını bir kıraat üzerine toplama konusundaki istekli tavrını gündeme getirmiştir.[130]

Sonuç itibariyle Kayrevan bölgesindeki erken dönem kıraat tedrisi -Şam merkezli İbn Âmir kıraati nispeten bir adım öne çıksa da- yöre insanının herhangi bir kriter gözetmeksizin rahle-i tedrisinde bulunduğu hocasının kıraatini okumasına imkân tanıyan bir esneklikle temayüz etmiştir. Bu sebeple hicrî ilk iki asrı kapsayan bu zaman dilimi *serbest dönem* şeklinde adlandırılmıştır. Sözü edilen bu esneklikten kaynaklı geniş kıraat edebiyatının tevlit ettiği mahzurlar da bu edebiyatın sınırlanmasına dönük hamlelerin de iyiden iyiye konuşulmaya başlanmasına sebep olmuştur.

4.2. Fıkhî Mezhep Tercihinin Etkili Olduğu Dönem: Hamza ve Nâfiʿ Kıraatinin Hüsn-ü Kabulü

Yukarıda ifade edilmeye çalışılan bölgedeki kıraat çeşitliliğinin doğurduğu tedirginliğin hicrî ikinci asrın sonlarına dek devam ettiği anlaşılmaktadır. Ancak ilk iki asırda kendisini hissettiren söz konusu kıraat çeşitliliğine karşın bölgede özellikle İbn Âmir kıraatinin bir adım öne çıktığı gündeme getirilebilir. Nitekim ilgili dönemde Şam merkezli idarenin bölge için görevlendirdiği yönetici, âlim, kadı ve kârîlerin birçoğunun Şamlılardan müteşekkil olması, ister istemez Şam'a ait değerleri siyasî ve dinî hayatta baskın

[123] Cerrahoğlu, *Yahyâ b. Sellâm*, 61.
[124] İbrahim el-Vâfî, *ed-Dirâsâtü'l-Kur'âniyye bi'l-Mağrib fi'l-karni'r-râbii aşera el-hicrî* (Fas: Matbaatü'n-Necâhi'l-Cedîde-Dâru'l-Beyzâ, 1999), 37.
[125] Veledü Ebâh, *Târîhu'l-kırâât*, 188.
[126] Ebbâh, *Târîhu'l-Kırâât*, 188; Cerrahoğlu, *Yahyâ b. Sellâm*, 61.
[127] "Kötü", "çirkin" manaları için bk. Kadir Güneş, *el-Mü'cemü'l-'Arabî* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2015), 75; İlgili kavramın içinde zikredildiği cümle şu şekildedir: "ويلزمه أن يعلمهم ما علم من القراءة الحسنة وهو مقرأ نافع ولا بأس إن أقرأهم لغيره إذا لم يكن مستبشعا" İbn Sahnûn, *Kitâbü âdâbi'l-müallimîn*, 82.
[128] İbn Sahnûn, *Kitâbü âdâbi'l-müallimîn*, 82 Burada İbn Sahnûn'un kullandığı "müstebşea'" kelimesi dikkat çekmektedir. Henüz hicrî üçüncü asırda kıraat çeşitleri mütevâtir-şâzz-âhad-müdrec-mevdû şeklinde herhangi bir kavramsal boyutuyla tasnif edilmemişken İbn Sahnûn'un bu kavramı kullanması, kıraat çeşitliliğine alan açtığı hem de kıraat çeşitlerinin tasnifine dönük ilk girişim şeklinde yorumlanabilir.
[129] Sicistânî, *Kitâbü'l-mesâhif*, 205.
[130] Şelebî, *el-Kırââtü bi İfrîkiye*, 106.

etkilere sahip birer unsur haline getirmiştir. [131] Bu etki çerçevesinde aşere heyetinin başında bölgeye intikal eden aynı zamanda İbn Âmir'in râvilerinden İsmâil b. Ubeydullah, Saʿd b. Mesʿûd et-Tücîbî ve heyetteki diğer Şamlı kurrâ sebebiyle Şam merkezli İbn Âmir kıraatinin -Kayrevan bölgesinde belli düzeyde kalsa da- okunan bir kıraat vasfı kazandığı anlaşılmaktadır.[132]

Bölgenin yönetiminde yer alan siyasi oluşumla toplumun kıraat kabulü/algısı arasında doğrudan bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Nitekim Şam merkezli idareyle birlikte Şam'da kabul görmüş kıraatlerin bölgeye intikali söz konusuyken daha sonra Kayrevan'ın idaresinin Bağdat merkezli Abbâsîler'e geçmesi yine sonraki süreçte Abbâsî halifesine bağlılığını ifade eden Hanefî idareye sahip Ağlebîler'in bölgede yönetimi ele alması yöre insanının hayatında Bağdat merkezli değerlerin baskın unsurlar olarak öne çıkmasına sebep olmuştur.[133] Nitekim Hamza kıraatinin Kayrevan'da hüsn-ü kabul görmesinde Hanefî mezhebini benimsemiş olan bölgedeki Ağlebîler hanedanlığı ile bir dönem Kûfe'de ikamet etmiş ve Hanefîlikle birlikte Hamza kıraatinin de Kayrevan'a intikalinde başat rolü bulunan Kayrevan kadısı Ebû Abdillâh Esed b. el-Furât b. Sinan el-Kayrevânî'nin (ö. 213/828) [134] etkisi olmuştur.[135] Sonuç olarak Hanefî mezhebinin bölgedeki baskın unsur halini almasına bağlı olarak, bu mezhebin imamının bağlı olduğu şehrin (Kûfe) kıraatini temsil eden Hamza kıraati de Kayrevan'da yayılım göstermiştir. Bu noktada özellikle bölgede kıraat disiplini de dâhil olmak üzere siyasi, dinî vb. meselelerde Sünnî halkın, farklı marjinal oluşumlara karşı konsolide olmasında, toplu ve daha kuvvetli refleks geliştirmesinde mezhep ve kıraatlerin intişarının beraberce bir araç olarak kullanıldığı gerçeğini hatırlamak önem arz etmektedir.[136]

Ayrıca erken dönem Endülüs tarihçilerinden Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdî el-Faradî'nin (ö. 403/1013); Kayrevan'da İmam Nâfiʿ'nin belli bir dönem sadece havas ehlince okunan bir kıraat olmaktan çıkıp toplumun geniş kesimlerince benimsenmesinden önce insanların, İmam Hamza'nın kıraatini okuduğunu vurgulamış olması konu özelinde hususen dikkat çekilmesi gereken bir bilgi olarak kaydedilmelidir. Keza Faradî'nin mezkûr bilgileri aktarırken istihdam ettiği "وكان الغالب علي قراءتهم" cümlesiyle de bölgede yer eden kıraat çeşitliliğine/birikimine işaret eden vurgusu önem arz etmektedir.[137] Hamza kıraatinin öne çıkması neticesinde denebilir ki halk nezdindeki kıraat çeşitliliğinden kaynaklı kurrâ nezdinde tedirginliğin bir nebze de olsa önüne geçilmiştir.

Bu noktada dikkat çekilmesi gereken bir husus daha söz konusu edilebilir. İlgili kaynaklarda genel bir kabul olarak ifadesini bulan Ebû Hanîfe'nin kıraat ilmini İmam Âsım'dan okuduğu bilgisi[138] ile Hanefî mezhebiyle beraber bölgede Hamza kıraatinin yaygın hale geldiği tespiti tezat arz eden bir durum olarak algılanabilir. Ancak ilgili durum, bölgeye erken dönemde intikal eden İbn Fürât'ın Kûfe'deki câfî kıraatlerden Hamza kıraatine vukufiyeti ile ilgili görünmektedir. Başka bir ifadeyle Hamza kıraatinin bölgeye intikali, bir tercih sonucu değil şartlar muvacehesinde doğal olarak gelişmiş bir durum olarak değerlendirilmelidir. Nitekim İbn Mücâhid *Kitâbü's-seb'a* adlı eserinin mukaddimesinde kıraatleri derleme işine girişmesindeki gerekçeleri dile getirirken yedi ihtiyarıyla neyi hedeflediğini detaylıca ifade ettiği kısımda konuya dair önem arz eden bilgi ve tercihine de yer vermiştir. Kûfe bölgesi için Hamza,

[131] Salihoğlu, "Nâfi' Kirâati", 330.

[132] Hamîtû, *Kırâatü'l-İmam Nâfi'*, 1/78-85; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Mukrî et-Tilimsânî el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endülüsi'r-ratîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1997), 3/230; Keskin, "Kuzey Afrika'nın İslamlaşmasında Bir Dönüm Noktası: 'Aşere' Heyeti", 251.

[133] Ebü'l-Fadl b. Mûsâ el-Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, thk. Abdülkadir es-Sahrâvî (el-Mağrib: Matbaatü Füdâle-el-Muhammediyye, 1970), 3/291-309; Hamîtû, *Kırâatü'l-İmam Nâfi'*, 1/96; Salihoğlu, "Nâfi' Kirâati", 331.

[134] Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/291-309; Cengiz Kallek, "Esed b. Furât", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/366-367.

[135] Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/257-258, 263; Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmîyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 365; Maşalı, "Kıraatların İntişarında Fıkhî Mezhepler", 468.

[136] Maşalı, "Kıraatların İntişarında Fıkhî Mezhepler", 467-470.

[137] Abdullah b. Muhammed b. Yusuf İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 2/112 Bölgedeki mevcut kıraat durumunun Nâfi' lehine değişmesinde kritik görev üstlenen İbn Hayrûn ileride ayrıca zikredilecektir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Ma`rifetü'l-kurrâi'l-kibâr `ale't-tabakâti ve'l-a`sâr*, çev. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: er-Risâle, 1988), 161; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/217; Hâmîtû İmam Nâfi'yi konu edindiği ilgili çalışmasında Nâfi' kıraatinin bölgeye bu kadar geç dönemde gelmediğini iddia ederek bunun çok daha erken dönemlerde vuku bulduğuna dikkat çekmektedir. Bk. Hamîtû, *Kırâatü'l-İmam Nâfi'*, 1/153-142.

[138] Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkahû fî tercümeti Ebî Hanîfete mine'l-ekâzîb* (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriye, 1990), 59.

Âsım ve Kisâî'nin kıraatlerini ihtiyar eden İbn Mücâhid, bununla ilgili olarak Kûfe ehlinin azınlıkta kalan bir kısmının Âsım kıraatini; kahir ekseriyetinin ise Hamza b. Habîb ez-Zeyyât kıraatini tercih ettiğini vurgulamış dolayısıyla bölge ehli arasında baskın olan kıraatin Hamza kıraati olduğunu belirtmiştir.[139] Bu noktada geride ifade edildiği üzere Abbâsîler'in hilafet merkezi Bağdat'ta da Hamza kıraatinin hakim olduğunu bu tercihin aynı havzada yer alan Kûfe'ye de sirayet ettiğini hatırlamak konunun anlaşılması sadedinde önemli bir bilgi değeri taşımaktadır.

Sonraki dönemde Nâfiʿ kıraatinin bölgenin hemen tümünde hüsnü kabul görmüş[140] olması da bölgedeki kıraat ilmi tarihi açısından dikkat çekici bir durum olarak kaydedilmelidir. Konu özelinde zikredilmesi önem arz eden bir husus ise, bölgedeki ilmî gelişim sürecinde İmam Mâlik ve İmam Nâfiʿ'nin ortak öğrencilerinin hatırı sayılır bir etkiye sahip oldukları bilgisidir.[141] Sözü edilen etkide dikkat çeken ilk isimlerden biri Saklâb b. Ziyâd el-Hemedânî el-Kayrevânî'dir (ö. 193/808). Kendisi Medine'de İmam Mâlik'ten M^likî fıkhını almış hüccet sahibi bir fakih olarak nitelendirilmiştir. Aynı zamanda İmam Nâfiʿ'den de kıraat ahzetmiş olan İbn Ziyâd, daha sonra bu kıraat merkezli verdiği eğitimle Mağrib bölgesi kıraat tedrisine katkı sunmuştur.[142] Ayrıca bölgede Mâlikî mezhebinin intişarında yadsınamaz gayretleri bulunan Muhammed b. Sahnûn,[143] yine Nâfiʿ kıraatini bölgeye ilk nakledenlerden olup bizzat Nâfiʿden kıraat ahzeden Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Yezîd el-Mukrî (ö. ?), Kerdem b. Halid et-Tûnusî (ö. ?) ve Ebû Yahyâ Zekeriyya b. Yahyâ el-Vakkâr (ö. 254/868) isimlerini özellikle zikretmek gerekmektedir.[144] Bu isimlerden el-Vakkâr'ın öğrencilerinden olan Muhammed b. Bergûs el-Mukrî'nin (ö. 272/885) Kayrevan Ulu Camii'nde imamlık görevinin yanı sıra burada kıraat tedrisiyle iştigal etmiş olduğu bilgisi[145] Nâfiʿ kıraatinin bölgedeki yayılımına dair önemli bir veri olarak kaydedilmelidir. Sonuç itibariyle mezkûr âlimler vasıtasıyla Mâlikî mezhebiyle beraber Nâfiʿ kıraatinin de bölgeye intikal ettiği, Mâlikîliğin etkin olduğu dönemlerde ise bahse konu kıraatin de bu etkiye paralel bir şekilde intişar ettiği[146] tespiti yapılabilir.

Bu aşamada Muhammed b. Ömer b. Hayrûn Ebû Abdillah el-Endelüsî (ö. 306/919)[147] ismine özellikle dikkat çekmek gerektiği ifade edilmelidir. Kendisi Endülüslü olmasına karşın Mısır'da Verş'in tariki olan Ezrak'ın öğrencilerinden; Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd el-Enmâtî el-Mısrî (ö. hicrî üçüncü asrın sonları – dördüncü asrın başları ?),[148] Ebü'l-Hasen İsmâil b. Abdullah b. Amr b. Saîd b. Abdullah el-Mısrî en-Nehhâs (ö. 280'ler/894 sonrası),[149] Ebû Bekir Abdullah b. Mâlik b. Abdullah b. Yûsuf b. Seyf et-Tücîbî el-Mısrî (ö. 307/919-920),[150] gibi önde gelen kurrâdan kıraat okumuş, geri döndüğü Kayrevan'da bu kıraati okutarak yayılmasına ciddi anlamda katkı sağlayan isim olarak tarihe geçmiştir.[151] İbnü'l-Cezerî, İbn Hayrûn hakkında Ebû Amr ed-Dânî'den naklen şu bilgileri aktarmaktadır:

> "Muhammed b. Hayrûn, Nâfiʿ kıraatinin Verş rivayetinde bir imamdır. O, Kayrevan'a yerleşmiş ve burada mevzubahis rivayeti okutmuştur. Verş rivayetine karşı aşırı hassas olmasıyla tanınır.

[139] İbn Mücâhid'in Mekke, Medine, Basra ve Şam bölgeleri için birer imam ihtiyar etmişken Kûfe bölgesi için üç ihtiyarda bulunması bölgedeki kıraat müktesebatını göstermesi açısından dikkat çekerken diğer taraftan Endülüs bölgesinden ilk kıraat rihlelerinin bu bölgeye yapılmasındaki saikleri hakkında da fikir sunması açısından önem arz etmektedir. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. El-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Sebʿa fi'l-kırâât*, thk. Şevkî Dayf (Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.), 70-71.

[140] İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, 2/112; Zeytûn, *Kayrevân*, 288.

[141] Hamîtû, *Kırâatü'l-İmam Nâfi'*, 1/143; Bu isimler için de ayrıca bk. Nebîl b. Muhammed İbrahim Âlu İsmail, *'İlmü'l-Kırâât: Neş'etuhû-etvâruhû-eseruhû fî `ulûmi'ş-şer'iyye* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2000), 274-275.

[142] Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/92.

[143] Bu öğrencileri arasında özellikle hem İmam Mâlik hem de İmam Nâfi'ye öğrencilik yapmış Saklâb b. Ziyâd el-Hemedânî el-Kayrevânî ile bölgede Mâlikî mezhebinin tutulması ve yayılmasında hususi gayretleri bulunan Muhammed b. Sahnûn'u zikretmek gerekmektedir. Muhammed b. Ömer b. Ali İbn Sâlim Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/92; Konu hakkında geniş bilgi için bk. Şelebî, *el-Kırââtü bi İfrîkiye*, 216-225.

[144] Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/36; Şelebî, *el-Kırââtü bi İfrîkiye*, 223.

[145] Salihoğlu, "Nâfi' Kirâati", 332.

[146] Maşalı, "Kıraatların İntişarında Fıkhî Mezhepler", 467-470.

[147] İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*, 1/288; Zehebî, *Ma`rifetü'l-kurrâ*, 160.

[148] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/146-147.

[149] Zehebî, *Ma`rifetü'l-kurrâ*, 134.

[150] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/445.

[151] İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, 2/112; Zehebî, *Ma`rifetü'l-kurrâ*, 160-161; Veledü Ebâh, *Târîhu'l-kırâât*, 189.

> Öğrencileri de onun ilgili rivayet hususundaki aynı yöntemini devam ettirmişlerdir. Bu âlim, Nâfiʿ kıraatini Kayrevan'a getiren kişidir. Öncesinde bölge insanının ekserisi Hamza kıraatini tercih etmişken Nâfiʿ kıraatini ise ancak havas ehli okumaktaydı. Bu âlim Kayrevan'a intikal ettikten sonra burada büyük bir itibar görmüş, birçok farklı bölge kurrâsı ondan istifade etmek için seyahat gerçekleştirmiştir."[152]

Kanaatimizce mezkûr kıraatin belli bir dönem sonra bölgede okunan yegâne kıraat haline gelmesinin sebepleri çerçevesinde şu tespitler yapılabilir:

Bu noktada dikkat çekilmesi gereken ilk husus; İmam Mâlik ile İmam Nâfiʿ arasındaki hoca-talebe ilişkisinin varlığıdır. Zira İmam Nâfiʿ, İmam Mâlik'ten hadis dersleri alırken İmam Mâlik ise İmam Nâfiʿ'den kıraat rivayetlerini ahzetmiştir.[153] Her iki âlimin de Mescid-i Nebevî'de kendi ders halkalarının olduğu bilgisi aralarındaki saygıyı ve hukuku göstermesi açısından önemli bir veridir. Bu ve benzeri verilerden hareketle her iki âlimin ders halkasının temel teşkil ettiği verimli tedris ortamının Hicaz'ı, pek çok yerden olduğu gibi Kayrevan'dan da gerçekleşen rihlelerin çekim merkezi haline getirdiği söylenebilir.[154]

Konu dâhilinde atıf yapılması gerektiği düşünülen bir diğer olgu da süreç içerisinde Mâlikî mezhebinin, toplumun çoğunluğunun dikkate aldığı ve itibar ettiği bir odak mezhep haline gelmesidir. Zira mezhebî çekişmelerin bir baskı ortamına dönüştüğü süreçte özellikle bölgedeki Sünnî kesim Mâlikî mezhebine mensup âlimlerin etrafında toplanmış, bu durum doğal olarak İmam Mâlik'in de kıraatini ahzettiği İmam Nâfiʿ kıraatinin bölgede hâkim kıraat olmasına önemli bir katkı sağlamıştır.[155]

Konuya nihayet vermeden bir meseleyi daha gündeme getirmek meselenin tavzihi noktasında yerinde olacaktır. Kıraatinin yedi kıraate denk, hatta daha üstün olduğu şeklinde tavsif edildiği Ebû Câʿfer,[156] kıraatte Nâfiʿ'nin hocası olduğu[157] gibi İmam Mâlik'in de hal-i hayatını geçirdiği Medine'nin önemli kıraat imamlarından biridir. Bu durum; "Kayrevan bölgesinde niçin Ebû Caʿfer'in kıraati değil de Nâfiʿ kıraati yayılım göstermiştir?" gibi önemli bir soruyu gündeme getirebilir. Bu soruya cevap sadedinde ise Ebû Caʿfer'in kıdemine karşın mezkûr isimlerden daha erken dönemde ve henüz mezhepler teşekkül etmeden vefat etmiş olmasının etkisi kuvvetle muhtemeldir. Nitekim süreç içerisinde İbn Mücâhid'in yedili tasnifi de dâhil Nâfiʿ'nin Medine'nin kıraat imamı olarak öne çıkmasının, İmam Mâlik'le Nâfiʿ'nin aynı dönemde yaşayıp aralarında hoca talebe ilişkisinin[158] etkili olduğu ön görülebilir.

Her bölgenin kendi kıraat imamlarıyla anılır olmaya başlamasıyla beraber İfrîkiye'de bu anlamda iki ismin ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki Kûfe kıraat imamı Hamza[159] diğeri ise Medîne kıraat imamı Nâfiʿ'dir.[160] Özellikle hicrî üçüncü asrın ikinci yarısına kadar Kayrevan'da Hamza kıraatinin yaygın olarak tilavet edilmiş olması, orada yönetimin de benimsemiş olduğu Hanefî mezhebinin aynı döneme kadar baskın mezhep haline gelmesiyle ilişkili görünmektedir.[161] Burada dikkat çeken husus ise

---

[152] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/217.

[153] Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/36, 105, 172.

[154] Hamîtû, *Kırâatü'l-İmam Nâfiʿ*, 1/122.

[155] Salihoğlu, Nâfi' kıraatinin Mağrib ve Kuzey Afrika'da tercih edilme sebeplerini; Mağribli ulemânın Hicaz bölgesine gerçekleştirdiği rihleler, Mağrib ve Hicaz arasındaki yaşam tarzındaki benzerlik, İmam Mâlik ile İmam Nâfi' arasındaki ilişki, iki imamın ortak öğrencileri, siyasi iktidar desteği, Mağriblilerin Meşrikîlerden farklılaşma arzusu olmak üzere altı başlıkla ele almıştır. Bk. Salihoğlu, "Nâfi' Kirâati", 338-341.

[156] Ebû Hayyân'ın İbn Mücâhid'in yedili tasnifine dönük sert eleştirileri özellikle Yaʿkûb el-Hadramî ve Ebû Ca'fer etrafında şekillenmiştir. O, yedili tasnif içerisinde Ebû Ca'fer'in de yer alması gerektiğini zira kıraatini İbn Abbâs'tan ahzettiğini, tâbiûnun büyüklerinden olmasının yanı sıra İmam Nâfi'nin de hocalığını yaptığını ve senedinin direkt Hz.Peygamber'e ulaşıp Arap olması sebebiyle kıraatinde hata yapmayacağını iddia etmiştir. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-ʿaşr* (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.), 1/37-38, 43.

[157] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/41; Ahmed Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kırââti'l-erbaʿate ʿaşer*, thk. Enes Mihra (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 7.

[158] Ebü'l-Fadl el-Gâzî İyâd b. Mûsâ el-Yahsubî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, thk. Abdülkadir es-Sahrâvi (el-Mağrib: Matbaatü Füdâle-el-Muhammediyye, 1970), 2/36, 105, 172.

[159] Zehebî, *Maʿrifetü'l-kurrâ*, 1/111; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/8.

[160] İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Sebʿa*, 54; Ebû Amr Osman b. Sâid b. Osman ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırââti's-sebʿ*, thk. Halef b. Hamûd b. Sâlim eş-Şağdelî (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 2015), 85; Zehebî, *Maʿrifetü'l-kurrâ*, 1/107; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/8.

[161] Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/66; Zeytûn, *Kayrevân*, 288.

belli kesimlerce kıraatinin çokça eleştirilmesine karşın[162] Kûfe kıraat imamları arasından Hamza kıraatinin belli bir dönem toplum tarafından hüsn-ü kabul görmüş olmasıdır. Kanaatimizce; mezhebin kurucu imamı İmam-ı Âzam'ın da çağdaşı olan (156/773-150/767) Hamza'nın kıraatini benimsemiş olmasının da muhtemel tesiriyle daha önce de ifade edildiği üzere Hanefî mezhebini Kayrevan'a taşıyıp yayılmasını sağlayan Esed b. Furât'ın (ö. 213/828) bölgede Hamza kıraatinin intişarındaki etkisi de büyük olsa gerektir.[163]

Konuyu nihayete erdirmeden biraz önce gündeme getirilen önemli soruya cevap arayan bir çalışmanın tespitine de atıf yapmak önem arz etmektedir. Şöyle ki kıraat ve mezhep ilişkisine dair kaleme aldığı önemli çalışmasında Maşalı da bu soruya cevap aramış ve İmam Mâlik'in talebeleri Ali b. Ziyâd (ö. 183/799) ve Behlûl b. Râşid gibi isimlerden Mâlikî mezhebini almış olan İbn Sahnûn'un kaleme aldığı *Âdâbü'l-müallimîn* adlı eserinde Nâfiʿ kıraatinin üstünlüğünü ve sünnet olduğunu[164] vurguladığı kısıma atfen ilgili durumu, İmam Mâlik'in İmam Nâfiʿ kıraatini tercih etmesiyle açıklamıştır.[165] Bu açıklamaya, teyit sadedinde şu tespiti de eklemek mümkün görünmektedir: Bu birliktelikte iki âlim indinde de karşılık bulduğu ifade edilebilecek lehçesel müşareketin de etkili olduğu ön görülebilir. Zira bazı çalışmalarda Nâfiʿ'nin bölgede yaygın olan Verş rivayetinde[166] cari olan hemzelerin teshîl ve ibdâl ile okunması vb. gibi lehçe temelli edâ ihtilafları hususunda İmam Mâlik de muvafakat ettiği aksi durumu yani hemzelerin tahkikle okunmasını kerih gördüğüne dair bazı tespitler söz konudur.[167]

4.3. Tasnif Temelli Dönem: Yedili Tasnifin Bölgeye İntikali

Kayrevan'da sözü geçen mezhebî, siyasi çekişmelerin etkisiyle ilmî hayatta kendisini gösteren durağanlığı aşabilmek adına varlık kazandığı anlaşılan ilmî seyahatler bu dönemde dikkat çeken faaliyetler olarak adından söz ettirmektedir. Bu rihlelerin şüphesiz ilk adreslerinden biri de fethedildiği dönemden itibaren gerek idârî gerek coğrafi gerekse ilmî anlamda Kayrevan'la güçlü aynı zamanda kadim bağları olan Mısır olmuştur. Mısır bu yönüyle sadece Kayrevan'dan değil Endülüs ve sair İslâm beldelerinden de gerçekleştirilen amaçlı seyahatlerin önemli duraklarından biri olagelmiştir.[168] Konuya dair yapılan bazı çalışmaların tespitine göre de; İmam Mâlik ve İmam Nâfiʿ gibi önemli isimlerin marifetiyle belli dönemlerde ilmî rihlelerin merkezinde yer alan Hicaz; daha sonraları yerini, mezkûr isimlerin öğrencilerinin yeni ikametgâhı olması sebebiyle Mısır'a bırakmış, hatta Mısır belli dönemlerde ilim yolculuklarının merkez istikametlerinden biri haline gelmiştir.[169]

Bununla birlikte Mısır'ın hac yolculuğu geçiş güzergâhında bulunmasının ötesinde Endülüs kıraat birikimin teşekkülünde de başı çeken bir ilim merkezi hüviyetini taşıdığını tespit etmek önem arz etmektedir.[170] Nitekim Mısır; vüsatli bir kıraat müktesebatını[171] nesilden nesile aktaran seçkin üstadları barındırması sebebiyle[172] yakın coğrafyalar başta olmak üzere sair bölgelerdeki kurrâ için önemli bir

[162] Tayyar Altıkulaç, "Hamza b. Habîb", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/511-513.
[163] Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/257-258, 263; Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmîyye*, 365; Geniş bilgi için bk. Maşalı, "Kıraatların İntişarında Fıkhî Mezhepler", 467-470.
[164] Mezkûr sünnetten kastın hadis literatüründe Hz. Peygamber'in fiillerine buradaki manasıyla kıraatine denk gelen anlamı değil halk arasında İmam Nâfi' kıraat vecihlerinin yaygın olması bakımından toplumun geneli tarafından takip edilen kıraat Usûlleri anlamındadır. Arâb, *el-Kurrâ ve'l-kırâât*, 13.
[165] Maşalı, "Kıraatların İntişarında Fıkhî Mezhepler", 470.
[166] Yahsubî, *Tertîbü'l-medârik*, 4/44; Verş kıraatini öncülleyen bu durum kıraat eğitiminde de görülmektedir. Zira kıraat okumak isteyen bir öğrenci önce Verş kıraatini sonrasında ise Kalûn, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Hamzâ şeklinde bir sıralamayla eğitimini tamamlardı. Îrâb, *el-Kurrâ ve'l-kırâât*, 11.
[167] Muhammed b. et-Tâhûr İbn Âşûr, *Tahrîru'l-maʿne's-sedîd ve tenvîrü'l-ʿakli'l-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 1/62.
[168] Geniş bilgi için bk. Nur Kübra Demirci, *Kıraat İlminin Endülüs'e İntikalinde Mısır Kıraat Âlimlerinin Etkisi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
[169] Hamîtû, *Kırâatü'l-İmam Nâfi'*, 1/143; Bu isimler için de ayrıca bk. Âlu İsmail, *'İlmü'l-Kırâat*, 274-275.
[170] Havvâle, *el-Hayâtü'l-'ilmiyye fi İfrîkiye*, 1/120.
[171] Demirci, *Kıraat İlmi*, 70-76.
[172] Havvâle, *el-Hayâtü'l-'ilmiyye fi İfrîkiye*, 1/137-139; Demirci, *Kıraat İlmi*, 80-120.

cazibe merkezi halini almıştır.[173] Bir coğrafyada baş gösteren ve ilmî inkişafı etkileyen problemli ve verimsiz bir ortam bazen başka bir coğrafya için olumlu bir gelişmeye zemin teşkil edebilir. Bu çerçevede Moğol istilası vb. problemlerin etkisiyle önceleri doğu bölgelerinde yer alan ilim merkezlerinin giderek mağrib coğrafyasında yani Mısır ve civarında temerküz etmiş olması bu türden bir hareketliliğin tarih sahnesine yansımış önemli örneklerinden biri olarak ifade edilebilir.[174] Bu bağlamda Mısır'ın Kayrevanlı İbn Süfyân, Ebû İmrân, Mekkî ve Mehdevî ile Endülüslü Dânî gibi kıraat ilmi tarihi açısından önem arz eden kurrâ üzerinde mühim bir etkiye sahip olduğu bilgisi, konumuz açısından da tekrardan hatırlanması gereken önemli bir veri niteliği taşımaktadır.[175]

Siyasi-mezhebî çekişmeleri had safhada yaşayan Kayrevan'da ilmî anlamda baş gösteren verimsiz ortam ve gerilemenin kısa sürede aşılmış olduğuna dair gözlemlenebilen bazı gelişmeler dikkat çekici bir durum olarak aktarılmalıdır. Nitekim beşinci asır itibariyle kıraat ilmi alanında temayüz etmiş, tedris ve telifleriyle bu alana yön vermiş kıraat âlimlerinin faaliyetleri kayda geçirilmesi gereken bir durum olarak görünmektedir. Bu çerçevede Kayrevan'da İbn Hayrûn'un öğrencilerinden Ebû Bekr Yahyâ el-Hevvârî'den kıraat okumuş olan Muhammed el-Kâbisî[176] başta olmak üzere İbn Süfyân, Ebû İmrân (ö. 430/1039),[177] Mekkî, Mehdevî ve Ali b. Abdülganî el-Husrî[178] gibi isimlerin katkılarını özellikle zikretmek gerekir. Nitekim bu isimlerin Kayrevan'ın ilmî inkişafına katkı sağlayan müktesebatını özellikle Mekke, Bağdat ve Mısır gibi kıraat alanında köklü ilmî geleneğe sahip merkezlere gerçekleştirdikleri rihleler marifetiyle elde ettikleri biyografik kayıtlarıyla sabittir. Sayılan isimlerden bazılarının ilmî birikimlerini elde ettikleri merkezler özelinde Mısır'ın hususî yeri ve etkisi ise sabit ve açıktır.[179]

Bu isimlerden Kayrevan'da sayısal tasnif çerçevesinde yedi kıraatin dikkate alınarak kaleme alınmış ilk eser olarak bilinen *el-Hâdî fi'l-kırââti's-seb'*[180]ın müellifi İbn Süfyân[181] ile Mısır'da İbn Süfyân ile birlikte Mekkî'nin de kıraat ahzettiği[182] Ebü't-Tayyib b. Galbûn'un (ö. 389/999) dolaylı etkisi özellikle anılmalıdır. İbn Galbûn, İbn Mücâhid'in sistematize ettiği yedili tasnifini yani kıraati seb'ayı esas alarak *Kitâbü'l-İrşâd fî ma'rifeti mezâhibi'l-kurrâi's-seb'a* adlı eserini telif eden kişidir. Ayrıca onun Mısır'da kıraat okutan önemli bir isim olduğuna hassaten dikkat çekilmelidir.[183] Çünkü hicrî üçüncü asırda dahi İbn Sahnûn'un ifadesiyle müstebşeʿ olmamak kaydıyla farklı kıraatlerin okunmasında hiçbir beis görülmüyorken beşinci asırla birlikte İbn Mücâhid'in Bağdat'ta vücuda getirdiği yedi kıraat tasnifinin Mısır kanalıyla Kayrevan'a intikalinde ve yerleşmeye başlamasında bu iki müellifin ve eserlerinin etkisi kuvvetle muhtemeldir. Nitekim İbn Süfyân'ın söz konusu eserini daha sonra Mekkî'nin *et-Tebsıra fi'l-kırâât*[184] ve şerhi *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırââti's-sebʿ ve 'ılelihâ ve hıcecihâ ve mekâyisi'n-nahvi fîhâ* ile Mehdevî'nin *el-Hidâye ilâ mezâhibi'l-kurrâi's-seb'a* ve *Şerhu'l-Hidâye* adlı yedi kıraat özelinde kaleme aldıkları telifler takip etmiştir. Ebû İmrân

[173] Ayrıca konu hakkında geniş bilgi için bk. Hamîtû, *Kırâatü'l-İmam Nâfi'*, 1/143; Başal, Endülüs-Mısır coğrafyadaki mezhep aidiyetinin aynı paralalde şekillenmesini de Mısır'ın mezkûr coğrafyadan gerçekleştirilen ilmî rihlelerin en önemli uğrak yeri olmasındaki saikler arasında saymaktadır. Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi*, 101.

[174] İlgili değerlendirme için bk. Maşalı, *Kıraat İlmi*, 65.

[175] Tayyar Altıkulaç, "İbn Süfyân", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/362-363; Tayyar Altıkulaç, "Mekkî b. Ebî Tâlib", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/575-576; Muhammed Süveysî, "Ebû İmrân el-Fâsî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/168-169; Abdurrahman Çetin, "Dânî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/459-461; Mustafa ez-Zekkâf, *Usûlü'l-kırâât* (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018), 91.

[176] Geniş bilgi için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-Nübelâ*, 17/158-160; Veledü Ebâh, *Târîhu'l-kırâât*, 189.

[177]Kendisi Fas doğumlu olmakla beraber daha sonra Kayravan'a yerleşmiş orada talebe yetiştirmiştir. Bk. Humeydî, *Cezvetü'l-müktebis*, 141, 280, 365, 338; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/243.

[178] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/550-551.

[179] Geniş bilgi için bk. Maşalı, *Kıraat İlmi*, 67-72.

[180] Muhammed b. Süfyân el-Kayrevânî, *el-Hâdî fi'l-kırââti's-seb'*, thk. Halid Hasen Ebü'n-Nücûd (Lübnan: Dâru ıbâdi'r-rahman-Dâru İbn Hazm, 2011).

[181] Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/263; Zehebî, *Ma`rifetü'l-kurrâ*, 212.

[182] Zehebî, *Ma`rifetü'l-kurrâ*, 243; Humeydî, *Cezvetü'l-müktebis*, 351; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/309.

[183] Ebü't-Tayyib b. Galbûn'den kıraat okumuş İbn Süfyân, Talemenkî ve Mekkî gibi önemli âlimlerin, kaleme aldıkları eserlerinin münderecatını yedi kıraat temelinde sistematize ettikleri gerçeği, İbn Galbun'un Mısır'da sözü geçen eser merkezli bir eğitimi benimsemiş olma ihtimalini gündeme getirmektedir. Zehebî, *Ma`rifetü'l-kurrâ*, 199-200; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/470-471; Ayrıca bk. Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbn Galbûn, Ebü't-Tayyib", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/500-501; Ömer Türkmen, "Ebu't-Tayyib İbn Galbûn'un Kıraat Tercihlerini Derleme ve Değerlendirme (el-İrşâd Adlı Eseri Bağlamında)", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 258-265.

[184] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/310.

ve Abdülganî el-Husrî'nin, Kayrevan'da yedi kıraat eksenli tedris faaliyetlerinde bulunduğuna dair kayıtlar[185] da yine bu kapsamda kıymetli bir veri olarak not edilmelidir.

Böylece bölgede belli kesimlerce yedili tasnifin dışındaki kıraatlere rezerv konulmaya başlandığı yeni bir sürecin şekillenmeye yüz tuttuğu söylenebilir. Mehdevî'nin de kıraat hocalığını yapmış olan Kâbisî'nin bir terâvih namazında Basra kıraat imamı Ebû Amr'ın talebelerinden şâzz kıraat sahibi olarak addedilen Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'nin (ö. 202/817) naklettiği kıraati okuyan bir imamı azarlayıp açıkça tenkit ettiğine dair kayıtlara geçmiş bir vakıa, bu yeni tasnif mantığının belli bir mevki de elde etmiş olduğunun somut bir örneği olarak aktarılabilir.[186]

Kayrevanlı kurrânın söz konusu yedili tasnifi, sadece Kayrevan bölgesiyle sınırlı olan bir coğrafyayla etkileşime geçirdikleri yanılgısına düşülmemelidir. Zira kıraat âlimi Talemenkî'nin de hocaları[187] arasında yer alan Muhammed b. Hüseyn b. en-Nu'mân el-Kayrevânî (ö. 368/979) Mısır'da Ebû Ahmed es-Sâmirî ve İbn Büdhün'den kıraat dersleri almış hicrî 360 yılından sonra yanında İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-seb'a* adlı telifi ile beraber Endülüs'e intikal etmiş[188] ve Endülüs'ün yedili tasnifle tanışmasındaki öncü isimlerden olmuştur.[189] Bu durum bir taraftan kıraat farklılıklarının/yedili tasnifin Endülüs bölgesine intikalinin Talemenkî'den önce gerçekleştiğine dair ipuçları sunarken diğer taraftan da Kayrevan asıllı kurrânın Kayrevan'ın yanı sıra özellikle Endülüs'te yadsınamaz bir etki alanının varlığına işaret etmektedir. Bu noktada Doğu'ya yaptıkları rihleler neticesinde elde ettikleri müktesebatı önemli eserlere tahvil ederek Endülüs'e taşıyan Kayrevanlı Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî ve Endülüs Emevî Devleti'nin meşhur hâcibi Mansûr'un oğlu ve halefi Abdülmelik'in (ö. 399/1008) davetiyle Kurtuba'ya geçerek ömrü vefa edene dek burada kıraat dersleri veren[190] Mekkî b. Ebî Tâlib'in katkıları da izahtan vareste bir durumdur.[191] Nitekim bu iki isim ve eserleri öncelikle Kayrevan'da sonrasında ise Endülüs'te, yedili tasnif temelli eserlerin önemli temsilcileri olarak hassaten dikkatlere sunulmalıdır.

Kayrevan'da Nâfiʿ kıraati, hicrî üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren her ne kadar toplumun geniş kesimlerince kabul görmüş ve kıraati namına manzumeler -bunların başında Ali b. Abdülganî el-Husrî'nin kaleme aldığı *el-Kasîdetü'l-Husariyye fi kırâ'ati Nâfiʿ* adlı manzumesi gelmektedir.- telif edilmiş yegâne kıraat haline gelse de tedris alanında yedili tasnifin hicrî beşinci asır itibariyle iyiden iyiye kendisini hissettirdiği anlaşılmaktadır.

5. Sonuç

Kayrevan bölgesi, fethedilmesiyle birlikte mülaki olduğu sahâbe ve tâbiîn ile ilmî sahada önemli bir gelişim yaşamış ve İslâm medeniyetinin kadim merkezlerinden biri haline gelmiştir. Bölgede bidayette yakalanan istikrar ortamı, daha sonra yerini siyasi, mezhebî ve etnik çekişmelere bırakmıştır. Bu da "el-Kayrevânî" nisbeli birçok önemli kıraat âlimi yetiştirmesine karşın Kayrevan'ın, Endülüs'te olduğu üzere kıraat namına gerçekleşen tekâmülün bir benzerini yakalamasına engel olduğu gibi bölgedeki kıraat ilminin tarihi safahatına dönük kimi karanlık süreçleri de beraberinde getirmiş ve bazı ihtimalli bilgilerin kayıtlara geçmesine sebep olmuştur.

---

[185] Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/246; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/157; İsmail Durmuş, "Ali b. Abdülganî el-Husrî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/414-415.

[186] Hammâdî es-Sâhilî, *ed-Devletü's-Sanhâciyye* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992), 2/320.

[187] İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/120.

[188] Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf İbnü'l-Faradî, *Târîhu'l-ulemâi ve'r-ruvâti li'l-ilmi bi'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 2/115-116.

[189] Endülüs'e yedili tasnifin Talemenkî ile beraber intikal ettiğine yönelik İbnü'l-Cezerî'nin Müncidü'l-mukriîn'inde Ebû Hayyân'dan aktardığı nakillerin sebebiyle ilgili eserin kaynak değerini sorguladığı çalışmasında Başal, söz konusu tasnifin ilgili coğrafyaya intikalinin daha öncesinde gerçekleşmiş olma ihtimalini dillendirmektedir. Bk. Abdülhalim Başal, "İbnü'l-Cezerî'nin Müncidü'l-Mukriîn Adlı Eserinin Endülüs Kıraat Ekolü Açısından Kaynak Değeri", *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 12-15.

[190] Muhammed Abdülhamîd İsa, *Târîhu't-ta'lîm fi'l-Endelüs* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982), 152; Âlu İsmail, *ʿİlmü'l-Kırâat*, 305.

[191] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân*, 5/274; Zehebî, *Maʿrifetü'l-kurrâ*, 220; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/309; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât fi tabakâti'l-lüğaviyyîne ve'n-nühât*, thk. Ebü'l-Fadl İbrahim Muhammed (Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010), 2/298; Abdullah Sawas, "Mekkî b. Ebî Tâlib'in Kırâat İlmine Katkısı", *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (2020), 290-315.

Hicrî ilk iki asırda Şam merkezli idarenin bölge için görevlendirdiği yönetici, âlim, kadı ve kârîlerin birçoğunun Şamlılardan müteşekkil olması, ister istemez Şam'a ait değerleri siyasî ve dinî hayatta baskın etkilere sahip birer unsur haline getirmiştir. Bu etki çerçevesinde her ne kadar Şam merkezli İbn Âmir kıraatinin belli düzeyde okunan bir kıraat vasfı kazandığı ihtimali öne çıksa da sahâbe ve tâbiîn vasıtasıyla bölgeye taşınan farklı mushaf ve kıraatlerin genel-geçer kriterlere tabi tutulmaksızın toplumun tabanına kadar yayılım göstermesi temelinde serbest bir dönem yaşandığı tespit edilebilir.

Hicrî üç ve dördüncü asırlarda ise bölgede hakimiyeti elinde tutan siyasi iradenin de destek ve yaptırımlarıyla beraber üçüncü asrın ilk yarısında Hamza kıraati ve sonrasında ise toplum nezdinde yegâne bir hal alacak olan Nâfiʿ kıraati, Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin bölgede tercih edilmesinin etkisiyle yayılım göstermiştir.

Hicrî beşinci asırla birlikte Mısır'a gerçekleştirilen seyahatler neticesinde yedili tasnifin başta Muhammed b. Süfyân olmak üzere öğrencileri ve Endülüs kıraat ekolüne tedris ve telif faaliyetleriyle katkıları tartışmasız olan Mekkî ve Mehdevî'nin kaleme aldıkları eserler vasıtasıyla bölge yedili tasnif temelli bir tedris sürecine girmiştir.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdullah, Muhammed Mahmud. *el-Eseru's-siyâsiyyü li'l-ulemâi fî asri'l-Murâbıtîn*. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ Külliyyetü'ş-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Abdülhamîd İsa, Muhammed. *Târîhu't-ta'lîm fi'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982.

Adıvar, A. - Arat vd., R. "Mağrib". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: m.e.b., 1997.

Adıvar, A. - Arat vd., R. "Mehdiye". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: M.E.B., 1997.

Akbaba, Ahmet Arif. *Kıraat İlmi Tarihindeki Yeri ve Önemi Açısından Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Altıkulaç, Tayyar. "Hamza b. Habîb". *DİA*. C. 15. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Altıkulaç, Tayyar. "İbn Âmir". *DİA*. C. 19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Altıkulaç, Tayyar. "İbn Süfyân". *DİA*. C. 20. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Altıkulaç, Tayyar. "Mekkî b. Ebî Tâlib". *DİA*. C. 28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Âlu İsmail, Nebîl b. Muhammed İbrahim. *'İlmü'l-Kırâât: Neş'etuhû-etvâruhû-eseruhû fî `ulûmi'ş-şer'iyye*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2000.

Antâkî, Yahyâ b. Saîd b. Yahyâ. *Târîhu'l-Antâkî*. y.y., 1990.

Apak, Adem. "Hz. Osman Dönemi Fetihleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 9/9 (2000).

Arâb, Saîd. *el-Kurrâ ve'l-kırâât bi'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.

Aşkar, Su'âd. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi'lMağribi'l-aksâ*. Beyrut: Dâru's-Selâm, 2010.

Aycan, İrfan. "Muâviye b. Ebû Süfyân". *DİA*. C. 30. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Aydınlı, Osman. "İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân". *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Dönemi Semerkant'ta İlmî Ortam ve İlim Merkezleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2019.

Başal, Abdülhalim. *Endülüs'te Kıraat İlmi*. İstanbul: İstanbu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Başal, Abdülhalim. "İbnü'l-Cezerî'nin Müncidü'l-Mukriîn Adlı Eserinin Endülüs Kıraat Ekolü Açısından Kaynak Değeri". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022).

Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülazîz. *Muʻcemü mâ istaʻcem min esmâi'l-bilâdi ve'l-mevâdıı*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1984.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1988.

Bozkurt, Birgül. "Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te (B)İlim ve Felsefe". *Mukaddime* 8/2 (23 Kasım 2017), 303-329. https://doi.org/10.19059/mukaddime.343020

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmiʿu's-Sahîh*. Beyrut: Tavku'n-Necât, 2001.

Busse, Heribert. Dört Raşid Halife ve İlk Fetih Dalgası. çev. Cem Zorlu. *İstem* 6 (2005).

Cerrahoğlu, İsmail. *Yahya b. Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: AnkaraÜniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970.

Çetin, Abdurrahman. "Dânî". *DİA*. C. 8. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Çil, Halil. "Halife Ömer'in Askerî Şehirleri (Ordugâhlar)". *Dinî Araştırmalar* 12/35 (2009).

Çöl, Nilgün. "Tunus'ta Erken İslam Döneminden Bir Örnek: Kayrevan Camii". *Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10/3 (2002), 125-136.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Sâid b. Osman. *et-Teysîr fi'l-kırââti's-sebʿ*. thk. Halef b. Hamûd b. Sâlim eş-Şağdelî. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 2015.

Debbâğ, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. el-Ensârî. *Meâlimü'l-îmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevân*. Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, ts.

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

Dimyâtî, Ahmed Bennâ. *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kırââti'l-erba'ate 'aşer*. thk. Enes Mihra. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Dişrâvî, Ferhâd. *el-Hilâfetü'l-Fâtımiyyetü bi'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.

Durmuş, İsmail. "Ali b. Abdülganî el-Husrî". *DİA*. C. 18. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Ebû Zehra, Muhammed. *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmîyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.

Ebü'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm. *Tabakâtü ulemâi İfrîkiye*. Lübnan: Dâru'l-Kitabi'l-Lübnânî, ts.

Ekin, Yunus. "Endülüs Tefsir Geleneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 247-266.

Enderâbî, Ahmed b Ebî Ömer. *Kırââtü'l-kurrâi'l-ma'rûfin bi-rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Fayda, Mustafa. "Abdullah b. Saʿd b. Ebû Serh". *DİA*. C. 1. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbâziyye". *DİA*. C. 19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Güneş, Kadir. *el-Mü'cemü'l-'Arabî*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2015.

Hamevî, Şihâbüddîn Ebî Abdillah Yâkût. *Müʻcemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 2. Basım, 1995.

Hamîtû, Abdülhâdî. *Kırâatü'l-İmam Nâfiʻ 'inde'l-Mağâribe min rivâyeti Ebî Saîd Verş*. 7 Cilt. Rabat: Menşûrâtü Vizârâti'l-Evkâf, 2003.

Harekât, İbrahim. "Mağrib". *DİA*. C. 12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Hasen, İbrahim Hasen. *Târîhu'l-İslâm: es-Siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâʿî*. Beyrut-Kahire: Dâru'l-Cîl-Dâru'n-Nahda, 1996.

Havvâle, Yûsuf b. Ahmed. *el-Hayâtü'l-ʿilmiyye fî İfrîkiye münzü itmâmi'l-fethi ve hattâ muntesafi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*. Suudi Arabistan: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 2000.

Hicâzî, Abdurrahman Osman. *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1997.

Hitti, Philip. *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.

Humeydî, Muhammed b. Ebû Abdillah b. ebî Nasr. *Cezvetü'l-müktebis fî zikri vülâti'l-Endülüs*. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1966.

İbn Âşûr, Muhammed b. et-Tâhûr. *Tahrîru'l-maʿne's-sedîd ve tenvîrü'l-ʿakli'l-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. Dimeşk: Dâru'l-Hidâye, 2004.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâʾü ebnâʾi'z-zamân mimmâ ṣebete bi'n-naḳl evi's-semâʿ ev eṣbetehü'l-ʿayân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Havkal, Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Kitâbü Sûrati'l-arz*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1992.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. El-Abbâs. *Kitâbu's-Sebʿa fi'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.

İbn Sahnûn, Muhammed. *Kitâbü âdâbi'l-müallimîn*. thk. Muhammed Abdü'l-Mevlâ. Cezayir: eş-Şerîketü'l-Vataniyye, 2. Basım, 1981.

İbnü'l-Arabî, Kâdî Ebû Bekr el-Mâlikî. *el-Avâsım mine'l-kavâsım fî tahkîki mevâkıfi's-sahâbe ma'de vefâti'n-nebî*. Kahire: Mektebetü's-Sene, 1991.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırââti'l-ʿaşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. G. Bergstraesse. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr el-Kudâî. *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*. thk. Abdüsselâm el-Hirâs. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerîm b. Abdulvâhid eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyy, 1997.

İbnü'l-Faradî, Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf. *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1988.

İbnü'l-Faradî, Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf. *Târîhu'l-ulemâi ve'r-ruvâti li'l-ilmi bi'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1988.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fadl b. Mûsâ el-. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*. thk. Abdülkadir es-Sahrâvî. el-Mağrib: Matbaatü Füdâle-el-Muhammediyye, 1970.

Kallek, Cengiz. "Esed b. Furât". *DİA*. C. 11. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kara, Osman. *Başlangıçtan Günümüze Mağrib Tefsir Tarihi*. Ankara: İlâhiyât, 2020.

Karaarslan, Nasuhi Ünal. "İbn Galbûn, Ebü't-Tayyib". *DİA*. C. 19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kavas, Ahmet. "Mehdiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/387-389. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kayrevânî, Muhammed b. Süfyân. *el-Hâdî fi'l-kırââti's-seb'*. thk. Halid Hasen Ebü'n-Nücûd. Lübnan: Dâru ıbâdi'r-rahman-Dâru İbn Hazm, 2011.

Kayrevânî, Rakîk, Ebû İshak İbrahim b. el-Kâsım. *Târîhu İfrikiyye ve'l- Mağrib*. Dâru'l-Fürcânî, 1994.

Keskin, Esra. *Kuruluşundan Emevîler Devleti'nin Yıkılışına Kadar Kayrevan*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Keskin, Esra. "Kuzey Afrika'nın İslamlaşmasında Bir Dönüm Noktası: 'Aşere' Heyeti". *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-III*.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkahû fî tercümeti Ebî Hanîfete mine'l-ekâzîb*. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriye, 1990.

Kurt, Ali Vasfi. *Mağrib ve Endülüs'te Hadis İlmi'nin Gelişim Safhaları ve Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Hadis Kültürü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

Mahlûf, Muhammed b. Ömer b. Ali İbn Sâlim. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Makkarî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Mukrî et-Tilimsânî. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endülüsi'r-ratîb*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.

Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkādir b. Muhammed. *el-Mukaffa'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2006.

Mâlikî, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *Riyâdu'n-nüfûs fî tabakâti ulemâi'l-Kayrevan ve İfrîkiye*. thk. Beşîr el-Bükûş. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.

Maşalı, Mehmet Emin. "Kıraatların İntişarında Fıkhî Mezheplerin Rolüne Dair Bir Örnek". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7/7 (1998).

Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: OTTO, 2016.

Merrâküşî, İbn İzârî. *el-Beyânü'l-Müğrib fî ahbâri'l-Endelüsi ve'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 3. Basım, 1983.

Özaydın, Abdülkerim. "Ağlebîler". *DİA*. C. 1. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. baskı., 2013.

Özkuyumcu, Nadir. "İfrîkiye". *DİA*. C. 21. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Özkuyumcu, Nadir. "Kayrevan". *DİA*. 25/88-90. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Parladır, Selahattin. "Kâbisî". *DİA*. C. 24. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Sâhilî, Hammâdî. *ed-Devletü's-Sanhâciyye*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992.

Sâlih, Subhî. *el-Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-malâyîn, 10. Basım, 1977.

Salihoğlu, Alaaddin. "Mağrib ve Kuzey Afrika Bölgesinde Nâfi' Kirâati ve On Tarîki". *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (2023). https://doi.org/10.47424/tasavvur.1256248

Sawas, Abdullah. "Mekkî b. Ebî Tâlib'in Kırâat İlmine Katkısı". *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (2020).

Seyyid, Eymen Fuâd. "Fâtımîler". *DİA*. C. 12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Sicistânî, Ebû Bekr b. Ebî Dâvûd. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. Abdüh. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.

Sönmez, Mehmet Ali. "Haneş b. Abdullah". *DİA*. 16/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Afrika'da Kurulan İlk İslam Kentlerinden: Tahert". *İslâmî İlimler Dergisi* 10/1 (2015).

Söylemez, Mehmet Mahfuz. "İlk Harici Devlet Rüstemiler (160-297/707/909)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (1998).

Süveysî, Muhammed. "Ebû İmrân el-Fâsî". *DİA*. C. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Süyûtî, Celâlüddîn. *Buğyetü'l-vü'ât fî tabakâti'l-lüğaviyyîne ve'n-nühât*. thk. Ebü'l-Fadl İbrahim Muhammed. Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.

Şelebî, Hind. *el-Kırââtü bi İfrîkiye mine'l-fethi ilâ müntesafi'l-karni'l-hâmis*. y.y.: ed-Dâru'l-Arabiyyetü'l-Kâtib, 1983.

Şelebî, Hind. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Şevât, Huseyn b. Muhammed. *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân mine'l-fethi'l-İslâmî ilâ müntesafi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*. Riyad: Dâru'l-Âlemî li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1991.

Tala, Murat. "Arap Dil Bilimlerinin Şark'tan Mısır, Kayravân ve Endülüs'e İntikali: Hicrî Üçüncü, Dördüncü ve Beşinci Asırlar". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (2020).

Tarhûnî, Muhammed b. Rızk. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi garbi İfrîkiyâ*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 2005.

Tevzirî, İbrahim el-Abîdî. *Târîhu't-terbiyyeti bi Tûnis*. Tunus: y.y., ts.

Ticânî, Ebû Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *Rihletü't-Ticânî*. Libya-Tunus: Dâru'l-ʿArabiyyeti'l-Kitâb, 1981.

Topgül, M. Enes. "Erken Dönem İslam Tarihi'nde İlim Merkezleri ve Ulema Hareketliliğinin Tespiti Üzerine Metodolojik Bir Arayış: Nisbeler". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 22/42 (21 Ağustos 2017), 1-33. https://doi.org/10.20519/divan.335351

Tunç, Sinan. *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

Türkmen, Ömer. "Ebu't-Tayyib İbn Galbûn'un Kıraat Tercihlerini Derleme ve Değerlendirme (el-İrşâd Adlı Eseri Bağlamında)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021). https://doi.org/10.32950-rteuifd.988528

Vâfî, İbrahim. *ed-Dirâsâtü'l-Kur'âniyye bi'l-Mağrib fi'l-karni'r-râbii aşera el-hicrî*. Fas: Matbaatü'n-Necâhi'l-Cedîde-Dâru'l-Beyzâ, 1999.

Veledü Ebâh, Muhammed el-Muhtâr. *Târîhu'l-kırâât fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*. y.y.: y.y., 2001.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Yaʿkûb b. Cafer b. Vehb b. Vâzıh el-Kâtib el-Abbâsî el-. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Beyrut: Şeriketü'l-e'lemî li'l-Matbûât, 2010.

Yiğit, İsmail. "Meşrikîler". *DİA*. C. 29. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Zağlûl, Sa'd. *Târîhu'l-Mağribi'l-Arabî*. İskenderiyye: Menşeetü'l-Meârif, I. Baskı., 2003.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Ma`rifetü'l-kurrâi'l-kibâr `ale't-tabakâti ve'l-a`sâr,*. çev. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: er-Risâle, 1988.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb Arnavûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1993.

Zekkâf, Mustafa. *Usûlü'l-kırâât*. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1. Basım, 2018.

Zeytûn, Muhammed Muhammed. *el-Kayrevân ve devruhâ fi'l-hadârati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1988.

Ziriklî, Ebû Kays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Dâru'l-İlm li'l-malâyîn, 2002.

Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilu'l-irfân*. 2 Cilt. Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2024, 12(2): 648-673, doi: 10.33931/dergiabant.1549508

Contractus Mohatrae ve Fıkıhtaki Îne Satışıyla İlişkisi

The Connection Between Contractus Mohatrae and ʿĪnah Sale in Islamic Law

Yasin GÖKGÖZ[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 13.09.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 20.11.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: Bu çalışma, Orta Çağ kanon/kilise hukukunda "contractus mohatrae" adıyla bilinen ve satış görüntüsü altında tefecilik işlemini mümkün kılan, ancak kilise tarafından yasaklanmış bir sözleşme türüne odaklanmaktadır. Ayrıca bu sözleşmenin Roma hukukundaki kaynağı olarak gösterilen meseledeki işlem ile İslam hukukundaki îne satışının aynı olup olmadığı iddiası araştırılmaktadır. Çalışma kapsamında, "contractus mohatrae" teriminin kilise hukukunda ve genel olarak Orta Çağ edebiyatında tam olarak neyi ifade etmek için kullanıldığı, sözleşmenin Klasik Dönem Roma hukukuyla bağlantısı, "mohatra" kelimesinin kökeni ve fıkıhtaki karşılığının ne olduğu, muhâtara ifadesinin fıkıhta kullanıldığı anlamlar ve sözleşmenin îne satışıyla ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Son olarak îne satışının erken dönem İslam kaynaklarında neyi ifade ettiği ve fıkıh terminolojisinde neye karşılık geldiği incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Roma Hukuku, Orta Çağ Kilise Hukuku, Contractus Mohatrae, Îne Satışı, Ribâ.

&

Abstract: This study focuses on a type of contract known in medieval canon law as "contractus mohatrae", which enabled usurious transactions under the guise of a sale but was prohibited by the Church. Furthermore, it investigates the claim of whether the issue presented as the source of this contract in Roman law is the same as the "ʿīnah sale" in Islamic law (fiqh). Within the scope of the study, emphasis is placed on what exactly the term "contractus mohatrae" was used to signify in church law and medieval literature in general, the connection of the contract with Classical Roman law, the origin of the word "mohatra" and its equivalent in fiqh, the meanings in which the expression "mukhāṭara" is used in fiqh, and the relationship of the contract to the "ʿīnah sale". Finally, it examines what the ʿīnah sale signified within early Islamic sources and what it corresponded to the terminology of fiqh.

Keywords: Islamic Law, Roman Law, Medieval Church Law, Contractus Mohatrae, ʿĪnah Sale, Usury.

Atıf/Cite as: Gökgöz, Yasin. "Contractus Mohatrae ve Fıkıhtaki Îne Satışıyla İlişkisi". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 648-673. doi: 10.33931/dergiabant.1549508

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Arş. Gör., Yasin Gökgöz, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, yasingokgoz@ibu.edu.tr.

1. Giriş

Orta Çağ'da kilise hukuku ve ahlak felsefesi edebiyatında "contractus mohatrae" adında, satış görüntüsü altında gizli tefecilik yapmaya olanak veren ve faiz yasağını dolanmaya yarayan bir satış türünden bahsedilmektedir. Özellikle Cizvit ve kazuistlerin bir kısmı tarafından kilisenin faiz yasağını aşma için tavsiye edildiği anlaşılan bu akit, ahlaki açıdan kınanmış ve hukuki olarak yasaklanmıştır. Roma hukuku, Orta Çağ kilise hukuku ve İslâm hukukuna göre tüketim ödüncüne yönelik bir sözleşme, doğası gereği verilenden fazlasını alma hakkı doğurmadığı için faize ilişkin bir talep hakkı da vermez. Roma hukukunun farklı dönemlerinde mutuum akdiyle[2] birlikte faiz istenebilmesi için, stipulatio[3] gibi ek bir sözleşme şart koşulmuş, ayrıca faiz miktarı belirli oranlarla sınırlandırılmıştır.[4] Orta Çağ kilise hukukuna ve İslâm hukukuna göre ise verilenden fazlasını almayı şart koşmak tefecilik olarak değerlendirilmiş ve buna ek sözleşmeyle de olsa izin verilmemiştir.

Bu makale, Orta Çağ hukuk edebiyatında "contractus mohatrae" adıyla anılan sözleşmenin tam olarak ne için kullanıldığını, Klasik Dönem Roma hukukuyla ilgisi bulunup bulunmadığını, "mohatra" kelimesinin kökenini, fıkıhtaki karşılığının ne olabileceğini ve îne satışıyla ilişkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amacı gerçekleştirmek için öncelikle Orta Çağ Latincesiyle oluşturulmuş bir terim olduğu iddia edilen mohatra adındaki sözleşmenin kilise hukuku, Roma hukuku, ahlak felsefesi ve dil gibi alanlarda yazılmış kaynaklarda nasıl ele alındığı kronolojik biçimde sunulmuş, bu adla olmasa da yasaklamadan önceki dönemlerde işlemin benzer versiyonlarının peşine düşülmüştür.

Ardından, mohatra işleminin îne satışıyla bağlantılı olduğu iddiasını incelemek üzere, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren muhâtara ve îne kavramlarının nasıl anlaşıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada amacımız îne satışının yasak ya da caiz oluşunu ispat etmek değil, mohatra sözleşmesine kaynaklık edip etmediğini ortaya koymak olduğu için; muhâtara ve îne terimleri, fıkıh literatürünün tamamında değil, Batı'da mohatra adlı bir sözleşmeye rastlayabildiğimiz zaman dilimi öncesinde yazılmış fıkıh literatüründe araştırılmış, erken dönemdeki farklı sünnî fıkıh mezheplerinin eserlerinden yararlanılmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla mohatra akdine ilişkin yapılmış ilk müstakil çalışma, 17. yüzyılda hukukçu Henricus Gregorii (ö. 17. yy.) tarafından kaleme alınan *Dissertatio de Mohatra Contractu* adındaki eserdir.[5] Bu çalışmanın, 17. yüzyılda hukukçu Kaspar Ziegler (ö. 1690) danışmanlığında hukuk fakültesi mezuniyet tezi olarak yazıldığı düşünülmektedir. Latince olarak kaleme alınmış olan bu eserde, "mohatra" kelimesinin kökeni, akdin tanımı, Roma ve kilise hukuku açısından faiz yasağı, bu akdin dini ve etik yönü ile hukuki boyutları ele alınmıştır. Fakat eserde bu akdin adının Arapça kökeni, neden mohatra/muhâtara olarak isimlendirildiği ve fıkıhtaki îne satışıyla ilişkisi ele alınmamıştır.

Konuya müstakil bir başlık açan günümüz hukukçuları arasında ise Reinhard Zimmermann yer almaktadır. *The Law of Obligations: Roman Foundations of the Civilian Tradition* adlı kitabında mutuum (karz akdi) konusunda bir alt başlık olarak mohatra akdine yer vermiştir.[6] Bu başlık altında satış sözleşmesinin bir tür faizli ödünç maksadıyla nasıl kullanılabileceğini göstermesi bakımından Orta Çağ'daki mohatra akdini ele alan Zimmermann, bu akdin Roma hukukundaki bir meseleyle bağlantısını kurmaya çalışmıştır.

---

[2] Mutuum: Belirli bir miktar para veya mislî eşyanın mülkiyetini, aynı tür, kalite ve miktardaki benzerini geri verme borcu altına giren bir kimseye devretmekle kurulan, tek tarafa borç yükleyen ve dar hukuk davası (iudicia stricti iuris) açma hakkı bahşeden Roma hukukundaki en eski aynî akitlerden (re contrahitur) biridir. Bk. Türkan Rado, *Roma Hukuku Dersleri: Borçlar Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2021), 47-52; Ziya Umur, *Roma Hukuku Lügatı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1983), 97, 139.

[3] Stipulatio: Quirites Hukuku (=Eski Hukuk) Dönemi'nden itibaren sözlü şekle tabi (verbis contrahitur), tek tarafa borç yükleyen ve dar hukuk davası doğuran Roma hukukunun borç oluşturmadaki genel akit tipi. Bk. Rado, *Roma Borçlar Hukuku*, 67-70; Umur, *Roma Hukuku Lügatı*, 202.

[4] Rado, *Roma Borçlar Hukuku*, 51-53.

[5] Henricus Gregorii, *Dissertatio de Mohatra Contractu* (Wittenberg: Literis Matthaei Henckelii, 1663).

[6] Reinhard Zimmermann, *The Law of Obligations: Roman Foundations of the Civilian Tradition* (New York: Oxford University Press, 1992), 161-163.

Çalışmasında mohatra akdine başlık açanlardan bir diğeri de Ali Selkor Atak'tır. Atak, *Roma Hukukunda Tüketim Ödüncü Sözleşmesi (Karz Akdi-Mutuum)* adlı doktora tezinde bu akde dair bir başlık açmış ve ödünç konusunun doğrudan teslim edilmeksizin mutuum akdinin kurulmuş sayıldığı örnekler arasında bu akdi incelemiştir.[7] Akdin adının Arapça kökenli olduğuna değinen Atak, Zimmermann gibi bu akdin Roma hukukundaki bir meseleyle bağlantısı üzerinde durmuş ve konuyu daha detaylı biçimde incelemişse de meselenin fıkıhtaki muhâtara ve îne satışı ile bağlantısına değinmemiştir.

Bu akdi bir başlık altında ele alanlar arasında Şükrî Kardâhî de bulunmaktadır. Antik yasalar, katolik ahlakı, İslam hukuku ve modern hukuk açısından tefecilik ve faizi ele aldığı *Le Prêt à Intérêt et l'usure au Regard des Légistations Antiques, de la Morale Catholique, du Droit Moderne et de la Loi Islamique* adlı Fransızca makalesinde Kardâhî, bu akdin İslâm hukukundaki îne satışı olduğu iddiasını dile getirmiştir.[8]

İbrahim Halil Demir, *İslam Borçlar Hukukunda Bey'u'l-îne* adlı doktora tezinde îne satışıyla ilgili kavramlar arasında "muhâtara"yı ele almış ve bu başlık altında mohatra akdinin îne satışıyla ilişkisine kısaca değinmiştir.[9] Çalışmalarında müstakil bir başlık açmasalar da mohatra akdi ile îne satışı arasında bağlantı kuranlar arasında Joseph Schacht[10] ve Abdürrezzak es-Senhûrî de yer almaktadır.[11] Ayrıca Fernand Braudel ve Maxime Rodinson gibi tarihçiler de bu akdin kökenini İslam medeniyetine dayandırmışlar ve Müslüman Araplardan Batı'ya geçen terimlerden biri olduğunu öne sürmüşlerdir.[12]

Konuyla ilgili literatürde, mohatra akdine ve kilise tarafından yasaklandığına değinilse de mohatra akdinin tarihsel gelişimi, işlemin tasviri ve yasaklamanın detayları gibi konular özet geçilmiştir. Ayrıca bu akdin Roma hukukundaki bir meseleyle ilişkisinin kurulması eleştirilmiş olsa da bu husus yeterince inceltilmemiştir. Diğer taraftan yukarıda adı geçen çalışmalarda, Orta Çağ'da mohatra adıyla kullanıldığı söylenen bir akdin etimolojik açıdan Arapça kökenine, uygulamanın tasvirine ve îne satışıyla ilişkisine işaret edilse de klasik fıkıh kaynaklarında "îne satışı" olarak ifade edilen bu işlemin, neden "îne" adıyla değil de Arapça muhâtara kökünden türetilmiş "mohatra" adıyla ifade edildiği üzerinde durulmamıştır. Ayrıca bu isimlendirmenin klasik fıkıh kitaplarında yerinin olup olmadığı ve muhâtara ifadesinin fıkhî anlamı detaylı biçimde incelenmemiştir.

Mevcut literatürde nispeten yüzeysel geçilen bu noktaları görerek ortaya koyduğumuz bu çalışmada ise mohatra akdinin kökeni araştırılırken yalnız etimolojik bir köken arayışına girişilmemiş olması önemlidir. Araştırmamızda kilise hukukunda tasvir edilen mohatra adlı işlemin iki taraflı oluşu ve akdin mahiyeti de göz önünde tutulmuş ve klasik fıkıh kaynaklarında îne işlemini bu şekilde tasvir eden ekoller araştırılmış, böylece mohatra akdinin muhtemel dayanağı olabildiğince netleştirilmeye çalışılmıştır.

2. Contractus Mohatrae

Mohatra adındaki işleme, Blaise Pascal'ın (ö. 1662) 28 Mayıs 1656'da Paris'teki bir arkadaşına yazdığı mektupta rastlanmaktadır. Mektupta, Pascal'ın Cizvit bir papazla mohatra sözleşmesinin mahiyeti üzerine konuşmaları geçmektedir. Mektupta Cizvit papaz "mohatra"yı, yüksek fiyata veresiye alınan bir malın aynı kişiye daha ucuza peşin parayla geri satılması olarak tanımladıktan sonra, sözleşmeden bu adla bahsedilen eser olarak Buitron Johannes de Soria'nın (ö. 17. yy.) kaleme aldığı *Epilogus Summarum* adlı kitaba da atıfta bulunmakta ve mohatra işlemini, yirmi altına ihtiyacı olan birinin tacirden bir yıl vadeyle otuz altına mal satın alıp aynı malı peşin olarak aynı kişiye yirmi altına geri satması şeklinde

[7] Ali Selkor Atak, *Roma Hukukunda Tüketim Ödüncü Sözleşmesi (Karz Akdi-Mutuum)* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2022), 130-143.

[8] Choucri Cardahi, "Le Prêt à Intérêt et l'usure au Regard des Légistations Antiques, de la Morale Catholique, du Droit Moderne et de la Loi Islamique", *Revue Internationale de Droit Comparé* 7/3 (Temmuz-Eylül 1955), 517-520, 532-533.

[9] İbrahim Halil Demir, *İslam Borçlar Hukukunda Bey'u'l-îne* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 22.

[10] Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 78-79.

[11] Abdürrezzak es-Senhûrî, *el-Vesît fi şerhi'l-Kânûni'l-medenî* (Beyrut: Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabî, ts.), 5/427 dip. 1; a.mlf., *Mesâdirü'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 3/139.

[12] Fernand Braudel, *Medeniyet ve Kapitalizm*, çev. Mustafa Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 157-158; Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, çev. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1973), 36, 258.

tasvir etmektedir.[13] Ayrıca Cizvit papaz, meselenin benzer bir tasvirle geçtiği Leonard de Leys (Lessius) (ö. 1623) adlı yazara ait *De Iustitia et Iure* adlı esere de atıf yapmıştır.[14] Pascal'ın kanonik hukukta işlemi yasaklayan yasalar olduğunu meşhur ahlak felsefecisi Antonio Escobar Mendoza'dan (ö. 1669) aktarması üzerine Cizvit papaz, işlemin yasak kapsamına girmemesi için malın satımıyla ilgili alt ve üst limitlerin aşılmamasının ve geri alımın açık ifadelerle şart koşulmamasının yeterli olacağını aynı kişiden naklederek işlemi meşru kılacak çıkış yolları göstermiştir.[15]

Konuyla ilgili tartışmaların ele alındığı Henricus Gregorii'in (ö. 17. yy.) *Dissertatio de Mohatra Contractu* adındaki eserinde, "mohatra" kelimesinin İspanyolca bir terim olduğu belirtilmiş, İtalyancada bu işleme "scrocchio" veya "scrocco" denildiği ve tacirin kendisinden borç isteyen kimseye malını ederinin üzerindeki bir fiyata satıp sonra aynı malı aynı kişiden daha düşük bedelle geri satın alması şeklinde gerçekleştirildiği Lorenzo Franciosini'den (ö. 1645'ten sonra)[16] aktarılmıştır. Yine aynı eserde, Sigismondo Scaccia'nın (ö. 1634) *De Commerciis et Cambio* adlı kitabına atfen,[17] vadeli ve yüksek fiyattan satılan bir malın yapılan gizli anlaşma uyarınca aynı kimse tarafından peşin ve düşük fiyata geri satın alınması şeklinde gerçekleşen bu tür satışların kilise otoriteleri tarafından yasaklandığı ve İtalyanlar arasında "baroccoli", "rompicolli", "retrangoli", "ciananze" gibi adlarla adlandırıldığı nakledilmiştir. Ayrıca Francesco Sacchetti'nin (ö. 15. yy.) *Novelle* adlı eserine atfen *Vocabolario degli Accademici della Crusca* adlı sözlükte,[18] bu işlemin bir tür tefecilik olup buna "scrocchio", "scrocco", "baroccolo", "civanza", "merito", "cambio" ve "ritrangola" da denildiği aktarılmıştır.[19]

Ünlü Fransız hukukçu Robert Joseph Pothier (ö. 1772), *Tratié du Contrat de Vente* adlı kitabında bu sözleşmeyi mohatra adıyla zikrettikten sonra işlemi, vadeli ve yüksek fiyattan satılan malın peşin ve düşük miktardan geri satılması şeklinde tasvir etmiştir. Ayrıca satış sözleşmesi görünümü altında tefecilik işlemi gizlendiği için bu tür işlemlerin geçersiz olacağını vurgulamış ve ilk satıştan doğan geri ödeme yükümlülüğünün ikinci satıştan alınan miktarla sınırlı olması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre önemli olan, tarafların göstermelik irade beyanları değil gerçek niyetleridir. Örtülü bir tefecilik olan bu tür sözleşmelerin ahlaki açıdan da kınanması gerekmekte, kalplere vâkıf olan Tanrı'yı bu şekilde kandırmak mümkün gözükmemektedir.[20] Aziz Alphonsus de Liguori (ö. 1787) de işlemi, yüksek fiyata satın alınan malın aynı kişiye düşük bedelle geri satılmasının açık veya örtülü biçimde şart koşulduğu bir akit olarak betimlemiş ve örtülü bir tefecilik faaliyeti olduğu gerekçesiyle mohatra sözleşmesinin meşru olmadığını belirtmiştir.[21]

Model ve sistem açısından Roma hukukundan yararlandığı kabul edilen Skolastik dönem Kilise hukukuna göre de "mutuum" akdi, yani tüketim ödüncü sözleşmesi faizsiz olmalıdır. Nitekim tefecilik, Hristiyanların ilk genel konseyi olan Birinci İznik Konsili'nde (MS 325), Mezmurlar 15'e atıfla din adamları tarafından yapılması yasaklanmıştır. Din adamı olmayan (laik) halkın tefeciliği, 9. asra kadar azizler ve din adamları aracılığıyla kınansa da bu hususta kesin yasaklama, MS 800 civarında

[13] Buitron Johannes de Soria, *Epilogus Summarum*, (Paris: Simeonem Piget, 1656), 54. | Kelime burada "moatra" şeklinde geçmektedir. Bu kitap, Enrique de Villalobos'un İspanyolca kaleme aldığı (ö. XVII. yy.) *Suma de la Teologia Moral y Canonica* (Alcalá de Henares: Maria Fernandez, 1668) adlı eserinin bir özetidir.

[14] Leonardus Lessius, *De Iustitia et Iure* (Anvers: Officina Plantiniana, apud Ioannem Moretum, 1609), 291. | Atıf yapılan yerde, aynı malın karşılıklı olarak farklı fiyatlarla satışına İspanyolların mohatranın yanı sıra "barata" kelimesini de kullandıklarını ifade edilmektedir.

[15] John de Soyres, *The Provincial Letters of Pascal* (Cambridge: Deighton, Bell and Co, 1880), 184-185; Blaise Pascal, *Taşra Mektupları*, çev. Mehmet Alkan (Ankara: Fol Kitap Yayınevi, 2021), 108-109. | Mohatra sözleşmesine kıyasen kira sözleşmesinin de gayrimeşru olduğunu ve kiranın bir tür faiz ve hırsızlık olduğunu savunan Joseph Proudhon Pierre (ö. 1865), Cizvit papazla alay eden Pascal'ı eleştirmiştir. Bk. Joseph Proudhon Pierre, *Mülkiyet Nedir*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 257.

[16] Lorenzo Franciosini, *Vocabolario Italiano e Spagnolo* (Venedik: Nella Stamperia Baglioni, 1796), "scrocchio", 404.

[17] Sigismondo Scaccia, *De Commerciis et Cambio* (Köln: Viduae Wilhelm Metternich & Filii, 1738), 97.

[18] *Vocabolario degli Accademici della Crusca* (Napoli: Giovanni di Simone, 1747), "scrocchio", 4/251-252.

[19] Gregorii, *Dissertatio de Mohatra Contractu*, 23-24. | Bu risale Kaspar Ziegler (ö. 1690) danışmanlığında hazırlanan hukuk fakültesi (muhtemelen mezuniyet) tezidir.

[20] Robert Joseph Pothier, *Tratié du Contrat de Vente* (Paris: Debure I'aîné, 1762), 34; Senhûrî, *el-Vesît*, 5/427 dip. 1.

[21] Cardahi, "Le Prêt à Intérêt et l'usure", 519.

İmparator Şarlman döneminde çıkarılan bir yasayla yapılmış ve tefecilik "borç olarak verilenden daha fazlasının istenilmesi" şeklinde tanımlanmıştır. Fakat yedinci emre karşı işlenmiş bir günah, yani bir tür hırsızlık olarak değerlendirilen tefecilik yasaklanmış olsa da dolaylı yoldan bu amacı taşıyan hileli uygulamalar 12. yüzyıldan itibaren yasaklanmaya başlamıştır.[22] Nitekim Papa III. Alexander (ö. 1181) döneminde peşin fiyatının üzerinde bir bedel karşılığında yapılan vadeli satışların tefecilik olduğu ilan edilmiştir. Bu yasaklama günümüzde, tefecilik yasağını aşmak maksadıyla yapılan mohatra gibi hileli satışların yasaklanması olarak yorumlanmıştır.[23] 1208 yılında Papa III. Innocentius'un gönderdiği iki mektuptan hareketle kanonistler, örtülü tefecilik işlemi içerdiği için bu tür hileli sözleşmelerin kınanması gerektiği sonucuna varmışlar ve bunları tespit için geri alma şartıyla satış işlemlerinde aradaki farkın adil fiyatın yarısını geçmemesi gibi kriterler ortaya koymuşlardır.[24] Dolayısıyla Kilise hukuku mevzuatına bakıldığında, 1679 yılındaki sarih yasaklamadan önce mohatra adıyla olmasa da işlemin mahiyeti üzerinden yasaklamaların bulunduğu anlaşılmaktadır.[25]

Papa XI. Innocentius (ö. 1689) zamanında Roma'da 4 Mart 1679 tarihinde Papalık Makamı tarafından yayımlanan kararnameyle, bu tür hileli sözleşmelerin Kutsal Kitap'taki tefecilik yasağını ihlal ettiği belirtilerek Cizvit ve kazuistlerin bir kısmı tarafından savunulan "contractus mohatra licitus est" (mohatra sözleşmesi yasaldır) düşüncesi kınanmıştır.[26] Bu kararnamede Cizvit ve kazuistlerin bir kısmına ait olduğu tespit edilen toplam 65 görüş kınanmış, bu görüşleri savunan veya yayanların aforoz edileceği belirtilerek bu görüşler yasaklanmıştır. Nitekim 40. maddede, bazı Cizvit ve kazuistlere göre mohatra sözleşmesi kapsamında satın alınan malın yeniden satışında, üçüncü bir şahıs araya girmeksizin aynı kişiyle gerçekleştirilmesinin ve kâr (görünümlü fâiz) elde etme niyetiyle yapılmasının, işlemin meşru ve yasal sayılması önünde bir engel teşkil etmeyeceğine dair bir görüş aktarılmıştır. Papalık Makamı söz konusu kararnameyle, diğer 65 görüşle birlikte bu görüşün de savunulmasını, tavsiye edilmesini, yayılmasını veya tartışma konusu yapılmasını yasaklamıştır.[27]

Modern dönemde Fransız hukukçu Louis Guillouard (ö. 1925) ve Belçikalı Ahlak teolojisi uzmanı Piskopos Gustavus Waffelaert (ö. 1931) de mohatra akdini bu adla zikredip yukarıda aktarılanlara benzer betimlemelerde bulunmuşlar ve işlemin örtülü bir tefecilik faaliyeti olduğuna dikkat çekmişlerdir.[28] Ünlü Oryantalist Joseph Schacht'a (ö. 1969) göre, İslam borçlar hukuku şeriatın ana ilkeleriyle uyumlu olmakla birlikte, teori ile gerçek hayat arasındaki uyumsuzluklar, bir tür örfî hukuk tarafından ihdas edilen kurumlar aracılığıyla giderilebiliyordu. Nitekim Orta Çağ Latincesindeki "mohatra" terimi, Arapçadaki "muhâtara" (مُخَاطَرَة) kelimesinden gelmekte olup, bu adla anılan sözleşme uluslararası ticaret hukuku aracılığıyla İslâm medeniyetinden Orta Çağ Avrupası'na aktarılmış kurumlardan biridir. Mohatra akdinin Müslümanlar arasında "îne" adıyla bilindiğini söyleyen Schacht bu işlemi, satıcının malı vadeli sattığı miktardan daha az bir bedel karşılığında aynı kişiden peşin olarak geri satın alması şeklinde tasvir etmiş, işin esasında aradaki malın bir tür teminat olduğunu ve iki fiyat arasındaki farkın faizi temsil ettiğini öne sürmüş, karşılıklı satış işlemi (bey'atân fî bey') kapsamında yorumladığı işlemin Mâlik b. Enes (ö. 179/795) döneminde Medine'de yaygın olarak kullanıldığını ifade etmiştir. İşleme daha esnek bir

[22] Hileli uygulamaların ortaya çıkmasının, haçlı seferleriyle bağlantısı araştırılmalıdır.

[23] John Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury* (Cambridge: Harward University Press, 1957), 15-20; Sidney Homer - Richard Sylla, *A History of Interest Rates*, (New Jersey: John Wiley & Sons, 2005), 68; Ebû Nasr eş-Şihâr, *et-Tehâyül 'ale'r-ribâ fi't-temvîli'l-İslâmî* (Umman: Mektebetü Maskat, 2014), 116.

[24] IX. Gregorius, *Decretales* (Köln: Thurnisiorum Fratrum, 1730), 2/413; Cardahi, "Le Prêt à Intérêt et l'usure", 518.

[25] Bu yasaklamaların, haçlı seferlerinin gerçekleştirildiği 12. ve 13. yüzyıllara denk gelmesi ve saldırıların, îne işlemine cevaz veren ve uygulayan Şâfiî mezhebi mensuplarının daha yoğunlukta olduğu Kudüs ve civarındaki bölgelere düzenlenmesi, bu işlemin haçlı seferlerinde yer alan İspanyol şövalyeler aracılığıyla Avrupa'ya taşınmış olabileceği olasılığını akla getirmektedir. Mohatra kelimesinin, Arapçadan ilk olarak İspanyolcaya geçtiği iddiası da buna destek olarak öne sürülebilir.

[26] Bu düşüncenin kınanması, o günkü Hristiyanlar arasında mohatra sözleşmesinin kilise mevzuatına uygun olduğunu savunanların olduğuna işaret etmektedir.

[27] XI. Innocentius, *A Decree Made at Rome, the Second of March, 1679 Condemning Some Opinions of the Jesuits and Other Casuits*, Michigan Üniversitesi Kütüphanesi Dijital Koleksiyonu, https://name.umdl.umich.edu/A45897.0001.001 (Erişim 22 Mayıs 2024); Cardahi, "Le Prêt à Intérêt et l'usure", 518-519; Henrico Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, (Friburg: Herder, 1911), 353; Rodinson, *Islam and Capitalism*, 36, 258.

[28] Cardahi, "Le Prêt à Intérêt et l'usure", 518, 519.

tabirle "mu'âmele", tefeciye ise "tâcir" denildiğini bildirmiştir.[29]

Benzer açıklamalarda bulunan Lübnanlı hukukçu Şükrî Kardâhî'ye (ö. 1973) göre de hukuku hızla ilerleyen hayatla uyumlu hale getirmeye çalışan fakihler, ticari ve ekonomik gereklilikler doğrultusunda karzın (mutuum) ücretsiz karakterini kısmen göz ardı etmenin ve şer'î kısıtlamalara istisna getirmenin gerektiğini kabul etmişler ve ribâ yasağını aşmak için kaçış yolları (hiyel) geliştirmişlerdir. Bu hilelerden biri de Orta Çağ'da kanonistlerin "contractus mohatrae" olarak adlandırdıkları "îne satışı"dır.[30] Oryantalist Ganfrey Demombynes (ö. 1957), İslam doktrininde îne olarak bilinen mohatra sözleşmesinin, Bağdat'ta finans piyasasının merkezinde yer alan Yahudi tefeciler ve dış ticareti elinde tutan Hristiyan tacirlere karşı ticari rekabeti desteklemek ve Müslüman tacirlerin eksiğini gidermek amacıyla izlenen politikalar neticesinde İslâm toplumunda yaygınlaştığını iddia etmektedir.[31]

Fernand Braudel (ö. 1985) medeniyetlerin sadece savaşmadıklarını, bunun yanı sıra birbirlerinden kültürel aktarımda da bulunduklarını söyledikten sonra, Batı kapitalizminde yabancı kökenli olduğu düşünülen ne varsa çıkış noktasının İslâm olduğunu ifade etmiş ve Avrupa'nın Müslümanlardan aldığı birkaç hususa dikkat çekmiştir. Ona göre kambiyo senedinin Avrupa'da ilk olarak yayıldığı yer olarak bilinen İtalyan şehirleri ve oralarda yaşayan tacirlerin, çok erken tarihlerden itibaren İslâm dünyasında kullanılagelen ve özellikle yüklü miktarda parayı bir kâğıt parçasıyla uzak yerlere nakletme kolaylığı sağlayan İslâmî süfteceyi, ticaret ilişkisi içerisinde bulundukları Müslüman komşularının elindeyken fark etmemiş olmaları çok uzak bir ihtimaldir. Ona göre esasen bir süftece olan kambiyo senedi, Avrupa'nın Müslümanlardan öğrendiği bir hususdur. Yine Braudel'e göre Batı'nın kelime hazinesine geçmiş İslâmî kelimeler arasında "mohatra" da vardır. Kelimenin on dördüncü yüzyıl Latince metinlerde geçtiğini söyleyen Braudel, vadeyle satılan malın peşin olarak aynı kişiye yeniden satılması anlamında kullanıldığını bildirmektedir.[32]

Maxime Rodinson (ö. 2004) da mohatra adındaki işlemin Orta Çağ'da yaygın olduğunu ve Batı Avrupalıların bu şekildeki hileli işlemi, Arapça adını değiştirmeden uyguladıklarını belirtmiştir. Bir taraftan -yukarıda aktardığımız- Pascal'ın mohatra akdinin faydalarını anlatan bir Cizvit papazıyla alay etmesini nakleden Rodinson, diğer taraftan Papalık Makamının 1679'daki kararına atıf yaparak mohatra satışının yasaklandığını belirtmiş ve bunları kelimenin Orta Çağ'daki kullanımının delili olarak sunmuştur. Rodinson, "mohatra" kelimesinin Arapçadaki "risklerin üstlenildiği satış" anlamındaki "bey'u'l-muhâtara"dan geldiğini iddia etmiş, hile ve aldatma anlamında da kullanıldığını belirttikten sonra kelimenin İspanyolcada varlığını hâlen sürdürdüğünü ve Portekizcede bu kelimenin "mofatra" şeklinde kullanıldığını ifade etmiştir.[33]

Konuya ilişkin yukarıdaki anlatılardan özetle, mohatra sözleşmesinin vadeli ve piyasa değerinin üzerinde satılan bir malın, aynı kişiye peşin ve daha düşük bir bedelle geri satılması şeklinde, faiz yasağını aşmak amacıyla iki kişi arasında gerçekleşen bir işlem olduğu, sözleşmenin İspanyolcada mohatra adıyla terimleştirildiği, kelimenin aslında Arapça kökenli olduğu ve bu işlemin diğer Avrupa dillerinde de farklı adlarla mevcut olduğu anlaşılmıştır. Ancak modern dönem Roma hukuku çalışmalarında, 17. yüzyılda papalık tarafından gizli tefecilik içermesi nedeniyle yasaklandıktan sonra, mohatra satışının farklı bir anlamda kullanıldığı iddia edilmiştir. Bu görüşe göre "contractus mohatrae", ödünç isteyen birine doğrudan ödünç vermek yerine, ona üçüncü bir kişiye satıp satış bedelini ödünç olarak saklayabileceği bir mal verme işlemi için kullanıldığı öne sürülmüştür. Ayrıca mohatra kelimesinin aslen Arapça "hatar" (tehlike/risk) kelimesinden geldiği ve borçlunun satış bedeli borcunu

[29] Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 78-79.
[30] Cardahi, "Le Prêt à Intérêt et l'usure", 532-533.
[31] Cardahi, "Le Prêt à Intérêt et l'usure", 539.
[32] Braudel, *Medeniyet ve Kapitalizm* (çev. Mustafa Özel), 155-158, 162. | Braudel'in süftece ve kambiyo senediyle ilgili söylediği gibi, Müslüman Araplar ile İtalyan tacirlerin deniz ticaretinin kesiştiği bir nokta olan Sicilya kıyılarının, îne işleminin Avrupa'ya geçişinde etkisi, göz ardı edilmemesi gereken olasılıklardan biridir. Bk. Braudel, *Medeniyet ve Kapitalizm* (çev. Mustafa Özel), 156-157.
[33] Rodinson, *Islam and Capitalism*, 36, 258.

ileride ödeyememe riski bulunduğu için akdin bu şekilde isimlendirildiği ifade edilmiş,[34] bu adlandırmaya Orta Çağ öncesi Roma hukuk edebiyatında rastlanmamakla birlikte, sonraki dönemlerde sözleşmenin doğrudan Roma hukukuna ait olmayan bir terimle, yani "contractus mohatrae" şeklinde adlandırıldığı belirtilmiştir.[35] Bu şekilde betimlenen bir tüketim ödüncü sözleşmesinin hukuken geçerli bir şekilde kurulabileceği düşüncesi ise Klasik Dönem Roma hukukçusu Ulpianus'un (ö. 228)[36] benzer olduğu iddia edilen bir meseledeki görüşüne dayandırılmaktadır.[37]

Roma hukukunda "mutuum" (tüketim ödüncü) sözleşmesi, malın fiilen teslimiyle meydana gelen bir aynî (real) sözleşme olup, tarafların sadece karşılıklı irade beyanları akdin kurulması için yeterli sayılmamış; bunun yanı sıra ödünç verenin ödünç konusu mislî eşyayı fiziksel olarak teslim etmesi ve bu yolla mülkiyetin doğrudan devri şart koşulmuştur. Fakat bu kuralın birkaç istisnası vardır. Bunlardan biri de kendisinden ödünç para istenilen birinin ödünç vermek yerine ödünç isteyene, bir başkasına satıp elde edeceği parayı ödünç olarak kullanması için esasen ödünce elverişli olmayan gayrimislî bir eşya vermesi durumudur. Mutuum akdinin bu şekilde kurulmasıyla ilgili Roma hukukçuları arasında görüş birliği bulunmamaktadır. Klasik Dönem hukukçularından Iulianus (ö. MS 2. yy.)[38] ve Africanus'a (ö. MS 2. yy.)[39] göre böyle bir durumda mutuum akdi kurulmamış sayılır ve malı veren kişi para ödüncü için açılabilecek olan davayı (actio/condictio certae creditae pecuniae) açma hakkına sahip olmaz.[40] Bu görüş, mutuum akdinin ödünç konusu malın mülkiyet devri niyetiyle birlikte sadece fiziksel olarak teslimi ile kurulabileceğini öngören geleneksel şekilci hukuk anlayışı olarak eleştirilmiştir.[41] Geç Klasik Dönem hukukçularından Ulpianus'a göre ise kendisinden para ödüncü talep edilen bir kişi, yanında para bulunmadığı gerekçesiyle ödünç isteyene, herhangi bir üçüncü şahsa satması ve elde edeceği satış bedelini ödünç olarak kullanması amacıyla, para dışındaki bir eşya (örneğin altın bir kâse) verir, ödünç isteyen de verilen malı teslim aldıktan sonra, bu malı üçüncü bir şahsa satıp elde ettiği parayı ödünç olarak kullanmak üzere fiilen teslim alırsa, bu aşamada mutuum akdi kurulmuş sayılır. Burada önemli olan husus, böyle bir durumda mutuum akdinin kurulabilmesi için malın sadece verilmesinin yeterli olmayıp, malın satılarak satış bedelinin ödünç isteyen tarafından teslim alınmasının da gerektiğidir. Zira yalnızca alacak hakkı üzerinden ödünç sözleşmesinin kurulamayacağı düşünülmektedir.[42] Ulpianus'un bu meseleyi onaylamasının arkasında, varsayıma dayalı bir teslimin (traditio ficta) maddî teslim yerine

[34] Atak, *Mutuum*, 130-131; Antonio Saccoccio, *Il Mutuo Nel Sistema Giuridico Romanistico* (Torino: G. Giappichelli Editore, 2020), 101.

[35] Atak, *Mutuum*, 119 dip. 211, 131, 143.

[36] Domitius Ulpianus: Aslen Filistinli olup Klasik Dönem hukukçularından Papinianus ve Paulus'un yardımcılığını yapmıştır. Paulus'la birlikte Klasik Dönem'in en büyük hukukçularından biri olarak kabul edilir. İmparator II. Theodosius'un 426 tarihli Lex Citationis adlı emirnamesiyle eserlerindeki görüşlerinin kanun kuvvetinde olduğu beyan edilen beş Klasik dönem hukukçusundan biridir. Bk. Umur, *Roma Hukuku Lügatı*, 116, 217.

[37] Bülent Tahiroğlu - Belgin Erdoğmuş, *Roma Hukuku Meseleleri* (İstanbul: Der Yayınları, 2010), 131, 132 dip. 2; Atak, *Mutuum*, 131. | Bu görüşü dile getirenler arasında Louis Alexander (ö. 20 yy.), Adolf Hohenstein (ö. 1937), Kurt Isermeyer (ö. 1956) ve Ulrich von Lübtow (ö. 1995) gibi bir kısım romanistin bulunduğu aktarılmıştır. Bk. Atak, *Mutuum*, 131, 132.

[38] Salvius Iulianus: Afrika kökenli olup Klasik Hukuk Dönemi'ndeki Sabiniani mektebi hukukçularının önde gelenlerindendi. Bk. Umur, *Roma Hukuku Lügatı*, 97, 189.

[39] Sextus Caecilius Africanus: MS II. yüzyılın ortalarında yaşamış olan Klasik Dönem hukukçusu. Kendisi gibi Afrika kökenli olan Iulianus'un talebesi ve sıkı bir takipçisiydi. Bk. Umur, *Roma Hukuku Lügatı*, 21.

[40] D. 17, 1, 34, pr.; Alan Watson, *The Digest of Justinian* (Philadelphia: University, of Pennsylvania, 1998), 2/32; Atak, *Mutuum*, 113-115, 119, 132. | Fakat ödünç isteyenin malı sattıktan sonra elde edeceği parayı kaybetmesi durumunda hasar sorumluluğu, ödünç sözleşmesi oluşmamış olsa bile eşyayı verene değil malı teslim almış olan ödünç isteyene aittir. Bk. D. 17, 1, 34, pr.; Watson, *The Digest of Justinian*, 2/32; Atak, *Mutuum*, 132.

[41] Zimmermann, *The Law of Obligations*, 161; Atak, *Mutuum*, 135.

[42] D. 12, 1, 11, pr.; Watson, *The Digest of Justinian*, 1/359; Zimmermann, *The Law of Obligations*, 162; Atak, *Mutuum*, 132, 136, 141. | Bu maksatla verilen mal, kusuru olmaksızın ödünç isteyenin elinde satış öncesi zayi olursa hasar sorumluluğunun kime ait olacağı konusunda Ulpianus, erken Klasik Dönem hukukçularından Nerva'nın (ö. MS 33) yaptığı ayrımı tercih ettiğini söylemiştir. Buna göre ödünç istenilen kişinin verdiği malı kendisinden ödünç istenilmeden önce zaten satma niyetindeyse veya malın satımı sonucunda oluşacak ödünç işlemi için faiz şart koşmuşsa, tıpkı başkasına satması için vekalet verdiğinde olduğu gibi hasara malı veren (ödünç istenilen) kişi katlanmalıdır. Zira vekilin satmak üzere teslim aldığı elindeki mal emanet hükmünde olup "casum sentit dominus" (beklenmedik hâl maliki etkiler) şeklindeki genel ilkeye göre hasar malike ait olmalıdır. Fakat verenin satma niyeti olmayıp malı satışa çıkarmasının sebebi sırf ödünç isteyenin ihtiyacını gidermekse, özellikle de ödüncü faizsiz olarak vermişse hasar sorumluluğu malı alana (ödünç isteyene) ait olacaktır. Bk. D. 12, 1, 11, pr.; Watson, The Digest of Justinian, 1/359; Atak, Mutuum, 132, 141. Ulpianus'un meseleye ilişkin böyle bir ayrım yapması, ödünç istenilen para dışındaki malın yalnızca teslimiyle mutuum akdinin oluşmadığını göstermektedir. Zira malın verilmesiyle akit kurulmuş sayılsaydı, teslimle mal doğrudan ödünç isteyenin mülkiyetine gireceği için her türlü hasara onun katlanması gerekir, böyle bir ayrıma da gerek kalmazdı.

geçip mutuum akdinin böyle bir teslimle kurulabileceği ve farazî teslimin ikili devir (datio) kurgusuyla gerçekleştirilebileceği düşüncesinin bulunduğu belirtilmiştir. Örnek olayda yer alan ikili datio kurgusu kapsamında, satmak üzere eşyayı alan kişi malı satıp fiilen parayı üçüncü şahıstan aldığı anda, önce parayı malı ilk verene teslim etmiş (datio solvendi), ardından da parayı ödünç olarak ondan geri almış (datio obligandi) sayılır.[43]

Ulpianus'tan aktarılan bu örnek olay ile Orta Çağ'da gizli bir tefecilik maksadıyla yapılan mohatra sözleşmesi arasında birtakım önemli farklar bulunmaktadır. Bunlardan ilki Ulpianus'tan aktarılan örnek olayda işlem üç taraflı iken mohatra iki kişi arasında cereyan etmektedir. Ayrıca örnek olayda bu işlemin gizli bir tefecilik maksadıyla yapıldığı açıkça belirtilmediği ve meselenin kurgusu da uygun olduğu için, işlemin ödünç isteyenin ihtiyacını karşılamak amacıyla yapılması da imkân dahilindedir. Nitekim örnek olayda satış fiyatı üzerinden ödüncün kurulması kararlaştırılmış, satışın özellikle malın piyasa değerinin üzerinde bir fiyattan gerçekleştirilmesi veya borçlanmanın satış fiyatının üzerindeki bir miktardan gerçekleşmesi şart koşulmamıştır. Dolayısıyla örnek olaydaki ifadelere göre ödünç sözleşmesi, verilen malın satılması ve bedelin peşinen tahsil edilmesi anında kurulmuş sayılacağı için, ödünç işleminin konusu ile satış bedeli arasında miktar birlikteliği söz konusu olup hangi fiyattan satış gerçekleşirse o miktardan borçlanma gerçekleşecektir. Böyle bir durumda iki miktar arasında fark olmazsa faizden de bahsedilemez. Daha önemlisi Ulpianus'un kendisi de *Digesta*'dan aktarılan meselenin sonunda olayın faizsiz gerçekleşebileceğini açıkça ifade etmiştir.[44] Yine üçüncü kişiye satıldıktan sonra malın ilk sahibine dönmesi örnek olayda hesaba katılmadığı gibi vadeden de bahsedilmemiştir.

Alman hukukçu ve romanist Reinhard Zimmermann, satış sözleşmesinin bir tür faizli ödünç maksadıyla nasıl kullanılabileceğini göstermesi bakımından Ulpianus'tan aktarılan yukarıdaki meselenin, Orta Çağ'daki hukukçulara kendi dönemlerindeki faize ilişkin sınırlamaları aşabilmek için ışık tuttuğuna işaret etmiştir. Contractus mohatrae teriminin ise Orta Çağ'da kullanılan bir terminoloji olduğunu kabul etmekle birlikte, yukarıda aktarılan Roma hukukundaki meselenin Orta Çağ'daki contractus mohatrae'nin gelişimi ile bağlantılı olduğunu ima etmiştir.[45] Zimmermann'ın anlatısındaki diğer bir sorunun, Ulpianus'tan aktarılan meseleyi tasvir edişinde olduğu düşünülmektedir. Zimmermann'ın betimlemesine göre, A piyasa değeri 100 aureus olan altın bir kâseyi belirli bir vadeyle 120 aureusa B'ye satmakta, B ise bu kâseyi C'ye 100 aureusa peşin olarak satmaktadır. Bu tasvire göre B aslında A'dan, 100 aureus tüketim ödüncünü %20 faizle almış bir kişi konumundadır. Prosedür, üçüncü taraf (C) devre dışı bırakılarak basitleştirilmiş, böylece hayali bir çifte satışın, mutuum akdi ve faiz anlaşması yerine nasıl kullanılabileceği görülmüştür.[46] Buradaki sıkıntı, Ulpianus'taki örnek olayda kâseyi veren, ödünç isteyene bunu doğrudan satmamakta, bilakis üçüncü bir şahsa satması için vermektedir. Dolayısıyla ilgili meselede, kâse verilirken herhangi bir vade ve piyasa değeri üzerinde bir fiyat belirlemeden

[43] D. 12, 1, 15; Watson, *The Digest of Justinian*, 1/360; Atak, *Mutuum*, 111-112, 135-136. | Roma hukukunda ikili datio kurgusu, MS II. yüzyılda yaşamış olan Proculiani mektebinden Publius Iuventius Celsus'a dayandırılmaktadır. Bk. Zimmermann, *The Law of Obligations*, 159; Atak, *Mutuum*, 106-107. İslam hukukunda da buna benzer bir farazî teslim türünden bahsedilebilir. Kişi bir kimseye kendi adına üçüncü bir şahsa belirli bir miktar para ödeme talimatı verdiğinde ödeme yapması istenilen kişi bu miktarı ilgili şahsa peşinen öderse, ödeme yapan kişinin talimat verene rücu hakkı doğar. Zira bu örneğe göre talimat veren, ödeme yapmasını istediği kişiden ödünç istemiş kabul edilir. Talimat veren adına ödeme yapılabilmesi için, ödenen paranın önceden talimat verenin mülkiyetinde olması gerekir. Ödeme yapan şahsın nakit ödemeyi gerçekleştirdiği para ise ödemeyi yapanın olup sırf ödünç istedi diye talimat verenin olamaz. İşte bu durumda ödemede kullanılan nakit paranın talimatı verenin malvarlığına geçmesi için talimat vermenin öncesinde şöyle bir işlem kurgulanır: Talimat veren ödeme yapmasını istediği kişiden talimattaki geçen miktardaki parayı ödünç istemiş ve ödemenin yapılacağı alacaklısını bu miktarı önce kendi namına, sonra da alacaklının bizzat kendisi adına ahzükabz etmeye vekil kılmış sayılır. Bk. Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993), 20/55. Fakat iki mesele arasında fark vardır. Ulpianus'un anlatımına göre üçüncü şahsın belirli biri olması gerekmemekte, malı verenin parasını tahsil eden kimse konumunda olan ödünç isteyen, parayı tahsil ettiğinde önce elindeki parayı malı kendisine verene ödemiş, sonra da ödemeyi alan mal sahibi sanki bu parayı ona ödünç olarak geri vermiş sayılmaktadır. Mebsût'taki örneğe göre üçüncü şahsın belirli olması gerekmekte ve nakit ödemeyi alan kişi önce ahzükabza vekil sıfatıyla parayı talimat veren adına, sonra talimat verenin malı haline gelen elindeki parayı asaleten kendisi adına teslim almaktadır.

[44] D. 12, 1, 11, pr.; Watson, *The Digest of Justinian*, 1/359; Atak, *Mutuum*, 141.

[45] Zimmermann, *The Law of Obligations*, 161-163.

[46] Zimmermann, *The Law of Obligations*, 163.

bahsedilmemektedir. Ayrıca örnek olayda kâseyi alan kişinin ödünç alma işlemi, satış sonucu elde edeceği miktara bağlı olup borçlanma, satış sonucunda gerçekleşmekte iken Zimmermann'ın tasvirinde ödünç isteyen, malı vadeyle piyasa değeri üzerinde bir bedelle satın aldığı anda malı verene karşı istenilen miktarda borçlanmış olmaktadır. Dolayısıyla bu tasvir şayet Ulpianus'un meselesine aitse burada bir sıkıntı olmalıdır. Şayet bu tasvir, kilise hukukundaki faiz yasağını aşmak için Hristiyanların ortaya koydukları hilelerin gelişim sürecini anlatmak istiyorsa burada da bir sıkıntı olduğu düşünülmektedir. Zira Zimmermann'ın atıf yaptığı eserde Pascal'ın mektubuna gönderme yapılarak, İspanyolca "mohatra" olarak bilinen işlem, vadeli olarak yüksek fiyattan satın alınan malın aynı kişiye peşin olarak daha düşük bir fiyattan geri satılması şeklinde tasvir edilmiş ve işlemin iki kişi arasında geçtiği belirtilmiştir. Aynı yerde mohatra işlemi, kişinin malı vadeli olarak yüksek fiyattan satın aldığı, ardından aynı malı üçüncü bir kişiye peşin para karşılığında daha düşük bir fiyata sattığı başka bir anlaşma türüyle karşılaştırılmış ve bu son işlemin daha tolere edilebilir olduğu sonucuna varılmıştır. Ayrıca bu işlemin Moskova'da yaygın olarak uygulandığı aktarılmıştır.[47] Yani işlemin iki taraflı gerçekleştirilmesi mohatra adıyla bilinip uygulanmakla birlikte, özellikle 1679 yılındaki yasak sonrasında işlemin üç taraflı gerçekleştirildiği şekle dikkat çekilmiş ve bunun iki taraflı işleme göre yasal olarak daha kabul edilebilir olduğu belirtilmiştir.

Modern dönem Roma hukuku tarihçilerinden Alman hukukçu Fritz Schulz ise mohatra kelimesinin Arapçadaki "muhâtara"dan geldiğini ve faize ilişkin kanonik yasağı aşmak amacıyla vadeli ve yüksek fiyattan satılan malın aynı kişiden peşin ve daha düşük bir fiyata geri satın alınması şeklinde yapılan işlemi belirtmek için Orta Çağ'da kullanılan Latince bir terim olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan Schulz, Ulpianus'tan aktarılan meseledeki sözleşmenin bir kısım modern hukukçu tarafından bu terim kapsamında değerlendirilmesini ise gereksiz ve hatalı görmektedir.[48] Ayrıca Papalık Makamının 1679 yılındaki yasağından sonraki yüzyılda yaşamış olan Fransız hukukçu Pothier, bu sözleşmeyi mohatra adıyla zikrettikten sonra vadeli ve yüksek fiyattan satılan malın, peşin ve düşük miktardan geri satın alınması olarak tanımlamıştır.[49] Şayet öne sürüldüğü gibi, yasaklamadan sonra mohatra sözleşmesi, ödünç istenilenden başka bir malın satılıp bedelinin ödünç olarak saklanması anlamında kullanılmış olsaydı, döneminin ünlü romanist hukukçusu Pothier, onu bu anlamda kullanmaz veya iddia edilen diğer kullanımına dikkat çekerdi.

Orta Çağ Latincesi ve İspanyolcada kullanılan "mohatra" teriminin Arapçadaki "muhâtara" (مُخَاطَرَة) kelimesinden türetildiği ve bu kelimenin fıkıhta "îne satışı" (بَيْع الْعِينَة) olarak bilinen bir işlemi tanımlamak için kullanıldığı ifade edilmiştir.[50] Nitekim kelimenin İspanyolcadaki kullanımına işaret eden Reinhart Dozy (ö. 1883) de muhâtara satışını, vadeli ve yüksek fiyattan satılan bir malın, aynı kişi tarafından peşin ve daha düşük bir fiyatla geri alınması şeklinde tanımlamıştır.[51] Yukarıda aktarılanlardan anlaşıldığına göre işlem, daha çok İspanya ve Portekiz coğrafyasında mohatra/mofatra adıyla bilinmektedir.[52] Dolayısıyla Orta Çağ Avrupası'na bu terimin girişinin bu coğrafya üzerinden olduğunu düşünmek yanlış olmaz.

Bu noktada şu sorular akla gelmektedir: Eğer mohatra işlemi klasik fıkıh kaynaklarındaki îne satışı anlamına geliyorsa ve bundan esinlenilerek böyle bir işlem ortaya koyulduysa niçin îne adıyla değil de Arapça muhâtara kökünden türetilmiş bir adla anılmıştır? Klasik fıkıh literatüründe muhâtara hangi anlamlarda kullanılmıştır ve bu anlamlar arasında îne satışı bulunmakta mıdır? Özetle muhâtara ve îne arasında ne gibi bir ilişki vardır? Öte yandan borçlunun vadeli satıştan doğan satış bedeli borcunu

[47] Samuel Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium* (Oxford: The Clarendon Press, 1934), 518.

[48] Fritz Schulz, *Classical Roman Law* (Oxford: The Clarendon Press, 1961), 510. | Kanaatimizce de yukarıdaki Ulpianus meselesi "contractus mohatrae"den farklı olup Schulz haklıdır. Diğer taraftan Schulz'un, Ulpianus'tan aktarılan meseleye contractus mohatrae dediğini ima eden bir atıf da yapılmıştır. Krş. Tahiroğlu - Erdoğmuş, *Roma Hukuku Meseleleri*, 132 dip. 2.

[49] Pothier, *Tratié du Contrat de Vente*, 34.

[50] Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 78-79; Cardahi, "Le Prêt à Intérêt et l'usure", 532-533, 539; Senhûrî, *el-Vesît*, 5/427 dip. 1; a.mlf., *Mesâdirü'l-hak*, 3/139.

[51] Reinhart Dozy, *Tekmiletü'l-me'âcimi'l-'Arabiyye*, çev. Muhammed Selim en-Na'îmî (Bağdat: Vizâretü's-sakâfe ve'l-i'lâm, 1979-2000), 4/136.

[52] Avrupa'daki diğer bölgelerde, örneğin İtalya'da "scrocco" gibi farklı lafızlarla ifade edilebildiği aktarılmıştı.

ödeyememe riski bulunduğu için akdin bu şekilde isimlendirildiği şeklinde bir görüş bulunmaktadır.[53] Fakat bütün vadeli satışlarda böyle bir risk bulunabileceği ve her vadeli satışa da mohatra denilemeyeceği için, bu açıklama kanaatimizce uygun değildir.

3. Muhâtara Kelimesinin Fıkıhtaki Kullanımları

"Mohatra"nın muhâtaradan geldiği ve Arapça kökenli bir kelime olduğu birden fazla araştırmacı tarafından ifade edilmiştir.[54] Arapçada "muhâtara" kelimesi canı veya malı tehlikeye atmak, kumar oynamak, bahse girmek, malını bahis olarak ileri sürmek, ödül karşılığı yarışmak, istenilmeyen şekilde sonuçlanabilecek düşüncesizce bir eylem gerçekleştirmek ve cüret etmek gibi anlamlara gelmektedir.[55] Modern dönem iktisat literatüründe daha çok risk ve riskli işleme karşılık gelen muhâtara kelimesinin[56] günümüz İslâm hukuku edebiyatında îne satışını ifade etmek için de kullanıldığı belirtilmiştir.[57]

Klasik fıkıh kaynaklarında çoğunlukla sözlük anlamı çerçevesinde kullanılmakla birlikte, aynı zamanda kumar, bahis, garar veya belirsizlik gibi fıkhî terimlerle beraber veya doğrudan bunları ifade etmek amacıyla kullanımına da rastlanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de muhâtara kelimesi kullanılmamış, hadislerde ise farklı anlamlarda kullanılmıştır. Teşrik günlerinin faziletine ilişkin bir hadiste muhâtara kelimesi cihadı nitelemek için, kişinin kendi canını ve malını tehlikeye atarak ölümle veya zararla sonuçlanabilecek riskli bir eyleme girişmesi anlamında kullanılmıştır.[58] Fıkıh kitaplarında özellikle cihad bahislerinde bu kullanıma rastlanmaktadır.[59] İslâm'da kişinin can güvenliğini tehlikeye atması yasaklanmış olsa da[60] cihad bundan ayrı tutulmuş, hatta teşvik edilmiştir.

Muhâtara kelimesi kişinin malını riske atması ve onu yok olma veya zarara uğrama tehlikesiyle karşı karşıya bırakması anlamında da kullanılmıştır. Can güvenliğini riske atmakta olduğu gibi mala ilişkin muhâtaranın da hükmü duruma göre değişmektedir. Nitekim hükmü açısından iki türlü muhâtaranın bulunduğu ifade edilmiş, meşru şekilde gerçekleştirilen ticari işlemlerdeki malın tamamen veya kısmen telef olma tehlikesi ya da kâr elde edememe riski, helal olan muhâtara kapsamında değerlendirilmiştir.[61] Genellikle malın mülkiyetine sahip olmaktan kaynaklanan veya kazanç ve kayıp arasındaki denge ilkesine dayanan bu muhâtara türünü barındıran ticari faaliyetlerde işlem, üç olasılıktan biriyle sona erebilmektedir: Birincisi, her iki tarafın kâr elde etmesi; ikincisi, her iki tarafın zarar etmesi; üçüncüsü ise bir tarafın kâr elde etmesine karşın diğer tarafın zarar etmesidir. Yani helal kabul edilen riskli işlemlerde bir taraf kâr elde ederken diğer tarafın zarar etmesi şeklinde zorunlu tek bir sonuç olmayıp, her iki tarafın da aynı anda kazanma ve kaybetme ihtimali bulunmaktadır.[62] Ayrıca kişinin yolculuğa çıkarak ikamet ettiği yerin dışında ticaret yapması, mal güvenliğini tehlikeye sokmak şeklinde değerlendirilmesine rağmen meşru muhâtara kapsamında ele alınmış, riskin artmasıyla kârın da artacağına işaret edilmiştir.[63] İkinci tür muhâtara ise haksız kazanç ve kumar gibi eylemlerden ötürü meşru sayılmayan işlemlerdeki

[53] Atak, *Mutuum*, 131.
[54] Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 78-79; Rodinson, *Islam and Capitalism*, 36, 258.
[55] Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Matba'atü hukûmeti Kuveyt, 1965-2002), "hatar", 11/197, 200, 201; Ahmed Muhtar Abdülhamid Ömer, *Mu'cemü'l-lügati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsıra* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1429/2008), "hatar", 1/661, 662.
[56] Abdurrahman b. Abdillah el-Hamîs, *el-Muhâtara fi'l-mu'âmelâti'l-mâliyye* (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1432/2011), 18; Mehmet Onur, *İslam Borçlar Hukukunda Risk Teorisi ve Rizikolu Akitler* (Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 45-46.
[57] Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak*, 3/139; Demir, *Bey'u'l-îne*, 22.
[58] İbn Abbâs'tan rivayet edilen bir hadiste Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: "Teşrik günleri yapılan ameller, senenin geri kalan günlerindeki amellerden daha üstündür." Cihada dahi üstün olup olmadığına dair bir soru üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Canını ve malını tehlikeye atarak cihada gidip geri dönemeyen ve şehit olan kişinin ameli dışında (bugünlerde yapılan amel) cihaddan da üstündür." Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ş-şaḥîḥ*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır (Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 1422/2001), "el-'Îdeyn", 11.
[59] Serahsî, *el-Mebsût*, 10/48; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi'ş-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986), 7/100.
[60] "Kendinizi tehlikeye atmayın…" Bk. el-Bakara 2/195.
[61] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi Hayri'l-'ibâd* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994), 5/723.
[62] Hamîs, *el-Muhâtara*, 29.
[63] Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 5/151.

risk çeşididir.[64]

Riske dayalı haksız kazanç şeklinde ifade edilebilecek muhâtara teriminin merkezindeki anlam, tesadüfi bir şartın gerçekleşmesine bağlı olarak yapılan bahis sözleşmesidir. Nitekim klasik Arapça sözlüklerde muhâtara kelimesi bahse tutuşmak anlamına geldiği, mürâhene (مُراهَنَة) ve münâhabe (مُناحَبَة) gibi kelimelerin de bu anlamı taşıdığı ifade edilmiştir.[65] Cessâs (ö. 370/981), muhâtaranın kumarın alt türü olduğu hususunda ilim ehlinin fikir birliği içerisinde olduklarını bildirmekte, İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88) muhâtaranın bir tür kumar olduğuna dair sözünü aktarmakta ve kumarın haram kılınmasıyla bu işlemin de haram kılındığını ifade etmektedir.[66] Tarafların birbirine zıt iddialarını güçlendirmek amacıyla her birinin, kendi savının yanlış çıkması durumunda diğerine bir edim vadettiği sözleşme olarak tanımlanabilecek olan bahis işleminin[67] muhâtara ve/veya benzer bir kelimeyle ifade edilişine, Hz. Peygamber zamanında Doğu Roma ile Sasani imparatorluklarından hangisinin savaşta galip geleceğine dair Hz. Ebû Bekr'in Mekkeli müşriklerle girdiği iddiada rastlamaktayız.[68] Hanefî mezhebi fakihlerinden Necmeddin en-Nesefî (ö. 537/1142) bu rivayeti ele alırken metinde geçen muhâtara ve hatar kelimelerini, "anlaşma yapmak/taahhüt etmek" ve "üzerinde uzlaşılan mal" şeklinde açıklamış ve kelimeyi doğrudan bahisle ilişki biçimde ele almıştır.[69]

Fakihlerin açıklamalarından, kumarın illetini taraflar arasında karşılıklı olarak malın mülkiyet intikalinin sırf ihtimale dayalı tesadüfi bir şarta bağlanması olarak tespit ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim fakihlerin, bu anlamın bulunduğu benzer uygulamaları kumar kapsamında değerlendirip haram olduğunu beyan etmeleri de bu anlayışı desteklemektedir. Mezhepler arasında görüş farklılıkları bulunmakla birlikte, özellikle Hanefî mezhebinde muhtemelen kumarın illetinden hareketle, karşılıklı olmasa bile bir kişinin malını tesadüfi şarta bağlayarak temlik etmesinin (تعليق التمليك بالخطر/بالمخاطرة) caiz olmadığı ve bunun bir tür kumar anlamına geldiği sonucuna varılmıştır. Bu kuralı benimseyen fakihler, cevazına dair hakkında özel nas bulunan durumları ise bu kuralın dışında tutmuşlardır. Ayrıca Câhiliye döneminde yaygın olan mülâmese, münâbeze, hasât gibi satışlar ile hayvanın karnındaki yavrunun satışı ve dalındaki meyvenin olgunlaşmadan önce istifadeye elverişsiz halde satışı gibi işlemlerin caiz olmayışını da bu illetle açıklamışlardır.[70] Yine ilk dönemlerden itibaren fakihler, temlik ve mal ikrarı gibi hususları tesadüfi şarta bağlamayı da muhâtara olarak ifade etmişler ve kumar lafzıyla birlikte kullanmışlardır.[71]

Muhâtara kelimesinin kumarın (kımâr) yanı sıra garar terimiyle de özdeş olarak kullanıldığı görülmektedir. Muhâtaranın garar, muhâtara satışının da garar satışı anlamına geldiği ifade edilmiş, muhâtara satışı ise ya satılan malın bizzat kendisinin ya da sâlimen teslim edilip edilemeyeceğinin veya satış bedelinin veyahut vadenin bilinmediği satış çeşidi olarak tanımlanmıştır.[72] Yine gararın hatar ve risk anlamında olduğu ve tağrîrin muhâtara ve tehlikeye atma anlamına geldiği belirtilmiş, hadiste

[64] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 5/723; Hamîs, *el-Muhâtara*, 29-30.

[65] İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffâl (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1417/1996), 4/17-18; Necmeddin en-Nesefî, *Tılbetü't-talebe* (İstanbul: el-Matba'atü'l-'âmire, 1311), 118; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, "nâhabe", 4/245, "hâtara" 11/200, "râhene" 35/124.

[66] Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1405), 2/11.

[67] Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2019), 810.

[68] Tirmizî, *el-Câmi'u's-saḥîḥ*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998), "Tefsîru'l-Kur'ân", 31; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994), 7/440. | Tirmizî'nin *Sünen*'inde bu işlem mürâhene ve münâhabe kelimeleriyle, Tahâvî de ise muhâtara kelimesiyle ifade edilmiştir. Ayrıca bk. Şemsüleimme es-Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, thk. Selâhaddin el-Müneccid Abdülaziz Ahmed (Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, 1971), 4/1411.

[69] Nesefî, *Tılbetü't-talebe*, 118.

[70] Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, 1/85; a.mlf., *el-Mebsût*, 11/18, 15/100; Burhaneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2004), 5/323-325; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/2000), 8/158; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983), 1/136-137; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'lü-fikr, 1412/1992), 5/257; Ali Bardakoğlu, "Kumar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/365.

[71] Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 3/445, 8/287, 361, 400; Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1410/1990), 3/64, 6/240; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415/1994), 3/254.

[72] Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1409/1989), 32; İbn Kurkûl, *Meṭâli'u'l-envâr 'alâ ṣıḥâḥi'l-âṣâr* (Katar: Dâru'l-felâh, 1433/2012), 5/138.

yasaklanan garar satışından maksadın ise güven ve itimat olmaksızın yapılan satış anlamına geldiği, ayrıca belirsizliğin hâkim olup tarafların içeriğini tamamen bilemediği satışların da bu kapsamda ele alınması gerektiği söylenmiştir.[73] Belirli bir zaman diliminde veya tarlanın belirli bir yerinde bitecek olan zirai mahsul hariç tutularak arazi kiralamanın Hz. Peygamber tarafından yasaklandığının aktarıldığı bir hadis-i şerifte ravi Leys b. Sa'd, yasaklama gerekçesini işlemin içerdiği muhâtara ile açıklamış, hadis şârihleri ise kelimeyi garar ve cehalet terimleriyle yorumlamışlardır.[74] Havadaki kuşun ve sudaki balığın satışı garar kapsamında değerlendirilmiş ve bunu ifade etmek için "hatar satışı" ifadesi kullanılmıştır.[75] Özellikle Mâlikî mezhebinde garar terimi muhâtara ile birlikte kullanılmış, bizzat Malik b. Enes (ö. 179/795) tarafından hadiste yasaklanan garar satışı muhâtara ile de ifade edilmiş ve işlemin kapsamı geniş tutulmuştur. Kaçak köle veya hayvanın satımı, cariye veya dişi hayvanın karnındaki yavrunun satımı, veznî veya keylî malların kendileri gibi veznî veya keylî bir mal ile ölçüm yapılmaksızın götürü usulü (müzabene/mücazefe) trampa edilmesi ve içerdiği yağ miktarı tam olarak bilinemeyeceği gerekçesiyle zeytin karşılığında zeytin yağı gibi maddelerin mübadele edilmesi garar ve muhâtara satışı olarak yasak kapsamında değerlendirilmiştir.[76]

Mâlikîlerde garar yasağı altında ele alınan satış türlerinden biri de îne satışıdır.[77] Mâlikî mezhebinde, faiz karşılığında borç isteyen birine, bu işlemin caiz olmadığını, ancak henüz mülkiyetinde bulunmayan ve başkasından temin edeceği belirli özellikteki bir malı, üzerinde anlaşacakları bir miktar üzerinden kendisine vadeli olarak satabileceğini söyleyen kimsenin yaptığı işlem "îne satışı" olarak adlandırılmıştır.[78] Ancak Mâlikîlere göre bu işlem, "bir satışta iki satış", kişinin mülkiyetinde olmayan malı satması, ödeme sorumluluğunun üstlenilmediği maldan kar elde etme ve garar yasağı kapsamına girdiği için, caiz değildir. Garar yasağı kapsamına girmesinin gerekçesi, kişinin üçüncü kişiden satın almayı vadettiği malın satılmama veya satın alınana dek telef olup teslim edilememe riskinin bulunmasıyla açıklanmıştır.[79] Fakat Mâlikîlerin îne satışı şeklinde adlandırıp garar ve muhâtara kapsamında değerlendirdikleri bu işlem, mohatra satışı hakkındaki genel tasvirlere uygun değildir.

Rodinson mohatra teriminin, Arapçadaki "bey'u'l-muhâtara"dan türetildiğini söylemekte ise de bunu nereden aldığını ve bu terimin hangi mezhep veya fakihe ait bir kullanım olduğunu belirtmemektedir.[80] Bu terime dair klasik fıkıh kaynaklarına baktığımızda, hicrî V. asır Hanefî mezhebi fakihlerinden Suğdî'nin (ö. 461/1068) *en-Nütef fi'l-fetâvâ* adlı eserinde "bey'u'l-muhâtara" terimiyle karşılaşmaktayız. Eserde fâsit satış türlerinin otuz çeşidinden biri olarak gösterilen muhâtara satışı, kişinin söz gelişi "falan kimse seferden dönerse bu malı sana şu fiyattan sattım" şeklinde tesadüfi şarta bağlayarak yaptığı işlem olarak tanımlanmaktadır.[81] Yine aynı eserde, herhangi bir şart koşmadan tüketim ödüncü vermiş olan bir kimseye geri ödeme yapılırken alınandan daha kalitelisinin veya daha fazlasının verilmesinde bir sakınca olmadığı belirtildikten sonra bu işlem hakkında da muhâtara ifadesi kullanılmıştır.[82]

---

[73] Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed İvaz Mur'ib (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001), "garar", 8/19; Nesefî, *Tılbetü't-talebe*, "garar", 65; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru sâdir, 1414), "garar", 5/13-14.

[74] Buhârî, "Müzâra'a", 17; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379), 5/26.

[75] Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/163; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 6/410.

[76] İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ – Muhammed Ali Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2000), 6/334, 454; Necmeddin Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 44, 87-90. | İbn Abdilber, muhâtara, kumar ve müzâbene terimlerinin birbirleriyle iç içe ve yakın anlamlar taşıdıklarını belirtmiştir. Bk. İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 6/335.

[77] İbn Rüşd (el-Hafîd), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1425/2004), 3/166, 172-173.

[78] Sahnûn, *el-Müdevvene*, 3/134-135; İbn Abdilber en-Nemerî, *el-Kâfî fi fıkhi ehli'l-Medîne* (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd, 1400/1980), 2/672.

[79] İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003), 6/260-261; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 6/369-370, 449-450.

[80] Rodinson, *Islam and Capitalism*, 258.

[81] Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Selahaddin en-Nâhî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1404/1984), 1/465. | Suğdî garar satışını ise muhâtara satışından ayrı bir çeşit olarak ele alıp onu, yıl içerisinde tarlada bitecek zirai mahsulün veya ağaçta olgunlaşacak meyvenin önden satımı olarak tanımlamaktadır. Bk. Suğdî, *en-Nütef*, 1/467.

[82] Suğdî, *en-Nütef*, 1/493. | Burada, karza dayalı bir işlemde şart koşulmamış olmasına rağmen yapılan fazla veya nitelik bakımından üstün bir geri ödemenin muhâtara olarak nitelendirilmesi akla şu soruyu getirmektedir: Îne satışındaki vadeli satışta

Mâlikî mezhebi fakihlerinden Ebû Zer el-Herevî'den (ö. 434/1043) aktarıldığına göre garar satışı, kelimenin kökenindeki aldatma anlamından hareketle dışı sevilen, fakat içi nefret edilen işlemleri tanımlamak için bu adla anılmıştır. Yine Mâlikî mezhebi âlimlerinden Kâdî İyâz'a (ö. 544/1149) göre de garar kelimesi aldatma anlamına gelmekte ve hatar kelimesi gararla aynı anlamı taşımaktadır. Kâdî İyâz, "muhâtara" ifadesinin esasen kumar oynamak (kımâr) anlamına gelmesi, "hatar"ın ise kumarda galip gelene ödül olarak verilen mal için kullanılması ve garar ile hatar arasındaki anlam yakınlığından hareketle, garar satışını kumara benzetmiştir. Ayrıca garar yasağı kapsamındaki satışların içerdiği kumarvârî belirsizlikler nedeniyle bu tür satışların "hatar" veya "muhâtara satışı" olarak da adlandırıldığını ifade etmiştir.[83] Kâdî İyâz'ın öğrencisi olup İspanya'nın güneydoğusundaki Almeria şehrinde doğmuş olan İbn Kurkûl (ö. 569/1174) da akit sırasında semenin yahut mebiin bizzat kendisinin veyahut sâlimen teslim edilip edilmeyeceklerinin veya vadenin belirsiz olduğu garar satışı ile muhâtara satışının aynı anlamda olduğunu ifade etmiştir.[84]

4. Îne Satışı

Yardımlaşmaya dayalı bir akit olan tüketim ödüncünü gelir elde etmeksizin vermeye yanaşmayan finans sahiplerinin, ihtiyaç sahiplerine satış görüntüsü altında hem istedikleri miktarı sağladıkları hem de arzuladıkları faydayı temin ettikleri bir yöntem olan îne işlemi, vadeli satış sözleşmesinin faizli işlem amacıyla nasıl kullanılabileceğini gösteren önemli örneklerden biridir. Müslüman Araplardan Batı'ya geçtiği düşünülen ve Mohatra sözleşmesinin esas kaynağı olduğu söylenen îne işlemi, İslâm öncesi Arap toplumunda bilinen satış türleri arasında zikredilmiştir.[85] İbn Mukbil olarak bilinen, Câhiliye ve İslâm döneminin her ikisine de yetişmiş olduğu için kendisine muhadram denilen, yüz yıldan fazla yaşadığı için de uzun ömürlü anlamında muammerûndan sayılan ünlü şair Temîm b. Übey (ö. 70/689'dan sonra),[86] bir şiirinde îne satışı yapmak anlamında bir fiil kullanmıştır.[87] Şiirin içeriğine bakıldığında, meyhaneciye içki parasını ödeyebilmek için îne satışı yapmaktan bahseden İbn Mukbil'in bu şiiri, büyük olasılıkla Müslüman olmadan önceki dönemine ait olmalıdır.[88]

Konuya ilişkin hadislere bakıldığında, îne işleminin bu adla Hz. Peygamber zamanında bilinen ve uygulanan bir işlem olduğu anlaşılmaktadır. İbn Ömer'den aktarıldığına göre Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: "Birbirinizle îne satışı yapar, sığırların peşine düşer, çiftçilikle yetinip cihadı terk ederseniz Allah sizi, dininize dönünceye dek kaldırmayacağı bir zillete düçar eder."[89] Hadis metninde geçen

peşin geri almanın açıkça şart koşulmadığı bir işlemden doğan borç işlemine de buradan esinlenilerek muhâtara nitelendirmesi yapılmış mıdır? Ne bu eserde ne de başka bir klasik fıkıh eserinde bu sorunun açık bir cevabını bulamadığımızı itiraf etmeliyiz.

[83] Kâdî İyâz, *et-Tenbîhâtü'l-müstenbaṭa ʿale'l-kütübi'l-müdevvene ve'l-muḫtelaṭa*, thk. Muhammed el-Vesîk (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011), 3/1173-1174.

[84] İbn Kurkûl, *Meṭâli'u'l-envâr*, 5/138. | "Mohatra" adının köken olarak Arapça olduğu ve bu kullanımın İber Yarımadası'nda bilinen bir ifade olduğu göz önüne alınırsa Malikî mezhebi kaynakları veya mensupları, bu işlemin Avrupa'da adının konulmasında rol oynamış olabilir. Özellikle Endülüs sonrası İspanyollar arasında yaşama devam eden müdeccenler ve moriskoların da etkisi araştırılmalıdır. Her ne kadar Malikîler böyle bir işleme cevaz vermeseler de işlemin sadece adının konulmasında etkileri olabilir. Fakat işlemin adını, böyle bir işleme cevaz vermeyen bir mezhepten neden alacağına dair soru ise bu ihtimali zayıflatan diğer bir olasılıktır.

[85] Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm* (b.y. İntişârâtü'ş-Şerîf Radî, 1380), 7/395. | Aynı eserde Câhiliye satış türleri arasında garar satışı ele alınmış ve bunun muhâtara satışı olarak da adlandırıldığı ifade edilmiştir. Bk. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 7/394.

[86] Taceddin Uzun, "Temîm b. Übey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/422.

[87] Kullandığı fiil "نَغَنَّانُ" olup îne satışı yapmak anlamına geldiği bildirilmiştir. Beytin tercümesi şu şekildedir: "Nasıl bir şeyler içebiliriz, şayet meyhanecide bize ait dirhemler ve nakit para yoksa! Borç mu alalım yahut îne mi yapalım, yoksa bıçkın bir delikanlı çıkıp da borcumuzu üstlenir mi?" Bk. İbn Mukbil, *Dîvân*, nşr. İzzet Hasan, Beyrut: Dâru'ş-şarki'l-'Arabî, 1416/1995, 254; Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, "deyn", 14/129; Demir, *Bey'u'l-îne*, 11, 27.

[88] Modern literatürde, îne teriminin Câhiliye döneminde bilinen ve uygulanan bir satış işlemi olduğuna dair Zübeyrî'nin *Nesebü Kureyş* adlı eserinden bir olay aktarılmıştır. Bk. Demir, *Bey'u'l-îne*, 25-26. Fakat bu olayın yanlış tarihlendirildiği kanaatindeyiz. Zira olayın kahramanı olan kişi Ebû Bekir b. Abdirrahman b. el-Hâris b. Hişâm, tâbiînin önde gelenlerinden ve Medine'nin meşhur yedi fakihinden biri olup Hz. Ömer'in hilafeti zamanında dünyaya gelmiş ve hicrî 94 (713) senesinde vefat etmiştir. Bk. Zübeyrî, *Nesebü Kureyş*, thk. E. Lévi-Provençal (Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1982), 303-304; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarâbâd: Matba'atü dâireti'l-me'ârif, 1326), 12/30-31; Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), 2/65.

[89] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1989), 2/84; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009), "el-Büyû'", 56. | Bu hadisin hasen li gayrih olduğunu söyleyenler olduğu gibi muallel ve zayıf bir hadis olduğunu iddia edenler de vardır. Bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Beyânü'd-delîl 'alâ ibtâli't-tahlîl*, thk.

"birbirinizle îne satışı yaptığınız zaman…" ifadesindeki îne işlemi Beyhakî tarafından -muhtemelen İbn Ömer'in yasak olduğuna dair fetvası esas alınarak- şu şekilde açıklanmıştır: "İbn Ömer, (borç isteyen) birinin diğerine gelerek 'şu evsaftaki malı satın al, ben de onu senden üzerine şu kadar kâr koyarak satın alayım' diyerek gerçekleştirdiği işlemin yasak olduğunu beyan etmiştir."[90] Hadisin lafzına bakıldığında, îne satışı ifadesinin kullanılmasına rağmen hadisin varyantlarında bu işlemin ne olduğuna ve nasıl yapıldığına dair sahabenin Hz. Peygamber'e yönelik herhangi bir sorusunun aktarılmaması, bu işlemin o dönemde ve öncesinde bilindiğini ve uygulanmakta olduğunu göstermektedir.

Sahâbeden İbn Abbas ve Enes'e îne satışının hükmü sorulduğunda bu soruya cevaben "Allah kandırılamaz. Bu, Allah ve Resûlünün yasakladığı bir işlemdir." dedikleri aktarılmış ve bu hadislerin hükmen merfû rivayetler olduğuna dikkat çekilmiştir.[91] İbn Abbas'tan aktarılan hadisin metninde îne satışından sonra "yani ipek satışı…" şeklinde bir açıklama getirilmesi ise dikkat çekicidir. Hadisin diğer varyantlarında da bu ipek veya ipek parçası satışı zikredilmiştir. Nitekim bir rivayette İbn Abbas şöyle demiştir: "Bu îne işleminden sakının; bir miktar dirhem karşılığında, arada sadece bir ipek parçası olduğu halde yine dirhem ile değişim yapılmasın." Diğer bir rivayette İbn Abbas'a, bir kimsenin diğerine ipek parçasını önce yüz dirheme satıp sonra aynı malı elli dirheme geri satın alması sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "(Bu işlem gerçekte) araya ipek parçasının girdiği, para karşılığı paranın eşit olmayan şekilde satımıdır."[92] Diğer bir rivayette ise şöyle geçmektedir: "İbn Abbas'a vadeli ipek satışı sorulduğunda, satıcının sattığı fiyatın altında bir bedel karşılığında geri satın almasını mekruh görmüştür."[93] Diğer bir rivayette de şöyle geçmektedir: "Serakı, yani ipek parçasını vadeli sattığınızda onu geri satın almayın."[94] Bu rivayetler o dönemde, taraflar arasındaki göstermelik satışın ipek üzerinden gerçekleştirildiğini göstermektedir.[95]

Merfu hükmündeki diğer bir rivayete göre, Zeyd b. Erkam'ın ümmüveled olan cariyesi Ümmü Muhibbe müminlerin annesi Âişe'ye gelerek ona, kendisine ait bir köleyi efendisi Zeyd b. Erkam'a atâ denilen yıllık maaş zamanına kadar sekiz yüz dirhem karşılığında vadeli sattığını, sonra da Zeyd'in aldığı köleyi satmak istemesi üzerine onu peşin altı yüz dirhem karşılığında Zeyd'den geri satın aldığını haber vermiş ve yaptığı işlemin caiz olup olmadığını sormuştu. Bunun üzerine Hz. Âişe bu kadına, dinen mezmûm ve sakıncalı bir alışveriş yaptığını ve Zeyd b. Erkam'a, tevbe etmemesi durumunda Resûlullah ile birlikte yaptığı cihadın boşa çıkacağını haber vermesini söylemiştir.[96] Bu mevkûf rivayette, yapılan işlemin helal sayılarak yapılması mümkün olmayan haram bir işlem olduğuna işaret edildiği ve bilerek yapılmamışsa dönülmesi gerektiği açıkça ifade edildiği için, bu bilginin Hz. Âişe tarafından içtihat yoluyla ulaşılabilecek bir bilgi olmadığı sonucuna varılmıştır.[97] Buradaki işlem "îne" adıyla zikredilmemişse de rivayet, iki taraf arasında cereyan eden işlemin niteliği açısından önemli olup o dönemde böyle bir

Hamdî Abdülmecid es-Silefî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1988), 73-74; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü's-Sünen*, thk. İsmail b. Gazi Merhaba (Riyad: Mektebetü'l-me'ârif, 1428/2007), 3/1627-1628; İbn Hacer el-Askalânî, *Telhîsu'l-habîr* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1989), 3/48; Şemseddin es-Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merdıyye fi mâ süile's-Sehâvî 'anhü mine'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim (Umman: Dâru'r-râye, 1418), 1/212. Ebü'l-Feyz İbnü's-Sıddîk'a göre hadise zayıf denilmesi için herhangi bir sebep gözükmemektedir. Bk. Ebü'l-Feyz İbnü's-Sıddîk el-Gumârî, *el-Müdâvî li-ʿileli'l-Münâvî* (Kahire: Dâru'l-kütübî, 1996), 1/327-330.

[90] Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'1-kütübi'l-ilmiyye, 424/2003), 5/516; a.mlf., *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003), 6/92.

[91] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *et-Taʿlîḳu'l-kebîr fi'l-mesâʾili'l-ḫilâfiyye beyne'l-eʾimme* (Beyrut: Dâru'n-nevâdir, 1431/2010), 3/336-337; İbn Teymiyye, *Beyânü'd-delîl*, 73-74; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü's-Sünen*, 3/1627-1628; Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merdıyye*, 1/212.

[92] İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409), 4/282; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *et-Taʿlîḳu'l-kebîr*, 3/336-337; İbn Teymiyye, *Beyânü'd-delîl*, 74.

[93] Ayrıca İbnü't-Türkmânî bu hadisin isnadının sahih olduğunu belirtmiştir. Bk. İbnü't-Türkmânî, *el-Cevherü'n-nakî fi'r-reddi 'ale'l-Beyhakî* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.) 5/331.

[94] Abdürrezzak es- San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî (Gucerât: el-Meclisü'l-ilmî, 1970-1983), 8/187.

[95] Ayrıca tâbiînden Mesrûk, Câbir b. Zeyd ve İbn Sîrîn'den aktarılan rivayetlerde de îne satışı ipek satışı üzerinden anlatılmıştır. Bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/283, 451, 452.

[96] Ebû Yûsuf, el-Âsâr, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1355/1936), 186; Abdürrezzak, *el-Musannef*, 8/184. | Hadisi metin ve senet açısından eleştirenler olduğu gibi hadisin hasen olduğunu söyleyenler de vardır. Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/539-540; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü's-Sünen*, 3/1639-1642; Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merdıyye*, 1/209-212.

[97] İbn Teymiyye, *Beyânü'd-delîl*, 74-76; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü's-Sünen*, 3/1639-1642.

uygulamanın bulunduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.[98]

Konuya ilişkin olarak Evzâî (ö. 157/774) aracılığıyla Peygamberimizden munkatı‘ bir senetle aktarılan, fakat muhaddislerce itibara elverişli görülen bir hadiste, satış adı altında faizin helal sayılacağı bir zamanın geleceğine dair ifadelere rastlanmaktadır. Hadisin lafzında geçen “satış adı altında faiz” ifadesi îne satışıyla açıklanmış ve bu hadisin konuyla ilgili diğer hadisleri güçlendirici nitelikte olduğu belirtilmiştir.[99] Diğer bir hadiste doğrudan faiz yemeyenlerin dolaylı olarak faizden etkilenecekleri şu ifadelerle anlatılmıştır: “Faizi doğrudan yemeyen çok az Müslümanın kalacağı, yemeyenlerin ise tozundan etkileneceği bir dönemin gelmesi çok yakındır.” Hadisin sahâbe tabakasından ravisi olan Ebû Hüreyre, îne işleminin toza benzetilen dolaylı bir faizli işlem olduğuna işaret etmiştir.[100] Ebû Hüreyre’den aktarılan diğer bir hadiste, bir satışta iki satış yapıldığında en düşük fiyata göre satışın gerçekleştirilmesi gerektiği belirtilmekte, böyle yapılmaması durumunda işlemin faiz içereceği, dolayısıyla feshedilmesi gerektiği bildirilmektedir.[101] Bu hadis, bir satış sözleşmesinde malın peşin ve vadeli fiyatları ayrı ayrı belirtildikten sonra birisine karar verilmeden akdin tamamlanmasına delil olarak gösterilmişse de bu yorum zayıf görülmüştür. Zira satış bedelindeki belirsizliğin faizle ifade edilmesi oldukça uzak bir ihtimal olması bir yana, bu yoruma göre ortada iki akit de bulunmayıp sadece iki satış bedelinden biriyle yapılan bir akit söz konusudur. İkinci bir yoruma göre bir satışta iki satış yapma yasağına dair hadis, vadeli ve yüksek fiyata yapılacak bir satışta aynı malın peşin ve düşük fiyata geri satın alınmasının şart koşulmasıyla gerçekleştirilen bir îne işlemi türüyle ilgilidir. Bu yoruma göre bir mal üzerinde biri peşin, diğeri vadeli olmak üzere iki satış işlemi söz konusu olmaktadır. Vadeli ve yüksek fiyatın onaylanması durumunda işlem, iki satış işlemi şeklinde gerçekleştirilmiş olsa da aslında faizli bir işleme dönüşmektedir. Öte yandan, vadeli işlemden vazgeçilip en düşük olan peşin fiyatın tercih edilmesi durumunda ise işlem faizden arınmaktadır.[102] Mâlik b. Enes’in de iki satışta bir satış yasağını îne işlemiyle açıkladığı aktarılmıştır.[103]

Îne adındaki işlemi caiz görenler arasında tâbiînden Câbir b. Zeyd (ö. 93/712), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), Şa‘bî (ö. 104/722) ve Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 107/725); caiz görmeyenler arasında ise sahâbeden İbn Abbas (ö. 68/687), İbn Ömer (ö. 73/693) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/712), tâbiînden Mesrûk (96/714) ve Ömer b. Abdilaziz (ö. 101/720) zikredilmiştir.[104] Îne adıyla olmasa da vadeli ve yüksek fiyattan satılan malın peşin ve düşük fiyata geri satın alınması işlemini caiz görmeyenler arasında sahâbeden Hz. Âişe (ö. 58/678) ve tâbiinden Mücahid (ö. 103/721) ve Tâvûs (ö. 106/725); caiz görenler arasında ise

---

[98] Öte yandan diğer bir rivayette Hz. Âişe’nin “zernaka” (زَرْنَقَة) adıyla bir işlemi çokça yaptığı veya bunu âdet edindiği (كانت تأخذ الزرنقة) ifade edilmiştir. İşin daha garip olan tarafı bu işlem, birçok kaynakta îne işlemi olarak yorumlanmıştır. Bk. İbn Kuteybe, *el-Mesâ’il ve’l-ecvibe fi’l-hadîs ve’l-luga*, thk Mervan Atıyye – Muhsin Harabe (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1410/1990), 74; Hattâbî, *Garîbü’l-hadîs*, thk. Abdülkerim el-Garbâvî (Dımaşk: Dâru’l-fikr, 1402/1982), 2/204; Ahmed b. Muhammed el-Herevî, *Kitâbü’l-Garîbeyn fi’l-Kur’ân ve’l-hadîs*, thk. Ahmed el-Mezîdî (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999), 3/820. İbnü’l-Esîr ise Hz. Âişe’den aktarılan rivayetin yanı sıra aynı ifadenin geçtiği farklı nakillere de dikkat çekmiş, zernaka tabirinin diğer bir anlamını (kuyudan ücretle su çekme) verdikten sonra kelimenin îne anlamına geldiğini ve îne işleminin ise bir malı vadeli olarak ederinin üzerinde bir fiyata satın aldıktan sonra o malı aynı satıcıya veya üçüncü bir şahsa satın alınan fiyatın altında satmaktan ibaret olduğunu bildirmiştir. Ayrıca kelimenin Farsça “zer ne”, yani “yanımda altın yok” ifadesinin Arapçaya çevrilmiş hali olabileceğini söylemiştir. Bk. İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi’l-hadîsi ve’l-eser*, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî – Mahmud et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü’l-ilmiyye, 1399/1979), 2/301. Ezherî ise zernaka ifadesinin, kişinin vadeli olarak satın aldığı malı üçüncü bir şahsa peşin olarak satması şeklinde tanımlamış ve bu işlemin bütün fakihlere göre caiz olan îne işlemi olduğunu belirtmiştir. Konuyla ilgili Hz. Âişe’den aktarılan daha detaylı bir rivayete yer veren Ezherî, Muaviye’den yıllık on bin dirhem atıyye almasına rağmen zernaka işlemi yaptığını gören ve bunun sebebini soran bir kişiye Hz. Âişe’nin, ödeme niyetinde olup üzerinde borç yükü bulunan kimseye Allah’ın yardım edeceği anlamındaki bir hadisi aktararak bu hadise imtisâlen ödeme niyetiyle zernaka işlemi yaptığı, böylelikle Allah’ın yardımına mazhar olmayı umduğu şeklindeki cevabını aktarmıştır. Bk. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *ez-Zâhir fi garâibi elfâzi’l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Mes‘ad Abdülhamid es-Sa‘denî (Kahire: Dâru’t-talâ’i‘, 1994), 143; a.mlf., *Tehzîbü’l-lüga*, “zrnk”, 9/300; Demir, *Bey‘u’l-îne*, 13-14.

[99] Hattâbî, *Garîbü’l-hadîs*, 1/218; İbn Teymiyye, *Beyânü’d-delîl*, 66-67, 73; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü’s-Sünen*, 3/1646; Sehâvî, *el-Ecvibetü’l-merdıyye*, 1/214.

[100] Taberânî, *Müsnedü’ş-şâmiyyîn*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Silefî (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1405/1984), 1/324.

[101] Ebû Dâvûd, “el-Büyû’”, 55.

[102] İbn Teymiyye, *Beyânü’d-delîl*, 80-81; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü’s-Sünen*, 3/1643-1645.

[103] İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 6/249-250.

[104] Abdürrezzak, 8/186; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/282-283, 451-452; İbn Teymiyye, *Beyânü’d-delîl*, 73.

sahâbeden Zeyd b. Erkam (ö. 68/688) sayılabilir.[105] Öte yandan, kaynaklarda İbn Ömer, İbn Sîrîn (ö. 110/729), İbrahim en-Nehaî ve Şa'bî'den her iki yönde de görüş nakledilmektedir.[106]

Burada incelenmesi gereken diğer bir husus ise îne satışı ile tam olarak neyin kastedildiğidir. Îne kelimesi ve îne işlemini yapmayı ifade eden fiiller (تَعَيَّنَ / اِعْتَانَ), esasen borcu ve vadeli olarak mal satın almayı ifade etmektedirler.[107] Bazen de îne kelimesi, satılan malın kendisi için kullanılabilir. Ebû İshak el-Cûzcânî'ye (ö. 259/873) göre "îne" ifadesi, kişinin altın veya gümüş para (ayn) ihtiyacından hareketle türetilmiş bir kelimedir. Kişi îne işlemi kapsamında, aslında ihtiyacı olmadığı halde mal satın alıp esas ihtiyacı olan para karşılığında onu satmaktadır.[108] Ayrıca hem ayn hem de îne kelimelerinin faiz (ribâ) anlamına da geldiği ifade edilmiştir.[109] İbn Abbas'a göre îne işlemi, kişinin bir malı vadeli ve yüksek fiyattan birine sattıktan sonra aynı kişiden o malı peşin ve düşük fiyattan geri satın alması şeklinde tarif edilmiştir.[110] Îne denildiğinde genelde anlaşılan anlam bu olmakla birlikte işlem, farklı şekillerde de tasvir edilmiştir. Örneğin, kendisinden borç istenilen kimse, üçüncü şahsa ait bir malı ondan peşinen satın alarak borç isteyene, alış fiyatının üzerinde bir miktara vadeli olarak satması, ardından da alıcının aynı malı ilk satıcıya aldığından daha düşük bir bedel karşılığında peşin olarak satması şeklinde yorumlanmış ve bu yöntemin öncekinden daha kabul edilebilir olduğu belirtilmiştir.[111] Erken dönemlerden itibaren Arapça sözlüklerde her iki tür işlemin de îne olarak isimlendirilmesi, îne satışının Arap toplumunda her iki türüyle bilinip pratikte uygulandığını göstermektedir.[112]

Îne işleminin akit esnasında şart koşulmaksızın yapılması durumunda ise işlemin adı ve hükmü hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Hanefî mezhebinde bir kısım fakihe göre, vadeli ve yüksek fiyattan satın alınan malın aynı satıcıya peşin ve daha düşük bir bedel karşılığında geri satılması işlemine îne satışı denilse de bu söylem pek kabul görmemiştir. Hanefî mezhebi kaynaklarında îne terimi daha çok, borç isteyen kişinin bir malı piyasa değerinin üzerinde bir fiyata vadeli olarak satın alması, ardından o malı piyasada üçüncü bir şahsa peşin olarak piyasa değeri üzerinden satması için kullanılmış ve îne teriminin bu kullanımı sahih görüş olarak nitelendirilmiştir.[113] Sadece iki taraf arasında gerçekleşen işlem ise genellikle îne adıyla değil, "yüksek fiyata satılan malın daha azı karşılığında satın alınması" (شِرَاءُ ما باعَ بِأَقَلَّ مِمَّا باعَ) şeklinde ifade edilmiş ve Hanefî literatüründeki başlıklara bu şekilde yansıtılmıştır. Ayrıca Hanefî mezhebine göre bu şekilde gerçekleştirilen işlem, hadisten dolayı istihsânen faiz şüphesi kapsamında değerlendirilmiş ve ikinci satış işlemi fasit kabul edilmiştir. Ayrıca genel kurala göre altın ve

[105] Abdürrezzak, 8/184-187.
[106] Abdürrezzak, 8/186, 187; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/282, 452.
[107] İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-melâyîn, 1407/1987), "ayn", 6/2172. | Kürâunneml'e (ö. 310/922) göre kelime, sabır ve hapsetme anlamına gelen "عَنَّ" kökünden gelmekte olup aslı "عِنْيَة"dir. Çünkü vadeli satış da bir tür sabır ve malı hapsetmeyi gerektirir. Bk. Kürâunneml, *el-Muntahab min kelâmi'l-Arab*, thk. Muhammed el-Ömerî (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-kurâ, 1409/1989), 663.
[108] İbn Teymiyye, *Beyânü'd-delîl*, 72-73. | Nitekim ayn kelimesi altın anlamına da gelmektedir. Bk. Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, "ayn", 35/446. Îne kelimesinin peşin para anlamındaki "ayn" kelimesinden türetildiği söylenmektedir. Zira işlem sonucunda borç isteyen, istediği peşin paraya kavuşmaktadır. Bk. Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, "ayn", 3/132.
[109] İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 421/2000), "ayn", 2/253; "rbv", 10/327; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, "ayn", 35/446, 464.
[110] Herevî, *Kitâbü'l-Garîbeyn*, 4/1354; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Kabes fî şerḥi Muvaṭṭa'i Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullah Veled Kerim (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1992), 826. | Muhtemelen Enes b. Malik'ten aktarılan îne işlemi de bu şekilde tasvir edilmektedir.
[111] Herevî, *Kitâbü'l-Garîbeyn*, 4/1354; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/334; Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, "ayn", 3/131; Kâdî İyâz, *et-Tenbîhâtü'l-müstenbaṭa*, 2/1011; Takıyyüddin es-Sübkî, *Tekmiletü'l-Mecmû* (*el-Mecmû* içerisinde) (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 10/153.
[112] Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, "ayn", 3/131; Herevî, *Kitâbü'l-Garîbeyn*, 4/1354.
[113] Nesefî, *Tılbetü't-talebe*, 112; Sübkî, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 10/153-154. | Nesefî aynı yerde, yukarıda aktarılan Ebû Dâvûd'daki İbn Ömer hadisinde geçen îne ifadesi de bu şekilde yorumlanmıştır. | Sübkî, Hanefîlerin ikili surete îne yerine "شِرَاءُ ما باع بِأَقَلَّ مِمَّا باع" tabirini kullandıklarını, sadece üçlü tasvire îne dediklerini açıkça bildirmektedir. Bk. Sübkî, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 10/153-154. Îne terimi, bir kısım Hanefî mezhebi çerçevesinde kaleme alınmış geç dönem fıkıh kitaplarında yüksek fiyata satılan malın daha azı karşılığında geri satın alınması olarak tasvir edilmiştir. Bk. Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, thk. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm, (Beyrut: Dâru'l-erkam, 1418/1997), 2/340. Kanaatimizce bu tasvir, kendisinden önceki daha muteber kaynaklardaki bilgilerle çeliştiği için sıkıntılıdır. Krş. Nesefî, *Tılbetü't-talebe*, 112; Kâdîhan, *el-Fetâvâ*, thk. Salim Mustafa el-Bedrî, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009), 2/168.

gümüş paraların değiştirildiği bir işlemde, cins farklılığından dolayı fazlalık faizinin şartı oluşmadığından, birindeki fazlalığın caiz olması gerekmektedir. Ancak yüksek fiyata satılan malın daha düşük bedel karşılığında geri satın alınmasına dair tasvirde, iki satış işleminde farklı türden paralar kullanılsa dahi değerlerinin eşit olması özel olarak şart koşulmuş; biri diğerinden fazla değerde olduğunda ise ikinci akdin fâsit sayılacağı ifade edilmiştir.[114]

Hanefî mezhebinde îne ismi ve onunla ilişkili "تَعَيَّنَ" fiili, ilk dönemden itibaren kullanılmış olup bu ifadeler genellikle üç taraf arasında gerçekleşen ve satılan malın ilk satıcıya geri dönmediği bir işlem olarak açıklanmıştır.[115] Fakat Hanefî meşâyıhı arasında îne işleminde, mebîin üçüncü şahsa satıldıktan sonra ilk satıcıya dönmesinin gerekip gerekmediği hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır.[116] Çoğunluk tarafından her iki tasvir îne satışı olarak adlandırılsa da mezhep içerisinde tercih edilen diğer bir görüşe göre, satılan mal ilk satıcıya dönmedikçe işlem îne olarak adlandırılamaz. Zira îne satışının, işlem sonunda el değiştiren malın ilk sahibine dönmesi üzerine kurgulandığı, yoksa her tür satış işlemine "îne" denilmesi gerektiği iddia edilmiştir. Ayrıca malın dönmediği suret mekruh değil, sadece evlâ olanın terki kabul edilmiş, malın döndüğü suret ise mekruh sayılmıştır.[117]

Mâlikî mezhebi kaynaklarında işlemin üç taraflı biçimi, anlatılandan biraz farklı biçimde de betimlenmiştir. Bu tasvire göre kendisinden borç istenilen kişi, borcunu fazlasıyla ödemeyi vadeden birine böyle bir işlemin caiz olmayacağını belirttikten sonra, istediği borç miktarı yerine henüz kendisine ait olmayan, fakat üçüncü bir şahıstan temin edebileceği belirli özellikteki bir malı borç isteyen için satın alabileceğini söyler ve onu kendisinden (büyük olasılıkla vadeli olarak) kaça alabileceği konusunda anlaşırlar. Bunun üzerine borç istenilen kişi, üçüncü şahıstan malı peşin para karşılığında temin ettikten sonra onu borç isteyene teslim eder. Bu tasvir, üzerinde fikir birliğinin bulunduğu îne işlemi olarak da nitelendirilmiştir.[118] Bu tasvirde dikkat çeken noktaların başında, borç istenilen kişinin malı, üçüncü şahıstan satın almadan ve mülkiyetine geçirmeden önce, borç isteyene fiyatı belirleyerek satması gelmektedir. Bu yüzden Mâlikîlerde bu işlem, kişinin mülkiyetinde olmayan malı kendi adına satması olarak değerlendirilmiştir. Bu tasvirdeki dikkat çeken diğer bir husus ise esasen borç isteyen müşterinin vadeli olarak satın aldığı malı, işlemdeki üçüncü şahıs olan ilk satıcısına peşin olarak düşük fiyatla geri satmasından bahsedilmemesidir. İşlem, mal geri dönmemiş olsa da îne olarak isimlendirilmiştir. Medine ahalisinin îne satışını, buğday gibi yiyecek maddelerinde gerçekleştirmeye alışkın olduğunu belirten Mâlikî mezhebi alimlerinden Kanâzi'î, Hz. Peygamber tarafından yasaklanan îne satışını, bir kişinin başka birine, kendisi için piyasadan belirli bir fiyatla yiyecek maddesi satın almasını, sonra da onu teslim almadan önce, satın aldığından daha yüksek bir bedele kendisine vadeli olarak satmasını şart koşması olarak tasvir etmiştir. Buna göre işlem, kişinin hasar sorumluluğunu üstlenmediği bir maldan kâr elde etmesi yasağı kapsamında değerlendirilmektedir.[119] Birinden kendisi için üçüncü şahsa ait bir hayvanı

[114] Şeybânî, *el-Asl*, 2/504-506; Cessas, Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ, thk.Abdullah Nezîr Ahmed (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1417), 3/113; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/122-125; Üsmendî, *Tarîkatü'l-hilâf beyne'l-e'immeti'l-eslâf*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1428/2007), 312. | Bu işlemin bahsedildiği yerlerde genellikle Hz. Âişe'den nakledilen rivayet delil gösterilmiştir.

[115] Şeybânî, *el-Asl*, 3/187, 4/106, 11/332-333; Serahsî, *el-Mebsût*, 11/211, 14/36, 19/81; a.mlf., *Şerhu'l-Câmi'i's-sagîr*, thk. Ertuğrul Boynukalın (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 2/148; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/211. | Serahsî, îne işlemi için iki taraflı olup yukarıda anlatılanlardan farklı bir tasvirin bulunduğunu söylemiştir. Bu tasvire göre işlem, borç istenilen kişinin bir malını vadeli olarak örneğin on beş dirheme borç isteyene sattıktan sonra aynı malı ondan peşin olarak on dirhem ve bir ceviz karşılığında geri satın alması şeklinde gerçekleşmektedir. Serahsî, hüküm açısından her iki suretin de kerahetle birlikte caiz olduğunu bildirmiştir. Bk. Serahsî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sagîr*, 2/148. Fakat Serahsî'nin başka türden olarak gerçekte faizden ibaret olan fazlalığa karşılık gelsin diye meseleyi bir adet ceviz ile tasvir etmesi izaha muhtaçtır. Zira *Hidâye*'de, taraflardan az miktarı verecek olanın elinde piyasa değeri bakımından diğer taraftaki fazlalığı karşılayacak farklı bir malın bulunması durumunda işlemin mekruh olmayacağı, tam olarak fazlalığı karşılamıyor ama yine de piyasada alım satıma konu olan (bir avuç üzüm veya iki fels gibi) bir şey ise işlemin mekruh olacağı, şayet bir avuç toprak gibi değersiz bir şey olursa işlemin faizden ötürü caiz olmayacağı ifade edilmiştir. Diğer bir yerde ise bir cevizin iki ceviz, bir elmanın iki elma karşılığında satışının faiz sayılmayacağı bildirilmiştir. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/6, 9, 148. Herhalde bir ceviz, bir avuç üzüm gibi tamamen değersiz olmayan bir mal olarak değerlendirdiği için işlemin kerahetle birlikte caiz olduğunu söylemiştir.

[116] Burhaneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 7/139.

[117] İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/213; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/326; Demir, *Bey'u'l-îne*, 35-48.

[118] İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*, 6/261; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 6/369-370.

[119] Ebü'l-Mutarrif el-Kanâzi'î, *Tefsîru'l-Muvatta*, thk. Amir Hasan Sabrî (Katar: Dâru'n-nevâdir, 1429/2008), 1/454.

peşin olarak satın alıp, ardından aynı hayvanı kendisine vadeli olarak satmasını isteyen bir kişinin bu şekildeki teklifinin hükmü kendisine sorulan İbn Ömer, böyle bir işlemin mekruh olduğunu bildirmiştir.[120] Muhtemelen Mâlikîler, îne işleminin söz konusu tasvirini bu rivayete dayandırmaktadırlar. Îne işleminin yukarıda zikredilen her iki biçiminde akit esnasında açıkça şart koşma durumu söz konusu ise, örneğin malı ilk satıcısına satmak şartıyla satış gerçekleştirilmişse yahut birinci satışın gerçekleşmesi ikinci satışa bağlanmışsa, bu durumda işlem icmâ ile haram olup mezhepler arasında buna cevaz veren bir görüşe rastlanmamaktadır.[121] Mâlikîlere göre pazarlık aşamasında vade farkının kararlaştırılıp kâr oranına bağlı biçimde satış işleminin vadedilmesi de açık faiz işlemi olarak değerlendirilmektedir.[122]

Mâlikî mezhebi imamı Mâlik b. Enes'in îne işlemini iki türlü tasvir ettiği aktarılmıştır. Bunlardan birincisine göre îne, bir malı yüksek fiyattan satan kimsenin aynı kişiden sattığı malı düşük fiyata geri satın alması şeklinde, sadece iki taraf arasında cereyan eden bir işlem olarak betimlenmiştir. İkinci tasvire göre îne satışı, üç taraflı bir işlem olarak şu şekilde izah edilmiştir: Borç isteyen kişinin huzurunda, istediği borç miktarına yakın değerdeki bir mal, borç istenilen kişi tarafından üçüncü bir şahıstan satın alınarak temin edilir. Ardından borç istenilen kişi bu malı borç isteyene, aldığı fiyattan daha yüksek bir bedel karşılığında vadeli olarak satar. Borç isteyen ise vadeli satın aldığı bu malı ilk satıcıya (üçüncü şahıs), satın aldığı bedelden daha düşük bir fiyatla peşin olarak geri satar. Dolayısıyla işlem, borç isteyenin ihtiyacını karşılamak amacıyla, alım-satım görünümünde dolaylı bir borçlandırma şeklinde gerçekleşir.[123] Fakat Mâlikî kaynaklarında îne terimi, Hanefîlerde olduğu gibi üç taraflı tasvir edilen işleme söylenmekte, iki taraflı tasvir ise daha çok îne faslı dışında hileli vadeli satış (bey'u'l-ecel) olarak ayrıca ele alınmaktadır.[124] Yine Mâlikî mezhebine göre fayda sağlayan karz ve faiz şüphesinden dolayı, iki taraflı olup vadeli olarak yüksek fiyattan satılan malın peşinen daha düşük bir bedel karşılığında geri satın alınması şeklinde gerçekleştirilen surette ikinci satış işlemi fasit/batıl kabul edilmiştir.[125]

Mâlikî mezhebinde genel olarak kabul edilen görüşe göre îne işlemi, kendisinden borç istenilen, fakat faizli işlem yapmamak için bunun yerine bir mal satın alması talep edilen satıcının, henüz mülkiyetinde bulunmayan bir malı üçüncü bir şahıstan kendi adına satın aldıktan sonra talep eden kişiye sattığı bir işlem olarak tanımlanmıştır.[126] Üç taraflı gerçekleştirilen îne işlemi, hükmü açısından üç kategoride ele alınmıştır. Birincisi haram olan îne işlemidir. Bu kısma pazarlık sürecinde, borç isteyen için üçüncü şahıstan satın alınacak malın kâr ve satış bedeli miktarının taraflarca karşılıklı belirlendiği üç taraflı işlem girmektedir.[127] İkincisi mekruh olan îne işlemidir. Bu kısma, tarafların karşılıklı bir pazarlığı olmadan, sadece borç isteyenin karşı taraftan belirli bir malı kendisi için satın almasını istediği ve miktarı belirtmeksizin üzerine kâr koyarak geri satın almayı vadettiği işlem girmektedir. Bu kısma giren akit, mekruh olmakla birlikte feshi gerekmemektedir. Caiz olan üçüncü kısım ise taraflar arasında herhangi bir pazarlık ve vaat olmaksızın, belirli türde bir malı talep eden kimseye olumsuz cevap veren tacirin, o malı piyasadan temin ettikten sonra sorana giderek elinde istediği türden malın bulunduğunu haber

[120] İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 6/449.
[121] Ezherî, *ez-Zâhir*, 142-143; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/173; Sübkî, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 10/157-158.
[122] Kâdî İyâz, *et-Tenbîhâtü'l-müstenbaṭa*, 2/1011.
[123] Sahnûn, *el-Müdevvene*, 3/134-135; Kâdî İyâz, *et-Tenbîhâtü'l-müstenbaṭa*, 2/1011.
[124] Kâdî Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, thk. Hamîş Abdülhak (Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1415/1995), 2/1002-1004; İbn Abdilber, *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîne*, 2/670-672; Kâdî İyâz, *et-Tenbîhâtü'l-müstenbaṭa*, 3/1107-1108; Sübkî, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 10/156.
[125] Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaṣarı Halîl*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992), 4/392, 403. | İkili ile üçlü işlem arasındaki diğer bir fark da ikili işlemde kendisinden borç istenen kişinin îne satışı yapmakla bilinen birisi olması gerekmezken, üçlü işlemde bu şart aranmaktadır. Bk. Ebû Bekir İbn Yûnus es-Sıkıllî, *el-Câmi' li-mesâ'ili'l-Müdevvene* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1434/2013), 11/411.
[126] Derdîr, *eş-Şerhu's-sagîr 'alâ Akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*, thk. Mustafa Kemal Vasfî (Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.), 3/129.
[127] Bu kısma giren îne işlemi hükmü açısından, borç isteyenin kendisi için satın almayı açıkça belirtmesine ve her iki işlemin peşin ve vadeli oluşuna göre altı farklı şekilde tasvir edilmiştir. Bk. İbn Rüşd (el-Ced), *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, thk. Muhammed Hacı (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 2/55-59. Fakat bu altıdan her iki işlemin peşin olduğu suretlerin haram olmadığı beyan edildiği için, ortada hükmü haram olan bir kısmın altında değerlendirilebilecek altı kısım bulunmadığı düşünülmektedir. | Ayrıca İmam Mâlik'in açıklamasına uygun biçimde, iki taraflı işlem de hükmü haram olan bu kısımda zikredilmiştir. Bk. Kâdî İyâz, *et-Tenbîhâtü'l-müstenbaṭa*, 2/1011.

verdiği ve peşin veya vadeli olarak satışı gerçekleştirdiği işlemdir.[128]

Şâfiî mezhebi imamı Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820), hem iki taraflı hem de üç taraflı îne kapsamında değerlendirilebilecek işlemi zikrederek bunların, açıkça şart koşulmadan gerçekleştirilmeleri durumunda caiz olduklarını söylemiş, fakat îne adını kullanmamıştır. Vadeli olarak bir malı satan kimsenin, müşteri malı fiilen teslim aldıktan sonra aynı müşteriden o malı ilk satıştakinden daha düşük veya yüksek fiyata vadeli ya da peşin geri satın almasının caiz olduğunu söyleyen Şâfiî, bu hususta işlemin îne yapmayı meslek haline getirmiş biriyle yapılıp yapılmaması arasında herhangi bir fark olmadığını vurgulamıştır.[129] Şâfiî, bu işlemi caiz görmeyenlerin delil olarak Hz. Âişe'den aktardıkları rivayeti tenkit ederek zayıf görmüş ve sahih olduğu kabul edilse bile rivayetin sahâbe arasında meseleyle ilgili iki farklı içtihadı göstereceğini, kendisinin ise muhaliflerin de kabul ettiği gibi bu meselede kıyasa uygun düşen Zeyd b. Erkam'ın görüşünü desteklediğini belirtmiştir. Ayrıca ilgili rivayette Hz. Âişe'nin meseleyi caiz görmemesinin, faiz endişesinden başka bir sebepten kaynaklanabileceğini dile getirmiştir. Sonra Mâlikî mezhebindeki îne tasvirine benzer bir meseleyi ele alan Şâfiî, bir kimsenin diğerine bir malı göstererek onu satın alıp üzerine kâr koyarak kendisine satmayı teklif etmesinin, ardından da teklif edilen şahsın o malı satın alıp bunu isteyene satmasının caiz olduğunu, teklif eden kişinin o malı ikinci defa aynı kişiye veya başkasına yeniden satmasının ise kişisel tercihine kalmış olduğunu belirtmiştir. Satın alınması teklif edilen malın, işaretle veya nitelikleriyle belirlenmiş olması ile belirleme işinin tamamen karşı tarafa bırakılmış olması arasında herhangi bir fark olmadığını, aynı şekilde satışın vadeli veya peşin gerçekleşmesinin de işlemin caiz olması noktasında önemli olmadığını bildirmiştir. Fakat Şâfiî, açıkça şart koşmak suretiyle ilk satın alma durumunun bağlayıcı kılınmasını ve buna göre işlemin gerçekleştirilmesini iki sebepten dolayı caiz görmemiştir: Birincisi, teklif götürülen kişi henüz sahibi ve maliki olmadığı bir malın satışını yapmaktadır. Şartlı şekilde işlemin caiz olmamasını gerektiren ikinci nokta ise, "eğer malı şu fiyata satın alırsan senden şu kadar kârla onu satın alırım" diyerek riske (مُخَاطَرَة) dayalı bir akit gerçekleştirmesidir.[130] Burada konumuz açısından önemli olan diğer bir husus ise doğrudan îne satışına ilişkin bir meselede muhâtara ifadesinin kullanılmasıdır. Şarta bağlı temlîk anlamına yakın bir manayı ifade etmek için kullanılan muhâtara kelimesinin, sonraki mezhep literatüründe bu tabirle ifade edildiğine rastlanmamıştır. Genelde îne satışını caiz görenler tarafından caiz olmayan özel bir biçimini ifade için kullanılan bu tabir, îne işlemine ilişkin olumsuz bir kanaati de göstermektedir. Şâfiî'nin açık ifadesine göre, işlemin îne yapmayı âdet veya meslek haline getirmiş kimselerle yapılıp yapılmaması herhangi bir fark oluşturmayıp açıkça ifsat edici bir şart koşulmadıkça işlem caizdir.

Şâfiî mezhebi fakihlerinden Ebû İshak eş-Şîrâzî'ye göre, işlemin îne yapmayı âdet haline getirmiş kimseyle yapılması durumunda, açıkça şart koşma durumunda olduğu gibi her iki akdin de geçersiz olması gerekir. Fakat bu görüş, Şâfiî'nin açık ifadesine aykırı olduğu için mezhepte kabul görmemiştir.[131] Hem Şâfiî'nin kelamında hem de sonraki mezhep edebiyatında îne ifadesi hem üç taraflı hem de iki taraflı îne satışını tanımlamak için kullanılmışsa da[132] mezhep literatüründe daha çok iki taraflı işlemi ifade etmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca îne satışı, Şâfiî mezhebindeki sahih görüşe göre caiz olmakla birlikte tenzîhen mekruh olup uzak durulması tavsiye edilen bir işlemdir.[133] Şâfiîlerde ayrıca

[128] İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 2/55-59; Kâdî İyâz, *et-Tenbîhâtü'l-müstenbaṭa*, 2/1011-1012; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 4/405; Demir, *Bey'u'l-îne*, 48-54.

[129] Şâfiî, *el-Üm*, 3/38-39. | Şâfiî, îne yapmayı âdet ve meslek haline getirmiş kimseleri "الْمُعَيِّنُونَ" olarak zikretmiştir. Bu kelime, tef'îl (تَفْعِيل) bâbından îne satışı yapmak anlamındaki "عَيَّنَ" fiilinin ismi failidir. Muhtemelen kişinin îne yapmayı âdet ve meslek haline getirmesini ifade etmek için ismi fail kipini kullanmıştır. Bk. Şâfiî, *el-Üm*, 3/339; Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, "ayn", 3/131; Sübkî, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 10/157.

[130] Şâfiî, *el-Üm*, 3/339.

[131] Sübkî, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 10/157-158.

[132] Sübkî, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 10/154.

[133] Abdülkerim b. Muhammed er-Râfiî, *Fethu'l-'Azîz fî şerhi'l-Vecîz*, Ali Muhammed İvaz – Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1997), 4/135-137; Nevevî, Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttekîn, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991), 3/418-419; Sübkî, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 10/157-158.

numune ile (الأُنْمُوذَج) satış da "îne" olarak adlandırılmaktadır.[134]

Hanbelî mezhebinde, kişinin vadeli olarak sattığı bir malı, peşin olarak sattığından daha düşük fiyata geri satın almasının caiz olmadığı belirtilmiş ve buna "îne meselesi" denilmiştir. Hz. Âişe ve İbn Abbas rivayetlerinin dayanak gösterildiği meseleye ilişkin aktarılan cezanın[135] sadece Hz. Peygamber'den işitme yoluyla öğrenebileceği, içtihada açık bir konu olmadığı söylenmiş, işlemin caiz olmayışı ise faize vesile olmasıyla izah edilmiştir.[136] Böyle bir satış yapılması durumunda işlemin ne olacağı konusu tartışmalı olup, bir görüşe göre sadece ikinci satışın geçersiz olması gerekirken diğer görüşe göre ise her iki satış da batıldır.[137] Ayrıca mezhep imamı Ahmed b. Hanbel'den aktarıldığına göre, tacirin sadece vadeli fiyat üzerinden mallarını satıp peşin satışa yanaşmaması îne olarak isimlendirilmiştir.[138] Elindeki malı vadeli olarak satmasını isteyen bir kimseye tacirin, "deh yâzdeh" (ona on bir/peşin ona, vadeli on bire) veya "deh devâzdeh" (ona on iki/peşin ona, vadeli on ikiye) diyerek teklifte bulunup satış yapması, bir rivayete göre mal satıcıya geri satılırsa, diğer rivayete göre mal geri dönmese de Ahmed b. Hanbel'e göre îne olarak isimlendirilmiştir.[139] Malın piyasa değerinin üzerinde bir fiyata satın alınıp ilk satıcısına geri satılmadığı işlem, Hanbelîlerde genellikle "teverruk" olarak adlandırılmış, mekruh olup olmadığı hususunda Ahmed b. Hanbel'den iki farklı görüş aktarılmıştır.[140]

Vadeli veya peşin ama henüz teslim edilmemiş satış bedeli karşılığında mal satışı yapan kimsenin, sattığı malı, peşin veya vadeli daha düşük, fazla veya aynı fiyata, aynı kişiden geri satın almasının, akit esnasında zikredilen bir şart olmadıkça kerâhetsiz helal ve caiz olduğunu söyleyen Zâhirî mezhebinden İbn Hazm (ö. 456/1064), bunun aynı zamanda Şâfiî'nin ve Zâhirî mezhebi kurucusu Ebû Süleyman Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ile takipçilerinin görüşü olduğunu belirtmiştir.[141] Akit esnasında şart koşulması durumunda ise gasp ve haksız kazanç hükmü doğrultusunda akdin feshedilmesi gerektiğini belirten İbn Hazm, şartlı veya şartsız olarak yapılan bu işlemi îne olarak adlandırmamıştır.[142] Hz. Âişe'den aktarılan rivayeti hem senet hem de metin açısından eleştiren İbn Hazm, ilgili rivayetin mevzu ve yalan olduğu sonucuna varmıştır.[143] İbn Hazm, *el-Muhallâ* adlı eserinin selem başlığı altında, selemin satış (bey') olarak isimlendirilemeyeceğini ifade ettikten sonra, her türlü selem ve îneyi mekruh veya haram sayanların görüşlerine ve onlardan aktarılan rivayetlere yer vermiş ve şöyle demiştir: "Îne, ya selem işleminin kendisi ya da belirli bir vadeye kadar malın satılması olmalıdır. Vadeli satışın caiz olması hususunda herhangi bir görüş ayrılığı olmadığına göre, geriye sadece selem işlemi kalır."[144] İbn Hazm, satış ve selem akdinin birbirinden farklı olduğunu açıklarken getirdiği bu ifadelerle, rivayetlerde îne adıyla yasaklanan işlemin selem olarak yorumlanması gerektiğini kastetmiş olabilir. Nitekim selem ve satışın farklı akitler olduğunu ve selemin satış (البيع) olarak adlandırılamayacağını söyledikten sonra, îneye olumsuz bakanların görüşlerine yer veren rivayetleri, vadeli satışta herhangi bir olumsuz görüş bulunmamasından hareketle selemin caiz olmadığına dair farklı bir görüş olarak yorumlama ihtiyacı hissetmiş olabilir. Özellikle Mâlikî mezhebinde öne çıkan üçlü tasvirde bir kimsenin diğerine, üçüncü bir şahıstan mal satın alıp üzerine kâr koyarak kendisine satmasını teklif ettiği şekil göz önüne alınırsa,

[134] İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc* (Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1357/1983), 4/268.
[135] Hz. Âişe'nin Zeyd b. Erkam'ı, Hz. Peygamber'le yaptığı cihâdının geçersiz olmasıyla tehdit ettiği rivayet kastedilmektedir.
[136] Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Taha Muhammed ez-Zeynî (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968-1388), 4/132.
[137] Şemseddin İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürû'*, thk. Abdullah et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2003), 6/315.
[138] İshak b. Mansur el-Kevsec, *el-Mesâil* (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1425/2004), 6/2588-2589; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/133; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü's-Sünen*, 3/1652.
[139] Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *el-Mesâil*, thk Tarık b. İvazıllah (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1420/1999), 263; İbn Teymiyye, *Beyânü'd-delîl*, 80.
[140] İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürû'*, 6/316; İbn Teymiyye, *Beyânü'd-delîl*, 80.
[141] İşlemin İbn Hazm tarafından muhâtara kavramıyla ifade edilmemesi sebebiyle, mohatra işleminin Zâhirî mezhebinden alınarak Avrupa'ya yayıldığını söylemek zordur. Fakat bu adla olmasa da bu tür iki taraflı işleme cevaz veren İber Yarımadası merkezli bir mezhebin, işlemin adına etki etmemiş olsa da uygulamadaki geçişinde rol oynaması ihtimal dahilindedir.
[142] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 7/548-554. | Fakat konunun devamında Mâlikîlerin görüşünü aktarırken verdiği bir tasvirde, işlemin îne ehlinden biriyle yapılması durumunda Mâlikîlerin buna olumsuz baktığını aktarmıştır. Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/549.
[143] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/551-552.
[144] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/41; Demir, *Bey'u'l-îne*, 61.

üçüncü bir şahıstan mal satın alma teklifi alan kimsenin söz konusu malı temin etmesi bir tür vade belirtmeksizin yapılan selem akdine (السَّلَم الْحَالّ) benzemektedir.[145] Dolayısıyla İbn Hazm, rivayetlerde yasaklananın bu olduğunu söylemeye çalışmış olabilir. Öte yandan bu yorum kabul edildiği takdirde İbn Hazm'ın, îne terimini sadece üç taraflı işlemler için kullandığını da söylemek mümkündür.

5. Sonuç

Orta Çağ'daki dilcilerden, ahlak felsefecilerinden ve hukukçulardan aktarılanlar ile kanon hukukuna dair mevzuattan anlaşıldığına göre "contractus mohatrae" adındaki sözleşme, iki kişi arasında vadeli ve yüksek fiyattan satın alınan bir malın aynı kişiye peşin ve düşük fiyatla geri satılması anlamına gelen, Orta Çağ'daki tefecilik (Lt. usura/İng. usury) yasağını aşmak için kullanıldığı anlaşılan muvazaalı bir işlemdir. Nitekim modern dönem Roma hukukçuları, İslâm hukukçuları ve oryantalistlerin anlatımları da bunu desteklemektedir. Mohatra işlemi temelde Roma hukukundaki Klasik Döneme ait birtakım meselelere dayandırılsa da kelimenin, Orta Çağ Latincesine ait olup aslen Arapça kökenli olması bu iddiayı zayıflatmaktadır. Ayrıca modern dönemde birçok araştırmacı ve bilim adamının, sözleşmenin fıkıhtaki îne satışına dayandığını söylemesi de mohatra sözleşmesinin kökeninin İslâm medeniyetine ait edebiyatta aranması gerektiği fikrini desteklemektedir.

Araştırma sonucunda muhâtara ifadesinin bahse girmek, kumar oynamak, ödül karşılığı yarışmak, garar satışı yapmak, tesadüfi şarta bağlı temlik işlemi gerçekleştirmek, hukuka uygun gözüküp gerçekte hukuka aykırı danışıklı bir işlem gerçekleştirmek ve aldatmaya dayalı bir işlem gerçekleştirmek gibi anlamlara geldiği tespit edilmiştir. Kilise hukukundaki mohatra işlemi ile fıkıhtaki muhâtara ve îne adındaki işlemlerin ortak noktasının her iki işlemin yapılış gayesinin faiz yasağını aşmak olması ve bu amacı sağlamak için hukuka uygun gözüken danışıklı bir işlem gerçekleştirilmesi, işlemin adının neden "muhâtara"dan geldiğine dair ipucu sunmaktadır.

Câhiliye döneminden itibaren Araplar tarafından bilindiği anlaşılan îne satışının ilk dönemlerden itibaren gündeme geldiği, uygulamaya Hz. Peygamber zamanında ve sonrasında sahâbe arasında rastlandığı, hükmünün ise fıkıh ekolleri arasında tartışmalı olduğu görülmüştür. Genel olarak bakıldığında, açıkça şartlı şekilde gerçekleştirilen iki ya da üç taraflı îne işleminin geçersiz olduğuna dair görüş birliği bulunduğu, şartsız gerçekleştirilen iki taraflı işlemin çoğunluk tarafından caiz görülmediği, sadece Şâfiî ve Zâhirî mezhepleri tarafından onaylandığı, üçlü işlemin ise çoğunluk tarafından caiz görüldüğü anlaşılmıştır. Modern dönem öncesi kaleme alınan fıkıh edebiyatında îne işleminin, doğrudan muhâtara adıyla terimleştirildiği tespit edilememiş, fakat Şâfiî'nin şartlı îneyi anlatırken muhâtara kelimesini, temlik işleminde tesadüfi şarttan doğan riski ifade için kullandığı tespit edilmiştir.

İşlemi tasvir eden anlatılar dikkate alındığında, Orta Çağ'daki Hristiyanların contractus mohatrae adındaki işlemi Müslüman Araplardan aldığı, Orta Çağ'daki tanımlar dikkate alındığında söz konusu Arapların özellikle iki taraflı îne işlemine cevaz veren bir mezheple ilişkisi olan kimseler olması gerektiği, mohatra kelimesinin Arapçadan ilk olarak İspanyolcaya geçtiği göz önüne alındığında kelimenin bu coğrafya merkezli bir mezheple bağdaştırılmasının uygun olacağı, bu itibarla Endülüs Emevî devletinde yaygın bir mezhep olan Zâhirî mezhebine mensup kişilerden alınmış olabileceği düşünülmektedir. Diğer taraftan Şâfiî mezhebinin yaygın olduğu Kudüs civarına düzenlenen haçlı seferlerinde yer alan İspanyol şövalyelerin kelimenin transferinde rol oynaması ya da Araplarla deniz ticaretinin kesiştiği bir nokta olan Sicilya kıyılarının bundaki etkisi de olasılıklar arasındadır. İşlemin adının Arapça kökenli olması, hükmüyle birlikte alınmasını gerektirmeyeceği kabul edilirse buradan hareketle, İber Yarımadası'na yabancı olmayan Malikî mezhebinin işleme "mohatra" denilmesinde rol oynaması da ihtimal dahilindedir.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

[145] İbn Hazm'a göre vadesi belirtilmeyen selem akdi caiz değildir. Zira nasta selemin, vadeye bağlı biçimde yapılması emredilmiştir. Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/41-42, 49.

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1989.

Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379.

Askalânî, İbn Hacer. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Haydarâbâd: Matba'atü dâireti'l-me'ârif, 1326.

Askalânî, İbn Hacer. *Telhîsu'l-habîr*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1989.

Atak, Ali Selkor. *Roma Hukukunda Tüketim Ödüncü Sözleşmesi (Karz Akdi-Mutuum)*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2022.

Aynî, Bedreddin. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/2000.

Bardakoğlu, Ali. "Kumar". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Beyhakî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'1-kütübi'l-ilmiyye, 424/2003.

Beyhakî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003.

Braudel, Fernand. *Medeniyet ve Kapitalizm*. çev. Mustafa Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.

Buhârî, Burhaneddin. *el-Muhîtu'l-Burhânî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2004.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır. Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 1422/2001.

Cardahi, Choucri. "Le Prêt à Intérêt et l'usure au Regard des Légistations Antiques, de la Morale Catholique, du Droit Moderne et de la Loi Islamique", *Revue Internationale de Droit Comparé* 7/3 (Temmuz-Eylül 1955).

Cessas. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1405.

Cessas. *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*. thk.Abdullah Nezîr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1417.

Cevâd Ali. *el-Mufassal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. b.y. İntişârâtü'ş-Şerîf Radî, 1380.

Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sıhâh*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-melâyîn, 1407/1987.

Demir, İbrahim Halil. *İslam Borçlar Hukukunda Bey'u'l-îne*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Denzinger, Henrico. *Enchiridion Symbolorum*. Friburg: Herder, 1911.

Derdîr. *eş-Şerhu's-sagîr 'alâ Akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*. thk. Mustafa Kemal Vasfî. Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.

Dozy, Reinhart. *Tekmiletü'l-me'âcimi'l-'Arabiyye*. çev. Muhammed Selim en-Na'îmî. Bağdat: Vizâretü's-sakâfe ve'l-i'lâm, 1979-2000.

Ebû Bekir İbn Yûnus es-Sıkıllî. *el-Câmi' li-mesâ'ili'l-Müdevvene*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1434/2013.

Ebû Yûsuf. *el-Âsâr*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1355/1936.

Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2019.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *ez-Zâhir fî garâibi elfâzi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Mes'ad Abdülhamid es-Sa'denî. Kahire: Dâru't-talâ'i', 1994.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Muhammed İvaz Mur'ib. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001.

Ferrâ, Ebû Ya'lâ. *et-Taʿlîḳu'l-kebîr fi'l-mesâʾili'l-ḫilâfiyye beyne'l-eʾimme*. Beyrut: Dâru'n-nevâdir, 1431/2010.

Franciosini, Lorenzo. *Vocabolario Italiano e Spagnolo*. Venedik: Nella Stamperia Baglioni, 1796.

Gregorii, Henricus. *Dissertatio de Mohatra Contractu*. Wittenberg: Literis Matthaei Henckelii, 1663.

Gumârî, Ebü'l-Feyz İbnü's-Sıddîk. *el-Müdâvî li-ʿileli'l-Münâvî*. Kahire: Dâru'l-kütübî, 1996.

Güney, Necmeddin. *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Hamîs, Abdurrahman b. Abdillah. *el-Muhâtara fi'l-muʻâmelâti'l-mâliyye*. Riyad: Câmiʻatü'l-İmâm Muhammed b. Suʻûd el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1432/2011.

Hârizmî, Muhammed b. Ahmed. *Mefâtîhu'l-ʻulûm*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1409/1989.

Hattâb. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaṣarı Halîl*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992.

Hattâbî, *Garîbü'l-hadîs*. thk. Abdülkerim el-Garbâvî. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1402/1982

Herevî, Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. thk. Ahmed el-Mezîdî. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999.

Heytemî, İbn Hacer. *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1357/1983.

Homer, Sidney - Sylla, Richard. *A History of Interest Rates*. New Jersey: John Wiley & Sons, 2005.

İbn Âbidîn. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'lü-fikr, 1412/1992.

İbn Ebî Şeybe. *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409.

İbn Emîri'l-Hâc. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983.

İbn Hazm. *el-Muhallâ*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *Tehzîbü's-Sünen*. thk. İsmail b. Gazi Merhaba. Riyad: Mektebetü'l-meʻârif, 1428/2007.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *Zâdü'l-me'âd fî hedyi Hayri'l-ʻibâd*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğnî*. thk. Taha Muhammed ez-Zeynî. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968-1388.

İbn Kurkûl, *Meṭâliʻu'l-envâr 'alâ ṣıḥâḥi'l-âs̲âr*. Katar: Dâru'l-felâh, 1433/2012.

İbn Kuteybe. *el-Mesâ'il ve'l-ecvibe fi'l-hadîs̲ ve'l-luga*. thk Mervan Atıyye – Muhsin Harâbe. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1410/1990.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru sâdir, 1414.

İbn Mukbil. *Dîvân*. nşr. İzzet Hasan. Beyrut: Dâruʻş-şarki'l-ʻArabî, 1416/1995.

İbn Müflih, Şemseddin. *Kitâbü'l-Fürûʻ*. thk. Abdullah et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2003.

İbn Rüşd (el-Ced). *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. thk. Muhammed Hacı. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1408/1988.

İbn Rüşd (el-Hafîd). *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1425/2004.

İbn Sîde. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrahim Ceffâl. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-ʻArabî, 1417/1996).

İbn Sîde. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-aʻzam*. thk. Abdülhamid el-Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 421/2000.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Beyânü'd-delîl 'alâ ibtâli't-tahlîl*. thk. Hamdî Abdülmecid es-Silefî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1988.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *el-Kabes fî şerḥi Muvaṭṭa'i Mâlik b. Enes*. thk. Muhammed Abdullah Veled Kerim.

Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1992.

İbnü'l-Esîr. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîsi ve'l-eser*. thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî – Mahmud et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye, 1399/1979.

İbnü'l-Hümâm. *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

İbnü't-Türkmânî. *el-Cevherü'n-nakî fi'r-reddi 'ale'l-Beyhakî*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

Kâdî Abdülvehhâb. *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. thk. Hamîş Abdülhak. Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1415/1995.

Kâdî İyâz. *et-Tenbîhâtü'l-müstenbaṭa ʿale'l-kütübi'l-müdevvene ve'l-muḫtelaṭa*. thk. Muhammed el-Vesîk. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011.

Kâdîhan. *el-Fetâvâ*. thk. Salim Mustafa el-Bedrî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009.

Kanâzi'î, Ebü'l-Mutarrif. *Tefsîru'l-Muvatta*. thk. Amir Hasan Sabrî. Katar: Dâru'n-nevâdir, 1429/2008.

Kârî, Ali. *Fethu bâbi'l-'inâye*. thk. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-erkam, 1418/1997.

Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*.Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986.

Kevsec, İshak b. Mansur. *el-Mesâil*. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1425/2004.

Kurtubî, İbn Battâl. *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî. Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.

Kürâunneml. *el-Muntahab min kelâmi'l-Arab*. thk. Muhammed el-Ömerî. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-kurâ, 1409/1989.

Lessius, Leonardus. *De Iustitia et Iure*. Anvers: Officina Plantiniana, apud Ioannem Moretum, 1609.

Necmeddin Güney. *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Nemerî, İbn Abdilber. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ – Muhammed Ali Mu'avvaz. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2000.

Nemerî, İbn Abdilber. *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîne*. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd, 1400/1980.

Nesefî, Necmeddin. *Tılbetü't-talebe*. İstanbul: el-Matba'atü'l-'âmire, 1311.

Nevevî. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttekîn*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebü' l-İslâmî, 1412/1991.

Noonan, John. *The Scholastic Analysis of Usury*. Cambridge: Harward University Press, 1957.

Onur, Mehmet. *İslam Borçlar Hukukunda Risk Teorisi ve Rizikolu Akitler*. Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Ömer, Ahmed Muhtar Abdülhamid. *Mu'cemü'l-lügati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsıra*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1429/2008.

Pascal, Blaise. Taşra Mektupları. çev. Mehmet Alkan. Ankara: Fol Kitap Yayınevi, 2021.

Pierre, Joseph Proudhon. Mülkiyet Nedir. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Pope IX. Gregorius. *Decretales*. Köln: Thurnisiorum Fratrum, 1730.

Pope XI. Innocentius. *A Decree Made at Rome, the Second of March, 1679 Condemning Some Opinions of the Jesuits and Other Casuits*. Michigan Üniversitesi Kütüphanesi Dijital Koleksiyonu.

https://name.umdl.umich.edu/A45897.0001.001 (Erişim 22 Mayıs 2024).

Pothiér, Robert Joseph. *Tratié du Contrat de Vente*. Paris: Debure I'aîné, 1762.

Pufendorf, Samuel. *De Jure Naturae et Gentium*. Oxford: The Clarendon Press, 1934.

Rado, Türkan. *Roma Hukuku Dersleri: Borçlar Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2021.

Râfiî, Abdülkerim b. Muhammed. *Fethu'l-'Azîz fî şerhi'l-Vecîz*. Ali Muhammed İvaz – Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1997.

Rodinson, Maxime. *Islam and Capitalism*. çev. Brian Pearce. New York: Pantheon Books, 1973.

Saccoccio, Antonio. *Il Mutuo Nel Sistema Giuridico Romanistico*. Torino: G. Giappichelli Editore, 2020.

Sahnûn. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415/1994.

San'ânî, Abdürrezzak. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. Gucerât: el-Meclisü'l-ilmî, 1970-1983.

Scaccia, Sigismondo. *De Commerciis et Cambio*. Köln: Viduae Wilhelm Metternich & Filii, 1738.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Schulz, Fritz. *Classical Roman Law*. Oxford: The Clarendon Press, 1961.

Sehâvî, Şemseddin. *el-Ecvibetü'l-merdıyye fî mâ süile's-Sehâvî 'anhü mine'l-ehâdisi'n-nebeviyye*. thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim. Umman: Dâru'r-râye, 1418.

Senhûrî, Abdürrezzak. *el-Vesît fî şerhi'l-Kânûni'l-medenî*. Beyrut: Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabî, ts.

Senhûrî, Abdürrezzak. *Mesâdirü'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993.

Serahsî, Şemsüleimme. *Şerhu'l-Câmi'i's-sagîr*. thk. Ertuğrul Boynukalın. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.

Serahsî, Şemsüleimme. *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*. thk. Selâhaddin el-Müneccid Abdülaziz Ahmed. Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, 1971.

Sicistânî, Ebû Dâvûd. *el-Mesâil*. thk. Tarık b. İvazıllah. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1420/1999.

Sicistânî, Ebû Dâvûd. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.

Soria, Buitron Johannes. *Epilogus Summarum*. Paris: Simeonem Piget, 1656.

Soyres, John. *The Provincial Letters of Pascal*. Cambridge: Deighton, Bell and Co, 1880.

Suğdî. *en-Nütef fi'l-fetâvâ*. thk. Selahaddin en-Nâhî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1404/1984.

Sübkî, Takıyyüddin. *Tekmiletü'l-Mecmû* (el-Mecmû içerisinde). Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

Şâfiî, *el-Üm*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1410/1990.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.

Şihâr, Ebû Nasr. *et-Tehâyül 'ale'r-ribâ fi't-temvîli'l-İslâmî*. Umman: Mektebetü Maskat, 2014.

Taberânî. *Müsnedü'ş-şâmiyyîn*. thk. Hamdî Abdülmecid es-Silefî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1984.

Tahâvî. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994.

Tahiroğlu, Bülent - Erdoğmuş, Belgin. *Roma Hukuku Meseleleri*. İstanbul: Der Yayınları, 2010.

Tirmizî, *el-Câmi'u's-saḥîḥ*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.

Umur, Ziya. *Roma Hukuku Lügatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1983.

Uzun, Taceddin. "Temîm b. Übey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Üsmendî. *Tarîkatü'l-hilâf beyne'l-e'immeti'l-eslâf*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1428/2007.

Villalobos, Enrique. *Suma de la Teologia Moral y Canonica*. Alcalá de Henares: Maria Fernandez, 1668.

Vocabolario degli Accademici della Crusca. Napoli: Giovanni di Simone, 1747.

Watson, Alan, *The Digest of Justinian*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1998.

Zebîdî, Muhammed Murtaza. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Kuveyt: Matba'atü hukûmeti Kuveyt, 1965-2002.

Zimmermann, Reinhard. *The Law of Obligations: Roman Foundations of the Civilian Tradition*. New York: Oxford University Press, 1992.

Ziriklî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

Zübeyrî. *Nesebü Kureyş*. thk. E. Lévi-Provençal. Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1982.

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2024, 12(2): 674-690, doi: 10.33931/dergiabant.1517185

Osmanlı Hukukunda Kazf ve Hakaret Suçları: Teorik ve Pratik Bir İnceleme[1]

The Crimes of Qazf and Insult in Ottoman Law: A Theoretical and Practical Examination

Osman BAYDER[2], Muhammed Mustafa KÜÇÜK[3]

Geliş Tarihi (*Received*): 16.07.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 01.10.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: Son dönem bazı çalışmalarda Osmanlı Devleti'nin fıkıhtan ziyade kendisine özgü *örfî hukuku* tatbik ettiği iddia edilirken buna mukabil bazı çalışmalar ise Osmanlı'nın tamamen fıkha riayet ettiğini söylemektedir. Bu makalenin amacı ceza hukukunun belli bir alanı üzerinden Osmanlı hukukunun fıkıh ile ilişkisini ortaya koymaya yardımcı olmaktır. Çalışmada öncelikli olarak Osmanlı hukukunun kaynakları arasında zikredilen kanunnamelerde kazf ve hakaret suçlarının nasıl yer aldığı incelenmiş, sonrasında Osmanlı'nın önemli şeyhülislamlarının *Fetâvâ*'larında kazf ve hakarete ilişkin fetvaları çıkarılmıştır. Sonrasında ise 16-18. yüzyıllar arasında İstanbul ve Üsküdar mahkemelerindeki kazf ve hakaret davaları incelenmiş ve bunlar, kanunnameler, fetvalar ve Hanefi fıkıh kitaplarıyla karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Böylece hem teori hem hukuk pratiği açısından Osmanlı hukukunun mahiyetine ilişkin bazı sonuçlar elde edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Osmanlı Hukuku, Kazf, Hakaret, Oryantalizm.

&

Abstract: Recent studies have debated whether the Ottoman State primarily applied its unique customary law rather than Islamic jurisprudence (fiqh). Conversely, some studies assert that the Ottomans strictly adhered to fiqh. This article aims to elucidate the relationship between Ottoman law and fiqh through the lens of a specific area of criminal law. Initially, the treatment of qazf and insult crimes in the Ottoman legal sources, such as qānūn-nāmas, is examined. Subsequently, relevant fatwas on qazf and insult issued by prominent Ottoman Shaykh al-Islams are analyzed. The study then reviews qazf and insult cases from the Istanbul and Üsküdar courts between the 16th and 18th centuries, comparing these cases with qānūn-nāmas, fatwas, and Hanafi fiqh books. Through this comparative analysis of legal theory and practice, the study aims to derive insights into the nature of Ottoman law.

Keywords: Islamic Law, Ottoman Law, Qazf (Defamation of Honor), Insult, Orientalism.

Atıf/Cite as: Bayder, Osman – Küçük, Muhammed Mustafa. "Osmanlı Hukukunda Kazf ve Hakaret Suçları: Teorik ve Pratik Bir İnceleme". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 674-690. doi: 10.33931/dergiabant.1517185

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Bu çalışma Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda tamamlanan "Üsküdar Ve İstanbul Şeriyye Sicillerinde Kazf ve Hakaret Suçları (16. ve 17. yüzyıl)" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

[2] Doç. Dr., Osman Bayder, Erciyes Üniversitesi, osmanbayder@erciyes.edu.tr.

[3] Doktora Öğrencisi, Muhammed Mustafa Küçük, Erciyes Üniversitesi, mmustafakucuk11@gmail.com.

1. Giriş

Bu çalışmanın temel amacı, fıkhın Osmanlı hukukundaki işleyişini görmeye yardımcı olmaktır. Bunun için örneklem olarak Osmanlı Devleti'nin 16-18. yüzyılları arası ve ceza hukukundan kazf ve hakaret suçları seçilmiştir. Bu tarih aralığının seçilmesinin nedeni Osmanlı hukukunun bu tarihlerde daha düzenli ve istikrarlı hâle gelmiş olmasıdır. Ceza hukukundan belli bir konunun seçilmiş olmasının sebebi ise son dönemlerde özellikle İslam ceza hukukunun Osmanlı Devleti'nde uygulanmadığına dair birtakım iddialardır.

Hem oryantalist hem de yerli birçok araştırmacı, Osmanlı padişahları tarafından çıkarılan kanunnamelerin ve Osmanlı örfî hukukunun fıkhın dışında müstakil hukuk kaynakları gibi telakki edildiğini ve dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin İslam hukukunu uygulamadığını iddia etmektedir.[4] Mesela Alman müsteşriki Joseph Schacht'a (1902-1969) göre Osmanlı kanunnameleri klasik fıkha muhaliftir. Fatih Sultan Mehmed'in çıkardığı kanunnamelerde yer alan cezaların "fıkıhtaki had cezalarının eskimesi" düşüncesinden dolayı değiştirilip yerine dayak atma, para cezası gibi başka cezalar getirildiğini iddia eden Schacht, kanunnameler ile getirilen yeni hükümlerin "Şeriatı tamamlama"nın ötesine geçip "Şeriatın yerini alma" derecesine vardığını iddia eder.[5] Bir başka oryantalist Osmanlı tarihçisi Uriel Heyd'e (1913-1968) göre her ne kadar teoride kanunnameler, şer'î hukuku feshetmek veya onun yerine kaim olmak için değil, sadece onu tevsi' etme ve bir mütemmimi olarak farz edilmiş olsa da gerçekte/pratikte ceza hukukunun daha müessir bir şekilde icrası gayesiyle şer'i hukuku fesheden çok sayıda hükümler çıkarılmıştır.[6] Heyd'e göre bunun sebebi şer'î ceza hukukun uygulanmasındaki zorluklar, özellikle de ispat vasıtalarının çok katı olmasıdır.[7]

Benzer bir yaklaşım Mehmed Fuad Köprülü (1890-1966) tarafından dillendirilmiştir. Ona göre bütün Osmanlı'nın tüm beldelerinde teorik olarak şeriat hâkim gibi gözükse de örfi kanun ve kurallar, hukukun işletilmesinde ve uygulanmasında daha etkili olmuştur. Ona göre Osmanlı Devleti'nde bulunan şeyhülislamlık kurumu teokratik bir müessese gibi gözükse de kadılar dinî bir lider olmaktan ziyade idare adamıdır. Böylece Osmanlı Devleti şeriattan daha çok örf ve kanunname vesilesiyle hükümler icra etmiştir.[8] Halil İnalcık (1916- 2016) da Osmanlı Devleti'nin hukukunun, şeriatı aşan bir yapıya sahip olduğunu iddia etmektedir. Çünkü örf, devlet başkanına çeşitli imkânlar sağlamakta ve devlet başkanı bu prensip sayesinde şeriatın barındırmadığı sahalarda kendi iradesine dayanan birtakım hükümler verebilmektedir. Böylece Osmanlı, devletin menfaatini her şeyin önüne koymuş ve buna göre birtakım kurallar ihdas etmiştir.[9]

Buna mukabil günümüzdeki birçok Osmanlı hukuk araştırmacısı Osmanlı Devleti'nin İslam hukukunu uyguladığını söylemektedir. Bunlardan biri olan M. Akif Aydın, Osmanlı Devleti'nde hem şer'î hukukun hem de örfî hukukun bulunmasına rağmen davaların tek bir mahkemeden idare edilmesi, medresede klasik fıkıh tahsil eden kimselerin mahkemelerde yüksek makamlarda bulunması ve hukuk kaynaklarının fıkıh kitaplarından müteşekkil olması gibi delillerden hareket ederek Osmanlı Devleti'nin İslâm hukukunu uyguladığını söylemektedir.[10] Akgündüz'e göre Osmanlı Devleti'nin İslâm ceza hukukunu tatbik etmediği iddiası, İslâm ceza hukukunda yer alan ta'zîr cezalarından haberdar

[4] Esasında bu tür iddialar nadir de olsa Osmanlı dönemindeki bazı alimlerden de gelmiştir. Mesela Osmanlı âlimlerinden Bahâeddinzâde (ö. 1545) bu konuda şöyle demektedir: "Zamanımızda neredeyse Şer-i Şerif reddedilecek şekilde örf ile amel yaygınlaştı. Öyle ki örf dâhil edilmeksizin sırf Şer-i Şerif ile çözülen bir dava yok gibidir. Diğer yandan Şer-i Şerif dâhil edilmeksizin sırf örf ile çözülen pek çok dava vardır." Orkhan Musakhanov - Enes Taş, *Fıkıh ile Tasavvuf Arasında: Bahaeddinzade'nin Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: Endülüs, 2021), 129.

[5] Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (New York: Clarendon Press, 1983), 91.

[6] Uriel Heyd, *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine Makaleler*, çev. Ferhat Koca (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 65.

[7] Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. V. L. Ménage (Oxford: Clarendon Press, 1973), 1.

[8] Mehmed Fuad Köprülü, *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi* (İstanbul: Ötüken, 1983), 270-271.

[9] Halil İnalcık, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 227-228.

[10] Mehmet Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (Beta Basım Yayım, 2022), 75-77.

olmamaktan ileri gelmektedir. Akgündüz, Osmanlı Devleti'nin kanunname olarak vazettiği kuralların, fıkıhta yer alan ta'zîr türü cezalar ile açıklanmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir.[11]

Bu çalışmada bahsi geçen tartışmaya bir katkı olması adına aşağıda ilk olarak Osmanlı Devleti'nin hukuki kaynaklarından biri olan kanunnamelerde ve o dönemin şeyhülislamlarının fetvalarında kazf ve hakaret suçlarının nasıl yer aldığına yer verilecek, sonrasında bunun pratik yansımasını görmek için 16-18. yüzyıl İstanbul ve Üsküdar mahkemelerindeki kazf ve hakaret suçları incelenecektir.[12] Böylece hem teorik hem de pratikte İslam hukuku ile Osmanlı hukuku arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2. Osmanlı Kanunnamelerinde Kazf ve Hakaret Suçları

Kanunname, Osmanlı Devleti'nde sultan tarafından belirlenen ve derlenen kanunları ifade eden bir terimdir. Bazen özel bir meseleye bazen de genel durumlara ilişkin emir ve yasaklardan oluşan kanunnameler Fatih Sultan Mehmed'den başlamak üzere sonraki dönem birçok padişah tarafından çıkarılmıştır.[13] Aşağıda Fâtih Sultan Mehmed (1451-1481), Yavuz Sultan Selim (1512-1520), Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566), III. Murad (1574-1595) ve I. Ahmed (1603-1617) tarafından çıkarılan kanunnamelerdeki kazf ve hakaret suçları ele alınacaktır.

2.1. Fâtih Sultan Mehmed'in Kanunnamesinde Kazf ve Hakaret

Fâtih döneminde çıkartılan kanunnamelerde az miktarda mehir ve arazi meselelerine dair maddeler yer alsa da çoğu ceza hukuku ile alakalıdır.[14] Fâtih'in Umumî Kanunnamesinde fıkıh eserlerinin had bölümündeki düzene benzer şekilde ilk olarak zina suçuna yer verilmiş, ardından zina isnadı içermesi sebebiyle kazf suçu ele alınmıştır. Kazf hakkında iki madde yer almakta olup bunlar *el-Faslu'l-Evvel Fi'z-Zinâ ve Devâîhi* başlığı altında geçmektedir:

[1] Eğer bir avret veya kız "Bana zina kıldun" dese, er inkâr eylese, bu mezkûrların sözüne i'tibar olunmaya. Ere and vereler; avrete kâdı ta'zîr ura. İki ağaca bir akçe cürm alına.[15]

[2] Eğer avrete, er "ben sana zina kıldım" dese, avret münkire olsa, avret and içe. Ere kâdı ta'zîr ura. İki ağaca bir akçe cürm alına.[16]

Her iki madde de ispatlanamayan zina isnatlarını ele almaktadır. Bir kimsenin başkasıyla zina yaptığını söylemesi karşı tarafı da itham altında bıraktığı için, iddianın ispatlanamaması hâlinde suç teşkil etmektedir. Kanunnamede bunun için hem ta'zîr hem de para cezası öngörülmüştür. Bazı araştırmacılara göre Osmanlı'nın para cezası uygulamasının sebeplerinden biri ekonomik sıkıntılardır.[17]

Fatih'in *Kanun-i Padişahi* adlı kanunnamesinde *Fi't-Tedârüb ve't-Teşâtüm ve'l-Katl* şeklinde bir başlık bulunmasına rağmen bu bölümün altında hakaret ve sövme suçuna dair herhangi bir maddeye rastlanmamıştır. Bununla birlikte aynı kanunnamenin *Ahvâl-i Cerâim ve Ehl-i Mansıba Tayin Olunan Mahsulâtı ve Elkâbları Beyanındadır* başlığı altında devlet görevlilerine karşı fuhuş isnadı içeren sövme gerçekleştiğinde verilecek ceza şöyle yer almaktadır:

[1] Ve bir kişi bir kişiye fuhş ile söğse, Şer' ile ta'zîr olunub, kırk akçe cerîme alına.[18]

Bu maddeye göre sövme, ta'zîr cezası dışında para cezası ile de cezalandırılmıştır. Hanefilere göre bir kimse başkasına zina isnadı dışında sövdüğünde ta'zîr ile cezalandırılmaktadır.

[11] Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri* (İstanbul: Osav, 1990), 1: 105-106.
[12] İstanbul ve Üsküdar mahkemelerinde incelediğimiz şer'i siciller belirlenen tarihlerdeki tüm kayıtları değil, her on seneden bir sicilin seçilerek yayımlandığı cüzî miktardaki kayıtlardan oluşmaktadır.
[13] Muharrem Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 61.
[14] Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, 13.
[15] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 1:348.
[16] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 1:348.
[17] Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 73.
[18] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 1:328.

Fatih'ten sonra gelen II. Bayezid'in (1481-1512) kanunnamesinde kazf suçu için aynı ceza takdir edilmiştir.[19] Fatih'in kanunnamesine benzer şekilde orada da sövme ve hakaret suçlarına ilişkin cezalara rastlanmamıştır.

2.2. Yavuz Sultan Selim'in Kanunnamesinde Kazf ve Hakaret

Yavuz Sultan Selim Kanunnamesinde namusa iftira ile ilgili üç madde yer almaktadır:

[1] Eğer avret veya kız "bana fülan zinâ etdi" dese, er inkâr eylese, sözlerine i'tibâr etmeyüb şâhitsüz ere yemin verüb avrete ve kıza ta'zîr edüb iki ağaca bir akçe cürm alına.[20]
[2] Eğer avrete ve kıza bir kişi "ben zinâ etdim" dese anlar inkâr eylese, yine anlara yemin verilüb ere ta'zîr edüb iki ağaç başına bir akçe cürm alına.[21]
[3] Eğer bir kişi âhere "sen benüm avretime veya kızıma veya câriyeme zinâ etdin" dese, dahi isbât edemese, ta'zîr edüb cerîme alınmaya.[22]

Yavuz Sultan Selim'in Kanunnamesinde yer alan ilk iki madde, lafızlar kısmî olarak değiştirilmiş olsa da Fatih Sultan Mehmed'in Umumî Kanunnamesi ile aynıdır. Yavuz'un Kanunnamesinde yer alan üçüncü madde ise Fatih'in Kanunnamesinde bulunmamaktadır. Üçüncü maddeye para cezasının verilmeyip sadece ta'zîr cezasının öngörülmesinin sebebi burada diğer ikisinden farklı olarak zinanın üçüncü bir kişiyle yapıldığının iddia edilmesidir. Anlaşılacağı üzere Yavuz'un kanunnamelerindeki hükümler de suçun ispatlanamaması durumuyla ilgilidir.

Yavuz Sultan Selim'in Kanunnamesinde hakaret ile ilgili bir madde yer almaktadır:

"Eğer bir kimesne âhere ta'zîr lâzım olacak ya had lâzım olacak şetmeylese, eğer had ise üç ağaca bir akçe cürm alına; eğer ta'zîr ise iki ağaca bir akçe cürm alına."[23]

Akgündüz neşrinde bu şekilde geçen madde Heyd'in neşrinde:

"Eğer bir kişi bir kimesneye had veya ta'zîr lazım olucak kazf etse had ise üç ağaca bir akçe cürm alına; eğer ta'zîr ise iki ağaca bir akçe cürm alına"[24]

şeklinde geçmektedir. Bununla beraber Heyd'in dipnotta yer verdiği üzere bir nüshada şöyle geçmektedir:

"Bir kişiye şetmedüb had yahud ta'zîr lazım gelub; had olunursa had ise üç ağaca bir akçe cürm alına; eğer ta'zîr ise iki ağaca bir akçe cürm alına."[25]

Maddenin bu üç farklı versiyonu okunduğunda aralarında fark varmış gibi anlaşılsa da esasında kanunnamelerin işlevleri dikkate alındığında üçünün aynı şeyi söylediği ortaya çıkmaktadır. Osmanlı hukukunda had ve ta'zîr cezalarında fıkhi hükümler esas alınmaktadır. Ancak bir suça had veya ta'zîr uygulandıktan sonra devlet başkanının yetkisi ile ayrıca cerîme olarak isimlendirilen para cezası da uygulanmaktadır. Dolayısıyla kanunnamelerin asıl yazılış amacı fıkıh kitaplarında olan hükümleri düzenlemek değil, bunlara ek olarak verilecek cezaları belirlemektir. Nitekim bu madde I. Ahmed Kanunnamesinde şöyle geçmektedir:

"Eğer had ve ta'zîr olan kazf etmişler olsalar, had ise üç ağaç başına bir akçe cürm alına. Eğer ta'zîr ise iki ağaca bir akçe cürm alına."[26]

Görüleceği üzere burada iftira sonucu had veya ta'zîr cezası almış olanlardan ayrıca cürm alınacağı açıkça yazılmıştır. Nitekim kanunnamelerde sıkça "ta'zîr edüb … cürm alına" şeklinde ifadeler

[19] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 2:41.
[20] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 3:89.
[21] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 3:89.
[22] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 3:89.
[23] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 3:91.
[24] Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, 70.
[25] Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, 70.
[26] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 9:498.

geçmektedir. Buna göre kanunnamelerdeki para cezaları ta'zir cezalarının kendisi değil, ta'zir dışında alınan ek cezalardır. Para cezalarının ta'zîr ve had cezalarına ek olarak alındığını gösteren bir delil de bazı suçlar için sadece ta'zîr cezasının verileceği ve ek olarak cerîme alınmayacağının açıkça ifade edilmiş olmasıdır. Nitekim yukarıda Yavuz Sultan Selim ve aşağıda III. Murat ile I. Ahmed Kanunnamelerinde namusa iftira iddiasında bulunup bunu ispatlayamayan bazı kişiler için "ta'zîr edüb cerîme alınmaya" denilmektedir.

2.3. Kanuni Sultan Süleyman'ın [1520-1566] Kanunnamesinde Kazf ve Hakaret

Kanuni Sultan Süleyman döneminde yayınlanan Kanunname-i Osmânî'nin *el-Faslu'l-Evvel Fi'z-Zina ve'l-Livâta* başlığı altında yer verilen kazf maddeleri şunlardır:

[1] Ve avret veya kız bir kimesneye "sen bana zina etdin" dese, er inkâr eylese, söz söylemeyeler ve sözüne i'timad ve i'tibar etmeyeler, şahidler olmayıcak ere yemin vereler; avrete veya kıza ta'zîr edüb iki ağaca bir akçe cürm alına.[27]

[2] Eğer bir avrete veya kıza bir kimesne zina etdim dese, anlar inkâr eyleseler, yemin verüb, zina etdüm diyene ta'zîr edüb, iki ağaca bir akçe cürm alalar.[28]

[3] Ve dahi bir kimesne sen benim avretime veya cariyeme zina etdin deyü da'va eylese, isbat edemese, ta'zîr edeler, cürm alınmaya.[29]

Kanuni Sultan Süleyman'ın Kanunnamesinde ise Fatih ve II. Bayezid'in kanunnamelerine benzer şekilde sövme ve hakaret suçlarına dair cezalara rastlanmamıştır. Kanuni'den sonra gelen II. Selim'in (1566-1574) kanunnamesinde aynı suçlara aynı cezalar öngörülmüş olup konunun uzamaması adına burada yer verilmeyecektir.

2.4. III. Murad'ın [1574-1595] Kanunnamesinde Kazf ve Hakaret

Bu kanunname de namusa iftira suçunu benzer şekilde düzenlemiştir:

[1] Ve eğer avret ve kız bana zina etdin dese, er inkar etse, sözlerine şahidsiz amel olunmaya. Ere yemin verüb avrete ve kıza ta'zîr edüb iki ağaca bir akçe alına.[30]

[2] Ve eğer bir kimesne sen benim avretime zina etdin dese, isbat edemese, ta'zir edeler, cerime alınmaya. Ve eğer bâliğ değil ise babası hıfzetmedüği içün babasını ta'zîr edeler, cerime alınmaya.[31]

Görüldüğü üzere III. Murad da kazf hakkında önceki padişahların yayınlamış olduğu kanunnamelerden farklı bir hususu ortaya koymamıştır. Farklı olarak sadece son maddenin ikinci kısmında zina isnadında bulunan kişinin reşit olmaması hâlinde onu gözetleme konusunda kusurlu davranan babasının ta'zîr edileceği, ancak para cezası alınmayacağı belirtilmiştir. Bunun yanı sıra III. Murad kanunnamesinde *Der Beyan-ı Tedârüb ve Teşâtüm* başlığı yer alsa da hakaret suçuna dair herhangi bir madde kaydedilmemiş, burada kavga, yaralama ve adam öldürme suçlarına verilecek cezalara değinilmiştir.

2.5. I. Ahmed'in [1603-1617] Kanunnamesinde Kazf ve Hakaret

I. Ahmed'in hazırlatmış olduğu *Kanun-i Osmânî* isimli kanunname, kazf ve hakaret suçları hakkında önceki kanunnamelerde rastlanmayan bazı maddeleri içermektedir. Kazf ile ilgili ilk üç madde önceki kanunnamelerle oldukça benzerdir. Dördüncü madde ise Yavuz Sultan Selim'in hakaret hakkındaki kanunname maddesinde yer verilen maddeyle neredeyse örtüşmektedir. Sonrasındaki madde ise daha önceki kanunnamelerde bulunmamakta olup zina, hırsızlık, gizlice gözetleme veya çocuğa taciz iftiralarına kâdının ta'zir cezasını öngörmesi gerektiğini bildirmektedir.

[27] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 4:298.
[28] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 4:298.
[29] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 4:298.
[30] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 9:113.
[31] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 9:113.

Kazf hakkındaki maddeler:

[1] Ve eğer avret veya kız bir kimesneye "sen bana zinâ etdin" dese, sözlerine şahidsiz i'tibar etmeyeler; illa yemin verüb ve avreti ve kızı ta'zîr edüb iki ağaca bir akçe cerîme alına.[32]

[2] Ve eğer avrete ve kıza bir kimesne "zinâ etdim" dese, anlar inkâr etseler, and verüb, zinâ etdüm deyu ikrar eyleyeni ta'zîr edüb, iki ağaç başına bir akçe cürm alına.[33]

[3] Ve dahi bir kişi âhar kimesneye "sen benim avretime ve câriyeme zinâ etdin" dese, isbât edemese, ta'zîr edeler, cerime alınmaya.[34]

[4] Eğer had ve ta'zîr olan kazf etmişler olsalar, had ise üç ağaç başına bir akçe cürm alına. Eğer ta'zîr ise iki ağaca bir akçe cürm alına.[35]

[5] Ve bir kimesne bir kimesneye zina töhmetin veya sirkat töhmetin veya delikden bakdı veyahud filânın evine vardı veya hayvanına vardı veya avretini ve kızını veya oğlanını öpdü veya yoluna vardı veyahud severin deyü söyledi deyü bunun emsâli töhmet isnâd eyleseler, teftîş oluna; eğer isbât edemezse yahud filan kimesnenün yüzüne isbât edemez ise, kâdî ta'zîr edüb ağaç başına bir akçe cürm alalar; o töhmet isnâd olunan kimesneye yemin etdüreler.[36]

Bu kanunnamede hakarete dair tek bir madde yer almaktadır:

[1] Bir kimse, âhare nâ-meşrû' kelimât söylese, kâdî ta'zîr edüb iki ağaca bir akçe alına.[37]

Burada dikkat çeken bir husus daha önceki kanunnamelerde fuhş ile sövme ve şetmetme şeklinde geçen hakaret suçlarının daha genel bir ifade olan "meşru olmayan her tür kelime" lafzıyla düzenlenmiş olmasıdır.

III. Mehmed (1595-1603), I. Mustafa (1617-1618, 1622-1623) ve II. Osman'dan (1618-1622) Tanzimat Dönemi'ne kadarki yayınlanan kanunnameler arasında dikkate değer farklılığın olmadığı görülmektedir.[38]

3. Osmanlı Şeyhülislamları Fetvalarında Kazf ve Hakaret

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren halkın dinî problemlerine cevaplar veren müftîler önceleri gayriresmi olarak bu faaliyeti sürdürürken şeyhülislâmlık makamının oluşmasıyla resmî ve daha sistematik bir müessese hâline dönüşmüştür.[39] Önde gelen müftîlerin vermiş olduğu cevapların büyük çoğunluğu zamanla mecmualar hâline getirilmiştir. Oluşan bu mecmualar, özellikle hüküm verecek kâdı ve diğer müftîler için yardımcı bir kaynak mahiyetinde olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin 16-18. yüzyıllarındaki şeyhülislam fetvalarının önemli bir kaynak olarak telakki edildiği, özellikle bazı fetvaların daha muteber ve güvenilir addedildiği anlaşılmaktadır. Çeşmîzâde Mehmet Hâlis, *Hulâsatü'l-ecvibe* adlı eserinin mukaddimesinde Çatalcalı Ali Efendi (ö. 1103/1692) Hoca Abdurrahim Efendi (ö. 1066/1656), Zeyn İbn Nüceym (ö. 970/1563), Seyyid Feyzullah Efendi'nin (ö. 1115/1703) *Fetvalar*'ı ile Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi'nin (1740-1800) *Netîcetü'l-Fetâvâ* ve Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1156/1743*) Behcetü'l-Fetâvâ* eserlerinin fetvahanelerce en güvenilir ve toplumda rağbet edilen fetvalar olduğunu ifade etmiştir.[40]

[32] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 9: 495.
[33] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 9:496.
[34] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 9:496.
[35] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 9:498.
[36] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 9:498.
[37] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 9:498.
[38] Bkz. İsmail Acar, "Osmanlı Kanunnameleri ve İslam Ceza Hukuku", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2001), 57.
[39] Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/486-496; Mehmet İpşirli, "Şeyhülislâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/91-96.
[40] Çeşmîzâde Esad Efendizâde Mehmed Hâlis, *Hulasatü'l-Ecvibe* (İstanbul: Bosnevî Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1289), 2; Emine Arslan, "Osmanlı Dönemi Nukûllü Fetvâ Mecmuaları", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 5 (2008), 136.

Bu başlık altında, incelediğimiz yüzyıllar arasında yaşayan ve Osmanlı'da muteber kabul edilen müftî ve şeyhülislâmların fetvaları incelenecektir. Bu bağlamda Ebûssuûd Efendi, Çatalcalı Ali Efendi, Feyzullah Efendi, Yenişehirli Abdullah Efendi ve Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi'nin kazf ve hakaret (şetm) hakkındaki fetvaları incelenecektir. Fetva mecmualarında kazf ve şetm hakkındaki fetvalar farklı bölümlerde yer alabilmektedir. Kazf hakkındaki fetvaların bazıları *Kitâbu-l-liân*'da, bazıları *Kitabu'l-kazf*'ta geçerken, şetm hakkındaki fetvalar genellikle *Kitabu't-ta'zîr* başlığı altında ele alınmaktadır.

3.1. Ebûssuûd Efendi

Osmanlı Devleti'nin en etkili şeyhülislâmlarından biri olan Ebûssuud Efendinin (ö. 982/1574) fıkhın her alanına ilişkin birçok fetvası bulunmaktadır. Kazf hakkındaki fetvaları şunlardır:

[1] Hind'in kâinatası Zeyd, Hind'e "sen Amr ile -hâşâ- zinâ etin." dese, iftirâ eylese, şer'an ne lâzım olur? el- Cevâb: İftirâ etti ise Hind muhsane olucak hadd-i kazf lâzımdır.[41]

[2] Zeyd-i ehl-i örf, Amr'ın zevcesi Hind'e "Sana kim fi'l-i şeni' etdi?" dedikde, Bekr, "Bişr etdi" dese Zeyd-i mezbûr Bişr'in bir mikdar akçesin cerîme alsa Bekr-i mezbûr sebeb olmuş olur mu? el-Cevâb: Olur ve hem hadd-i kazf dahi lazımdur. Bişr'in etdüğin isbat edemez ise.[42]

Ebûssuûd Efendi'nin sövme ve hakaret ile ilgili fetvaları ise şunlardır:

[1] Zeyd-i câhil, ehl-i ilmden Amr'a "Behey mel'un, behey kezzâb!" dese şer'an ne lâzım olur? el-Cevâb: Re'y-i hâkim ile ta'zîr olunur.[43]

[2] Padişah kuluna "Orusbunun kafiri!" diyen Amr'a ne lazım olur? el-Cevâb: Muhkem ta'zîr lazımdur, Müslim'e kafir dediği içün izafet mu'teber değildür.[44]

[3] Zeyd, "Bre ağzını ve avretini kullandığımın babası!" diyen Amr'a ne lazım olur? el-Cevâb: Ta'zîr lazım gelir, izafet mu'teber değildür, kendüye söğmek muraddır; bu kelime-i habîseye mu'tad olan bedbahtlar kendi davarlarına böyle söğerler.[45]

[4] Zeyd, zevci Hind'in cima' lafzı ile ağzına söğse kafir olub avreti boş olur mu? el-Cevâb: Olmaz, ta'zîr lazımdur.[46]

3.2. Çatalcalı Ali Efendi'nin Fetvaları

Fetvaları, sonraki dönemlerde muteber bir kaynak olarak kabul edilen[47] Osmanlı şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin kazf ile ilgili şu fetvaları bulunmaktadır:

[1] Zeyd muhsan olan kız karındaşı Hind'e "Bre kahbe, bre rusbî, zekerim fercine değse!" dese Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevâb: Ta'zîr ve hadd-i kazf.[48]

Çatalcalı Ali Efendi burada hem kazf hem de hakaret suçunun beraber işlenmesinden dolayı kazf ve ta'zîr cezası gerekeceğine dair fetva vermiştir.

[1] Zeyd, Amr'ın zevcesi Hind-i muhsanaya "Bre zâniye!" dese Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevâb: Haddi kazf.[49]

[2] Zeyd zevcesi Hind-i afîfeye "Bre zâniye!" diye kazf etmekle Hind, Zeyd'i mûcebiyle mutâlebe olup şerâiti liân mevcûde olmalı diyerek liân teklif olundukda Zeyd liândan ibâ edip nefsini tekzip eylese, Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevâb: Hadd-i kazf.[50]

[3] Hind, Zeyneb-i mütevaffânın oğlu Amr'a "Bre veled-i zina!" diye şetmeylese Zeyneb-i muhsananın oğlu Amr'ın talebiyle Hind'e hadd-i kazf lazım olur mu? el-Cevâb: Olur.[51]

---

[41] M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972), 157.
[42] Ahmed Akgündüz, *Şeyhü'lislâm Ebüssu'ûd Efendi Fetvaları* (İstanbul: Osav, 2018), 261.
[43] Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, 181.
[44] Akgündüz, *Şeyhü'lislâm Ebüssu'ûd Efendi Fetvaları*, 262.
[45] Akgündüz, *Şeyhü'lislâm Ebüssu'ûd Efendi Fetvaları*, 263.
[46] Akgündüz, *Şeyhü'lislâm Ebüssu'ûd Efendi Fetvaları*, 263.
[47] Arslan, "Osmanlı Dönemi Nukûllü Fetvâ Mecmuaları", 7.
[48] Esra Kılavuz Eser, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (İstanbul: İsar Yayınları, 2021), 194.
[49] Kılavuz Eser, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 195.
[50] Kılavuz Eser, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 195.

[4] Zeyd, Amr-ı muhsana "Bre zânî!" diye şetmeylese Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevâb: Hadd-i kazf.[52]

Çatalcalı Ali Efendi'nin sövme ile ilgili fetvaları ise şöyledir:

[1] Zeyd imam olan Amr'a "Bre kefen soyucu!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr.[53]
[2] Zeyd imam olan Amr'a "Bre deyyus!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr.[54]
[3] Zeyd sulehâdan Amr'a "Bre pezevenk!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr.[55]
[4] Hind sâlihâttan Zeyneb'e "Bre pezevenk!" deyu şetmeylese Hind'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr.[56]
[5] Zeyd sulehâdan Amr'a "Bre yalan şahidi!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr.[57]
[6] Birkaç kimesneler sulehâdan Zeyd ile çekişip Zeyd'e "Bre şerîr! Bre telbîs!" deyu şetmeylese mezbûralara ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr.[58]
[7] Zeyd sulehâdan Amr'a "Bre zalim!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr.[59]
[8] Zeyd sulehâdan Amr'a "Bre şeytan!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr.[60]
[9] Zeyd Amr-ı müslime "Bre hınzır!" Bre mel'ûn!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr.[61]
[10] Zeyd eşrâfdan Amr'a "Bre köpek!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr.[62]
[11] Zeyd eşrâfdan Amr'a "Bre necaset!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr.[63]

3.3. Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin Fetvaları

Osmanlı Devleti şeyhülislamlarından Seyyid Feyzullah Efendi'nin de fetvaları sonraki dönemlerde muteber kabul edilmiştir. *Netîcetu'l-fetâvâ* ismiyle derlenen fetvaları fetvahane tarafından kabul edilen mecmualar arasında yer almaktadır. Fetvalarında kazf ile ilgili iki fetva mevcut olup şöyledir:

[1] Hind anası Zeyneb-i muhsaneye "Bre zâniye!" deyu şetmeylese Hind'e hadd-i kazf lazım olur mu? el-Cevâb: Olur.[64]
[2] Zeyd, Amr'dan "Sen benim kızım Hind'e cebren zina eyledin." deyu dava ve Amr inkâr edip Zeyd'in müddeası sabit olmasa Amr muhsan olunca Amr'ın talebiyle Zeyd'e hadd-i kazf lazım olur mu? el-Cevâb: Olur.[65]

Feyzullah Efendi'nin fetvalarındaki hakaret ile ilgili fetvalar ise şöyledir:

[1] Zeyd sulehâdan Amr ile çekişdikde tehevvür edip Amr'ın sakalını çekip "Bre ırgad!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevab: Ta'zîr.[66]
[2] Zeyd ulemadan Amr'a "Haramzade!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevab: Ta'zîr.[67]
[3] Zeyd sâdât-ı kirâmdan Amr'a "Bre it oğlu it!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevab: Ta'zîr.[68]

---

[51] Kılavuz Eser, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 195.
[52] Kılavuz Eser, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 195.
[53] Kılavuz Eser, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 195.
[54] Kılavuz Eser, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 195.
[55] Kılavuz Eser, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 195.
[56] Kılavuz Eser, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 195.
[57] Kılavuz Eser, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 195.
[58] Kılavuz Eser, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 195.
[59] Kılavuz Eser, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 106.
[60] Kılavuz Eser, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 106.
[61] Kılavuz Eser, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 106.
[62] Kılavuz Eser, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 197.
[63] Kılavuz Eser, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 197.
[64] Süleyman Kaya vd., *Netîcetü'l Fetâvâ*, ed. es-Seyyid Hafız Mehmed b. Ahmed el-Gedûsî - es-Seyyid Ahmed Efendi (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 103.
[65] Kaya vd., *Netîcetü'l Fetâvâ*, 103.
[66] Süleyman Kaya, *Fetâvâ-yı Feyziye* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 115.
[67] Kaya, *Fetâvâ-yı Feyziye*, 115.

[4] Zeyd sulehâdan Amr'a "Bre muhannes!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevab: Ta'zîr.[69]

[5] Zeyd sulehâdan Amr'a "Bre hırsız yatağı!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevab: Ta'zîr.[70]

[6] Zeyd sulehâdan Amr'a "Bre lutî!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevab: Ta'zîr.[71]

[7] Zeyd-i zimmî Amr-i müslime "Bre pirsiz, bre erkansız!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevab: Te'dib.[72]

[8] Zeyd gamz ve telhis ile mevsuf olan Amr'a "Bre gammaz, bre telhis!" dese Zeyd'e ta'zîr lazım olur mu? el-Cevab: Olmaz.[73]

3.4. Yenişehirli Abdullah Efendi'nin Fetvaları

Osmanlının muteber fetva metinlerinden bir diğeri Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi'ye ait *Behcetü'l-fetâvâ*'dır. Bu fetva kitabı toplamda 3474 fetva içermekte olup doğrudan kazf ile ilgili üç fetva yer almaktadır:

[1] Zeyd *tâian* şürb-i hamr edip hamrdan sekrân olunca Hind-i muhsaneye "Rosbi!" deyu kazfeylese Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevâb: Hadd-i şürb ve hadd-i kazf.[74]

[2] Zeyd Hind-i muhsanenin gıyabında "Rosbidir." dese Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevâb: Hadd-i kazf.[75]

[3] Zeyd muhsane olan kızı Hind'e "Bre rosbi!" dese Zeyd'e had lazım olur mu? el-Cevab: Olmaz.[76]

Yenişehirli Abdullah Efendi'nin hakaret ile ilgili fetvaları ise şöyledir:

[1] Zeyd ulemadan Amr'a "Bre meyancı!" deyip Amr müteezzî olsa Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevâb: Ta'zîr.[77]

[2] Hind-i nasraniye, Zeyneb-i nasraniyeye "Bre zaniye!" deyu şetmeylese Hind'e ne lazım olur? el-Cevâb: Ta'zîr-i şedid.[78]

[3] Zeyd, Amr-i zimmiye "Bre zani!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevâb: Ta'zîr.[79]

[4] Zeyd sâdât-ı kiramdan Amr'a "Bre anasını falan ettiğim!" deyu cima' lafzıyla şetmettikden sonra Amr ben "Hazreti Hasan ve Hazreti Hüseyin radıyallahu teala anhuma evladındanım." dedikde Zeyd "Hasan ve Hüseyin analarını dahi falan edeyim." deyu cima' lafzıyla şetmeylese Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevâb: Mel'ûn eşedd-i ukubet ile ukubet olunup müddet-i medîde zindanda habs ve tevbe ve salahı zahir olmadıkça habsden ıtlak olunmaz.[80]

[5] Zeyd sâdât-ı kirâmdan olan Amr ile çekişdikde Amr'a "Bre müteseyyid!" deyip Amr dahi "Ben sâdât-ı kirâmdanım." dedikde "Ceddine lanet bre kafir!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevâb: Ta'zîr ve ecdâd-ı karîbini murad edince istiğfar lazım olur.[81]

[6] Zeyd ulemadan Amr'a "Bre ilmini falan ettiğim!" deyu cima' lafzıyla şetmeylese Zeyd'in muradı ilm-i din olunca Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevâb: Tecdîd-i imân ve nikâh.[82]

---

[68] Kaya, *Fetâvâ-yı Feyziye*, 115.

[69] Kaya, *Fetâvâ-yı Feyziye*, 115.

[70] Kaya, *Fetâvâ-yı Feyziye*, 115.

[71] Kaya, *Fetâvâ-yı Feyziye*, 115.

[72] Kaya, *Fetâvâ-yı Feyziye*, 116.

[73] Kaya, *Fetâvâ-yı Feyziye*, 116; Gamz göz ile yâhûd göz kapağını kapamak ile ya da kaş ile işâret eylemek manâsınadır. Telhis ise bir adamı bir husûsta teşdîd ve tazyîk eylemek manasınadır. Bkz. Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsu'l-Muhît* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013); Mehmed Efendi Vankulu, *Vankulu Lügati* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), https://kamus.yek.gov.tr/

[74] Süleyman Kaya vd., *Behcetü'l Fetâvâ* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 160.

[75] Kaya vd., *Behcetü'l Fetâvâ*, 160.

[76] Kaya vd., *Behcetü'l Fetâvâ*, 160. Baskıda "had" yerine sehven "hadd-i zina" yazılmıştır. Düzenleme şu nüshadan yapılmıştır: Nuruosmaniye, no: 1925, 52b.

[77] Kaya vd., *Netîcetü'l Fetâvâ*, 161; Meyancı bir işte araya giren ve arayı bulan kimse olarak ifade edilmiştir. Rüşvet alan ve veren arasındaki kimseye ki bu ikisinin arasını bulur. "Kubbealti Lugati", http://www.lugatim.com/s/meyanc%C4%B1

[78] Kaya vd., *Behcetü'l Fetâvâ*, 161.

[79] Kaya vd., *Behcetü'l Fetâvâ*, 163.

[80] Kaya vd., *Behcetü'l Fetâvâ*, 164.

[81] Kaya vd., *Behcetü'l Fetâvâ*, 164.

[7] Zeyd-i müslim Amr-ı imama "Okuduğun Kur'ân'ı falan edeyim." deyu cima' lafzıyla şetmeylese Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevâb: Ta'zîr ve tecdîd-i imân ve nikâh.[83]

3.5. Şeyhülislâm Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi'nin Fetvaları

Şeyhülislâm Dürrîzâde Mehmet Ârif Efendi'nin birçok fetvası olup bu fetvalar, daha sonraları fetva emini Ahmed Efendi tarafından *Netîcetü'l-fetâvâ* ismiyle bir araya getirilmiştir. Hanefî mezhebinin muteber kaynaklarından ve çeşitli fetva mecmualarından yararlanılarak yazılan bu eser, sonraki dönem Osmanlı ulemasının sıkça başvurduğu kitaplardan biri olmuştur.[84]

Dürrîzâde Mehmet Ârif Efendi'nin kazf hakkında sadece bir fetvası olup şöyledir:

[1] Zeyd'in zevcesi Hind-i afife bir veled doğurdukda Zeyd "Veled benden değildir." deyu nefy-i neseb etmekle Hind, Zeyd'i mûcebi ile mutâlebe edip şerâit-i liân mevcûde olmakla liân teklif olunduk da Zeyd liândan ibâ edip nefsini tekzîb eylese Zeyd'e hadd-i kazf lazım olur mu? el-Cevâb: Olur.[85]

Dürrîzâde Mehmet Ârif Efendi'nin hakaret hakkındaki fetvaları ise şöyledir:

[1] Zeyd Amr'a "Sen bana, bre deyyûs deyu bi'l-müvacehe şetmeyledin." deyu dava ve Amr inkâr ettikde Zeyd'in müddeasına bir racül, iki avrat şehadet eyleseler makbule olup Zeyd Amr'ı hâkime ta'zîr ettirmeğe kadir olur mu? el-Cevâb: Olur.[86]
[2] Zeyd Hind'e "Bre fâcire!" deyu şetmeylese Zeyd'e ta'zîr lazım olur mu? el-Cevab: Olur.[87]
[3] Sulehadan Zeyd, Amr'a "Bre eşek!" dedikde Amr Zeyd'e "Eşek sensin." dese Zeyd "Şetmeyledin." deyu Amr'ı ta'zîr ettirmeğe kadir olur mu? el-Cevâb: Olmaz.[88]

Şeyhülislamların vermiş olduğu fetvalar incelendiğinde bunların klasik Hanefi fıkıh kitaplarıyla paralellik arz ettikleri görülmektedir. Nitekim Osmanlı'da uzun dönem mahkemelerde esas alınan fıkıh metni *Multeka'l-ebhur*'a bakıldığında bu husus açık bir şekilde görülmektedir. Burada geçtiğine göre bir kadına "fahişe" demek veya bir kimsenin nesebini nefyetmek üzere "sen babanın çocuğu değilsin!" gibi zina içerikli ifadelere kazf cezası öngörülürken, rencide edici ve onur kırıcı "Ey köpek", "ey pis adam" "ey kâfir!" gibi ifadelere ta'zîr cezası öngörülmüştür.[89] Bu açıdan klasik Hanefi metinleri ile Osmanlı şeyhülislamlarının fetvaları arasında bir zıtlık söz konusu değildir.

Fetvalarda dikkat çeken bir diğer nokta özellikle hakaret davalarında, hakaret edilen kişilerin genellikle sâdât-ı kirâm, sulehâ, ulemâ, imâm gibi önde gelen saygın kişiler olduğunun belirtilmesidir. Bunlara yönelik kullanılan haramzade, köpek, it, domuz ve necaset gibi isnatlara ta'zîr gerekeceğinin söylenmesi söz konusu ifadelerin toplumda düşük addedilen sıradan kişilere söylenmesi hâlinde, ta'zîr ile cezalandırılmayacağını ima etmektedir.

4. Şer'iyye Sicillerinde Kazf ve Hakaret

Bu başlık altında Osmanlı Devleti'ndeki hukuk uygulamasını görmek üzere şer'iyye sicillerinde kazf ve hakaret suçlarına hangi tür cezaların yer verildiği incelenecektir. Örneklem olarak 16-18. yüzyıllar arası ve Üsküdar ile İstanbul mahkemeleri seçilmiştir. Çalışmada İstanbul ve Üsküdar Mahkemelerini seçmemizin bir nedeni, bu iki mahkeme kayıtlarının İstanbul'daki mahkemelerin büyük çoğunluğunu oluşturmasıdır. Zira o dönemlerde Üsküdar Mahkemesinin, Kartal ve Pendik'i de kapsayacak şekilde

[82] Kaya vd., *Behcetü'l Fetâvâ*, 166.
[83] Kaya vd., *Behcetü'l Fetâvâ*, 199.
[84] Saffet Köse, "Netîcetü'l-Fetâvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33:26-27.
[85] Kaya vd., *Netîcetü'l Fetâvâ*, 79.
[86] Kaya vd., *Netîcetü'l Fetâvâ*, 102.
[87] Kaya vd., *Netîcetü'l Fetâvâ*, 102.
[88] Kaya vd., *Netîcetü'l Fetâvâ*, 102.
[89] İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hanefî İbrâhîm el-Halebî, *Multeka'l-ebhur*, thk. Halîl İmrân el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 371-375.

olduğu ifade edilmektedir.[90] İstanbul'un ise o dönemde Avrupa yakasındaki yerleşim yerlerini ifade ettiği bilinmektedir. Bu anlamda İstanbul ve Üsküdar Mahkemelerinin seçilmesi oldukça geniş bir alanın ve Osmanlı Devleti'nin başkentinin önemli bir kısmının incelenmesi anlamına gelmektedir. Diğer bir sebep ise İstanbul ve Üsküdar'ın kozmopolit yerler olması sebebiyle diğer mahkemelere nazaran daha fazla yargı faaliyetinin gerçekleşmiş olmasıdır. Söz konusu yüzyılların seçilmiş olması ise bu dönemden itibaren hukuk faaliyetinin daha düzenli ve istikrarlı hâle gelmiş olmasıdır. Öyle ki 1520-1566 yılları arasında idareyi yöneten Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Hanefî mezhebi resmî bir mezhep hüviyeti kazanmış ve kâdılar mezhebin sahih görüşleriyle hüküm vermeye başlamışlardır.

Şer'iyye sicillerinde yer alan kazf davaları incelendiğinde bunların bir kısmına had uygulandığı, bir kısmına ta'zîr cezası verildiği, önemli bir kısmına ise herhangi bir ceza verilmediği görülmektedir. Hakaret davalarının ise bir kısmına ta'zîr uygulanırken bir kısmına ise çeşitli sebeplerle herhangi bir ceza öngörülmemiştir. Konuya ilişkin aşağıda belirlenen tarih ve mahkemelerdeki kazf ve hakaret davalarından birkaç örneğe yer verilecektir.

4.1. Kazf Suçları

İncelenen mahkeme kayıtlarında kazf haddi uygulanan yalnızca bir davaya rastlanmaktadır. Kazf ile ilgili iki davaya ise had değil ta'zîr uygulanmıştır. Bunun dışında zina isnadı içermesine rağmen ispatlanamadığı için herhangi bir ceza öngörülmeyen beş dava yer almaktadır.

4.1.1. Had Uygulanan Örnek Dava

1180/1766 yılının Rebiulevvel ayında İstanbul Mahkemesinde Sipâhî Mustafa'nın Ahmed Ağa'ya iftira ve hakaret suçundan dolayı kazf cezasına çarptırıldığı olayın detayları mahkeme kayıtlarında şöyle geçmektedir:

> "Davudpaşa kurbünde Bayezid-i cedîd mahâllesinde sâkin zü'amâdan mültezim Ahmed Ağa b. Abdullah meclis-i şer'-i şerîfe ihzâr etdirdiği komşusu Sipâhî el-Hâc Mustafa b. Ahmed mahzarında mezbûr Mustafa, bir gece mukaddem kubeyl-i işâda menzili kapısı önünde bana bi'l-muvâcehe kâfir ve kızılbaş ve zânî ve avrad kapadırsın deyü şetm ve kazf edip ve bana âr lâhık olmağla mûceb-i şer'îsini taleb ederim deyü ba'de'd-da'vâ ve'l-inkâr müdde'î-i mezbûr müdde'âsına mahâlle-i mezbûrede sâkin el-Hâc Bekir b. Ahmed ve Ahmed b. Mehmed nâm kimesneleri ikâme, onlar dahi edâ-yı şehâdet etmeleriyle mahâllelerinden tezkiye için kıbel-i şer'-i şerîfden Mehmed Emin Efendi irsâl, ol dahi mahâlle-i mezbûreye varıp tezkiye etdikde yirmi dokuz nefer mazbûtü'l-esâmi Müslimîn şâhidân-ı mezbûrânın kizb ile ma'rûf olmayıp udûlden olduklarını ihbâr etmeleriyle şehâdetleri şer'an makbûle oldukdan sonra mahâlle-i mezbûre ahâlîsinden İmam Süleyman Efendi ve Kasab İlyas vâ'izi eş-Şeyh Hasan Efendi ve Nâilî Paşa Câmi' vâ'izi diğer eş-Şeyh Hasan ve Bayezid-i cedîd Câmi'i hatîbi es-Seyyid Abdurrahman Efendi ve el-Hâc Ahmed ve el-Hâc Süleyman ve el-Hâc İbrahim ve Yemişçi es-Seyyid Musa ve Sipâhî el-Hâc Ömer ve Kayyûm el-Hâc Mehmed ve Ömer Ağa nâm on bir nefer sikâtdan Müslimîn meclis-i şer'-i şerîfe hâzirûn olup mezbûr Ahmed Ağa için muhsan ve zinâdan afîf olduğunu alâ-tarîkı'ş-şehâdet haber vermeleriyle mûcebiyle mezbûr Sipâhî el-Hâc Mustafa'ya mezbûr Ahmed Ağa'nın talebiyle şer'an hadd-i kazf olan seksen değnek darbı lâzım geldiği huzûr-ı âlilerine i'lâm olundu."[91]

Detaylı bir şekilde açıklanan davanın, Hanefi mezhebinde kazf suçunun ispatı için aranan tüm şartları taşıdığı görülmektedir. Hanefi mezhebine göre kazf haddinin ispatı için suçun, muhsan ve iffetli Müslümana yönelik zina veya nesep nefyi isnadı içermesi gereklidir.[92] Davadaki Sipâhî Mustafa (kâzif), Ahmed Ağa'ya (makzûf) "Kâfir kızılbaş ve zânî ve avrad kapatırsın." şeklinde hem kazfte bulunmuş hem de hakaret etmiştir. Sipâhî Mustafa'nın "zânî" ve "avrad kapatırsın" ifadeleri açık zina isnadı içeren ve kazf cezasını gerektiren lafızlardır.

Hanefi mezhebine göre kazf haddinin tatbik edilebilmesi için gerekli olan diğer şart ise makzûfun muhsan olmasıdır. Örnek davada yer aldığı üzere Ahmed Ağa'nın bu sıfatı taşıyıp taşımadığı detaylı bir

[90] Bilgin Aydın - Ekrem Tak, *İstanbul kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919 - 927/1513 - 1521)*, ed. Coşkun Yılmaz (Üsküdar, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 18-19.

[91] İstanbul Mahkemesi, 25 Numaralı Sicil, 142-1.

[92] Yaşar Yiğit, *İslam Ceza Hukuku* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022), 56-62.

şekilde araştırılmış, bizzat mahalleye giden görevliler, 11 güvenilir kişinin Ahmed Ağa'nın muhsan olduğuna dair şahitliğini kaydetmiştir. Hanefi mezhebine göre kazf suçunun gerçekleşmesi için gerekli olan bir diğer şart ise bu olayın görgü tanıklarının olmasıdır. Örnek davanın mahkeme kaydına göre bu olayın şahitleri el-Hâc Bekir b. Ahmed ve Ahmed b. Mehmed'dir. Ayrıca mahkeme bunların, şer-i şerife göre uygun şahitler olup olmadığını araştırmak için Mehmed Emin Efendi'yi tezkiye için görevlendirmiş ve bu zat toplam 29 kişiye sorarak bu şahitlerin şahitlik şartlarını taşıyıp taşımadığını detaylı bir şekilde araştırmıştır. Şahitlik vasıflarını taşıdıklarının anlaşılması üzerine mahkeme Sipâhî Mustafa'ya hadd-i kazf olan seksen celdeye hükmetmiştir.[93]

4.1.2. Ta'zîr Uygulanan Örnek Davalar

921/1515 yılının Rebiulahir ayında Üsküdar Mahkemesinde görülen bir davada Kuzu Şeyh b. Abdullah isimli bir şahsın Server binti Abdullah'a küfrettiği için ta'zîr edildiğine dair bir dava yer almakta olup davanın detayları kayıtta şu şekilde yer almaktadır:

> "Sebeb-i tahrîr-i kitâb budur ki Kuzu Şeyh b. Abdullah'ın Server binti Abdullah'[a] rusbu ve kahbe ve oğlun haramzadedir deyu şetmettiği, yemînden nükûl ile sâbit oldukda ta'zîr olunup deftere sebt olundu. Tahrîren fî evâsıtı Rebi'ulâhir sene ihdâ işrîn ve tis'a mi'e. Şuhûdü'l-mazmûn Şükrullâh b. Şeyh Sevindik ve Şeyh İsa b. Yahşi ve Davud Reis b. Bıçakcı ve Hamza b. Hüseyin."[94]

Bu olayda açık bir zina isnadı bulunmaktadır. Kuzu Şeyh isimli şahsın, Server isimli kadına zina ifadesini içeren üç farklı sözcüğü kullandığı iddia edilmiştir. Bu açıdan zina isnadının yer almasından hareketle kazf cezası verilmesi gerektiği ileri sürülebilir. Ancak Hanefîlere göre kazf dâhil had suçlarının ispat edilebilmesi için ya olayın şahitlerle ispatlanması ya da suçlunun ikrar etmesi gereklidir. Bu dava ise *nükûl* [yeminden kaçınma] ile sabit olmuştur. Hanefilere göre nükûl ile sabit olan davaya bir nevi şüphe dahil olmakta, şüphe ise had cezasını düşürmektedir. Zina isnadında bulunduğu iddia edilen şahsın, zina iftirasında bulunmadığına yemin etmemesi bir açıdan onu suçlu kılsa da buna had cezası verilmeyeceği için ta'zîr ile cezalandırılmıştır.

Ta'zîr uygulanan bir diğer dava ise 1180/ 1766-1767 yılında İstanbul Mahkemesinde görülen Ayşe Hatun'a yönelik bir iftira suçudur. Bu davanın detayları mahkeme kayıtlarında şöyle geçmektedir:

> "Zâtı ta'rîf-i şer'î ile mu'arrefe olan sâhibe-i arzuhâl Âişe bt. el-Hâc İsmail nâm hatun meclis-i şer'-i hatîrde derûn-ı arzuhâlde mezkûrü'l-ism el-Hâc Salih b. el-Hâc Ali mahzarında mezbûr el-Hâc Salih târîh-i i'lâmdan bir gün mukaddem kendi menzilimde bi-gayrı hakkın bana kârhaneci ve orusbu ve vilâyetinden fiil-i şenî' ederek geldin deyü bi'l-muvâcehe şetmetmekle mûceb-i şer'îsin taleb ederim deyü ba'de'd-da'vâ ve'l-inkâr müdde'iye-i mezbûre Âişe Hatun ber-vech-i muharrer müdde'âsını lede't-tezkiye udûlden idükleri ihbâr olunan Mehmed Efendi b. Ebûbekir ve Kömürcü Mehmed Efendi b. Mustafa nâm kimesneler şehâdetleriyle isbât, lâkin mezbûre Âişe afîfe olduğu müteyakkın olmayıp hadd-i kazf münderî olmağla mûcebince merkūm el-Hâc Salih'e ta'zîr lâzım geldiği tescîl ve huzûr-ı âlîlerine i'lâm olundu."

Bu davada Salih b. Ali'nin, Âişe bt. İsmail'e kazf suçunu gerektiren ifadeler isnat etmesine ve suç şer'î ispat vasıtası olan adil şahitler ile ispatlanmasına rağmen bu isnada maruz kalan Aişe isimli kadının muhsan olmaması sebebiyle kazf haddi uygulanmamıştır. Bununla beraber hakaret cezası için hakarete uğrayanın muhsan olması şartı aranmadığı için Salih'e hakaret suçundan ta'zîr cezası verilmiştir.

---

[93] Başka mahkemelerde de had cezası örneklerine rastlanmaktadır. Mesela İstanbul Bab mahkemesindeki bir dava metni şöyledir: "(…) mahallesinde sâkin Mehmed b. Mustafa Zernişâncı demekle ma'rûf (…), babası merkum Mustafa['ya] zinâ iftirâ edip beyâna kâdir olmamağla, mezbûr Mehmed'e hadd-i kazf urulmuşdur."
Bkz. Hüseyin Kılıç, İstanbul kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 54 Numaralı Sicil (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 440.
Burada şahitlere ve tezkiyeye dair bir ifade yer almamaktadır. Sadece Mehmed'in, babası Mustafa'ya zina isnadında bulunduğu ve kendisine kazf haddi uygulandığı yer almaktadır. Kayıtta yer aldığına göre mahkeme Mustafa'nın zina suçunu işlediğini ispat edebilmesi için Mehmed'den dört şahit istemiştir. Ancak Mehmed bunu ispatlayacak şahit getirememiş ve zina isnadının doğruluğunu ispat edememiştir. Böylece kendisine kazf haddi uygulanmıştır.

[94] Üsküdar Mahkemesi, 1 Numaralı Defter, 43b-3.

4.1.3. Zina İsnadı İçermesine Rağmen Ceza Kaydı Yer Almayan Davalar

Belirlenen tarihlerdeki İstanbul ve Üsküdar mahkemeleri kayıtları incelendiğinde zina iftirası içeren ancak had veya ta'zîr uygulandığına dair kayıt bulunmayan beş dava bulunmaktadır.[95] Bu davalara ceza verilmemesinin sebebi ispat yetersizliği olup burada bir davanın detayına yer vermek yeterli olacaktır. 957 yılının Zilkade ayında [Kasım 1550] Üsküdar Mahkemesinde görülen ve Yûsuf b. Ramazan'ın Memaç b. Budak'a iftira ettiği davanın kaydı şöyledir:

> "Vech-i tahrîr-i hurûf oldur ki Memaç b. Budak ve Yûsuf b. Ramazan meclis-i şer'a hâzırân olduklarında mezbûr Memaç takrîr-i da'vâ kılıp eyitti ki işbu Yusuf bana "bre avretin filan ettiğim kelb" deyû şetmetti, dedikde mezbûr Yûsuf'tan su'âl olundukda inkâr ile cevâb vericek mezbûr Memaç'dan alâ-sıdk-ı da'vâhü beyyine taleb olunup âciz olundukda, mezbûr Yûsuf'a yemîn billâh teklîf olunup üç def'a nükûl edip bi't-taleb kayd-ı sicil olundu. Vaka'a't-tahrîr fî evâili Zilka'de sene 957. Şuhûdü'l-hâl: Kara Yûsuf b. Abdullah, Ali b. Hacı, Mustafa b. Mehmed, Durmuş b. Dündar, Ramazan b. Hüseyin ve gayruhüm."[96]

Memaç b. Budak, Yûsuf b. Ramazan'ın kendisine "*Bre avretin filan ettiğim kelb!*" dediğini iddia etmekte her ne kadar açıkça karısına zâni dememiş olsa da kinayeli olarak bu ifadeler böyle bir itham içermektedir. Hanefilere göre kinayeli gerçekleşen zina isnatlarına ta'zîr cezası öngörülmektedir. Davada geçtiği üzere Yûsuf'a bu lafızları isnat edip etmediği sorulduğunda o bunu inkâr etmiş, bunun üzerine Memaç'tan delil getirmesi istenmiştir. Memaç delil getirmekten aciz kalınca Yûsuf'un yeminine başvurulmuştur. Yusuf ise üç defa *nükûl* etmiştir. Buna rağmen herhangi bir cezanın verildiğine dair kayıt bulunmamaktadır. Burada bir cezanın öngörülmemesinin sebebi muhtemelen hem kinayeli lafız ile isnadın yapılması hem de şahit veya ikrar gibi bir yolla suçun ispat edilememesidir. Anlaşıldığı kadarıyla nükûl, ceza verilmesi için yeterli görülmemiştir.

4.2. Hakaret Suçları

Şer'iyye sicillerinde pek çok hakaret davasına rastlanmaktadır. Bunların büyük bir kısmına ta'zîr cezası verildiği[97], bazılarının da affedildiği görülürken, önemli bir kısmına ise verilen herhangi bir ceza kaydı bulunmamaktadır.

4.2.1. Ta'zîr Cezası Uygulanan Hakaret Suçları

920/1514 yılının rebiulevvel ayında Üsküdar Mahkemesi'nde görülen bir davada Hayyat Ali isimli şahsa küfreden bozacı Mahmud'a ta'zîr cezası verildiği kaydedilmekte olup davanın detayı şöyledir:

> "Sebeb-i tahrîr-i hurûf oldur ki Bozacı Mahmud nâm kimesne Hayyat Ali'ye sikdiğim orusbunun sikdirici? dediğine ba'de'd- da'vâ Berber Hasan ve Ali b. Musa ve Mustafa b. Ömer şehâdet ettiklerinden sonra ba'de't-taleb ta'zîr olundu. Tahrîren fî evâsıtı Rebi'ulevvel sene 920. Şuhûd İlyas b. Abdi ve Emîn Ayas Bey ve Muhzır Kılağuz."[98]

Bozacı Mahmud'un, Hayyat Ali'ye sarf ettiği sözler, klasik fıkıhta hakaret/sövme suçu kapsamında değerlendirilmektedir. Zira Mahmud'un sarf ettiği sözler örfen, Hayyat Ali'nin iffetine halel getiren onur kırıcı ve rencide edici ifadelerdir. Erkeğin tabiatı ve konumu itibariyla bu lafza muhatap olamaması sebebiyle bu davadaki "orusbu" lafzı hakaret olarak kabul edilmiştir. Aynı lafız bir kadına isnat edilmiş olsaydı bu durumda bir kazf suçundan bahsedilebilecekti. Klasik fıkıh kaynaklarında hakaret için ta'zîr cezası öngörülmekte olup ceza verme yetkisi had sınırını aşmamak kaydıyla devlet başkanına bırakılmıştır. Yukarıdaki dava da buna uygun olarak ta'zîr cezası ile sonuçlanmıştır.

---

[95] Bu davaların kayıtları için bkz. Üsküdar Mahkemesi 403 Numaralı Sicil, 12a-2, Üsküdar Mahkemesi 17 Numaralı Sicil, 42a-5, Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil, 30a-2, İstanbul Mahkemesi, 3 Numaralı Sicil, 25b-2.

[96] Üsküdar Mahkemesi 17 Numaralı Sicil, 51b-4

[97] Diğer ta'zir cezası davaları için bkz. İstanbul Mahkemesi, 56 Numaralı Sicil, 38a-1; İstanbul Mahkemesi, 56 Numaralı Sicil, 55a-2; İstanbul Mahkemesi, 56 Numaralı Sicil, 68b-1; İstanbul Mahkemesi, 56 Numaralı Sicil, 70b-1; İstanbul Mahkemesi, 78 Numaralı Sicil, 9b-2; İstanbul Mahkemesi, 78 Numaralı Sicil, 51a-3; İstanbul Mahkemesi, 78 Numaralı Sicil, 64b-3.

[98] Üsküdar Mahkemesi, 1 Numaralı Defter, 15-a2.

Ta'zîr cezası uygulanan bir diğer dava 2 Safer 1205 [11 Ekim 1790] Üsküdar Mahkemesinde Seyyid İbrahim isimli şahsın açtığı davadır. Dava kaydı şu şekildedir:

> "Medîne-i Üsküdar'da Hasanağa mahallesi sükkânından sâhib-i arzuhâl es-Seyyid İbrahim b. es-Seyyid Mehmed medîne-i mezbûrede mahfil-i bâbda meclis-i şer'-i hatîrde arzuhâlde mezkûr mu'arrefetü'z-zât Fatıma bt. İsmail nâm hatun mahzarında mezbûre Fatıma Hatun târih-i i'lâmdan iki gün mukaddem bi'l-muvâcehe Yezid ve Moskov ve kâfir deyü bana şetm ve ırzımı hetk etmekle mûceb-i şer'îsini taleb ederim deyü ba'de'd-da'vâ ve'l-istintâk ve'l-inkâr müdde'î-i mezbûr es-Seyyid İbrahim ber-vech-i muharrer müdde'âsını udûlden Hafız es-Seyyid Mustafa Efendi b. İsmail ve Ahmed Ağa b. Mehmed nâm kimesneler şehâdetleriyle muvâcehesinde vech-i şer'î üzere isbât etmeğin mûcebiyle mezbûre Fatıma Hatun'a şer'an ta'zîr lâzım geldiği mübâşiri çavuş kulları iltimâsıyla huzûr-ı âlîlerine i'lâm olundu. Fî 2 min-S sene 1205."

Bu davada Fatma Hatun, Seyyid İbrahim'e "Yezid, Moskov ve kâfir!" ifadeleriyle hakaret etmiştir. Seyyid İbrahim iddiasını adil iki şahit olan Mustafa Efendi b. İsmail ve Ahmed Ağa b. Mehmed'le ispat etmiştir. Bunun sonucunda mahkeme bu suça ta'zîr cezasını öngörmüştür. "Kâfir" hitabının yukarıda yer verildiği üzere fıkıh ve fetva kitaplarında ta'zîr cezası gerektirdiği açıkça yer almaktadır. Yezid ve Moskov ifadelerinin ise o dönemin örfünde hakaret bağlamında değerlendirilmiş olması mümkün olduğu gibi bu lafızların dikkate alınmadan sadece "kâfir" ifadesinden dolayı ta'zîr cezasının verilmiş olması da mümkündür. Bununla beraber bu iki lafzın açıkça kayda alınmış olması bunların hakaret içerikli olduğunu göstermektir.

4.2.2. Herhangi Bir Ceza Kaydedilmeyen Davalar

930/1524 yılının şevval ayında Üsküdar Mahkemesinde görülen bir davada Kosta b. Marko isimli şahıs Manol b. Doğan isimli şahsa livâta ithamında bulunmuş olup davanın detayları şöyledir:

> "Tafsîl budur ki Karye-i Çengel'den Manol b. Doğan meclis-i şer'de Kosta b. Marko mahzarında bana 'mef'ûlsün' diye şetmeyledi, dedikde mezkûr mukır olup şetmettim ve isbât dahi [ederim] dedikde mezbûr Marko talebiyle deftere sebt olundu. Tahrîren fî evâsıtı Şevvâli'l-mübârek sene selâsîne ve tis'a mi'e. Şuhûdü'l-hâl: Ahmed b. Pîr Dede, ahâli-i karye bi-esrihim, Kâsım b. Arap müezzin."[99]

Bir Müslümana livâta isnat etmenin hükmü mezhepler arasında tartışmalıdır. Livâtayı zina gibi değerlendiren Şafiî ve Hanbelî mezhebine göre bir kimseye bunu isnat etmek kazf suçu olarak değerlendirilmiştir. Ebû Hanîfe ise livâtayı zinadan ayrı bir suç olarak kabul etmiş, dolayısıyla bu isnadı yapan kimseye ta'zîr cezası verilmesi gerektiğini söylemiştir. Diğer yandan bu ihtilaf Müslüman bir kimseye bu isnadın yapılması durumundadır. Kazf cezasının verilebilmesi için iftira atılan kişinin Müslüman olması da gerekmektedir. Tarafların isimlerinden hareketle söz konusu davanın zimmîler arasında gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu sebeplerden dolayı kazf cezası verilmediği açık olsa da mahkemenin bu ifadeleri neden hakaret kapsamında değerlendirip ta'zîr cezası vermediği anlaşılmamaktadır.

Yukarıda yer verilen örnek dava dışında hakaret suçu oluşturmasına rağmen herhangi bir ceza kaydına rastlanmayan birçok dava örneği bulunmaktadır.[100]

[99] Üsküdar Mahkemesi, 5 Numaralı Sicil, 61b-1

[100] Üsküdar Mahkemesi, 2 Numaralı Sicil, 98a-3; Üsküdar Mahkemesi, 17 Numaralı Sicil, 70b-4; Üsküdar Mahkemesi, 9 Numaralı Sicil, 62b-2: Üsküdar Mahkemesi, 84 Numaralı Sicil, 35a-4; Üsküdar Mahkemesi, 403 Numaralı Sicil, 14b-2; Üsküdar Mahkemesi, 84 Numaralı Sicil, 68a-2; Üsküdar Mahkemesi, 26 Numaralı Sicil, 73b-2; Üsküdar Mahkemesi, 56 Numaralı Sicil, 38a-2; Üsküdar Mahkemesi, 14 Numaralı Sicil, 56b-1; Üsküdar Mahkemesi, 14 Numaralı Sicil, 40b-2; Üsküdar Mahkemesi, 26 Numaralı Sicil, 5b-3; Üsküdar Mahkemesi, 84 Numaralı Sicil, 70a-3; Üsküdar Mahkemesi, 1 Numaralı Sicil, 97b-2; Üsküdar Mahkemesi, 17 Numaralı Sicil, 34b-6; Üsküdar Mahkemesi, 403 Numaralı Sicil, 26b-3; Üsküdar Mahkemesi, 17 Numaralı Sicil, 57b-1; Üsküdar Mahkemesi, 531 Numaralı Sicil, 25a-1; Üsküdar Mahkemesi, 56 Numaralı Sicil, 45b-2; Üsküdar Mahkemesi, 84 Numaralı Sicil, 56a-4; Üsküdar Mahkemesi, 26 Numaralı Sicil, 56b-4; Üsküdar Mahkemesi, 26 Numaralı Sicil, 83a-1; Üsküdar Mahkemesi, 56 Numaralı Sicil, 11a-2; Üsküdar Mahkemesi, 56 Numaralı Sicil, 17b-3; Üsküdar Mahkemesi, 9 Numaralı Sicil, 66b-2; Üsküdar Mahkemesi, 9 Numaralı Sicil, 68a-2; Üsküdar Mahkemesi, 14 Numaralı Sicil, 74a-2; Üsküdar Mahkemesi, 14 Numaralı Sicil, 76b-3;Üsküdar Mahkemesi, 403 Numaralı Sicil, 16b-3; Üsküdar Mahkemesi, 531 Numaralı Sicil, 11b-7; Üsküdar Mahkemesi, 531 Numaralı Sicil, 13a-4; Üsküdar Mahkemesi, 531 Numaralı Sicil, 22b-3; Üsküdar Mahkemesi, 14 Numaralı Sicil, 50a-5; Üsküdar Mahkemesi, 17 Numaralı Sicil, 72b-1; Üsküdar Mahkemesi, 17 Numaralı Sicil, 39a-1; Üsküdar Mahkemesi, 84 Numaralı Sicil, 76b-3;Üsküdar Mahkemesi, 531 Numaralı

4.2.3. Affedilen Davalar

İslam ceza hukukunda bir suçun affedilmesi esas itibarıyla onun Allah hakkı mı yoksa kul hakkı mı olduğuyla ilgilidir. Sırf Allah hakkı olarak kabul edilen hadlerde dava ve husumet şart koşulmamıştır. Kazf suçunda ise hem Allah hakkı hem de kul hakkı bulunmaktadır. Bununla birlikte Allah hakkının mı yoksa kul hakkının mı daha baskın olduğu mezhepler arasında tartışılmıştır. Hanefîlere göre bu suçta her iki hak birlikte bulunurken Allah hakkı daha baskındır.[101] Bununla beraber kazf suçu muayyen bir kimseye karşı işlenmektedir, bu açıdan bu suçta mağdur kimse suçlunun ceza alabilmesi için mahkemeye şikâyette bulunması gerekmektedir.

İncelediğimiz şer'î sicillerde birçok hakaret davasında af ve sulh yoluna gidildiği görülmektedir.[102] Söz gelimi Üsküdar Mahkemesinde görülen bir dava şöyledir:

> "Sebeb-i tahrîr-i hurûf Zevi nâm zimmîye kendiye oruspu diyen Marola?'nın cemî' da'vâsından ferâgat ettiği sebebden deftere ketb olundu. Şuhûdü'l-hâl Ayas Bey ve Kefale ve Bostancıbaşı İskender Bey."[103]

Bu davada Marola adında bir zimmî, Zevi adlı zimmîye zina içerikli bir lafız isnad etmiştir. Klasik fıkıh kitaplarına göre söz konusu ifade Müslüman ve muhsan birine isnat edildiği takdirde kazf suçunu oluştururken, burada mağdurun Müslüman olmaması sebebiyle hakaret kapsamında değerlendirilmiştir. Bununla beraber bu dava Zevi'nin, Marola'yı affetmesiyle sonuçlanmıştır.

1205/1791 yılında Üsküdar Mahkemesinde görülen ve sulh ile sonuçlanan bir diğer hakaret davası ise şöyledir:

> "Medîne-i Üsküdar'da Çavuşbaşı fırınında Değirmenci es-Seyyid Murtaza b. Süleyman nâm kimesne meclis-i şer'-i hatîrde Hammâl Ahmed b. Mehmed nâm kimesne mahzarında mezbûr Ahmed târih-i i'lâmdan bir gün mukaddem bana mûcib-i ta'zîr olur elfâz-ı kabîha ile şetm ve ırzımı hetk etmekle mûceb-i şer'îsini taleb ederim deyü ba'de'd-da'vâ ve'l-istintâk ve'l-inkâr müdde'î-i mezbûr bervech-i muharrer müdde'âsını beyân esnâsında beynlerine muslihûn tavassut edip müdde'î-i mezbûr es-Seyyid Murtaza eylediği da'vâsından meccânen fâriğ olup husûs-ı mezkûra müte'allika âmme-i de'âvîden mezbûr Ahmed'in zimmetini ba'de'l-ibrâ ve'l-kabûl kat'-ı münâza'a eyledikleri ba'de't-tescîl bi'l-iltimâs huzûr-ı âlîlerine i'lâm olundu."

Kayda göre Hammâl Ahmed b. Mehmed, Değirmenci es-Seyyid Murtaza b. Süleyman'a ağır ifadelerle hakaret etmiş, değirmenci Murtaza bu durumu mahkemeye taşımış ve Ahmed b. Mehmed'e ceza verilmesini talep etmiştir. Ancak dava arabulucular sayesinde sulh ile neticelenmiştir. Görüldüğü üzere bazı davalarda arabulucular da rol almaktadır. Örnek davada Murtaza b. Süleyman herhangi bir bedel olmadan davadan vazgeçerken kimi davalarda belirli bir ücret karşılığında sulh olunduğu görülmektedir.[104]

Sicil, 30b-2; Üsküdar Mahkemesi, 531 Numaralı Sicil, 65a-1; İstanbul Mahkemesi, 10 Numaralı Sicil, 58b-1; İstanbul Mahkemesi, 22 Numaralı Sicil, 124a-2; İstanbul Mahkemesi, 22 Numaralı Sicil, 158b-2; İstanbul Mahkemesi, 56 Numaralı Sicil, 53b-2; İstanbul Mahkemesi, 56 Numaralı Sicil, 69b-1.

[101] Abdülkadir Udeh, *Seküler Ceza Hukuku Kurumlarıyla Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012), 2:486.

[102] Üsküdar Mahkemesi, 531 Numaralı Sicil, 80b-4; Üsküdar Mahkemesi, 403 Numaralı Sicil, 7a-1; Üsküdar Mahkemesi, 31 Numaralı Sicil, 114b-2; Üsküdar Mahkemesi, 14 Numaralı Sicil, 70a-2; Üsküdar Mahkemesi, 14 Numaralı Sicil, 72b-4; Üsküdar Mahkemesi, 403 Numaralı Sicil, 59b-1; Üsküdar Mahkemesi, 14 Numaralı Sicil, 70a-2; Üsküdar Mahkemesi, 531 Numaralı Sicil, 2a-5; Üsküdar Mahkemesi, 531 Numaralı Sicil, 7a-3; Üsküdar Mahkemesi, 531 Numaralı Sicil, 11a-8; Üsküdar Mahkemesi, 531 Numaralı Sicil, 15b-4; Üsküdar Mahkemesi, 531 Numaralı Sicil, 15b-6; Üsküdar Mahkemesi, 531 Numaralı Sicil, 15b-7; Üsküdar Mahkemesi, 531 Numaralı Sicil, 26b-2; Üsküdar Mahkemesi, 531 Numaralı Sicil, 27a-4; Üsküdar Mahkemesi, 531 Numaralı Sicil, 41a-2; Üsküdar Mahkemesi, 531 Numaralı Sicil, 75b-2; Üsküdar Mahkemesi, 531 Numaralı Sicil, 76a-3; İstanbul Mahkemesi, 18 Numaralı Sicil, 188b-2; İstanbul Mahkemesi, 56 Numaralı Sicil, 48a-2; İstanbul Mahkemesi, 56 Numaralı Sicil, 36b-3; İstanbul Mahkemesi, 56 Numaralı Sicil, 37a-3.

[103] Üsküdar Mahkemesi 1, Numaralı Sicil, 19a-3

[104] Örnek için bkz. Üsküdar Mahkemesi, 531 Numaralı Sicil, 41a-2.

5. Sonuç

Kazf ve hakaret suçları bağlamında incelediğimiz Osmanlı hukuku kaynakları ve mahkeme kayıtlarından şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Kanunnamelerde genellikle ispat edilemeyen iftira ve hakaret iddiaları ve suçları düzenlenmiştir. Kazf haddi ve ta'zîr cezasının verildiği bazı durumlar için kanunnameler ek olarak para cezası öngörmüştür.

İncelediğimiz sicillerde konumuzla ilgili davaların büyük bir kısmını hakaret içerikli davalar oluşturmaktadır. Bunlardan yalnızca birine kazf haddi uygulanmıştır. İkisine ise kazf haddi için gerekli olan şartlar tam oluşmadığı için ta'zîr cezası uygulanmıştır. Bunun dışında birçok namus iftirası davasında herhangi bir cezaya rastlanmamaktadır. Hakaret davalarının ise önemli bir kısmına ta'zîr cezası verilmiştir, bununla birlikte ceza uygulanmayan ve davadan feragat, sulh gibi yollarla affedilen pek çok dava da bulunmaktadır.

İncelediğimiz sicillerde kazf ve hakaret için mahkemeye başvuranların %82'sini erkekler, %18'ini ise kadınlar oluşturmaktadır. Yine dava taraflarının %69'unu Müslümanlar, %31'ini ise zimmîler teşkil etmektedir. Özellikle hakaret suçlarında zimmî nüfusun yoğun olduğu ortaya çıkmaktadır.

Osmanlı mahkemeleri ta'zîr cezalarını farklı şekillerde uygulamıştır. İncelediğimiz İstanbul ve Üsküdar mahkemelerinde ta'zîr cezalarının ne şekilde uygulandığı yer almasa da bazı hakaret davalarına ta'zîr olarak meslekten ihraç cezası verilmiştir. Yine bazı davalarda mahallede insanlara huzursuzluk çıkartan ve ahalisine hakarette bulunanlar, mahalleden sürülmüştür. Bunun dışındaki bazı davalara kalebentlik cezası verildiği görülmektedir.

Şer'î sicillerde kanunnamelerde yer alan şekliyle herhangi bir para cezasına rastlanmamaktadır. Burada iki ihtimalden bahsedilebilir. Birincisi kanunnamelerin mahkemede dikkate alınmamış olması, ikincisi ise kâdıların sadece fıkhi metinleri uyguladığı ve bunları kaydettiği, para cezalarının ise idareciler tarafından ayrıca alınıp sicillere kaydedilmediğidir.

Osmanlı Devletinin fıkhi hükümleri uyguladığı, Hanefi mezhebine uygun hareket ettiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim 1180/1766 yılında İstanbul Mahkemesinde kazf haddi verilen bir davanın Hanefi hukukunca ileri sürülen tüm şartları taşıdığı görülmektedir. Söz konusu davada mahkeme önce şahit istemiş, sonra da şahitlerin doğru sözlü olup olmadıklarını ortaya koymak için tam 29 kişinin ifadesine başvurarak tezkiye yapmıştır. Tüm bunlardan sonra mahkeme kazf cezası vermiştir. Bu açıdan Osmanlı Devleti mahkemeleri, kazf suçunun tespitinde son derece titiz davranarak suç hakkında detaylı araştırmalar yapmış ve suç sabit olduğunda kazf haddini uygulamıştır. Diğer yandan iftira iddiasıyla mahkemeye başvuranların dilekçesinde sık sık "mûceb-i şer'îsini taleb ederim" gibi ifadeler Osmanlı mahkemelerinin mahiyetini ortaya koymaktadır.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Acar, İsmail. "Osmanlı Kanunnameleri ve İslam Ceza Hukuku". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2001), 53-68.

Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*. İstanbul: Osav, 1990.

Akgündüz, Ahmed. *Şeyhü'lislâm Ebüssu'ûd Efendi Fetvaları*. İstanbul: Osav, 2018.

Arslan, Emine. "Osmanlı Dönemi Nukûllü Fetvâ Mecmuaları". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 5 (2008).

Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Aydın, Bilgin - Tak, Ekrem. *İstanbul kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 919 - 927/1513 - 1521)*. ed. Coşkun Yılmaz. Üsküdar, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

Aydın, Mehmet Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. Beta Basım Yayım, 2022.

Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972.

Efendi, Mütercim Asım. *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsu'l-Muhît*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.

Hâlis, Çeşmîzâde Esad Efendizâde Mehmed. *Hulasatü'l-Ecvibe*. İstanbul: Bosnevî Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1289.

Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. ed. V. L. Ménage. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Heyd, Uriel. *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine Makaleler*. çev. Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

İbrâhîm el-Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hanefî. *Multeka'l-ebhur*. thk. Halîl İmrân el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.

İnalcık, Halil. *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

İpşirli, Mehmet. "Şeyhülislâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/91-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kaya, Süleyman vd. *Behcetü'l Fetâvâ*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Kaya, Süleyman. *Fetâvâ-yı Feyziye*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

Kaya, Süleyman vd. *Netîcetü'l Fetâvâ*. ed. es-Seyyid Hafız Mehmed b. Ahmed el-Gedûsî - es-Seyyid Ahmed Efendi. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Kılavuz Eser, Esra. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. 2 Cilt. İstanbul: İsar Yayınları, 2021.

Köprülü, Mehmed Fuad. *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Ötüken, 1983.

Köse, Saffet. "Netîcetü'l-Fetâvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/26-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Midilli, Muharrem. *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Musakhanov, Orkhan - Taş, Enes. *Fıkıh ile Tasavvuf Arasında: Bahaeddinzade'nin Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: Endülüs, 2021.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. New York: Clarendon Press, 1983.

Udeh, Abdülkadir. *Seküler Ceza Hukuku Kurumlarıyla Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012.

Vankulu, Mehmed Efendi. *Vankulu Lügati*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Yiğit, Yaşar. *İslam Ceza Hukuku*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2022.

"Kubbealti Lugati". Erişim 23 Ocak 2024. http://www.lugatim.com/s/bedid

Dergiabant

2024, 12(2): 691-710, doi: 10.33931/dergiabant.1502072

The Influence of Various Ethnic Groups on the Formation of the Military Organisation in the Umayyad State in al-Andalus[1]

Endülüs Emevî Devleti'nde Askerî Teşkilatın Oluşumunda Farklı Etnik Grupların Etkisi

Yaşar Emrah KOŞDAŞ[2], Nebi GÜMÜŞ[3]

Geliş Tarihi (*Received*): 16.06.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 18.09.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Abstract: This study analyses the contributions of diverse ethnic groups to the military structure of the Umayyad State in al-Andalus, and how these groups participated in the state's security strategies. This research employs qualitative research methods, historical document analysis, and ethnographic techniques to investigate the influence of different ethnic groups on the formation of the military organisation. In the initial phases of the state's formation, Arabs occupied pivotal roles within the military structure. However, following rebellions, they were dismissed and replaced by loyal groups, including the Mawālī and Sakālibe. Similarly, the Muwallads and Berbers also played a notable role in the military, but they rebelled during periods of weak governance. The findings indicate that these rebellions triggered restructurings within the state's military organisation and that ethnic diversity played a critical role in shaping security strategies. Consequently, while certain ethnic groups came to prominence during specific periods, those groups whose trustworthiness was undermined by rebellion were eliminated by the state. This resulted in the formation of new organisational structures based on the principles of trust and loyalty.

Keywords: Islamic History, Al-Andalus, Military Organisation, Ethnic Groups, Rebellions.

&

Öz: Bu çalışma, Endülüs Emevî Devleti'nin askerî yapısındaki çeşitli etnik grupların katkılarını ve bu grupların devletin güvenlik stratejilerinde nasıl rol oynadığını incelemektedir. Nitel araştırma yöntemleri, tarihi belge analizi ve etnografik teknikler kullanılarak hazırlanan bu araştırma, farklı etnik grupların askerî teşkilatın oluşumuna hangi açılardan etki ettikleri problemi üzerine odaklanmaktadır. Devletin kuruluş sürecinde Araplar, askerî teşkilatta merkezi roller üstlenmiş, ancak isyanlar sonucunda tasfiye edilerek yerlerine Mevâli ve Sakâlibe gibi sadık gruplar getirilmiştir. Benzer şekilde, Muvalledler ve Berberiler de ordu içinde önemli roller üstlenmiş, fakat zayıf yönetimler döneminde isyan etmişlerdir. Bulgular, bu isyanların devletin askerî yapısındaki yeniden yapılandırmaları tetiklediğini ve etnik çeşitliliğin güvenlik stratejilerinin belirlenmesinde kritik bir rol oynadığını göstermektedir. Sonuç olarak, bazı dönemlerde belirli etnik gruplar öne çıkarken, isyan etmelerinden güven unsurunun zedeleyen gruplar devlet tarafından tasfiye edilmişlerdir. Bunun sonucunda, güven ve sadakat ilkesi esas alınarak yeni bir teşkilatlanmaya gidildiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Endülüs, Askerî Teşkilat, Etnik Gruplar, İsyanlar.

Atıf/Cite as: Koşdaş, Yaşar Emrah – Gümüş, Nebi. "The Influence of Various Ethnic Groups on the Formation of the Military Organisation in the Umayyad State in al-Andalus". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 691-710. doi: 10.33931/dergiabant.1502072

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Bu çalışma Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı'nda yapılan "Endülüs Emevî Devleti'nde Askerî Teşkilat ve Siyasî-İktisadî Hayata Etkileri" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

[2] Dr. Arş. Gör., Yaşar Emrah Koşdaş, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, yasaremrah.kosdas@erdogan.edu.tr.

[3] Prof. Dr., Nebi Gümüş, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, nebi.gumus@erdogan.edu.tr.

1. Introduction

The Umayyad Caliphate of al-Andalus ruled the Iberian Peninsula from the 8th to the 11th century and housed a diverse array of ethnic groups. The military organisation of this state was one of the most complex structures of its time. The Umayyads employed people of different ethnic backgrounds in military and administrative positions, thus ensuring both internal and external security of the state. This article aims to examine the manner in which various ethnic elements within the military organisation of the Umayyad Caliphate of al-Andalus were employed to maintain state security. Following the conquest of al-Andalus, the Arabs settled in the region, assuming a pivotal role in the state's military and administrative structure. The Arabs, known as Baladī due to their entry with the conquest of al-Andalus, consisted of aristocrats who played a significant role during the period of governors and the takeover of power by Abd al-Rahman I. The Arabs, who settled in al-Andalus in two tribes, Kalbī and Qaysī, exhibited the highest level of tribal solidarity, especially in the early periods. The Mawālī groups, who also entered al-Andalus during the conquest and governors' period, held significant positions in political, administrative, and military fields due to their loyalty to the Umayyad family, particularly during the reign of Abd al-Rahman I. The Sakālibe, who were mostly European slaves, became indispensable elements of the military organisation during the reigns of Abd al-Rahman III and Caliph al-Hakam. A century after the conquest, the Muwallads, who were local converts to Islam, were serving in military and administrative roles, particularly in frontier regions. The Berbers, who settled in al-Andalus from the conquest period, also gained a significant place in the state's military power.

A significant corpus of scholarship has been devoted to the examination of ethnic elements in al-Andalus, with particular attention paid to the Arab world and Spain, which has a profound historical legacy of al-Andalus. In Arabic literature, Abdul Macid Munāvir al-Mecālī's work, entitled *Ceys al-Andalusī*, provides an elucidating account of the Andalusian military organisation, which was based on a historical system. This work provides significant data contributing to an understanding of the historical background of the military structure within the general history of al-Andalus, and also touches on the ethnic elements employed in the army. However, the issue of the continuous employment of these ethnic elements within the military structure remains a topic that requires further investigation.

Another significant study in Arabic literature on this topic is *Nizam al-Asker bi'l-Andalus* by Muhammed Hanāwī. This work also examines the military historical background within the broader context of al-Andalus, encompassing ethnic groups within a system.

In Spanish, Beshir Radhi's *El Ejército en la Época del Califato de al-Andalus* also provides systematic information on the military organisational system in al-Andalus. This study offers a systematic approach to the historical background of the formation process of the army and thoroughly examines the impact of this structure. However, it does not sufficiently address the transformation and change of military units or the principle of trust and loyalty within the military structure.

Although these studies make a significant contribution to their respective fields, further in-depth analysis is required, particularly with regard to the evolution and transformation of ethnic elements within the military organisation. This article seeks to address this gap in the literature by undertaking a detailed examination of the process of change in ethnic elements and their relationship with the principles of trust and loyalty. Through this examination, the article will elucidate how the balance between rebellion and loyalty was maintained within the formation of the military organisation and how these principles played a crucial role in ensuring the security of the state.

The principal data sources employed in this study are the principal sources on the history, culture, and civilisation of al-Andalus. In order to ascertain the tribal affiliations, relationships and origins of the aforementioned ethnic groups, the author has drawn upon Ibn Hazm's *Cemhere al-Ensābi al-Arab* as a principal source of information. Furthermore, the source of Ibn al-Abbār, *Hulletu's-siyerā* represent key sources that have significantly enhanced our comprehension of the roles these ethnic groups played within the military structure.

Ibn Idẖārī, *Kitāb al-bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus wa-al-Maghrib* is a comprehensive source that addresses the history of al-Andalus and the Maghreb in great detail. This source provides significant insights into a range of political events, military movements, rebellions, and the influence of ethnic groups on the state structure, particularly from the Umayyad period onwards in al-Andalus. Ibn Idẖārī provides a comprehensive account of the military and political developments in al-Andalus, elucidating the roles of Arabs, Berbers, Mawālī, and Sakālibe in great detail.

This study draws upon Ibn Idẖārī's source to present information on the relocation and power struggles of ethnic groups within the military organisation in al-Andalus. In particular, the details about the Muwallad rebellions, the roles of Berbers within the army, and the importance of the Sakālibe soldiers are based on information obtained from Ibn Idẖārī's source. Moreover, the source constitutes a significant source of information regarding the military structure during the reigns of Abd al-Rahman III and al-Manṣūr Ibn Abi Amir.

One of the most significant sources on the history of al-Andalus is *al-Muqtabes*, a comprehensive chronicle authored by Ibn Hayyān that elucidates the political and social structure of the Umayyad state in al-Andalus. In examining both political events and the social structure, Ibn Hayyān provides a detailed analysis of the role of ethnic groups and their interactions within the state. The extant sections of this source encompass the concluding years of Abd al-Rahman II (822-852), the majority of his son Muḥammad's reign (852-886), the tenure of Amir Abd Allah (888-912), the initial three decades of Abd al-Rahman III's rule (912-942) and Hakam II's years from 970-974. Each section that has reached the present day has been subjected to meticulous study and brought to the attention of the scholarly community by Arab and Spanish scholars alike.

In this study, Ibn Hayyān's source *al-Muqtabas* has been consulted in order to present significant information on a number of topics, including the Muwallad revolts, the roles of the Sakālibe in the palace and military organisation, the influence of the Berbers in al-Andalus, and the revolts of the Arab aristocrats.

Ibn Abd al-Hakam's source, *Futūh Ifrīqiya wa-l-Maghrib wa-l-Andalus*, is also a primary source of significant value in this historical field. It provides detailed information on the military forces of Berbers and Arabs during the conquest of al-Andalus, as well as their subsequent settlement in al-Andalus. The numerical superiority of the Berbers in the conquest and their subsequent settlement patterns in al-Andalus are based on Ibn Abd al-Hakam's source. The roles of Berbers in the military organisation and the processes they experienced after the conquest are among the important pieces of information obtained from this source.

This study examines the role of ethnic elements in the military organisation of the Umayyad Caliphate of al-Andalus and their impact on documents and primary sources, as well as ethnographic and document analysis techniques. In this context, historical events and processes were examined using historical methods, the social and cultural structures of ethnic groups were evaluated using ethnographic methods, and historical documents, chronicles, and academic literature were systematically analysed using document analysis techniques. Furthermore, the impact of military and administrative changes across different historical periods was evaluated through the use of comparative analysis methods. The objective of this qualitative research approach is to provide a comprehensive analysis of the contributions of ethnic diversity to the military organisation of the Umayyad Caliphate of al-Andalus and its evolution throughout historical processes.

2. Arabs

The initial incursion of Arab forces into al-Andalus was spearheaded by Ṭāriq ibn Ziyad in 711. However, the number of Arabs in Ṭāriq's army was relatively modest. The number of Arab soldiers in the 12,000-strong army is reported to have ranged between 300 and 2,000, with sources citing figures as high as 800. The significant influx of Arabs into al-Andalus occurred with the army of Mūsa ibn Nuṣayr, who entered al-Andalus a year after Ṭāriq ibn Ziyad. Subsequent migrations contributed to a notable increase in the

Arab population.[4] The Arabs in al-Andalus were divided into two main tribal groups: the Baladī Arabs and the Shamī Arabs. The Baladī Arabs settled in al-Andalus during the period of conquest, while the Shamī Arabs arrived in 123/740 during the era of governors appointed to suppress the Berber rebellion. The Baladī groups consisted of Yemenī and Qaysī tribes, while all the Shamī groups had a Qaysī tribal identity. Nevertheless, the number of Qaysīs who entered al-Andalus with Mūsa ibn Nuṣayr was less than the Yemenīs.[5]

Following the conquest of al-Andalus, the Yemenī tribes who settled there established themselves in cities such as Saragossa, Córdoba, and Sevilla (اشبلية) in northern and central al-Andalus.[6] The Yemenīs gained greater power, influence, wealth, and population than the Adnanī/Qaysī tribes.[7] The Yemenī al-Azd tribe was known in al-Andalus as al-Jammul-Ghafir (جم الغفير), meaning a large and populous tribe.[8] The Judhām tribe settled in Şezūne/Sedona (شذونة), Algeciras, Tudmīr, and Seville the Lakhm tribe in Seville, Medina-Sidonia, and Algeciras; the Banū Hubayb and Banū Qatin tribes in Jabra, Calatrava, and Guadalajar.[9] The Tujibis, who were engaged in numerous military conflicts with Christians in northern al-Andalus, inhabited Saragossa and Calatrava[10] The Banū Ghafik tribe settled in Seville, Medina-Sidonia, Toledo, Elvira and Saragossa. The Anṣār and Khazraj tribes settled in the eastern and western regions of al-Andalus and Toledo; the Hamdanis in the vicinity of Granada; the Awsis in Granada, Seville, and the eastern regions; and the Hadramis in Badajoz (بطليوس), Córdoba, Seville and Granada.[11]

The Adnanī and Qaysī groups were primarily located in the southern region of al-Andalus. [12] The tribes of Adnanī/Qaysī lineage, namely the Quraysh, Kinana, and Mudar, settled in the city of Toledo and its surrounding areas, where they amassed significant wealth. The Hawazin tribe settled in Valencia and Seville, the Rabi'a tribe in Guadix, [13] the Banū Zuhra tribe in Baja and Badajoz, and the Banū Tamim tribe in Seville and Talavera. [14] In 123/740, the Shamī Qaysī soldiers, led by Balj ibn Bishr and invited to al-Andalus by the governor of the time, Ibn Qatan, to suppress the Berber revolt, later rebelled themselves, claiming that the promises made to them were not fulfilled. They deposed Ibn Qatan and appointed their commander Balj as governor. The political instability that followed in al-Andalus was only resolved when Abu'l-Khattar Husam b. Dirar al-Kalbi was appointed as the new governor, arriving from Syria. In order to restore order, the insurgent Shamī Qaysī were relocated from the vicinity of the capital, Córdoba. The soldiers were distributed according to the hierarchy within their respective tribes: the Syrian troops were stationed in Elvira, those from Jordan in Rayya, those from Palestine in Jazirat al-Khadra, those from Homs in Seville, those from Qinnasrin in Jaén, and the troops from Egypt in Baja and Tudmir. [15]

The Baladī Arabs, who entered al-Andalus with the conquest, and the Shamī soldiers who came later, settled in various parts of the peninsula and maintained their presence for generations.[16] Following the conclusion of the conquest period, further migrations from Arab tribes to al-Andalus were observed

[4] Abū al-ʿAbbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn Idẖārī al-Marrākushī, *Kitāb al-bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus wa-al-Maghrib* (Beyrūt: Dāru's-Sekāfe, 1983), 2/14; Maqqarī, Shihābuddin Ahmed b. Muḥammad, *Nafḥ al-ṭīb min ghuṣn al-Andalus al-raṭīb* (Beyrūt: Dāru Sādır, 1988), 1/233.

[5] Maqqarī, *Nafh*, 1/292; 38; Hussein Monis, *Fecr al-Andalus* (Ciddah: Dār al-Suudī, 1985), 169, 355, 356.

[6] Monis, *Fecr*, 355.

[7] Maqqarī, *Nafh*, 1/294.

[8] Maqqarī, *Nafh*, 1/294.

[9] Ibn Hazm, Abū Muḥammad Ali b. Ahmad b. Saīd, *Cemhere al-Ensābi al-Arab* (Beyrūt: Dāru'l-Kutūbi'l-İlmī, 1983), 420; Monis, *Fecr*, 372, 373; Ibn Hazm, *Cemhere*, 341; Abdul Macid Munāvir al-Mecālī, *Ceys al-Andalusī* (Urdun: Külliyāt ed-Dırāsāt al-Ulyā, 1995). 240

[10] Ibn Hazm, *Cemhere*, 430.

[11] Maqqarī, *Nafh*, 1/294-298

[12] Monis, *Fecr*, 355.

[13] Maqqarī, *Nafh*, 1/291.

[14] Ibn Hazm, *Cemhere*, 132, 129.

[15] Ibn al-Kūtiyya, Abū Bakr Muḥammad b. 'Umar, *Tārīhu iftitāhi al-Andalus*, Critical ed. Muḥammad Enis Tabb'a (Beyrūt: Messeset al-Maarif, 1994). 44; Ibn Idẖārī, *Kitāb al-bayān al-mughrib*, 2/33; Ibn al-Abbār, Abū 'Abd Allah Muḥammad b. 'Abdillah b. Abī Bekr al-Qudāʿī, *Hulletu's-siyerā* (Kāhīrah: Dār al-Maarif, 1985), 61; Monis, *Fecr*, 370, 371.

[16] Maqqarī, *Nafh*, 1/290; Monis, *Fecr*, 375.

during the reigns of Abd al-Rahman I and his son Hishām.[17] However, in comparison to the influx of migrants during the conquest period, the number of migrants during this period was relatively low and did not reach a level that would significantly alter the general structure. These tribes settled in areas where their kinsmen had already settled, as well as in the vicinity of the capital, Córdoba.[18]

The tribes that settled in al-Andalus augmented their population by intermarrying with local Christian women. It can be demonstrated that the military units that entered al-Andalus did not bring their families with them. Even when they married women from other ethnic groups, they retained their tribal identity and did not lose their cultural characteristics.[19]

These tribes that settled in al-Andalus during and after the conquest retained their presence in the regions under the Amir or caliph. While exercising independent authority over the territories allotted to them by the state, they participated in military campaigns and served within the military organisation. The administrative structure, designated the military iqta system, was established upon the arrival of Shamī soldiers in al-Andalus. The iqta system is the allocation of ownership, operational, or usage rights of state-owned lands to certain individuals. Two distinct types of iqta were established in al-Andalus: military and civil. The first instance of a civil iqta was initiated by Samh ibn Mālik, who was responsible for the distribution of land. In these types of iqtas, landowners were permitted to utilise the lands without assuming any military obligations. The military iqta commenced in 740 with the settlement of Shamī soldiers in specific regions with the objective of suppressing the Berber rebellion. Following the rebellion, the soldiers were distributed to various regions and granted ownership and shares of the produce of the lands they were settled on. The lands were confiscated from the non-Muslim population and subsequently allocated to the Shamī soldiers. In return for their military services, the Shamī soldiers were remunerated by the divan, granted tax exemptions, and placed within a hierarchical order. This new system had the effect of reducing the influence of local military forces, but also led to internal conflicts. Consequently, the regular army was unable to be utilised as intended during the period of governors. However, it became an important factor in the operation of the Umayyad military organisation in al-Andalus. The iqta system continued until the period of Caliph Hishām II (976-1009-1010-1013), who ruled with the title of hajib. Following the establishment of the Murtaziq units, this administrative structure lost its importance.[20]

As previously stated, during the conquest and governors' periods, Arab tribes that entered al-Andalus settled in various regions, remaining loyal to the Amir or caliph by paying taxes and providing soldiers for the army during times of war. After the governors' period, the establishment of the state by Abd al-Rahman I was marked by the insurrectionary tendencies of the Arab aristocrats, whose rebellions threatened the authority of the state. Consequently, these groups were separated from the administrative centre. Positions of military and administrative significance, such as commanderships, chamberlainships, and vizierates, were allocated to individuals from the mawālī and ṣaqāliba classes. This transition became most evident after the reign of Abd al-Rahman I. Once the state had been established, Arab aristocrats who had been appointed to military and administrative roles began to leverage their newfound power in an attempt to seize control of the state. The revolts led by figures such as Abdul Ghaffar b. Ḥamīd al-Yahsūbī, the governor of Niebla[21] 'Amr b. Talut, the governor of Baja, and Haywah ibn Malamis, a notable figure in Seville, exemplify the significant influence of Arab aristocrats in the early administrative sphere.[22] Furthermore, Arab aristocrats such as Sulaiman ibn Yaqzan, who ruled over the regions including Barcelona and Girona, and Hussein b. Yaḥyā in Saragossa, also participated in various

[17] Monis posits that the Arab tribes that entered Andalusia during the reign of Hishām al-Rabadī I were branches of the Benū Tūjib tribe. They initially settled in the eastern coastal area and subsequently relocated to Barcelona, where they established a settlement: Monis, *Fecr*, 371.
[18] Monis, *Fecr*, 368.
[19] Monis, *Fecr*, 368.
[20] Ibrahim Kadir Boutchich, *Eser al-İqta* (Rabat: Menşūrātı Ukāz, 1992). 69, 70, 92.
[21] Seyd Raḥmān, *The Story of Islamic Spain* (Delhi: Goodword, 2003), 63.
[22] *Akhbār majmūʿa*, 98, 99.

rebellious activities, which occupied the state both politically and militarily for extended periods.[23] The revolts of Arab aristocrats such as Saʿīd al-Yaḥṣubī al-Matarī[24]and Abū Sabbāḥ[25] had placed the Amir in a challenging position with regard to recruiting soldiers for the army. In addition to these rebellions, the uprising of Mughīra b. Walīd, the nephew of Abd al-Rahman I, further strained the state's administrative and military capacities.[26] Consequently, Abd al-Rahman I, having found no one to trust in these key areas, decided to replace the Arab aristocrats with mawālī and ṣaqāliba soldiers in military and administrative roles. As will be detailed in subsequent sections, the rebellions of this period led to a significant shift in military policies. The system established by Abd al-Rahman I endured until the reign of Abd al-Rahman III.[27]

An examination of the bureaucrats in military and administrative roles after the rebellions during the reign of Abd al-Rahman I reveals this shift. Following the Arab revolts, he formed an army composed of Berbers and ṣaqāliba to suppress the uprisings. This central army, numbering around 40,000, was established during his reign.[28] The divan, where military and administrative matters were discussed and resolved, consisted of individuals linked to the Umayyad dynasty by walāʾ contracts. Notable figures within the chamberlain's office, including Tammām b. ʿAlqama, Yusuf b. Buht, ʿAbd al-Karīm b. Mihrān, and Abd al-Ḥamīd b. Mughīth, were affiliated with the mawālī. Manṣūr Fattah was a member of the Sakālibe[29]. Furthermore, the army commanders Tammām b. ʿAlqama, Abdul Mālik b. Amr, and Tha'laba ibn Amr ibn Ubayd were all selected from the mawālī class [30]

As illustrated, the military organisation initially composed of Arab aristocrats during the reign of Abd al-Rahman I was subsequently replaced by mawālī, saqāliba, and Berbers. The primary reason for this paradigm shift was the series of rebellions initiated by the Arab aristocrats.

3. Mawālī

The term Mawla, which translates as "helper," "protector," and "owner," is employed in the dictionary to refer to non-Arab Muslims who were captured in war and subsequently converted to Islam of their own will.[31] In terms of legal status, the issue of Mawālī, which is considered to be analogous to that of slaves, has been addressed in two distinct ways. The first category is that of Mawla al-Itq, which refers to

[23] Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal a Political History of al-Andalus* (Harlow: Longman, 1996), 37; Yaşar Emrah Koşdaş, *Kureyş Şahini – I. Abdurrahman Dönemi Endülüs Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 202). 42-46.

[24] *Akhbār majmūʿa*, 96.

[25] Ibn Idhārī, *Kitāb al-bayān*, 2/53, 54.

[26] In the wake of these events,'Abdal- Raḥmān was profoundly affected. Upon the death of Mughīra, one of his servants found him sitting in a corner of his room, visibly distressed. When asked about the cause of his sadness, he replied, "I am astonished by these people. Despite providing them refuge and sharing the blessings Allah has bestowed upon us, ensuring their security, they become arrogant and begin to contend with us." As a consequence of their actions, Allah has punished them for their ingratitude and has made us vigilant and superior against them. We now find ourselves in a situation where we doubt their innocence, and they doubt our goodwill. They expect us to change our course, while we hope they will correct their behaviour. Maqqarī, *Nafh*, 3/47

[27] The principal motivation behind the Yemeni revolts during the rule of Abd al-Rahman I was the aspiration to assume control of the central government. During the Umayyad rule of Damascus over al-Andalus, a series of political and economic imbalances emerged as a result of the Berber rebellions and the conflicts between the Kaysi and Kalbi dynasties. These issues resulted in an agreement among the most powerful tribal leaders of the time, whereby the Kaysis would rule for a period, followed by the Kalbis. However, Yusuf ibn Abd al-Rahman al-Fihri, who was supported by the Kaysis, assumed the governorship but failed to transfer it to the Kalbis as had been agreed (Imāmuddīn, S. Muḥammad, *Endülüs Siyasi Tarihi* (Ankara: Rehber, 1990), 71-72). Upon Abd al-Rahman I's arrival, the Yemeni tribes sought to rectify this perceived injustice and assume leadership for themselves by supporting him (Abdul Macid Na'ni, *Tārīkh al-dawlah al-Umawīyah fī al-Andalus* (Beyrût: Dār Nahdati'l-Arabī, 1986), 157; Eduardo Manzano Moreno, "The Settlement and Organisation of the Syrian Junds in al-Andalus", *The Formation of al-Andalus - History and Society* (British: Ashgate Publishing, 1998), 100). Following their support for Abd al-Rahman in establishing the state, the tribes made bold claims, stating, "Now the emirate is ours and for our children."(Ibn Kūtiyya, *Tārīhu iftitāhi al-Andalus*, 90). However, Abd al-Rahman's governance style and the administrative and military positions he granted them were insufficient to satisfy their ambitions, prompting them to initiate rebellious movements to take control of the leadership completely. For a more detailed examination of the pertinent subject matter, the reader is directed to Koşdaş, *Kureyş Şahini*, 27-52.

[28] Ekhlas Mohammad al-Eidi, "The Sakālibe at Bani Umayyad Palaces" *International Journal of Humanities and Social Science* 7/6 (2017), 12

[29] Ibn Idhārī, *Kitāb al-bayān*, 2/48; Maqqarī, *Nafh*, 3/4.

[30] Nūrettin Āl-i Ali, *Endülüs Tarihi* (İstanbul: Ensar, 2010), 101.

[31] Manzoor, *Lisān*, 15/408.

individuals who were enslaved as war captives and subsequently freed. However, the number of such slaves in al-Andalus is relatively low. In these lands, the term Mawālī is used to refer to free individuals who have accepted Islam through an Arab or Arab tribe and are considered to be their Mawālī.[32] Alternatively, it can be used to describe those who enter the protection of a powerful Arab tribe by making a walā contract, thereby seeking to gain a foothold in the tribal-based social structure.[33]

During the period of conquest, Mawālī groups began to enter al-Andalus. A portion of the military contingent under the direction of Mūsa ibn Nuṣayr was comprised of Mawālī soldiers.[34] Mugith al-Rūmī, the grandfather of Abd al-Karim ibn Abd al-Wāḥid ibn Mughith, who served as a vizier during the reign of Abd al-Rahman II, was a commander in the army of Ṭāriq ibn Ziyād during the conquest period and achieved numerous significant military victories[35]. In al-Andalus, the forebears of the Tujibi, who settled in Saragossa and Calatayud, were also among those who accompanied Mūsa ibn Nuṣayr.[36] During the period of governors, approximately 2,000 Mawālī were among the 10,000 Shamī soldiers who came to al-Andalus. Ḥassān b. Mālik, one of the Mawālī of the Banū Ibn 'Abda, a group of Mawālī officials who served in military and administrative capacities throughout the period of the state from its establishment to its collapse, was among those who came to al-Andalus with the Shamī soldiers.[37] ʿAlqama, the grandfather of Tammām ibn Amir al-Saqafi, who served as a vizier during the reigns of Amir Muḥammad, Amir Mundhir and Amir Abd Allah, was another Mawla who came to al-Andalus with the Shamī soldiers.[38]

It should be noted that the Mawālī class is not exclusive to the Arabs. Mawālī groups were also present in the Berber tribes that entered al-Andalus in the early periods. The Banū Wansus, Banū Zajjal, and Banū Hali, such as the Berber tribes, are among the most prominent Berber families from the Umayyad Mawālī who entered al-Andalus with the conquest.[39] They achieved notable successes in both the political and military realms during both the Amirate and Caliphate periods.

Following the conquest and the period of governors, a considerable number of Mawālī population entered al-Andalus. The reasons for these groups to come to al-Andalus can be attributed to the pressure and violence policies applied by the 'Abbasids to the Umayyad family in the east. Subsequently, they perceived al-Andalus as a land of refuge and prosperity, and thus migrated to the region, where they lived their lives in the status of Mawālī, maintaining ties with the Umayyads in the east. Over time, the Arab and Berber tribes in al-Andalus began to perceive the walā bond among them as transcending the bond of kinship and brotherhood.[40]

In addition to the Mawālī, who were freed after being war captives in al-Andalus and those who accepted Islam through an Arab leader or tribe and became part of the Mawālī class, there were also those who entered the protection of a powerful Arab leader or tribe through agreements and alliances based on walā in pre-Islamic Arab societies. One of the most illustrative examples of this class is Banū Qasi, who ruled in the north of al-Andalus prior to the Islamic conquest. However, following the loss of their lands as a

[32] Hussein Monis states that among those who entered the peninsula with Mūsa b. Nuṣayr, there were Mawāli groups from the Mawla'i-Itāka class. The expression 'Mawāli al-Mūsa' in the sources suggests that these groups were the captives captured in battle during the conquests under the command of Mūsa b. Nuṣayr, and that they were later liberated: Monis, *Fecr*, 404. At the same time, the Umayyad Mawāli who came to Andalusia from Damascus were also known by the name of the caliph under whose rule they became Muslims. 2. 'Abd al-Karim b. "Abd al-Wahid b. Mūğis, who was appointed as a vizier during the reign of "Abd al-Rahman, was the mawla of al-Walid b. "Abd al-Mālik: Ibn al-Abbār, *Hulle*, 1/135.

[33] The most important example for this type of Mawāli is Benū Qāsī, who went to Damascus after the conquest and became Muslims by the hand of the caliph of the period, Walīd b. 'Abd al-Mālik, and were given iqta.

[34] Abū 'Umar Muḥammad Ibn Abd al-Hakam, *Futūh Ifrīqiya wa-l-Maghrib wa-l-Andalus* (Lubnān, s.n. 1964). 76.

[35] Ibn Abd al-Hakam *Futūh Ifrīqiya*, 23; Ibn al-Abbār, *Hulle*, 1/135.

[36] Ibn Hazm, *Cemhere*, 429, 430.

[37] Ibn al-Abbār, *Hulle*, 1/246.

[38] Ibn al-Abbār, *Hulle*, 1/143, 144; Ibn Hayyān, Abū Marwān Hayyān b. Khalaf b. Husayn b. Hayyān b. Muḥammad, *al-Muqtabes*, Critical ed. Muḥammad Ali Makkī (Beyrūt: Dāru al-Kitāb, 1973), 184.

[39] Monis, *Fecr*, 398, 410; Khalil Ibrāhim al-Sāmerrāī, *Tārīkh al-'Arab wa-ḥadāratuhum fi al-Andalus* (Lubnān: Dāru'l-Kitābi'l-Cedid, 2008), 98.

[40] Monis, *Fecr*, 399.

consequence of the conquest, they proceeded directly to Damascus and converted to Islam at the hands of the then caliph Walid ibn Abd al-Mālik, thereby entering into his walā. Subsequently, other Visigothic-origin groups, including Banū Barun, Banū Ghumas, Banū Gharsiya, Banū Carlo, and Banū Martin, also joined the Umayyad Mawālī class in al-Andalus through the walā system by their own volition.[41] The term "Istan'a" is used to describe this system, which is derived from the verb "Istena' (اصطنع)" in the dictionary, meaning "to favour, to help".[42] The aforementioned groups were included in the Umayyad Mawālī class in al-Andalus, which was designated as Andalusian Mawālī.[43] These groups were primarily engaged in military service to the state in exchange for the iqta lands allocated to them in the border regions. However, during periods of weakened political authority, they rebelled and sought to rule independently in their regions.[44]

There was a distinct hierarchy among the Mawālī groups, which played a pivotal role in the administration and military structure of al-Andalus. In the early periods, the eastern Umayyad Mawālī who settled in al-Andalus, such as Banū Shuhayd, Banū Abū 'Abda, Banū Abdurrauf, Banū Ḥudayr, Banū Futtais and Banū Mughith were regarded as more esteemed within the state than other Mawālī groups who had attained Mawālī status through arrangements such as hīlf or cār (جَارٌ), which enabled them to enhance their status, prestige and security. During the reign of Amir Abd Allah, the Shamī Mawālī were accorded a higher status than the Baladī Mawālī. During this period, officials were predominantly appointed from the Shamī Umayyad Mawālī to positions such as hajib, vizier, and army commander, and the divan was constituted with bureaucrats from the Shamī Umayyad Mawālī.[45]

During the Amirate and Caliphate periods, the influence of Mawālī bureaucrats in the administrative, military, and social institutions of al-Andalus began to be felt with the reign of Abd al-Rahman I. Following the political power-grabbing attempts of the free Arab aristocrats holding positions in the governorship and vizierate during his reign, Abd al-Rahman I's trust in the Arabs decreased. Consequently, prominent figures within the Mawālī community, renowned for their fidelity to the Umayyads, were incorporated into the military apparatus. During this period, Abd al-Ḥamīd ibn Ghanim[46] and Thalabah ibn Ubayd al-Judhāmi[47], who served in the military organisation, belonged to important Mawālī families. The influence of the Mawālī in the military organisation continued to increase in subsequent periods. During the reign of Abd al-Rahman II, Yahya ibn Abd Allah ibn Khalid[48] and Hashim ibn Abdulaziz were notable Mawālī commanders. During the reign of Amir Abd Allah, Mawālī commander 'Abdul Vahhab ibn Abdurrauf,[49] renowned for his struggles against the Muwallad rebel Amr

[41] Monis, *Fecr*, 404, 411.

[42] In this case, there is no need for the existence of non-Arab elements. Andalusia is similar to the covenants of Hılf, Jār and Muwālat made between the Arabs before Islam. In this case, the fact that a person belonging to the Arab race is bound to another Arab tribe, leader or commander who is different and powerful to him, and that he enters into a walā contract with him makes that person a mawāli in relation to the person under his wilā'ah. This is not a law like the law of the groups who were enslaved when they were slaves, as in the case of Mawla al-Itaqa, or who were enslaved because they were captured in war, but were later freed and enslaved. Monis, *Fecr*, 407.

[43] Monis, *Fecr*, 409.

[44] During the reign of Amir Muḥammad, Benū Qasī, who had joined the Mawāli class after the conquest, instigated significant rebellions in order to consolidate his influence in the region. In 264, Amir Muḥammad led a summer expedition to Benblune with his son Munzir and the vizier commander Muḥammad b. Jahwar from Mawālī. The army proceeded through the cities of Saragossa and Tudela, plundering agricultural crops and defeating Mūsa al-Qasī, who had rebelled in this region. Ibn Hayyān, *al-Muqtabes*, Critical ed. Muḥammad Ali Makkī, 385. A year later, in 265, he led another expedition to Saragossa and other areas under Benu Qasī control, inflicting further damage on the rebels. Ibn Hayyān, *al-Muqtabes*, Critical ed. Muḥammad Ali Makkī, 392.

[45] Ibn Hayyān, *al-Muqtabes, Critical ed.* Muḥammad Ali Makkī, 196; Muḥammad Abd Allah Inan, *Devlet al-Islam fi al-Andalus* (Kāhīrah, Maktabat al-Hanji, 1969), 1/348; Monis, *Fecr*, 409.

[46] Ibn Hayyān, Abū Marwān Hayyān b. Khalaf b. Husayn b. Hayyān b. Muḥammad, *al-Muqtabes, Critical ed.* Muḥammad Ali Makkī (Kāhīrah, Lecne, 1994), 268.

[47] Ibn Hayyān, *al-Muqtabes*, Critical ed. Muḥammad Ali Makkī, 406, 407.

[48] Ibn al-Athir, Abū al-Hasan Izz al-Dīn Ali b. Muḥammad, *al-Kāmil fi't-tarih* (Beyrūt: Dār al-Sdır, 1982), 5/470; Abdul Vahhab b. Muḥammad al-Nuvayrī, *Nihāyat al-Arab fī funūn al-adab* (Kāhīrah: Dār al-Kitab, 1992), 23/376.

[49] Abdul Vahhab b. Abdurrauf is from the Mawāli of Umayya (Ibn al-Abbār, *Hulle*, 1/137; Ibn Kūtiyya, *Tārīhu iftitāhi al-Andalus*, 113-114).

ibn Ḥafṣūn, was a prominent figure.[50] The northern rebellion of the Visigothic Banū Qasi family, led by Mūsa ibn Mūsa ibn Qasi, was brought to an end by the appointment of Abd Allah ibn Kulayb from the loyal and reliable Mawālī Ibn Kulayb family as governor of the region.[51]

The military influence of the Mawālī persisted throughout the caliphate period. Upon the assumption of power by Abd al-Rahman III, Mūsa ibn Muḥammad ibn Ḥudayr, a member of the Mawālī community, was appointed to oversee both private and general affairs[52]. Moreover, Vizier al-Kaid Ahmad ibn Muḥammad ibn Abi 'Abda achieved notable military victories during the northern summer campaigns during the reign of Abd al-Rahman III.[53] During the reign of his son Caliph al-Hakam, the establishment of armies comprising Mawālī soldiers was undertaken with the objective of maintaining authority both within al-Andalus and in the North African territories that had been conquered during his father's reign.[54] During the early periods of Caliph Hishām II, who ruled with the title of hajib, the influence of the Mawālī in military campaigns continued.[55]

The Umayyad Mawālī played an indispensable role in the naval organisation as well as in the land forces. In response to the Norman attacks on al-Andalus during the reign of Abd al-Rahman II, a large army commanded by Mawālī Hajib al-Amr Isa ibn Shuhayd, along with Abd Allah ibn Kulayb and Mūsa ibn Qasi, was mobilised to counter the Norman raids.[56] During the reign of Amir Muḥammad, the task of dispatching vessels constructed in the city of Córdoba to the Atlantic Ocean with the objective of maintaining order was entrusted to 'Abdul Vahhab ibn al-Waqi ibn Mughīth, a member of the Mawālī.[57]

As in the military organisation, the Mawālī also held significant positions in administrative fields. During the reign of Amir Abd Allah, individuals such as Bara ibn Mālik al-Qurayshi, 'Abbas ibn Abdulaziz al-Qurayshi, Ṣāʿid ibn Muḥammad ibn Sulaym, and Abd al-Mālik ibn Abd Allah ibn Umayya were Mawālī in the state's divan.[58]. The Mawālī were renowned for their intellectual abilities, administrative expertise, and modesty. Upon the creation of the position of Sahib al-Madina[59] by Abd al-Rahman II, Mawālī Muḥammad ibn Sulaym was appointed to this position based on the recommendation of state officials and his known qualities.[60] Hafs ibn Basil, a member of the Mawālī Ibn Basil family, served as Sahib al-Madina in Córdoba during the reign of Amir Mundhir.[61] During Mundhir's reign, Abd al-Mālik ibn Abd Allah ibn Umayya Banū Shuhayd from the Mawālī family held the position of katib (scribe), while his brother Abdurrahman attained the rank of hajib, the highest rank after the amir or caliph.[62]

---

[50] Ibn Idhārī, *Kitāb al-bayān*, 2/133; Inan, *Devlet al-Islam*, 1/323, 324. Abdul Vahhab's father, Abdurrauf, also served as a vizier during the reign of'Abdal-Rahman II. His grandfather, Abdussalam, held the position of Amir in the city of Elvira during the reign of'Abdal-Rahman I and subsequently became a vizier during the reign of Muḥammad. He was of the Mawālī tribe, which had served the Mawālī of Benū Umayyah for generations (Ibn al-Abbār, *Hulle*, 1/241).

[51] Inan, *Devlet al-Islam*, 1/260; Ibn Kūtiyya, *Tārīhu iftitāhi al-Andalus*, 110; Ahmad b. 'Umar al-'Uzri, *Nusūs ani'l-Andalus* (Kāhīrah: Menşūrāti al-Ma'hadi al-dirāsāti al-Islamī, 1992), 29; Abd al-Rahman b. Muḥammad Ibn Khaldun, *Kitab al-Ibar wa Diwan al-Mubtada wa al-Khabar fi Ayyam al-Arab wa al-Acam wa al-Berber wa Man Asarahum min Dhawi al-Sultan al-Akbar* (Beyrūt: Dār al-Fikr, 1988), 4/165.

[52] Ibn Hayyān, *al-Muqtabes*, Critical ed. Muḥammad Ali Makkī, 196; Ibn Idhārī, *Kitāb al-bayān*, 2/158.

[53] Ibn Idhārī, *Kitāb al-bayān*, 2/169, 170.

[54] Ibn Hayyān, Abū Marwān Hayyān b. Khalaf b. Husayn b. Hayyān b. Muḥammad, *al-Muqtabes fi ahbāri bilādi al-Andalus*, Critical ed. Salahaddi al-Hawwārī (Beyrūt: Mektebat al-Asrī, 2006), 80.

[55] Ibn Idhārī, *Kitāb al-bayān*, 3/5.

[56] Ibn Kūtiyya, *Tārīhu iftitāhi al-Andalus*, 85; Ibn Idhārī, *Kitāb al-bayān*, 2/85, 86; Ibn al-Abbār, *Hulle*, 1/237, 238.

[57] Ibn Hayyān, *al-Muqtabes, Critical ed.* Muḥammad Ali Makkī, 398, 399, 410; Ibn al-Athir, *al-Kāmil*, 7/334; Ibn Idhārī, *Kitāb al-bayān*, 2/104.

[58] Ibn Hayyān, *al-Muqtabes*, Critical ed. Melchor Antuna (Paris, s.n. 1937), 5; Ibn Idhārī, *Kitāb al-bayān*, 2/151.

[59] Duties of the Sahib al-Madinah: 1: He acts as a guardian when the Amir goes on a campaign. 2: He gathers soldiers for jihad 3: He takes allegiance for the Amir. 4: Appoints a judge (Ramazan Abd al-Ḥalīm "Sahib al-Madina fi al-Andalus Hilali Asr al-Umayyad (422-138/756-1031)", *Macallat Adab ve Ulum al-Insani* 88/2 (2019), 863-866, 872.

[60] Ibn Kūtiyya, *Tārīhu iftitāhi al-Andalus*, 113, 114.

[61] Ibn Kūtiyya, *Tārīhu iftitāhi al-Andalus*, 132.

[62] Ibn Kūtiyya, *Tārīhu iftitāhi al-Andalus*, 132. At the same time, the following narration will contribute to the understanding of the administrative and military success of the Mawāli in Andalusia at the highest level: I have never seen two men in Andalusia like 'Abd al-Rahman b. Umayya b. Shuheyd and Isa b. Shuheyd who served the Umayyad State so sincerely and wholeheartedly. Kudur Vehrani. "al-Dawr al-Siyasi wa al-Idari li Mawālī Bani Umayya fi al-Andalus." *Hiwar al-Mutawassit* 12/1 (2021), 117.

During the reign of Abd al-Rahman II, Haris ibn Abi Sad, renowned for his erudition among the Mawālī, served in the shurta organisation.[63] During this period, Abu Abd Allah Muḥammad ibn Khalid, a faqīh (Islamic jurist) from the Mawālī who had studied with scholars such as Ibn Qasim, Eshhab, and Ibn Nafi from Egypt and Medina, was appointed to the shurta organisation.[64] During the reign of Abd al-Rahman III, Qasim ibn Walid al-Kalbī served in the shurta organisation, and during the reign of his son Caliph al-Hakam, Mawālī Muḥammad ibn Jahwar also served in the shurta organisation.[65]

The position of the Mawālī in the Umayyad state of al-Andalus was clearly delineated throughout the period of the state's rule. The Mawālī groups occupied a significant position in both the political and military realms, as evidenced by the aforementioned examples. Furthermore, they played a pivotal role in the accession of Amirs or caliphs. Upon assuming power, Amir Muḥammad deposed Prince Abd Allah, the son of Tarub, who had claimed his right to the throne with the support of the Mawālī.[66] The influence of the Mawālī within the state subsequently caused concern among the Arab aristocrats, who were regarded as embodying the pinnacle of tribal spirit. In particular, during the tenure of Amir Abd Allah, the rebellions of Arab aristocrats, which commenced in Elvira and Seville and subsequently spread to all southern regions of al-Andalus, resulted in the political separation of these areas from authority. As evidenced by the presence of Mawālī bureaucrats in administrative roles, the influence of the Mawālī during this period extended to other state institutions, as it had in military areas.

4. Berbers

The initial incursion of the Berbers into the Iberian Peninsula was conducted by a military force of approximately twelve thousand troops, led by Ṭāriq ibn Ziyād. The army was predominantly composed of Berber soldiers, and in 92/711, they achieved a significant victory by defeating the Visigoth King Roderick. A review of the composition of the army reveals that the number of Berber soldiers greatly exceeded that of Arab soldiers. According to various sources, the number of Arab soldiers in this twelve-thousand-strong army is stated as three hundred, eight hundred, or two thousand. The data indicate that the army that conquered al-Andalus was predominantly Berber in composition.[67]

Similarly to the Arabs, the Berbers settled in various regions of the peninsula, where they ruled under the Amir or caliph. Furthermore, they dispatched military personnel to the army during military campaigns. From the early periods, the Banū Wansus and Banū Hali from the Zenata tribe were among the most populous Berber tribes in al-Andalus.[68] During the reign of Abd al-Rahman II, Suleiman ibn Wansus, who served in the accounting organisation from the Berber Miknasa lineage, settled in the Merida region after the conquest and established dominance there.[69] Furthermore, during this period, the Berber commander Ferj ibn Massara from the Berber Masmuda tribe, his grandfather Salim ibn Waramal, entered al-Andalus with Ṭāriq ibn Ziyād and established the city of Madinat Salim[70]. Mūsa ibn Zī al-Nun, a member of the Banū Zī al-Nun tribe, ruled over the Sugr al-Awsat and northern regions. He was also a member of the Berber Hawwara tribe. His grandfather, Ismail ibn Samh, also participated in the conquest of al-Andalus and settled in the city of Shantabariya (شنتبرية), where he established a dominant presence.[71]

It can be observed that throughout the Umayyad state of al-Andalus, there is a significant presence of Berber populations across the entire peninsula. The cities of Murūr (مرور)[72] Takurna, Isteje and Şezūne.[73] In

[63] Ibn Hayyān, *al-Muqtabes, Critical ed.* Muḥammad Ali Makkī, 80, 99.
[64] Ibn Hayyān, *al-Muqtabes, Critical ed.* Muḥammad Ali Makkī, 81.
[65] Ibn Hayyān, *al-Muqtabes, Critical ed.* Muḥammad Ali Makkī, 907; Ibn Iḏhārī, *Kitāb al-bayān*, 2/135.
[66] Ibn Hayyān, *al-Muqtabes, Critical ed.* Muḥammad Ali Makkī, 104, 107, 108; Inan, *Devlet al-Islam*, 1/289, 289.
[67] *Akhbār majmūʿa*, 97; Ibn al-Athir, *al-Kāmil*, 4/562.
[68] Monis, *Fecr*, 390.
[69] Ibn Hazm, *Cemhere*, 499; Ibn al-Abbār, *Hulle*, 1/161; Inan, *Devlet al-Islam*, 1/313.
[70] Ibn Hazm, *Cemhere*, 499-501; Yāsin Cassim Dervish – Hossein Jabbar, *Dirasat fi Tarikh al-Mudun al-Andalusi* (Dimeşq: Temuz, 2022), 195.
[71] Ibn Hazm, *Cemhere*, 499-501; Dervish – Jabbar, *Dirasat*, 195.
[72] Ibn al-Kūtiyya, *Tārīhu iftitāhi al-Andalus*, 87; Ibn al-Athir, *al-Kāmil*, 5/494.
[73] Ibn Hazm, *Cemhere*, 500-502; Ibn al-Kūtiyya, *Tārīhu iftitāhi al-Andalus*, 87.

the south, Galicia, Asturias, and Half-Durub in the north[74] were among the cities with a high Berber population. Following the conquest, the Berber commander Monise, who entered al-Andalus, was settled in the northern city of Gijón by Mūsa ibn Nuṣayr and engaged in numerous conflicts with the neighbouring Christians. However, upon his rebellion, he was eliminated by the army dispatched from the centre, thereby creating a significant security gap in the region. This security gap resulted in the loss of numerous important northern cities to Christian control until the time of Abd al-Rahman I.[75] In the western regions, the cities of Merida,[76] Colomera, Lijdaniyya (لجدانية)[77] Valencia in the east[78] Talavera, Toledo[79] and Guadalajara[80] in central al-Andalus[81] became important centres of Berber settlement after the conquest.[82]

In addition to the Berbers who entered al-Andalus with the conquest, groups referred to as Tangiers in the sources also joined the peninsula during the reign of Abd al-Rahman III. The Tangier Berbers, who took on the task of maintaining control in North Africa during the reign of Abd al-Rahman III, also participated in military campaigns in al-Andalus. From the era of governors to the fall of the Umayyad state of al-Andalus, the influence of the Berbers on the military organisation was consistently evident. The proximity of the Iberian Peninsula to North Africa facilitated natural Berber migrations to al-Andalus between 756 and 929. Following the conquest, the wealth amassed by the soldiers who entered the peninsula with Ṭāriq ibn Ziyād and Mūsa ibn Nuṣayr became known in North Africa, prompting a significant influx of Berbers to al-Andalus[83] This demonstrates that the Berbers in North Africa were aware of the material wealth of al-Andalus and considered it a destination from which they could benefit.

The Berbers occupied significant military roles in the regions they settled throughout the Umayyad state of al-Andalus. From the time of Abd al-Rahman I, the Berbers became a significant military force within the organisation. Following the Arab aristocrats' revolts, the Berbers filled the gap in the military organisation.[84] Additionally, the Tangier Berbers became a significant force in the military organisation. Historical sources indicate that the Tangier Berbers were first involved in the army during the reign of Amir Abd Allah in the campaign against the rebel 'Amr Ibn Ḥafṣūn. Nevertheless, under the command of Mawālī commander 'Abbas ibn Ahmad ibn Abi 'Abda, the Tangier Berbers who were engaged in the campaign against the rebel Muwallad Ibn Huzayl switched sides and joined Ibn Huzayl. In a similar fashion, the Tangier Berbers serving under the command of Mawālī commander Ahmad ibn Muḥammad ibn Abi 'Abda joined the ranks of Ibn Ḥafṣūn.[85]

The Tangier Berbers enjoyed their most prominent period during the caliphate period. This was during the reigns of Abd al-Rahman III and al-Hakam I, as well as during the early periods of the caliphate of Hishām II. During this period, the state was ruled by the hajib title of Abū Amir al-Manṣūr. The Tangier Berbers were the most important elements of the military organisation during this period. During the reign of Abd al-Rahman III, the declaration of the caliphate led to the Idrisids in North Africa joining the

[74] *Akhbār majmūʿa*, 43; Maqqarī, *Nafh*, 1/276. The north-western regions were one of the first Berber settlements after the conquest. The main reason why the Berbers who came with the conquest settled in these regions was that the region had similar characteristics to their homeland in Africa. However, after the great Berber revolt in 123/740 during the period of the governors, the northern regions were no longer under Muslim rule and the Berber population was no longer there. For detailed information see Monis, *Fecr*, 381-390; Koşdaş, *Endülüs'ün fethi ve valiler döneminde Berberiler* (İstanbul: Okur, 2020), 115-121.

[75] Pisto, Gonzales - Enrico Gonzales, "Sawrat al-Barbar fi Shimali Ifriqiya wa In'ikasatiha 'ala al-Andalus", *al-Andalus Qurun min al-Takallubat wa al-Ataat*, (Riyadh: Maktabat al-Mālik Abdulaziz al-Amma, 1996) 1/437-453; Monis, *Fecr*, 105-106.

[76] *Akhbār majmūʿa*, 47; Ibn al-Athir, *al-Kāmil*, 5/259; Ibn Iḏhārī, *Kitāb al-bayān*, 2/41.

[77] Ibn Hazm, *Cemhere*, 500, 501,

[78] Ahmad b. Abi Ya'qub Ibn Wadih al-Katib Ya'qubi, *Kitāb al-Buldān* (Beyrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyya), 195.

[79] Ya'qubi, *Kitāb al-Buldān*, 194.

[80] Monis, *Fecr*, 384.

[81] Ibn Iḏhārī, *Kitāb al-bayān*, 2/60.

[82] For detailed information on the settlements of the Berbers, see. Koşdaş, *Berberiler*, 105-132.

[83] Maqqarī, *Nafh*, 1/259.

[84] Ibn Ṣāʿid al-Andalusī, Ali b. Mūsa, *al-Mugrib fi Hule'l-Magrib* (Egypt: Dāru al-Maarif, 1964), 1/60; Koşdaş, *Berberîler*, 105-107.

[85] Ibn Iḏhārī, *Kitāb al-bayān*, 2/147, 148.

ranks of Caliph Abd al-Rahman III under the leadership of Ibn Afiya. This opposition to the Fatimid caliph in the east strengthened the position of the Tangier Berbers in the military.[86]

During the reign of Abd al-Rahman III, the Tangiers participated in military campaigns. Following the suppression of rebellions, they were settled in cities and regions to maintain security. In the military campaign led by Abd al-Rahman III against Rayya, Algeciras, and Carmona, the Tangier Berbers were settled in a newly constructed fortress named Ḥiṣn Akut.[87] Furthermore, following the suppression of the rebellion in the city of Merida under the leadership of one of his most important commanders, Ahmad ibn Ilyās, approximately one thousand Tangier soldiers were settled there.[88]

During the reign of Caliph al-Hakam, the power and influence of the Tangier soldiers increased significantly. Like his father Abd al-Rahman III, Caliph al-Hakam supported the Tangier Berbers who had pledged allegiance to the Córdoba administration against the Shia Fatimid caliph in North Africa, establishing authority in the region with these soldiers. During this period, the Tangier soldiers continued to maintain their presence within the military organisation in the Iberian Peninsula. Following the reign of Caliph al-Hakam, the period of Abū Amir al-Manṣūr saw the Berbers become an indispensable element of the military organisation. However, cultural differences and the rough manners exhibited by the Tangier Berbers led to their being hated by the local elite of Córdoba.[89] During the internal conflicts of the final period of al-Andalus, the Berber soldiers were sometimes prominent figures and sometimes played a more passive role, depending on the ruling caliph.[90]

5. Slaves (Sakālibe, Abid, and Mamluks)

In the military organisation of the Umayyad State of al-Andalus, two categories of slave soldiers were employed. The first of these were the slaves of European origin living in al-Andalus, known as Sakālibe, Saqlabi, or Sakaliba, which is the Arabic equivalent of the words for "slave, abd, or raqiq." The term Sakālibe is equivalent to the names used by the Slavs themselves, namely "Slaveninu" in their ancestral language, "Sklabeno" in Greek, "Esclave" in French,[91] and "Slave" in English. This name was used until the 7th century, after which the word "sklavos" began to be used to mean "slave".[92] It can be reasonably deduced from Islamic historical sources that European slaves were derived from Slavs, Bulgarians, and Caucasians. The initial settlement of these slaves was around the Don and Volga rivers. They subsequently migrated to the interior of present-day Europe.[93] While residing in Europe, they were captured by certain Germanic tribes and subsequently purchased by the Andalusians. Among these slaves were individuals of various nationalities, including Cilician, German, French, and Italian. The Andalusians referred to them as Sakālibe.[94] Subsequently, this designation was employed to encompass all Christian slaves.[95]

The entry of European Sakālibe into al-Andalus occurred through a number of different avenues, including slave traders, the enslavement of captives taken in wars, and as gifts. In particular, in the northern Christian kingdoms, young captives captured during military campaigns were enslaved and assigned to palace or military service.[96] It is notable that these captives were frequently children who had

[86] Ibn Idẖārī, *Kitāb al-bayān*, 2/219; Ibn Hayyān, *al-Muqtebes*, Critical ed. Pedro Chalmeta, 261, 312-314; Maqqarī, *Nafh*, 1/397.
[87] Ibn Idẖārī, *Kitāb al-bayān*, 2/164, 165; Ibn Hayyān, *al-Muqtebes*, Critical ed. Pedro Chalmeta, 87, 88.
[88] Ibn Hayyān, *al-Muqtebes*, Critical ed. Pedro Chalmeta, 239-241.
[89] Ibn Hayyān, *al-Muqtebes*, Critical ed. Salahaddi al-Hawwārī, 146-151.
[90] Ibn al-Athir, *al-Kāmil*, 8/680; Ibn Idẖārī, *Kitāb al-bayān*, 3/50.
[91] Ibrahim Kadir Boutchich, *Mabāhis fi tarihi'l-ictimaī li'l-Maghrib wa'l-Andalus* (Beyrūt: Dāru al-Tabīa 1997), 45.
[92] Abd Allah Suleiman al-Mezrou, "Nüfūz al-Sakāliba fi al-Andalus fi Asri al-Imārat", *al-Andalus Qurūn mine't-Tekallubāt wa'l-Atāa*t, (Riyadh: Matbaatu Mektebi Abdulaziz, 1996), 92; Boutchich, *Mabāhis*, 45.
[93] Shihab al-Din Abi Abd Allah Yaqut b. Abd Allah Yaqut al-Hamawi, *Mu'cam al-Buldān* (Beyrūt: Dāru Sādır, 1977), 2/272; Mezrou, "Nüfūz al-Sakāliba", 92.
[94] Inan, *Devlet al-Islam*, 1/249, 250; Mezrou, "Nüfūz al-Sakāliba", 92, 93.
[95] Abū al-Qasim Muḥammad b. Ali al-Nasibi Ibn Hawqal, *Kitab Surat al-Ard* (Beyrūt: Dār al-Maktabat al-Hayat, 1996), 106; Inan, *Devlet al-Islam*, 1/249, 250.
[96] Maqdisī identifies three types of surgical procedures for castration. The first, a particularly dangerous operation, involved the removal of both the testicles and the penis. This procedure resulted in the deaths of numerous captured prisoners. Complications during the operation were numerous, including the retraction of one or two testicles into the abdomen. In the event of such a

been left in churches.[97] These slaves were initially castrated and then employed in the palace and the service of the Amir, caliph, and palace notables. This group, designated as the Fityan, was divided into two subgroups. Those who had undergone castration and were engaged in palace chores were designated as "Hisyan", while those who performed administrative duties and served Arabs were known as "Fuhul".[98] Additionally, they were instructed in the Arabic language, customs, and traditions. As they were unable to communicate in Arabic, they were also referred to as "Hars".[99] The Sakālibe, with their education, developed in the fields of science and literature and rose to significant positions in political and military fields.[100]

The other military unit composed of slaves in al-Andalus was the African-origin group known as Sudan al-Abid, Abid, or Mamluks, who were of North African descent.[101] In addition, it is documented that the Hamsiyun, a military unit that participated in ceremonial events during the reign of Hakam II, constituted a slave class. While Mahmud Urfe posits that the designation 'Hamsiyun' was derived from their status as small groups,[102] Abdulmecid Munawir proposes that they were African slaves captured in wars and designated as such due to their classification as war booty, derived from the term 'Hums'.[103] The units designated as Hamsiyun are frequently referenced in conjunction with the term "abid" (slave) in the extant sources. Furthermore, during the reigns of Abd al-Rahman III and al-Hakam II, the government of Córdoba undertook a series of military campaigns in North Africa, with the objective of neutralising the threat posed by the Fatimids. These campaigns resulted in the defeat of Berber groups that had aligned themselves with the Fatimids. The earliest evidence of the Hamsiyun unit's inclusion in the military organisation is also thought to date back to this period. The term 'Abid' is understood to refer to slaves of Maghribi origin. This lends support to Munawir's view that the Hamsiyun were prisoners captured as booty during the Maghribi campaigns of Abd al-Rahman III and Hakam, enslaved and referred to as 'abid', and named 'Abid al-Hamsiyun' due to being obtained from the 'hums'. They were subsequently incorporated into the military organisation.

The Sakālibe held significant roles within the military hierarchy. During the reign of Abd al-Rahman I, the gap created by the rebellion of the Arab aristocrats was filled with Sakālibe soldiers.[104] During the reign of al-Hakam ibn Hishām, two thousand infantry and three thousand cavalry Sakālibe soldiers were assigned as palace guards.[105] During the reign of Abd al-Rahman II, the Sakālibe commander Abū al-Futuh Nasr, renowned for his robust character, assumed a pivotal role both within and beyond the palace. This commander, who had previously fought against the Normans, converted to Islam during the reign of Amir al-Hakam and subsequently became one of the Amir's most prominent advisors. His influence increased further still during the reign of Abd al-Rahman II, and he attained a level of authority

situation, it was noted that the removal of the left testicle would not eliminate the individual's sexual desires. However, if the right testicle ascended, it was observed that the individual would develop facial hair and exhibit characteristics such as lighter skin and blue eyes. The other method was to 'cut off the penis and testicles at once (Shamsuddin Muḥammad Ahmad al-Maqdisī, *Ahsan al-Taqasim fi Ma'rifat al-Aqalim*, Critical ed. Muḥammad Amin Sawi (Beyrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2003), 194). The responsibility for these individuals' castration was also borne by the slave traders. They were brought from France and Jalīkiyya and subsequently sent to the east (Ibn Hawqal, *Kitab Surat al-Ard*, 106). Maqdisī states that they were first castrated in Andalusia and then sent eastwards to Egypt (al-Maqdisī, *Ahsan al-Taqasim,* 242). The castration operation was performed in known locations in Europe. Hanawi, a contemporary scholar, conducted an analysis of this issue, referencing anecdotes about the priests' prohibition of human slavery. He further noted that the castration was carried out in Agobard, located in the northern kingdom of Lyon, France, a region known for its Jewish slave traders (Muḥammad Hanāwī, *Nizam al-Asker bi'l-Andalus (*Rabat: Dāru Abī Rikrāk, 2003), 34).

[97] Maqqarī, *Nafh*, 1/384, 385; al-Maqdisī, *Ahsan al-Taqasim*, 194.

[98] Hussein Monis, *Meālimu Tarihi al-Maghrib ve'l-Andalus (Kāhīrah: Dāru al-Rashād, 2004)*, 307.

[99] Ibn Hayyān, *al-Muqtebes*, Critical ed. Muḥammad Ali Makkī, 322; Ibn Hawqal, *Kitab Surat al-Ard*, 106; Inan, *Devlet al-Islam*, 1/249, 250.

[100] Inan, *Devlet al-Islam*, 1/243, 244; Mezrou, "Nüfūz al-Sakāliba", 94.

[101] Ibn Hayyān, *al-Muqtebes*, Critical ed. Hevvari, 33, 35; Maqqarī, *Nafh*, 1/388.

[102] Mahmud Urfe, "Tanzīmāt al-Ceys al-Umawī bi-l-Andalus fī al-ʿAhd al-Khilāfah al-Hakam al-Mustansir," *Majallat ʿArabiyyah li-l-ʿUlūm al-Insānīyah* 30/8 (Kuwait: 1988), 147, 148.

[103] Munāvir, *Ceys*, 80.

[104] Ekhlas, "The Sakālibe at Bani Umayyad Palaces", 123.

[105] *Akhbār majmūʿa*, 125.

equivalent to that of the viziers, with responsibility for the Amir's private affairs.[106] Another prominent Sakālibe commander, Abdun al-Fetā, achieved a decisive victory against the Muwallad rebel Amr ibn Ḥafṣūn.[107] The military force dispatched to quell the insurrection in Toledo was predominantly composed of Sakālibe troops.[108]

With the assumption of power by Abd al-Rahman III, the influence of the Sakālibe in the military organisation increased significantly. At the time of Abd al-Rahman III's ascension to the throne, numerous regions of al-Andalus were exercising independent rule, largely unaccountable to central authority. In the south, Ibn Ḥafṣūn, and in the north, the Muwallad iqta lords, led by the Banū Qasi, engaged in numerous rebellions, declaring their independence during the reigns of Mundhir, Muḥammad, and Abd Allah before Abd al-Rahman III. Therefore, upon assuming power, Abd al-Rahman III first sought to re-establish political authority by fighting these rebel groups. During his reign, the iqta system, one of the most significant components of the military apparatus, was rendered inoperable due to the insurrections of tribal leaders. Consequently, the state was unable to recruit soldiers from the iqta regions when planning a campaign. In response to this situation, Abd al-Rahman III established military units comprising slaves who were completely loyal to him and fought the rebels. Initially, the rebels were targeted in the stronghold city of Bobastro, which was used as a headquarters by the rebel Amr ibn Ḥafṣūn. Here, the son of Ibn Ḥafṣūn, Suleiman, was present. The army initially secured the capture of one of the most formidable fortresses, Mint Rubi. Subsequently, the units comprising Sakālibe soldiers inflicted a significant setback upon the rebels in Bobastro.[109] Subsequently, in the western regions of al-Andalus, particularly in Badajoz, the rebels led by Abd al-Rahman ibn Abd Allah ibn Marwān al-Jillīqī were neutralised by the Sakālibe units. The cities and regions that had been liberated from the rebels and connected to the central authority were settled with Sakālibe soldiers in order to prevent them from becoming rebellion hubs again.[110] During this period, the authority in North Africa was further strengthened with the deployment of Sakālibe soldiers.[111] In the Battle of the Alhandega (Battle of Simancas / معركة الخندق), which resulted in a significant defeat for the Muslims during the reign of Abd al-Rahman III, a Sakālibe commander named Najda was appointed as the head of the army. The sources indicate that the reason for the defeat was the Arab soldiers withdrawing from the battlefield in reaction to the appointment of a Sakālibe commander for such a significant campaign.[112] During this period, Sakālibe soldiers were also deployed against the Berbers who rebelled within the peninsula. Upon assuming power, Abd al-Rahman III dispatched an army of Sakālibe soldiers, led by the Mawālī 'Abbas ibn Abdulaziz al-Qurayshi and Ahmad ibn Abi 'Abda, to suppress the Berbers who rebelled. The Berbers were driven out of the Baranis Mountain and Kerkī regions.[113]

During the reign of Abd al-Rahman III, the Sakālibe soldiers retained a significant role. Caliph al-Hakam, upon assuming power from his father, placed particular emphasis on the military system to maintain the political authority established during his father's tenure, both within the Iberian Peninsula and in the Maghreb region. To counter the Shia Fatimid threat in North Africa, he called upon his commander Sahib al-Sakālibe Muḥammad ibn Qasim ibn Tumlas and ordered the formation of a unit with Sakālibe to launch an expedition to Ceuta. Upon reaching the region, the army joined forces with the army commanded by Abd Allah ibn Ramahas, responsible for security in the Maghreb under the Córdoba administration. This resulted in a significant blow to the Shia Fatimid threat in the region.[114]

[106] Ibn Hayyān, *al-Muqtebes*, Critical ed. Muḥammad Ali Makkī, 8.
[107] Ibn Idẖārī, *Kitāb al-bayān*, 2/115; Abdul Macid Na'ni, *Tārīkh al-dawlah al-Umawīyah fī al-Andalus*, 285.
[108] Ibn Hayyān, *al-Muqtebes*, Critical ed. Pedro Chalmeta, 281-283; Ibn Idẖārī, *Kitāb al-bayān*, 2/202, 203. The term "Haşem/حشم" in the source of Ibn Idẖārī and Ibn Hayyān refers to the military group with the status of slaves. It is stated in the sources that this word refers to the slave class of soldiers (Munāvir, *Ceys,* 83).
[109] Ibn Hayyān, *al-Muqtebes, Critical ed.* Pedro Chalmeta, 204; Ibn Idẖārī, *Kitāb al-bayān*, 2/192.
[110] Ibn Hayyān, *al-Muqtebes, Critical ed.* Pedro Chalmeta, 247; Ibn Idẖārī, *Kitāb al-bayān*, 2/199.
[111] Ibn Idẖārī, *Kitāb al-bayān*, 2/223.
[112] Imāmuddīn, *Siyasi Tarihi*, 171-173.
[113] Ibn Hayyān, *al-Muqtebes, Critical ed.* Pedro Chalmeta, 53, 54; Ibn Idẖārī, *Kitāb al-bayān*, 2/159.
[114] Ibn Hayyān, *al-Muqtebes, Critical ed.* Salahaddi al-Hawwārī, 57, 59.

During the reign of Hishām II, Abū Amir al-Manṣūr, who had gained political power and influence, he proceeded to eliminate the Sakālibe, who had previously held significant military influence under the previous regimes.[115] In lieu of the aforementioned forces, he proceeded to assemble an army of North African provenance, the remuneration for which was provided by the state.[116] Due to the prevailing instability in the Maghreb, he formed an alliance with Zīrī b. Menād's sons, Zāwī, Jalāl, and Maqsīn, who belonged to the Berber Banū Zīrī tribe that had migrated to al-Andalus. He employed them within the state apparatus and assigned them various military ranks.[117] This victory contributed to the growing influence of Berbers within the state. In addition to these groups, Manṣūr also brought Berbers from the Zenata tribe residing in the Fez region to al-Andalus and employed them within the military organisation. He selected army commanders from Berber tribes such as the Sinhaja, Maghrawa, Banū Yafran, Banū Barzal, and Miknasa.[118] During this period, the influence of the Arabs in the army was also significantly reduced.[119] In addition to the 3,000 mounted troops registered in the state's divan, approximately 2,000 North African soldiers were employed within the military organisation.[120] These soldiers served as soldiers[121] and engineering corps[122] and were also employed as messengers in the barid organisation. They were tasked with facilitating communication within the military organisation.[123]

Given that the Sakālibe were in a state of servitude, it was not feasible for them to rebel with the intention of seizing power. This was one of the primary reasons for the Amirate's trust in them. Following Abd al-Rahman I, the revolts of the Yemenī and Kalbī tribes resulted in the dismissal of Arab aristocrats from the army, creating a significant gap in the military organisation. During the reign of Abd al-Rahman I, the gap was filled by the Berbers, and in the later period, the slave soldiers were also supported in line with the political events that developed.[124] This situation led to a significant change in the military system, but the new army successfully carried out tasks such as conquest, suppressing revolts, and maintaining security. During the reigns of Caliph Abd al-Rahman III and his son al-Hakam, the Sakālibe slave, who were well-educated, managed to gain significant influence and power both in the administrative and military organisations.

6. Muwallads

The term Muwallad, derived from the Arabic root "vallede," refers to non-Arab individuals born outside the lands ruled by the Arabs, later brought to these lands and raised according to Arab culture, customs, and traditions.[125] The term Muwallad is defined as the generation born from the marriages of Muslims who came to the peninsula during the conquest and the period of governors with local Christians, as well as the children of locals who converted to Islam immediately after the conquest.[126] Additionally, those who adopted Arab culture but did not convert to Islam were referred to as "Musta'reb."[127]

---

[115] Lisan ad-Din Ibn al-Khatīb, *Aʿmāl al-aʿlām fī men būyiʿa ḳable al-iḥtilām min mulūki al-Islam*, Critical ed. Levi Provençal (Lubnān: Dāru al-Maqshūfa, 1906), 102; Idẖārī, *Kitāb al-bayān*, 2/264.

[116] Idẖārī, *Kitāb al-bayān*, 2/284.

[117] Ibn al-Athir, *al-Kāmil*, 9/32, 33.

[118] Maqqarī, *Nafh*, 1/397.

[119] Ibn Khaldun, *Kitab al-Ibar*, 4/319.

[120] Ibn al-Khatib, *Aʿmāl*, 102.

[121] Sudanese soldiers in the army of 'Abd al-Rahman I: At the same time, 'Abd al-Rahman strengthened his army by recruiting slaves, Persians and Mawālīs. He both bought the owned slaves in Andalusia and recruited them into his army, and he also brought Sudanese from the Maghrib region, who were of the slave class (referred to as Mamālik, to Andalusia and recruited them into his army (Ahmad Fikrī, *Qurtuba fi Asr al-Islami wa Hadaratiha* (Mısır: Müessese al-Sebab, 1394), 32; Khalil Ibrāhim al-Sāmerrāī, *Tārīkh al-'Arab wa-ḥadāratuhum fī al-Andalus* (Lubnān: Dāru'l-Kitābi'l-Cedid, 2008), 109.

[122] Nassira Tītāh, "Nizam al-Barīd fi ahdi devleti'l-Umeyye bi'l-Endelüs", *Mecelletü Turās* 3/9 (2021), 295-297.

[123] Ibn al-Khatib, *Aʿmāl*, 102.

[124] Ekhlas, "The Sakālibe at Bani Umayyad Palaces", 123.

[125] Manzoor, *Lisān*, 3/469.

[126] There is some disagreement about the literal meaning of the name Muwellad. Some scholars argue that Muwellad refers to the offspring of Muslim men who marry Christian women, while others argue that they are the children of the local population who became Muslim after the conquest. For detailed information on the debates on this issue, see Mehmet Özdemir, *Endülüs'te*

During periods of strong central authority, the Muwallads were responsible for protecting the borders and sending soldiers to the army in the iqta lands that had been allotted to them. Conversely, in times of weakened authority, they engaged in rebellion activities. For example, the descendants of Banū Qasi conducted numerous campaigns with the objective of strengthening Islamic rule in cities such as Galicia (جلالقة), Ushbuna, Sartaniyya, Ulubbe, and Qala.[128] Nevertheless, in periods of weakened central authority, they declared independence in these regions.[129] This situation demonstrates that the deficiencies in the military organisation have significantly undermined the authority of the political establishment.

The occurrence of rebellion movements and internal conflicts among families responsible for maintaining security resulted in a state of instability in the region. During periods of weak central authority, such as the reigns of Mundhir, Muḥammad, and Abd Allah, the lack of control over the frontier regions led to attacks on Muslim cities by Christian forces. During this period, the northern cities of Pamplona and Tudela were attacked, and the Christian king Shance ibn Gharsiya ibn Venga captured Tudela in Sagr al-Ala.[130]

During the reign of Abd al-Rahman III, the campaigns to re-establish central authority significantly reduced the impact of these rebellions. With the stabilisation of authority, the iqta system became operational once more. Subsequently, the frontier regions were populated by Muwallad families, including the Tujibis, Banū Zī al-Nun, Banū Zarwāl, Banū Ghazvan, Banū Tavīl, and Banū Razzin. These families were granted lands as iqta.[131]

The uprisings carried out by the Muwallads, which were directed against political authority and which sought to claim a role in governance, indicate that this group perceived governance as their right since the conquest process. Their view of periods of weak political authority as opportunities supports this. When examining their Islamic identity, it is evident that some rebels subsequently apostatised. In 286/899, Ibn Ḥafṣūn, along with his family, returned to Christianity. However, this move caused some Muwallad groups to abandon him. He then attempted to attract other rebel groups and northern kings like Alfonso to his side.[132] This situation demonstrates that the Muwallad groups lacked a unified structure. While some groups ostensibly converted to Islam, others retained a Muslim identity but believed they were more deserving of governance than the Arabs.

7. Conclusion

This article has conducted a comprehensive examination of the various ethnic elements involved in the military organisation of the Umayyad Caliphate of al-Andalus and their contributions to the state's military structure. The findings obtained at the end of the study reveal the dynamic structure of the state's military organisation and the importance of its ethnic diversity.

The Arabs who settled in the region with the conquest of al-Andalus played a central role in the military and administrative structure. Subsequently, the Baladī and Shamī Arabs settled in various parts of al-Andalus after the conquest period, occupying important positions in both military and civil fields. These

Muvelledun Hareketleri (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989), 180-320 / 80-88; Yuliya Radoslavova Miteva, "Identidades fronterizas en el contexto andalusí: los muladíes." *Cuadernos Medievales* (2018), 7-17.

[127] Yasmine Beale-Rivaya, "The History and Evolution of the Term 'Mozarab", *Imago Temporis. Medium Aevum IV (2010),* 52. The Spanish word for Musta'reb, Mozarab, has also been used in some studies to describe the Christian exiles who settled in the north of the Iberian Peninsula in the lands of Christian kings after their Islamic conquest. Gonzálvez Ruiz, Ramón, "El Nacimiento Del Mundo Mozárabe Toledano (711-807) Un Ensayo De Historia Comparada." *Antigüedad y Cristianismo Monografías Históricas Sobre La Antigüedad Tardía,* (Murcia: Universidad de Murcia 2013), 67-68.

[128] Ibn Hayyān, *al-Muqtebes*, Critical ed. Muḥammad Ali Makkī, 304; Ibn Idẖārī, *Kitāb al-bayān*, 2/85; Nuvayrī, 1992, 23/382; Ibn al-Athir, *al-Kāmil*, 7/ 80; Maqqarī, *Nafh*, 1/350.

[129] Ibn Hayyān, *al-Muqtebes*, Critical ed. Muḥammad Ali Makkī, 32; Ibn Hayyān *al-Muqtebes*, Critical ed. Pedro Chalmeta, 9; Ibn Idẖārī, *Kitāb al-bayān*, 2/100; Inan, *Devlet al-Islam,* 1/339-343.

[130] Ibn Hayyān, *al-Muqtebes*, Critical ed. Muḥammad Ali Makkī, 124.

[131] Ibn Hayyān *al-Muqtebes*, Critical ed. Muḥammad Ali Makkī 438.

[132] Ibn Idẖārī, *Kitāb al-bayān*, 2/139; Inan, *Devlet al-Islam*, 2/139.

groups gained significant influence in the early periods of the state and played a crucial role in the state's security policies. For instance, the Arabs who came to al-Andalus with Mūsa ibn Nuṣayr initially exhibited the highest level of tribal solidarity and took on administrative roles in various cities. However, the revolts carried out by Arab aristocrats based on tribal solidarity led to security and loyalty issues, and thus, the Arabs were gradually purged. They were replaced by reliable and loyal groups such as the Mawālī and Sakālibe soldiers.

Mawālī groups were distinguished by their fidelity and allegiance to the Arabs. They played a pivotal role in both military and administrative services. Over time, the position of the Mawālī within the state increased, and new arrangements were made in the military organisation due to their influence. In particular, during the reign of Abd al-Rahman I, the loyalty of the Mawālī groups to the state led to their employment in critical military and administrative roles. For example, during the reign of Abd al-Rahman I, Mawālī such as Abd al-Ḥamīd ibn Ghanim and Thalabah ibn Ubayd al-Judhāmi held important positions in the military organisation. However, over time, the influence of the Mawālī in the military organisation also diminished, and they were replaced by new reliable groups.

The Sakālibe, or European slaves, became indispensable elements of the military organisation, particularly during the reigns of Abd al-Rahman III and Caliph al-Hakam. Their absolute loyalty to the state and lack of rebellious tendencies made them superior to other groups. The Sakālibe, through their education and loyalty, gained a significant place in the state's security and defence strategies. To illustrate, the Sakālibe commander Abdun al-Fetā successfully conducted military operations against the Muwallad rebel Amr ibn Ḥafṣūn. Nevertheless, during the tenure of Abū Amir al-Manṣūr, the Sakālibe were also subjected to a purge with the objective of weakening existing power centres. In their place, Berber slaves imported from Africa were placed in their positions.

The Muwallads, who were local converts to Islam, were particularly prominent in military roles in frontier regions. They engaged in rebellion activities during periods of weak political authority but made significant contributions to the state's military power during periods of strong authority. For example, the Banū Qasi family conducted important campaigns against Christian kingdoms in frontier regions but declared independence and rebelled during periods of weakened authority. The rebellions of the Muwallads posed a challenge to the state's security and defence strategies, leading to restructuring processes.

The Berbers, who played an important role in the conquest of al-Andalus, settled in the region from the conquest period onwards and gained a significant place in the state's military power. During the period of Abū Amir al-Manṣūr, the Berbers came to the forefront with new arrangements in the military organisation. The Berbers played a pivotal role in the formulation of the state's security policies and the maintenance of its military power.

This study elucidates the contribution of ethnic diversity within the military organisation of the Umayyad State in al-Andalus to the state's security and defence policies, as well as the manner in which these policies evolved over time. To illustrate, the decline in confidence in a particular group following rebellions resulted in modifications to the military structure, with the state replacing them with groups it deemed more reliable. The process, which commenced with the dismissal of Arab aristocrats, witnessed the incorporation of the Mawālī and Sakālibe into the military. However, by the time of Abū Amir al-Manṣūr, these groups were also supplanted by Berbers of North African provenance. In this process, the loyalty and reliability of the ethnic groups employed within the military played a significant role. The loss of trust caused by rebellions created a need to establish a new military structure with reliable groups. Consequently, the erosion of trust following the rebellions led to changes in the military system, and the military organisation, which formed the foundation of the state's security and defence strategies, was restructured based on the principles of trust and loyalty.

While this study has examined the influence of various ethnic groups on the formation of the military organisation in the Umayyad State in al-Andalus, a more comprehensive understanding could be gained by conducting a detailed investigation into the impact of these ethnic groups on social and cultural life. A

comparative study examining the roles of the Muwallads, Sakālibe, and Berber groups not only in the military but also in economic, social, and cultural spheres could provide a broader perspective on the findings of this research. Such a study could analyse the influence of the military structure on the state's general governance policies and assess the role of different ethnic groups in governance.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abd al-Ḥalīm, Ramazan. "Sahib al-Madina fi al-Andalus Hilali Asr al-Umayyad (422-138/756-1031)". *Macallat Adab va Ulum al-Insani* 88/2 (2019).

al-Hamawi, Shihab al-Din Abi Abd Allah Yaqut b. Abd Allah Yaqut. *Mu'cam al-Buldān*. Beyrūt: Dāru Sādır, 1977.

Āl-i Ali, Nūrettin. *Endülüs Tarihi*. İstanbul: Ensar, 2010.

al-Maqdisi, Shamsuddin Muḥammad Ahmad. *Ahsan al-Takasim fi Ma'rifat al-Akalim*. Beyrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2003.

al-Maqdisī, Shamsuddin Ahmad. *Ahsan al-Taqasim fi Ma'rifat al-Aqalim*. Beyrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2003.

al-Mezrou, Abd Allah Suleiman. "Nüfūz al-Sakāliba fi al-Andalus fi Asri al-Imārat". *al-Andalus Kurūn mine't-Tekallubāt va'l-Atāat.* Riyadh: Matbaatu Mektebi Abdulaziz, 1996.

al-Nuvayrī, Abdul Vahhab b. Muḥammad. *Nihāyat al-Arab fi funūn al-adab*. Kāhīrah: Dār al-Kitab, 1992.

al-Sāmerrāī, Khalil Ibrāhim. *Tārīkh al-'Arab va-ḥadāratuhum fi al-Andalus*. Lubnān: Dāru'l-Kitābi'l-Cedid, 2008.

al-Uzri, Ahmad b. 'Umar. *Nusūs ani'l-Andalus*. Kāhīrah: Menşūrāti al-Ma'hadi al-dirāsāti al-Islamī, n.d.

Boutchich, Ibrahim Kadir. *Eser al-İkta*. Rabat: Menşūrātı Ukāz, 1992.

Boutchich, Ibrahim Kadir. *Mabāhis fi tarihi'l-ictimaī li'l-Maghrib va'l-Andalus*. Beyrūt: Dāru al-Tabīa, 1997.

Camaluddin, Ibn Manzoor. *Lisānu'l-Arab*. Beyrūt: Dāru Sādır, 1993.

Darvish, Cassim Yāsin. – Jabbar, Hossein. *Dırāsāt fi Tarihi Mudūni'l-Andalusī.* Dimesq: Temūz, 2022.

Ekhlas, Mohammad al-Eidi. "The Sakālibe at Bani Umayyad Palaces". *International Cournal of Humanities and Social Science*, 7/6 (2017).

Fikrī, Ahmad. *Kurtuba fi Asr al-Islami va Hadaratiha*. Kāhīrah: Müessese al-Sebab, 1394.

Gonzálvez Ruiz, Ramón. "El Nacimiento Del Mundo Mozárabe Toledano (711-807) Un Ensayo De Historia Comparada." *Antigüedad y Cristianismo Monografías Históricas Sobre La Antigüedad Tardía*. Murcia: Universidad de Murcia, 2013.

Hanāwī, Muḥammad. *Nizam al-Asker bi'l-Andalus*. Rabat: Dāru Abī Rikrāk, 2003.

Ibn Abd al-Hakam, Abū 'Umar Muḥammad. *Futūh Ifrīqiya wa-l-Maghrib wa-l-Andalus*. Lubnān: s.n. 1964.

Ibn al-Abbār, Abū 'Abd Allah Muḥammad b. 'Abdillah b. Abī Bekr al-Kudāʾī. *Hulletu's-siyerā*. Kāhīrah: Dār al-Maarif, 1985.

Ibn al-Athir, Abū al-Hasan Izz al-Dīn Ali b. Muḥammad. *al-Kāmil fi't-tarih*. Beyrūt: Dār al-Sdr, 1982.

Ibn al-Khatīb, Lisan ad-Din. *Aʿmāl al-aʿlām fī men būyiʿa ḳable al-iḥtilām min mulūki al-Islam*. Critical ed. Levi Provençal. Lubnān: Dāru al-Maksūfa, 1906.

Ibn al-Kūtiyya, Abū Bakr Muḥammad b. 'Umar. *Tārīhu iftitāhi al-Andalus*. Critical ed. Muhamed Enis Tabb, Beyrūt: Messeset al-Maarif, 1994.

Ibn Hawqal, Abū al-Kasim Muḥammad b. Ali al-Nasibi. *Kitab Surat al-Ard*. Beyrūt: Dār al-Maktabat al-Hayat, 1996.

Ibn Hayyān, Abū Marvān Hayyān b. Khalaf b. Husayn b. Hayyān b. Muḥammad. *al-Muqtabes fi ahbāri bilādi al-Andalus*. Critical ed. Salahaddin al-Havvārī. Beyrūt: Mektebat al-Asrī, 2006.

Ibn Hayyān, Abū Marvān Hayyān b. Khalaf b. Husayn b. Hayyān b. Muḥammad. *al-Muqtabes*. Critical ed. Muḥammad Ali Mekki Beyrūt: Dāru al-Kitāb, 1973.

Ibn Hayyān, Abū Marvān Hayyān b. Khalaf b. Husayn b. Hayyān b. Muḥammad. *al-Muqtabes.* Kāhīrah: s.n. 1994.

Ibn Hayyān, Abū Marvān Hayyān b. Khalaf b. Husayn b. Hayyān b. Muḥammad. *Kitāb al-Muktebes fi tārihi ricāli al-Andalus*, Critical ed. Melchor Antuna Paris: 1937.

Ibn Hayyān, Abū Marvān Hayyān b. Khalaf b. Husayn b. Hayyān b. Muḥammad. *al-Muktebes li Ibn Hayyān*, Critical ed. Pedro Chalmeta Madrid: 1979.

Ibn Hazm, Abū Muḥammad Ali b. Ahmad b. Saīd. *Cemhere al-Ensābi al-Arab*. Beyrūt: Dār Kutūbi Ilmī, 1983.

Ibn Khaldun, Abdurrahman b. Muḥammad. *Kitab al-Ibar va Divan al-Mubtada va al-Khabar fi Ayyam al-Arab va al-Acem va al-Berber va Man Asarahum min Dhavi al-Sultan al-Akbar*. Beyrūt: Dār al-Fikr, 1988.

Ibn Ṣāʿid al-Andalusī, Ali b. Mūsa. *al-Mugrib fi Hule'l-Magrib*. Kāhīrah: Dāru al-Maarif, 1964.

Ibn Idẖārī, Abu al-ʿAbbās Aḥmad ibn Muḥammad al-Marrākushī. *Kitāb al-bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus va-al-Maghrib*. Beyrūt: Dāru's-Sekāfe, 1983.

Imāmuddīn, S. Muḥammad. *Endülüs Siyasi Tarihi*. Ankara: Rehber, 1990.

Inan, Muḥammad Abd Allah. *Davlat Al- Islam fi al-Andalus*. Kāhīrah: Maktabat al-Hanci, 1969.

Kennedy, Hugh. *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*. Harlov: Longman, 1996.

Koşdaş, Yaşar Emrah. *Endülüs'ün Fethi ve Valiler Döneminde Berberiler*. Istanbul: Okur, 2020.

Koşdaş, Yaşar Emrah. *Kureyş Şahini-I. Abdurrahman Dönemi Endülüs Tarihi.* Ankara: Fcr, 2021.

Akhbār majmūʿa. Kāhīrah: Dār al-Kitab al-Misrī, 1989.

Makkarī, Shihābuddin Ahmed b. Muḥammad. *Nafḥ al-ṭīb min ghuṣn al-Andalus al-raṭīb*. Beyrūt: Dāru Sādır, 1988.

Miteva, Yuliya Radoslavova. "Identidades fronterizas en el contexto andalusí: los muladíes." *Cuadernos Medievales*, 2018.

Monis, Hussein. *Facr al-Andalus*. Ciddah: Dār al-Suudī, 1985.

Monis, Hussein. *Meālimu Tarihi al-Maghrib ve'l-Andalus.* Kāhīrah*:* Dāru al-Rashād, 2004.

Moreno, Eduardo Manzano. "The Settlement and Organisation of the Syrian Junds in al-Andalus". *The Formation of al-Andalus: History and Society*. British: Ashgate Publishing, 1998.

Munāvir, Abdul Macid. *Ceys al-Andalusī*. Urdun: Külliyāt ed-Dırāsāt al-Ulyā, 1995.

Na'ni, Abdul Macid. *Tārīkh al-davlah al-Umavīyah fi al-Andalus*. Beyrūt: Dār al-Nahdati'l-Arabī, 1986.

Nassira, Tītāh. "Nizam al-Barīd fi ahdi devleti'l-Umeyye bi'l-Endelüs". *Mecelletü Turās* 3/9 2021.

Özdemir, Mehmet. *Endülüs'te Muvelledun Hareketleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

Pisto, Gonzales. – Gonzales, Enrico. "Sawrat al-Barbar fi Shimali Ifriqiya wa In'ikasatiha 'ala al-Andalus". *al-Andalus Qurun min al-Takallubat wa al-Ataat*. Riyadh: Maktabat al-Mālik Abdulaziz al-Amma, 1996.

Raḥmān, Seyd. *The Story of Islamic Spain*. Delhi: Goodvord, 2003.

Rivaya, Yasmine Beale. "The History and Evolution of the Term 'Mozarab". *Imago Temporis. Medium Aevum* IV (2010): 51-71.

Urfe, Mahmud. "Tanzīmāt al-Ceys al-Umawī bi-l-Andalus fī al-ʿAhd al-Khilāfah al-Hakam al-Mustansir." *Mecelletü ʿArabiyyetü li-l-ʿUlūmi'l-İnsānī* 30/8 (1988).

Vehrani, Kudur. "al-Davr al-Siyasi va al-Idari li Mavali Bani Umayya fi al-Andalus." *Hiwar al-Mutavassit* 12/1 (2021).

Ya'qubi, Ahmad b. Abi Ya'qub Ibn Vadih al-Katib. *Kitāb al-Buldān*. Beyrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, n.d.

Zaydan, Abd Allah Ali. "Savrat al-Barbar fi Şimali Ifrikiya va In'ikasatiha 'ala al-Andalus." *al-Andalus Kurun min al-Takallubat va al-Ataat*. Riyadh: Maktabat al-Mālik Abdulaziz al-Amma, 1996.

Dergiabant

2024, 12(2): 711-731, doi: 10.33931/dergiabant.1494278

مباحث الحاكم في علم الأصول وأثرها في السياسة الشرعية: الإمام الجويني نموذجاً

Usûl İlminde el-Hâkim Meseleleri ve Siyâset-i Şeriyyeye Etkisi: İmâm el-Cüveyni Örneği

محمود النفار[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 01.06.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 09.10.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

ملخص: تحظى مباحث الحاكم في المنظور المعرفي الإسلامي بمكانة وأهمية كبيرة، بالنظر إلى أبعادها العديدة: الكلامية والأصولية والفقهية، وعميق آثارها في مستويات الحياة ومجالاتها المتنوعة. وبالنظر إلى معالجة العقل المسلم المعاصر لركن الحاكم وما يتعلق به من مسائل يلاحظ أن معظم نقاشاته تنطلق من مدخل الفكر الإسلامي، وإذا تناولت آثاره كان محور حديثها فكرة السيادة في القانون الدستوري. وترى هذه الدراسة أن المدخل الأصولي بجذوره الكلامية هو أفضل المداخل لتأصيل ركن الحاكم، كما ترى أن التراث السياسي الإسلامي هو أفضل المختبرات التي يمكن من خلالها الوقوف على آثار هذا الركن، واختبار إمكاناته المنهجية. وإمام الحرمين الجويني (ت 478/1085) من العلماء الذين جمعوا علوما مختلفة، وصنفوا مصنفات عديدة جمع فيها بين أصول الدين وأصول الفقه والفقه والسياسة الشرعية، وأضاف لها خبرة سياسية عميقة من خلال مكانته عند الوزير السلجوقي نظام الملك (ت 485/1092) الذي مكن له ولتلامذته في عموم أرجاء الدولة السلجوقية. من هذه الحقائق والافتراضات السابقة يمكن الوقوف على أهمية هذا البحث. وتزداد أهميته بالنظر إلى التحديات المعرفية التي يواجهها مفهوم الحاكم من قبيل دعوى حداثته على يد المفكر المصري سيد قطب، أو التذرع ببعض مقولات المعتزلة في هذا الركن لدعوى حاكمية العقل على حساب الشريعة. والهدف العام الذي تسعى له الدراسة هو تجلية مفهوم الحاكم وأبعاده من خلال المدخل الأصولي، ثم بيان أثر هذا المفهوم في المجال السياسي، مع تخير الجويني كمحور ومرتكز للبحث بالنظر إلى ريادته الكلامية الأشعرية، والأصولية على طريقة المتكلمين، والسياسية من خلال توظيف علم أصول الفقه في تقرير الحقائق والأحكام السياسية. وقد استعمل الباحث مناهج الوصف والتحليل والاستقراء، وخلص إلى أنه لا خلاف بين المسلمين أجمعين بما فيهم المعتزلة القائلين بالحسن والقبح في أن الحاكم على الحقيقة هو الله تعالى، وأن الخلاف الواقع بينهم إنما هو في سبر الفترة ما قبل نزول الشرائع، وأنه يتغيى معرفة حكم الله تعالى لا التحلل منه كما هو اتجاه الفلسفات والنظريات السياسية الغربية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: الفقه, علم أصول الفقه, السياسة الشرعية, الحاكم, التحسين والتقبيح.

&

Öz: el-Hâkim (şer'î hükmün kaynağı) meseleleri, İslâmî epistemolojide birçok açıdan önemli bir yere ve öneme sahiptir. el-Hâkim meseleleri kelâmî, usulî, fıkhî açıdan aynı zamanda hayatın çeşitli düzeylerinde ve alanlarında derin etkiler bırakması bakımından önemlidir. Ayrıca, çağdaş Müslüman aklının el-Hâkim meselelerini ele alışına bakıldığında, tartışmaların çoğunlukla İslam düşüncesi bağlamında ele alındığı ve bu konudaki tartışmaların odak noktasının anayasal hukuktaki egemenlik fikri açısından incelendiği görülmektedir. Bu araştırma, kelâmî kökleri ile fıkıh usulü yönteminin, el-hâkim meselelerini anlamak için en iyi yöntem olduğu iddiasını taşımaktadır. Ayrıca, siyâset-i şeriyye mirasının, el-hâkim meselelerinin etkileri üzerinde durma ve yöntemsel olarak bu etkileri test etme açısından en iyi laboratuvar olduğu iddiasını taşımaktadır. İmamu'l-Haremeyn el-Cüveynî, farklı ilimlerde uzman olan bir alımdır. Kelâm, fıkıh usûlü, fıkıh ve siyaset-i şeriyyeyi ilimlerini mezceden birçok eser yazmıştır. Bununla beraber derin siyasi uzmanlığı ve Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün nezdindeki konumu sayesinde Nizâmülmülk, kendisine ve öğrencilerine Selçuklu devletinin her yerinde imkanlar sağlamıştır. Bu gerçeklerden ve önceki varsayımlardan hareketle, bu araştırmanın önemli olduğunu söylemek gerekir. Mısırlı düşünür Seyyid Kutub'un savunduğu modernite iddiası ile el-hâkimin karşı karşıya kaldığı epistemolojik meydan okumalara ve şer'i meselelerde sem'e karşı aklın hakimiyetini iddia eden Mutezilî bazı alimlerin görüşleri dikkate alındığında araştırmanın önemi artmaktadır. Araştırmanın genel amacı, el-hâkim mefhumu ve boyutlarını fıkıh usulü açısından ortaya çıkarılması ve bu kavramın siyaset-i şer'iyye alanındaki etkisinin ortaya konmasıdır. Konu ele alınırken Eşârî kelâmımın, mütekellimin yöntemini fıkıh usulü yazımının bir öncüsü olan; siyasî hakikatleri ve hükümleri tespitinde fıkıh usûlü ilmini kullanan siyaset-i şeriyye uzmanı Cüveynî'nin el-hâkime yönelik yaklaşımını merkeze alınacaktır. Araştırmacı betimleme, analiz ve tümevarım yöntemlerini kullanmıştır. Hüsün ve Kubuha inanan Mutezile de dahil olmak üzere tüm Müslümanlar arasında, hakikat olarak mutlak hâkimin Yüce Allah olduğu konusunda hiçbir ihtilafın olmadığı, aralarındaki ihtilafın, dini hükümlerin nüzulünden önceki dönem için söz konusu olduğu ve Cenab-ı Hakk'ın hükmünü bilmenin gerekli olduğu ve çağdaş Batı siyaset felsefeleri ve teorilerinin benimsediğinin aksine onun hükmünden kopmanın mümkün olmadığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Siyaset-i Şeriyye, el-Hâkim, Hüsün ve Kubuh.

Atıf/Cite as: Alnaffar, Mahmoud. "مباحث الحاكم في علم الأصول وأثرها في السياسة الشرعية: الإمام الجويني نموذجاً". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 711-731. doi: 10.33931/dergiabant.1494278

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Mahmoud Alnaffar, Katar Üniversitesi, mahmud.nafar@qu.edu.qa.

1. المقدمة

ترد مباحث الحاكم في علم أصول الفقه كإحدى مقدماته كما هو عند طائفة من الأصوليين[2]، أو مبادئه الفقهية كما هو عند طائفة أخرى[3]، ولذلك دلالة على الأهمية واستحقاق التقدم على ما عداها؛ لأن معرفة غيرها يتوقف على معرفتها، كما أنّ الشروع في تفاصيل علم الأصول يستلزم البناء عليها، ولأجل ذلك عدتها طائفة ثالثة من الأصوليين في صلب مباحثه ومسائله على اعتبار أنّ الحكم وما يرتبط به كالحاكم والمحكوم فيه وعليه هو الثمرة المطلوبة للناظر في هذا العلم[4]، وجرياً مع ذلك أوردنا هذه المباحث ضمن علم الأصول بقصد دراسة أثرها في المجال السياسي، فإن الأصول موضوعة للفروع، كما أن الأحكام فروع للأصول، فلا يستغني أحدهما عن الآخر[5]، ولا تغني دراسة الأصول دون ملاحظة أثرها في التكاليف، بما فيها التكليف السياسي.

وقد وقع اختلال كبير في تحقيق أقوال الفرق الإسلامية في تحديد الحاكم في النموذج المعرفي الإسلامي، ولم يفرق بعضهم بين مستويين: إنشاء الحكم، وهو ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء من مختلف الفرق بأن الحاكم هو الله رب العالمين من حيث إن الحكم الشرعي خطاب الشارع، والكشف للحكم وعدم الافتقار إلى الشرع في الكشف عنه، وهو ما وقع فيه خلاف بينهم فرأى المعتزلة ومن تابعهم صلاحية العقل للكشف عنه بخلاف أهل السنة[6].

وبالنظر إلى توجه مباحث الحاكم إلى معرفة مصدر الأحكام ومنشأها والطريق الذي عرف به الحكم أهو العقل أم الشرع تغدو مسألة الحاكم مسألة منهجية[7] ترتبط بمنهج النظر الكلامي فالأصولي أصالة ثم الفقهي والسياسي تبعاً.

ولما كانت نسبة علم السياسة الشرعية إلى علم أصول الفقه هي نسبة الفرع إلى الأصل، توجب على الراغب في تحصيل الأحكام السياسية النظر أولاً في مدارك وقواعد الأحكام السياسية، ومحلّ ذلك علم الأصول. هذا بشكل عام، ثم إن كل مبحث من مباحث علم أصول الفقه يشكل إطاراً مرجعياً لجملة من الأحكام السياسية تنتظم فيه وتتفرع عنه وتستدّ به، ومن أهم هذه المباحث التأسيسية للسياسة الشرعية: مباحث الحاكم، إذ كمالُ الشروع في دراستها، وتمام البصيرة في بحثها، وتحصيل الغاية في الاجتهاد فيها بما يصحح النظر ويقوي الملكة متوقفٌ على الإحاطة بها، وبناء على ذلك يمكن القول إنّ مبحث الحاكم هو الأساس المعرفي والمرجع الكلامي والمدخل الأصولي الأول لدراسة السياسية الشرعية، فعليه تتأسس جميع مقولاتها النظرية، وأحكامها العملية، ولذا تتأكد البداءة به في الدراسة والنظر، والبحث والتأصيل.

وفي الواقع المعاصر كثر الجدال حول حاكمية التشريع الإسلامي في المجال السياسي والاقتصادي، حتى زعمت طائفة أن الحاكمية إحدى مخترعات هذا العصر، ومبتكرات بعض المعاصرين مثل المودودي وسيد قطب، وزعمت طائفة أخرى أن مسألة حاكمية الشريعة من الفروع لا من الأصول[8]، وحاولت طائفة ثالثة توظيف آراء المعتزلة في التحسين والتقبيح بغرض عزل الدين عن تدبير الشأن العام بشكل عام. وقد ترك هذا التلبيس أثره السلبي على العقل المعاصر.

وهناك دراسات عديدة تناولت أثر مسائل الحاكم أو التحسين والتقبيح في المسائل الكلامية كالكلام النفسي والشفاعة والتوبة، والأصولية مثل شكر المنعم وتكليف ما لا يطاق والنسخ، والفقهية وتذكر فيها أمثلة من أبواب الصلاة والزكاة والصيام والكفارات

2 انظر على سبيل المثال: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه، (الدوحة: جامعة قطر، 1399)، 1/ 86-87، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المحصول، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، 61، 96-127.

3 أبو الحسن علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (بيروت: المكتب الإسلامي، د. ت.)، 1/ 79.

4 أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 8.

5 أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، قواطع الأدلة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 1/ 25.

6 جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، نهاية السول، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 54، محمد الشنيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، (بيروت: مكتبة حسن العصرية، 2010)، 219-220.

7 محمد الشنيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، (بيروت: مكتبة حسن العصرية، 2010)، 220.

8 للرد عليهم انظر: يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2005)، 16-17.

والنكاح، في حين تغيب آثار هذا الركن في المجال السياسي، ومن الأمثلة على هذه الدراسات كتاب درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح للإمام نجم الدين الطوفي (ت 716/ 1316)[9] من التراث، ورسالة دكتوراة بعنوان: التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه: دراسة نقدية[10] من الدراسات المعاصرة. ثمّ إن هذه الدراسات لم تنتبه بما فيه الكفاية إلى إسهامات إمام الحرمين بشكل خاص في البناء السياسي على المسائل الأصولية والكلامية.

وتتميز هذه الدراسة عن الدراسات السابقة بأمرين: أحدهما: تناول المجال السياسي بشكل خاص؛ بقصد الإسهام في التجديد السياسي من خلال المنظور الأصولي[11].

الثاني: إبراز إسهامات إمام الحرمين بشكل خاص مع الحرص على مزجها بآراء غيره من الأصوليين في مجال التأصيل، وغيره من فقهاء السياسة الشرعية في مجال التنزيل.

وقد تناولت هذه الدراسة أهم المسائل الأصولية الأصلية المرتبطة بالتحسين والتقبيح مثل صفة تعلق الأحكام، وشكر المنعم، وأفعال العقلاء قبل ورود الشرع، واستحقاق نفوذ الحكم، ونحوها، ثم بحثت أثر هذه المسائل واحدة واحدة في المجال السياسي بشكل عام، واختتمت الدراسة بربط هذه المسائل الأصولية بالمفاهيم السياسية المعاصرة التي تتداخل معها مثل الحاكمية والسيادة.

وخشية من التطويل أعرضت هذه الدراسة عن بيان المفاهيم المذكورة في الدراسة؛ لأن بيانها سيجر إلى تطويل المقال، ولذا نحيل في بيان معانيها على المصنفات والمدونات الأصولية المعروفة.

2. مسألة صفة تعلق الأحكام المضافة إلى أفعال المكلفين[12] وأثرها في السياسة الشرعية

1.2. عرض مسألة صفة تعلق الأحكام الشرعية بالإضافة إلى أفعال المكلفين

إذا كان الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية، فإنّ مراد الأصوليين بالأحكام هنا: ما أضيف إلى متعلقه منفكاً عنه، فليست هذه الأحكام صفات ذاتية تثبت في الأعيان والأفعال كما يزعم المعتزلة[13]. وعن هذه المسألة الكلية –صفة تعلق الأحكام بالأفعال– تتفرع مسألة التحسين والتقبيح، وعن الأخيرة –التحسين والتقبيح– تتفرع مسألة وجوب شكر المنعم، ومسألة حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع[14].

يرى القاضي الباقلاني (ت 1013/403) أن أفعال المكلفين لا تتضمن صفات تستحقها لذاتها وجنسها أو لمعنى قائم بها، أو لوجه هي في العقل عليها، وإذا ورد الحكم الشرعي لم يكن كاشفاً عن صفة للفعل هو عليها في العقل أو الوجود، وإنما معناه ورود مدح السمع للفعل أو ذمه[15]، وحقق إمام الحرمين أن الحكم الشرعي الذي يضاف إلى متعلقه ليس صفة ثابتة فيه، فالتحريم ليس صفة ذاتية في الشرب، ولذا يتماثل وجوب الشرب عند الضرورة مع حرمته في غير هذه الحالة، لينحصر الحكم والحال هذه في متعلق الأمر والنهي[16].

9 نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 1426)، 78.

10 عايش الشهراني، التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه: دراسة نقدية (الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلامية، أطروحة دكتوراه، 2005)، 500.

11 انظر المراد بهذا المنظور وأهم معالمه في: محمود النفار، أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي: الجويني نموذجاً، (قونية: جامعة نجم الدين أربكان، معهد العلوم الاجتماعية، أطروحة دكتوراه، 2021).

12 تبحث هذه المسألة الأفعال التي هي محل الحكم بالحسن والقبح، وبالنظر إلى تمثلها كأصل لمسألة التحسين والتقبيح رأينا أن نعدها ضمن مسائل التحسين والتقبيح.

13 الجويني، البرهان، 1/ 86، يقول السمعاني: "ليست الأحكام هي الأفعال بل هي مضافة إلى الأفعال يقال أحكام الأفعال والشيء لا يضاف إلى نفسه". القواطع، 1/ 23.

14 سوف نبحث المسائل الثلاثة تباعاً مع بيان أثرها في السياسة الشرعية.

15 أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998)، 1/ 278، 280.

16 الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، 1/ 86-87.

ومعنى ذلك أن مدار الأمر على خطاب الشارع أمراً ونهياً، وليس على ذوات الأعيان أو صفات الأفعال، فعلى سبيل المثال: يتعلق التحريم بتناول الخمر، لا بالخمر نفسها لأنها جماد، وخطاب الشارع لا يتعلق بالجمادات[17].

2. 2. أثر مسألة صفة تعلق الأحكام الشرعية بالإضافة إلى أفعال المكلفين في السياسة الشرعية

تقضي هذه المسألة بصفة تعلق الأحكام الشرعية في السياسة الشرعية فليست صفات ذاتية في التصرفات السياسية نفسها إنما هي صفات مضافة إليها بجعل الشارع.

ومع أن هذه المسألة من المسائل الكلامية إلا أنها مهمة في بناء النظرية السياسية الإسلامية وتصحيح التصور الإسلامي فيها خاصة مع اختباط النظر المعاصر في الظاهرة السياسية.

ومن الأمثلة التي يمكن أن تسهم في إيضاح هذه المسألة في حقل السياسة الشرعية تحديداً منع إمام الحرمين الوزير نظام الملك من أداء مناسك الحج لتضمنه قطع نظره عن مصالح المسلمين.

وقد أسس اجتهاده على هذه القاعدة فقال: "ليست الأعمال قربا لأعيانها، وذواتها، وليست عبادات لما هي عليها من خصائص صفاتها، وإنما تقع طاعة من حيث توافق قضايا أمر الله في أوقاتها"[18]، وضرب مثلاً بالصلاة والحج فرغم أنهما ركنان من أركان الإسلام إلا أنه لا يعتدّ بالأول إذا جيء بها قبل وقتها المخصص، أو دون التزام شرط الطهارة المطلوبة، كما لا يعتدّ بالثاني إلا إذا وافقت أعماله خطاب الأمر والنهي وإلا تحول إلا هيئات من الطواف والمشي والسعي ونحو ذلك دون أن تعد قرباً إلى الله تعالى[19].

ورتب عليه في هذه الحالة أن حج نظام الملك محرم من حيث إنه يتضمن انقطاع نظره عن مصالح المسلمين، ويعرضهم إلى مهالك عديدة، ثم إنه رد على ما يمكن أن يحتج به البعض من ذكر لفضائل الحج وفرضيته بالقول إنّ "مبادرة المناسك، ومسارعة المدارك، قبل استمرار المسالك، محذور محرم محظور، ومن جلّ في الدين خطره، دقّ في مراتب الديانات نظره"[20].

فالقربة في إيقاع الحج ليست صفة ثابتة فيه في كل أحواله، بل قد تعرض لها الحرمة كما في المثال السابق، وكذا جميع تصرفات الأئمة؛ فالأخذ من أموال أغنياء المسلمين جائز، بل واجب إذا خلا بيت المال وحقت الضرورة، وممنوع إذا كان المال يتوافر على بيت المال ويغطي الضرورات والحاجات الحاقة[21]، وتعيين أقوام للجهاد جائز إذا كان على نهج الرشاد والسداد، وممنوع إذا كان عن تهجم وتحكم[22].

3. مسألة التحسين والتقبيح وأثرها في السياسة الشرعية

بحث إمام الحرمين هذه المسألة في عدد من كتبه الكلامية كالإرشاد، والأصولية كالتلخيص والبرهان، والفقهية كالغياثي والنهاية، وذلك بحسب ما يليق بكل فن، وما يقتضيه كل سياق وغرض.

3. 1. عرض مسألة التحسين والتقبيح عند الأصوليين

لا غرو أن ينتصر الإمام الجويني وهو من كبار علماء الأشاعرة لرأيهم في التحسين والتقبيح ويؤكد رجوعهما إلى الأمر والنهي وينكر على المعتزلة القائلين بأن حسن الشيء أو قبحه يدركان بالعقل من غير إخبار مخبر، وقد ساق الإمام مسالك القاضي الباقلاني في الرد عليهم واختار مسلكا جديداً.

17 الغزالي، المنخول، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998)، 63، وانظر أيضا: الآمدي، الإحكام، 1/ 79، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط، (القاهرة: دار الكتبي، 1994)، 1/ 119-121.

18 الجويني، غياث الأمم، (جدة: دار المنهاج، 2011)، 452-453.

19 الجويني، غياث الأمم، 452-453.

20 الجويني، غياث الأمم، 457، بتصرف يسير.

21 الجويني، غياث الأمم، 378-384.

22 الجويني، غياث الأمم، 387.

وخلاصة هذا الردّ الذي تضمن تحريراً دقيقاً للنزاع في المسألة:

1- الإقرار باقتضاء العقول تحصيل المنافع، وتجنب المفاسد من ذويها، وأن إنكار هذه الحقيقة مخالفة للمعقول.

2- حصر الإقرار السابق في حق الآدميين فينسب لهم الحسن والقبح إذا تحصلوا على نفع أو تجنبوا ضُرًّا، لا في حق الله تعالى، ولذا يمتنع نسبة الحسن والقبح إلى الله تعالى في هذه الحالة.

3- تحديد محل الخلاف فيما يحسن ويقبح في حكم الله تعالى والذي يترتب عليه ثواب وعقاب، من حيث إنّ ذلك غيب عنا، وان الله تعالى لا يتأثر بنفعنا أو ضرنا، فيستحيل الحكم بالحسن والقبح في حكم الله والحال هذه دون خطاب شرعي[23].

وفي كتاب الإرشاد شدد عليهم إمام الحرمين الخناق تأصيلاً ومحاججة قاصداً منع التفريع على أصل التحسين والتقبيح، ومن جميل ما قاله في هذا السياق: "إذا بطل ادعاء الضرورة في الأصول بطل رد النظريات إليها"[24]، وجميع التكاليف الشرعية بما فيها التكاليف السياسية من النظريات فيكون مصيرها -إذا حصل الرد إليها على هذا الوجه- البطلان.

ويعدّ الإمام القرافي (ت 1307/707) من خير من حقق رأي المعتزلة في التحسين والتقبيح، ومما نبه إليه أن مراد المعتزلة بمعقولية الأحكام: إدراك العقل إيجاب الله وتحريمه بناء على ما في الأفعال من مصالح ومفاسد، فالتكليف يتبع عندهم المصالح والمفاسد، ولذا يرون بخلاف أهل السنة أن إدراك العقل لذلك يستلزم الوجوب، بينما يرى أهل السنة أنه جائز دون أن يلزم منه الوقوع، فضلاً عن استلزام الوجوب، وارتباط المصالح بالأحكام عندهم محض تفضل، ولا يعرف إلا بالسمع[25].

ومن بديع ما نبه إليه وهو ذو صلة بالمجال السياسي قوله إن أهل السنة لا ينفون ولاية العقل على الحكم بوجود مصلحة أو مفسدة في الفعل، إنما النزاع مع المعتزلة في وجود مستند لهذا الحكم[26].

3. 2. الحضور السياسي في مسألة التحسين والتقبيح

لم تخل مسألة التحسين والتقبيح من حضور المادة السياسية فيها أثناء جدال أهل السنة مع المعتزلة وحجاج المعتزلة لأهل السنة.

ومن ذلك: نقل إمام الحرمين عن المعتزلة تقسيمهم الأفعال إلى قسمين: أحدهما: ما لا يدرك بالعقل فيقضي فيه الشارع تحسينا وتقبيحا.

والثاني: ما يدرك بالعقل حسنه وقبحه دون توقف على الأمر والنهي، وهو ضربان: أحدهما: ما يدرك بالضرورة، وضربوا له مثلاً بالظلم غير المفيد.

والثاني: ما يدرك بالنظر الجامع بينه وبين الضروري، ومثلوا له بالظلم المفيد.

فاستدعاء الظلم وهو قيمة سلبية وثيق الصلة بالمجال السياسي، واستحضار هذه القيمة يكشف عن القضايا التي كانت تعتلج في عقول الأصوليين والمتكلمين الذين ارتضوا الظلم مثالاً تدندن حوله المقولات الكلامية والأصولية في هذه المسألة والتي تترك أثرها لا شك في بناء الفكر السياسي الإسلامي.

هذا والقول بحسنه ضرورة إن كان مفيداً وقبحه نظرياً إن لم يكن مفيداً تنبيه إلى موقع العدل في النموذج المعرفي والخبرة الحضارية الإسلامية.

23 الجويني، البرهان، 1/ 87-92.

24 الجويني، الإرشاد، 212.

25 أحمد بن إدريس القرافي، نفائس الأصول، (مكة المكرمة: مكتبة نزار الباز، 1995)، 1/ 352-354، 366.

26 القرافي، نفائس الأصول، 1/ 377.

وتفصل بعض الكتب الأصولية القول في تبيان صور الظلم، ومن ذلك ضرب الإمام الإسنوي (ت 1286/685) بأخذ الأموال ظلماً للقبيح بمعنى منافرة الطبع[27]، وهي صور تفصيلية لا يبعد أن تكون مستقاة من الواقع السياسي الذي تفاعل معه العلماء في مصنفاتهم على اختلاف فرقهم ومذاهبهم.

3. 3. أثر مسألة التحسين والتقبيح في السياسة الشرعية

لهذه المسألة أثر كبير في بيان مآخذ أحكام السياسة الشرعية؛ فقول إمام الحرمين إن العقول تقتضي ابتدار المنافع واجتناب المهالك يفتح كُوّة هامة على تقسيم ابن خلدون في مقدمته للسياسات إلى ثلاثة أقسام:

سياسة تجري وفق شهوات الإنسان، وتقتضيها أهواؤه وأغراضه، ولا يتعدى نفعها ذوي السياسة نفسها، وسياسة تجري وفق عقل الإنسان، ويفرضها حكماء الدولة وأكابرها ولا يتعدى نفعها الدنيا إلى الآخرة، وسماها سياسات عقلية[28]، وسياسة تجري وفق الشريعة، يفرضها الله تعالى وتتحقق بها مصالح الإنسان في الدنيا والآخرة، وهي المسماة بالسياسة الشرعية[29].

فمعتقد أهل السنة والجماعة إثبات تحسين العقل وتقبيحه في المجال السياسي الكلي والجزئي وهم في ذلك لا يخالفون المعتزلة فحسب، حتى إنّ إمام الحرمين عدّهم غير عقلاء[30].

وهذا إن أفاد شيئاً فهو تصحيح نظر الناظر في السياسات عموماً بحيث لا يكون نظره خارجاً عن المعقول كما قد توهمه بعض عبارات أئمة أهل السنة في بيان هذه المسألة فتكون وظيفة هذه المقولة من الإمام وظيفية تنبيهية كما اصطلح عليه في علم المنطق لا وظيفة برهانية[31].

ويتسق هذا التحقيق مع أحد مستويات التحسين والتقبيح التي لا يختلف فيها قول أهل السنة والمعتزلة وهو أن ما لاءم الغرض عدّ عند العقلاء حسناً، كما أنّ ما خالفه عدّ قبيحاً[32].

كما تفتح هذه المسألة نافذة مهمة على حقيقة المصالح والمفاسد في أحكام الشريعة بما فيها أحكام السياسة الشرعية، فليست هي مطلق المصالح، بل هي المصالح على ما يقتضيه الشرع لا العقل، ولذا حذر إمام الحرمين من استصلاح الخلفاء والسلاطين بالعقل، والرأي بعيداً عن الشرع[33]، وقد ربط الإمام أبو حامد الغزالي (ت 1111/505) هذه المصالح المعتبرة بالشرع، فقال: "المصلحة عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"[34].

وهناك بعض المحاولات في الواقع المعاصر لتأسيس سياسات عقلية بعيدة عن الوحي على رأي المعتزلة القائلين بالتحسين والتقبيح، وهو ما يعدّ برأينا خللا كبيرا في الإحاطة بمفهوم التحسين والتقبيح عند المعتزلة ثم تنزيله في المجال السياسي، وإنّ مراجعة حقيقة مفهوم السياسات العقلية عند فقهاء العمران كابن خلدون (ت 1405/808) وابن الأزرق (ت 1491/899) يؤكد بوضوح أنهم قصدوا

27 الإسنوي، نهاية السول، 54، الطوفي، درء القول القبيح، 84.

28 حدد الإمام الطوفي فعل العقل وأثره في الإرشاد إلى الصواب مهما خلا عن معارض من هوى ونحو ذلك. انظر: درء القول القبيح، 78.

29 عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، بيروت: دار الفكر، 1988)، 1/ 238، وانظر: شمس الدين ابن الأزرق، بدائع السلك، (بغداد: وزارة الإعلام العراقية، د. ت.)، 1/ 97، 291.

30 الجويني، البرهان، 1/ 91-92.

31 النفار، أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي، 368.

32 انظر: الآمدي، الإحكام، 1/ 79.

33 الجويني، الغياثي، 498.

34 الغزالي، المستصفى، 174.

من لا يصدرون عن الوحي كالفرس وغيرهم، أما الخلاف مع المعتزلة فيكاد ينحصر في تعيين السمع والعقل كمأخذ لأحكام السياسة الشرعية. ولم ننبه إلى ذلك إنصافاً للمعتزلة فحسب، بل لبيان قطيعة المعارف السياسية الغربية مع مقولات المعتزلة.

وإذا رجعنا إلى تقسيم المعتزلة للأفعال من حيث الحسن والقبح وأثره في السياسة الشرعية قلنا إن ما يقضي به العقل لا يشتمل إلا على بعض القيم السياسية كحسن العدل وقبح الظلم كما سبق. وأما ما لا تدركه العقول فهو يشتمل على معظم الأحكام السياسية، والمرجع فيه إلى الشرع إذا ورد، فآل الخلاف السياسي إلى مأخذ بعض القيم كالعدل والظلم، والفرق أنها تعرف عند أهل السنة بالسمع وعندهم بالعقل.

كما يجدر بنا التنبيه إلى أن إنكار متكلمي أهل السنة على المعتزلة لا يرجع إلى حدود الخلاف معهم في مسألة في التحسين والتقبيح فحسب، بل يمتد إلى مقولات فاسدة قد تترتب في الأذهان إذا استرسلت العقول مع مقولاتهم في التحسين والتقبيح، وقد كشفت الأيام صفاء بصيرة هؤلاء الأئمة وواقعية تخوفهم[35].

ويقضي ربط الثواب والعقاب بالتحسين والتقبيح على تأكيد حقيقة هامة وهي ربط الثواب والعقاب على الفعل السياسي سواء أكان مطلوباً من آحاد القائمين على الشأن العام (فروض كفايات تحولت إلى فروض عينية)، أو مطلوبة من عموم المخاطبين (فروض كفائية)[36]، وهو ما يفترق فيه النظر السياسي في التصور الإسلامي عن نظيره الوضعي، حيث تمتاز السياسة الشرعية بالجمع بين الدنيا والآخرة، والمادة والروح، ولذا أوضح الإمام الماوردي أنّ الإمامة "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[37]، كما بحث الأصوليون موقع التكليف السياسي ومكانته في الأحكام الكفائية، وموقع الأخيرة في مراتب الإيمان، وشعب المصالح، ومما قاله إمام الحرمين في هذا السياق: "لو فرض تعطيل فرض من فروض الكفايات لعم المأثم على الكافة على اختلاف الرتب والدرجات، فالقائم به كافٍ نفسه وكافة المخاطبين الحرج والعقاب، وآمل أفضل الثواب، ولا يهون قدر من يحل محل المسلمين أجمعين في القيام لهم من مهمات الدين"[(38)]، والمقصود بالمتصدي لهذا المهم: الوزير السلجوقي نظام الملك، وذلك في معرض تحذيره من مغبة الاستقالة من منصب الوزارة تفرغاً للعبادة.

وإدراكاً منه لأثر هذه المسألة في السياسة الشرعية إن تصريحاً أو استلزماً كرر إمام الحرمين مقولاته في الغياثي ومما قاله إن "العقول على مذاهب أهل الحق لا تقتضي التحريم والتحليل، وليس عليها في مدرك قضايا التكليف تعويل"[39]، وأن تلقي الأحكام منها مستحيل[40].

وفيما يتعلق بمأخذ الأحكام السياسية على وجه الخصوص أوضح إمام الحرمين أن "أساليب العقول بمجموعها لا تجول في أصول الإمامة وفروعها"[41].

وهنا ينبغي لنا التفريق بين الأدلة العقلية التي موضوعها الأحكام العقلية، والمعقولات الشرعية التي يزدوج فيها الشرع مع العقل ولا تخرج عن الأدلة والأحكام الشرعية مثل القياس والاستصحاب ونحو ذلك، فهي وإن تسمت بالعقل إلا أنها مغايرة للأدلة العقلية المحضة، وقول الفقهاء في حكم ما إنه ثبت بالعقل يراد به القياس أو القاعدة الكلية، فالعقل هنا يدرك نتيجة النظر لا أنه يثبت الحكم[42].

35 النفار، أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي، 368-370.

36 الواجب أو الفرض عند المتكلمين مترادفان بشكل عام، وقد عرفهما إمام الحرمين بقوله: "ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه". انظر: الجويني، الورقات، 8.

37 أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، (القاهرة: دار الحديث، 2006)، 15.

38 الجويني، الغياثي، 448-449.

39 الجويني، الغياثي، 561.

40 الجويني، الغياثي، 219، 234، 238.

41 الجويني، الغياثي، 244.

42 السبكي، الإبهاج، 2/ 368، ويقول السمعاني: "العقل ليس بدليل يوجب شيئاً، وإنما يكون به درك الأمور فحسب". قواطع الأدلة، 1/ 22.

كما ينبغي التوضيح بأن يسميه بعض المعاصرين بـ"منطقة الفراغ التشريعي" التي وردت الإشارة إليها في قوله صلى الله عليه وسلم: «... سكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها»[43]، فقد سعت بعض الدراسات إلى ملئ هذا "الفراغ" بالأحكام العقلية المحضة في استبطان لرؤية فاسدة تستبعد الدين من الحياة السياسية، وهو إن عبر عن شيء فإنما يعبر اختلال في درك المراد بالعفو الوارد في الحديث، فقد منع الأصوليون خلو الوقائع وأفعال المكلفين عن الأحكام الشرعية الخمسة، والوقائع وإن لم يرد بها نصّ جزئي إلا أنها لا تخرج عن عمومات النصوص وقواعد الاجتهاد المختلفة[44].

ومن أهم الأمثلة التي بدأ بها كتابه الغياثي إنكاره قول بعض الرافضة إن العقل يفيد العلم بوجوب نصب الإمام، وهو ما يرفضه أهل السنة القائلين بأن مأخذه السمع لا العقل[45].

وقد أوضح أن الإمامية بنوا قولهم هذا على أصل التحسين والتقبيح العقليين، وما يتفرع منه من القول بوجوب الصلاح والأصلح على الله جل جلاله، وهو ما عده إمام الحرمين جهلاً منهم بحقيقة الإلهية، وذهولاً عن سر الربوبية[46].

وقد رد عليهم قولهم بوجوب الأصلح على الله فقال: "من وفق للرشاد، واستد في منهج السداد، واستقر في نظره على اتئاد، علم أن من ضرورة تحقق الوجوب، تعرض من عليه الوجوب للتأثر بالمثاب والعقاب، ومن تصدى لطرق الغير، وقبول الأثر، فهو عرضة للآفات، ودريئة لأسنة العاهات، والقديم –تعالى– لا يلحقه نفع، ولا يناله ضرر يعارضه دفع، فاعتقاد الوجوب عليه زلل، فهو الموجب بأمره، فلا يجب عليه شيء من جهة غيره"، وقال: "لو رددنا إلى العقول، لم نبعد أن يهلك الله الخلائق، ويقطعهم في الغوايات على أنحاء وطرائق، ويغمسهم في غمرات الجهالات، ويصرفهم عن مسالك الحقائق، فبحكمه تردى المعتدون، وبفضله اهتدى المهتدون، ﴿**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾ [الأنبياء: 23]"[47].

كما أنه جادلهم وقطع حجتهم بانقطاع الزمان عن الأنبياء وبعثتهم أولى من نصب الأئمة فقال: "الأديان والملل والشرائع والنحل أحوج إلى الأنبياء المؤيدين بالمعجزات والآيات الباهرات منها إلى الأئمة، فإذا جاز خلو الزمان عن النبي، وهو معتصم دين الأمة، فلا بعد في خلوه عن الأئمة"[48].

4. مسألة حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع وأثرها في السياسة الشرعية

4. 1. عرض مسألة حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع عند الأصوليين

وهي من المسائل المكملة لمسألة التحسين والتقبيح، وموضوعها ما لا يقضي فيه المعتزلة بتحسين أو تقبيح عقلي، وهو معظم أحكام الشريعة التفصيلية من المأمورات والمنهيات.

نقل إمام الحرمين انقسام المعتزلة في حكم ما لا يقضي فيه العقل بتحسين أو تقبيح إلى فريقين: أحدهما يقول بالحظر، والثاني يقول بالإباحة.

واختار إمام الحرمين القول بالإباحة لا على وجه الإيجاب على الله جل جلاله، بل الإباحة بمعنى: استواء الفعل والترك لعدم ورود الشرائع[49].

43 أبو الحسن الدارقطني، السنن، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004)، " الرضاع"، 25 (4396).

44 إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، (القاهرة: دار ابن عفان، 1997)، 1/ 262- 263، 274، القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، 241.

45 الجويني، الغياثي، 219.

46 الجويني، الغياثي، 219.

47 الجويني، الغياثي، 220.

48 الجويني، الغياثي، 219-220.

49 الجويني: البرهان، 1/ 100.

4. 2. الحضور السياسي في مسألة حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع

من اللطائف التي ذكرها الإمام نجم الدين الطوفي في هذه المسألة تشبيهه العلاقة بين العقل والشرع بالعلاقة بين السلطان ونائبه، فبعد تأكيده أن الشرع يرد عند أهل السنة شارعاً للأحكام ابتداء بخلاف المعتزلة الذين يرد الشرع عنهم مقرراً ثم مؤكداً قال الإمام: إن حاجة الشرع إلى العقل تكون بتقرير مقدماته، كتجويز البعثة، والنظر في المعجزة ونحو ذلك، وشبه هذه العلاقة بنائب السلطان يرسله بين يديه قبل زيارة البلاد فيزينها، ويهيئ له السكن، فإذا دخلها السلطان انعزل هذا النائب[50].

وهي صورة مهمة تظهر فيها مؤسستان من مؤسسات الدولة الإسلامية: السلطنة، والوزارة، وتتجلى فيها قواعد النيابة والعزل والانعزال في الولايات والتصرفات السلطانية والإيالية، كما تتبدى فيها تدابير مختلفة من الأمن مثل سبق السلطان في الذهاب والوصول، والذوق الجمالي مثل تجهيز محل الإقامة وصون أبهة السلطنة من خلال مراسم وتقاليد متعارف عليها.

4. 3. أثر مسألة حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع في السياسة الشرعية

إن نفي القول بالتحسين والتقبيح العقليين كما هو معتقد أهل السنة والجماعة ينفي وجود أثر لهذه المسألة في بعدها الكلامي والأصولي.

وأما الأصل في الأعيان والأفعال والتصرفات أهو الحظر أم الإباحة فالخلاف فيها منبنٍ على أصول أخرى، وأصحاب الأقوال فيها من أهل السنة مجمعون على أن لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع، إلا أن جمع المسألتين في وعاء واحد هو الذي جعل الأمر مختلطاً، وسوف نجري هنا على فصل المسألتين.

كما أن متكلمي أهل السنة يتناولون هذه المسألة من باب التنزل والتسليم للخصم، وإلا فإن إبطال المسائل السابقة يأتي على هذه المسألة التي هي فرع عنها[51].

ومن الأمور الجديرة بالذكر في هذا السياق أن إمام الحرمين قد استفاد من هذه المسألة في بناء نظريته العميقة في أحكام التكليف بما فيه التكليف السياسي إذا خلا الدهر عن المجتهدين وحملة الشريعة وأصول الشريعة، وجعل ثلث كتاب الغياثي لهذا الأمر، وأبعد من ذلك إذ عده مقصوده الأهم من الكتاب، وجعله على مراتب أربعة[52]:

الأولى: في اشتمال الواقع على المفتين والمجتهدين.

الثانية: في اشتمال الواقع على نقلة مذاهب الأئمة، وخلوه عن المجتهدين.

الثالثة: في خلو الواقع عن المفتين ونقلة المذاهب (معرفة أصول الشريعة والجهل بتفاصيلها)، واختار أن الوجه إذا حصل هذا لا قدر الله أن يقيم المكلفون المستيقن من التكاليف، ليكون ما وراءها من التكاليف ساقطاً عنهم. وفي هذا ما سماه بإبقاء رباط التكليف ما أمكن[53].

الرابعة: في خلو الزمان عن أصول الشريعة جملة، واختار أن الوجه اعتقاد التوحيد، ونبوة المبعوث، وتوطين النفس على معرفته ومعرفة تكاليف الشريعة في حال أمكن ذلك، مع قولهم إن العقول والفطر قد تستحث المكلفين على فعل ما يحسن وترك ما يقبح مع تحذيره من نسبة موجبات العقول هذه إلى الله. ومعنى ذلك أن التكاليف تكون قد انقطعت عن العباد لتلتحق أحوالهم بمن لم تبلغهم دعوة أو شريعة[54].

50 الطوفي، درء القول القبيح، 85.
51 الإسنوي، نهاية السول، 55.
52 الجويني، الغياثي، 473.
53 الجويني، الغياثي، 506، 523.
54 الجويني، الغياثي، 561-562.

5. مسألة شكر المنعم وأثره في السياسة الشرعية

5. 1. عرض مسألة شكر المنعم عند الأصوليين

لا خلاف على وجوب شكر المنعم بين أهل السنة والمعتزلة، ولكن الخلاف وقع في مأخذ هذا الوجوب أهو العقل أم الشرع كما يرى أهل السنة.

يرى المعتزلة أن وجوب شكر المنعم يعرف بالعقل، ويدرك بالنظر عندهم لا بالضرورة كما هي مسألة التحسين والتقبيح، ولذا لا يعدونه في الضروريات العقلية.

وقد ساق إمام الحرمين ما أسماه بـ"البرهان القاطع" على بطلان رأيهم، وهو أن الشاكر يتعب نفسه دون أن يعود على المشكور شيئاً، وهو محض عبث فلا يوجبه العقل، ثم إنه ذكر مسالك المعتزلة في الاستدلال للوجوب وبين تهافتها.

5. 2. أثر مسألة شكر المنعم في السياسة الشرعية

هذه المسألة مثلها في ذلك مثل سابقتها يتناولها متكلمو أهل السنة من باب التنزل وتقدير حكم العقل بالتحسين والتقبيح[55]، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: "كلّ ما يدعي الخصم وجوبه عقلاً، فمأخذ الكلام فيه واحد"[56].

والمسألة من حيث هي نظر في تقويم مأخذ العقل في وجوب الشكر كلامية، إلا أنها من حيث هي نظر في بيان المأخذ الشرعي لوجوب الشرع فقهية وعملية[57].

ونسعى من خلال هذا الأخير إلى بيان أمرين: المقصود بالشكر، ثم بيان دخول الفعل السياسي فيه.

أما المقصود بشكر المنعم، فيقصره أهل السنة على الوجوب الشرعي ليراد به: "امتثال الأوامر واجتناب النواهي"[58]، وأمّا المعتزلة فيريدون به: "ارتكاب المستحسنات، واجتناب المستقبحات"[59].

والأفعال السياسية تدخلها الأوامر والنواهي، مثل الشورى التي ندب الله إليها الأئمة في قوله تعالى: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**﴾ [آل عمران: 159][60]، ومثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾ [النساء: 58]، فقد جعلها ابن تيمية (ت 1328/728) قوام علم السياسة الشرعية ومبنى رسالته التي حملت اسم: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية[61].

ومعنى دخول الأوامر والنواهي (التكليف الشرعي) في المجال السياسي دخول الشكران والكفران فيها، وقد سبق إمامُ الحرمين في تأطير الواجبات الشرعية المنشودة من الوزير السلجوقي في ضوء مفهوم الشكر، حيث قال: "حقوق الله تعالى على عبيده على قدر النعم، والهموم بقدر الهمم، وأنعم الله إذا لم تشكر نقم، والموفق من تنبه لما له وعليه، قبل أن تزل به القدم"[62]، واستنبط حجة الإسلام الغزالي من قول الله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ [النساء: 59] أن هذا الاقتران بين طاعة الله ورسوله وطاعة ولي الأمر يوجب على الأخير: "شكر هذه النعمة والطاعة لربه تعالى وامتثال ما أمره به من العدل والإحسان والرأفة بالمظلومين"[63]، ثم إنه قام بتنزيل هذا الفقه على الخليفة العباسي المستظهر بالله (ت 1118/512) الذي حقق أنه متعين لخلافة الله

55 عضد الدين الإيجي، شرحه على مختصر المنتهى الأصولي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 2/ 95.

56 الجويني، البرهان، 1/ 94.

57 الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، 247.

58 ابن السبكي، رفع الحاجب، 472.

59 ابن السبكي، رفع الحاجب.

60 الجويني، الغياثي، 261.

61 ابن تيمية، السياسة الشرعية، 6.

62 الجويني، غياث الأمم، 460.

63 الغزالي، التبر المسبوك، 82.

وأنه يترتب على ذلك: مقابلتها بالشكر، والشكر عند الإمام الغزالي في هذا الموضع عرفه بالعلم والعمل والقيام بواجبات الإمامة، واختتم تحقيقه هذا بالقول: "شكر هذه النعمة ألا يرضي أمير المؤمنين أن يكون لله على وجه الأرض عبد أعبد وأشكر منه كما أن الله تعالى لم يرض أن يكون له على وجه الأرض عبد أعز وأكرم من أمير المؤمنين فهذا هو الشكر الموازي لهذه النعمة"[64].

وقد قدّم الإمام تاج الدين السبكي (ت 1369/771) ريادة غير مسبوقة في توظيف مفهوم الشكر في دراسة الظاهرة السياسية من خلال قراءة إيمانية عميقة، ورؤية سننية دقيقة، وإحاطة بفُسَيْفِسَاء المهن والصنائع في المجتمع المسلم، واستقراء الوظائف والمهام المناطة بكل مرتبة من مراتب السلطة[65]. ويعدّ كتابه معيد النّعم ومبيد النّقم نموذجاً على لون من ألوان التصنيف في التراث السياسي الإسلامي والذي يمكن التعبير عنه بالتصوف السياسي، ويدور كتابه تدور "حول فكرة واحدة، وهي ربط المناصب السلطانية بالقيام بواجب الشكر لله تعالى مصداق قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ**﴾ [إبراهيم: 7]، وأن الأول مرتهن بالثاني، وأن الشكر إنما يتحقق بالقيام على المصالح المطلوبة شرعاً من هذا المنصب"[66]، وفيه يخاطب الخليفة فمن دونه من السلاطين والوزراء ونوابهم وسائر أرباب الدولة بقوله: "عليك شكر نعمة الولاية بما ذكرناه وأن تعرف أنك أنت والرعيّة سواء لم تتميز عنهم بنفسك، بل بفعل اللّه تعالى الذي لو شاءَ لأعطاهم ومنعك، فإذا كان قد أعطاك الولاية عليهم ومنعهم فما ينبغي أن تتمرّد وتستعين بنعمته على معصيته وأذاهم، بل لا أقلّ من أن تتجنب أذاهم وتكفّ عنهم شرّك وتجانب الهوى والميل والغرض بنعمة الولاية لا تطلب منك غير ذلك. ولو أنك تركت الناس هملًا يأكل بعضهم بعضًا وجلست في دارك تصلّي وتبكي على ذنوبك لكنت مسيئًا على ربك. فملِكك لم يطلب منك أن تتهجد بالليل ولا أن تصوم الدهر، وإنَّما يطلب منك ما ذكرناه. فإن ضممت إليه أعمالًا أخر صالحة كان ذلك نورًا على نور، وإلَّا فهذا هو شكر نعمة الولاية التي بها تدوم"[67].

6. مسألة مصدر التلقِّي "استحقاق نُفُوذ الحكم" وأثره في السياسة الشرعية

قد يشْكُل قولنا إنه لا حاكم إلا الله تعالى في علم أصول الفقه، مع قولنا في السياسة الشرعية إن طاعة الإمامة واجبة.

وقد تنبه إلى هذا الإشكال الظاهر –على تهافته– كثير من الأصوليين حرصاً على النهاية في التدقيق والإيضاح في هذا الأصل العتيد. من هؤلاء الإمام القرافي الذي خصص له السؤال الثاني من أسئلته الأربعين في كتابه الفريد: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، وهذا نصّ سؤاله: كيف يمكن أن يقال: إن الله تعالى جعل لأحد أن يُنشئ حكماً على العباد؟ وهل ينشئُ الأحكامَ إلا اللهُ تعالى؟ فهل لذلك نظيرٌ وقع في الشريعة؟

ثم أجاب عنه بقوله: "ذلك الحكم يجب اتباعه على جميع الأمة، ويحرم على كل أحد نقضه. وهذا شيء نشأ بعد حكم الحاكم لا قبله، لأن الواقعة كانت قبل هذا قابلة لجميع الأقوال، ولأنواع النقوض والمخالفات. ولا نعني بالإنشاء إلا هذا القدر"[68].

والحق أن جذور هذا الاستشكال قديمة منذ عهد الصحابة، ويظهر في قول الخوارج لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه: لا حكم إلا لله، وقد ناظرهم ابن عباس رضي الله عنهما واحتج عليهم بتحكيم الله تعالى ذوي العدل في الصيد، والحَكَمين من الأهلَين في الصلح[69]، في إشارة واضحة إلى عدم التعارض بين نسبة الحكم إلى الله تعالى وتفويض إنفاذه وتقديره إلى العباد فكلاهما حكم الله تعالى في المحصلة.

64 الغزالي، فضائح الباطنية، 194.

65 الجويني، غياث الأمم، 460.

66 النفار، أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي، 96.

67 السبكي، معيد النعم، 19.

68 القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، 41–42.

69 أبو عبد الرحمن النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: حسن شلبي (بيروت، مؤسسة الرسالة، 2001)، "الخصائص"، (8522)، وابن عباس يشير إلى قول الله تعالى: ﴿**فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا**﴾ [النساء: 35]، وقوله تعالى في الصيد: ﴿ **يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾ [المائدة: 95].

وحرصاً على الرجوع بالطاعة في السياسة الشرعية إلى أصولها كان لا بد من دراسة سلطة الإمام ونطاقها في ضوء مبحث الحاكم تحديداً كي لا يقع التشويش ولا يحدث الارتباك.

6. 1. عرض مسألة استحقاق نفوذ الحكم عند الأصوليين

تنبه بعض الأصوليين منهم الإمام الغزالي لسعة مبحث الحاكم فأشاروا إلى ما هو أوسع من مسألة التحسين والتقبيح وهو ما أسماه الإمام الغزالي باستحقاق نفوذ الحكم، ويسميه الإمام الجويني مصدر التلقي، وقد يطلق عليه بعض المعاصرين المرجعية النهائية أو مصدر التشريع ومنشأه.

يقول الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله: "الحاكم، وهو المخاطِب، فإن الحكم خطابٌ وكلام فاعله كل متكلم، فلا يشترط في وجود صورة الحكم إلا هذا القدر. أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه، لا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له، أما النبيُ – صلى الله عليه وسلم – والسلطانُ والسيدُ والأبُ والزوجُ فإذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيءٌ بإيجابهم بل بإيجاب الله تعالى طاعتَهم، ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئا كان للموجب عليه أن يقلب عليه الإيجاب، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر. فإذا الواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته"[70].

وفي كتاب البرهان بين إمام الحرمين أن "الأصل في السمعيات كلام الله تعالى وهو مستند قول النبي ﷺ، ولكن لا يثبت عندنا كلام الله تعالى إلا من جهة من يثبت صدقه بالمعجزة إذا أخبر عن كلام الله تعالى فمال السمع إلى كلام الله تعالى وهو متلقى من جهة رسول الله صلى الله عليه وسلم"[71].

ويسبر غور هذه العبارة الإمام الأبياري (ت 1221/618) فيشرح قائلاً: "لا حاكم على الحقيقة، باعتبار الشرع إلا الله –عز وجل– فالحكم يرجع إلى كلام الله القديم. وإذا قلنا: أمر الرسول، أو القاضي، فبمعنى أنهم يبلغون أحكام الله –عز وجل–، لا أنهم مستبدون بحكم من قبل أنفسهم. فإذا جردوا النظر، وميزوا الحكم، بانَ أن الحاكم هو الله تعالى خاصة، وإن نظروا إلى المبلغ المعرف، فهو الرسول خاصة، فإن الله تعالى إنما علمنا أحكامه بواسطة الرسل، ولا حاكم إلا الله، ولا مبلغ إلا الرسول –عليه السلام–"[72].

وخلاصة هذه المسألة منع وجوب طاعة واحد من الخلق بما فيهم جميع أصحاب الولايات كالسلطان لأن خالق البشر ومالكهم على الحقيقة هو الله تعالى، فلا حكم عليهم إلا حكمه.

فإذا أُمِر بطاعة أحد كالسلطان كان موجب طاعته هو الله تعالى، وشرط طاعته أن تكون على مقتضى الشرع وإلا لكنا نعارض طاعة الله وهو الخالق المالك مع طاعة من أوجب الله طاعته وهو محال.

وقد أكد الأصوليون هذا المعنى في قولهم: لا حاكم إلا الله تعالى، وقولهم: لا حكم إلا لله بالمعنى الواسع لهاتين العبارتين لا بالمعنى الخاص الذي يقابل مقولات المعتزلة في مسألة التحسين والتقبيح[73].

6. 2. أثر مسألة مصدر التلقي "استحقاق نفوذ الحكم" في السياسة الشرعية

كما تكررت مقولات: لا حاكم إلا الله ولا حكم إلا لله في التراث الأصولي فكذا تكررت في التراث السياسي عموماً.

ولا يعكر على الاستدلال إيرادهم مقولة الخوارج لا حكم إلا لله لأنها ترد على أنها كلمة حق وإن أراد بها قائلوها الباطل، ما يدل اعتبار المقولة بعيداً عن قصد قائليها وتسببهم بها إلى الخروج على الأئمة[74].

---

70 الغزالي، المستصفى، 66.

71 الجويني، البرهان، 1/ 151–152.

72 الأبياري، التحقيق والبيان، 1/ 480.

73 الآمدي، الإحكام، 1/ 79، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، 2/ 89، ابن نظام الدين، فواتح الرحموت، 1/ 39.

74 الجويني، نهاية المطلب، 17/ 140، السبكي، معيد النعم، 24، أبو حامد المقدسي، بذل النصائح الشرعية، 1/ 163، أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، 54، ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية، 99، الطرطوشي، سراج الملوك، 150.

كما أطلق بعض العلماء منهم إمام الحرمين على الإمام لقب خليفة الله[75]، وبعضهم أطلق عليه لقب النائب عن الله[76]، كل ذلك تأكيداً لمعنى مصدر التلقي في السياسة الشرعية، وأن إيجاب طاعة الإمام إنما هو لوظيفته في القيام بأمر الله تعالى في تدبير شؤون الناس وإيالتهم على وفق الشرع.

وعلى ذلك فلقب خليفة الله أو نائب الله لا يراد به إضفاء القداسة على الأئمة كما ظن بعض المستشرقين[77]، بل لبيان مصدر التلقي وتأكيد العبودية الواجبة في حقهم، وقد قال الإمام الرازي (ت 1209/606) في تفسير قول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ [النساء: 59]: إن إضافة طاعة الأئمة إلى طاعة الله سبحانه فيه بيان مأخذ الطاعة ومنشأ وجوبها، وأنّ ألوهيته سبحانه وتعالى من جهة، وعبوديتنا من جهة أخرى، ومن خلال هذه الحقيقة المزدوجة يتقرر الأصل الشرعي القاضي بوجوب طاعة الله جلّ جلاله على المكلفين ثم طاعة ولاة الأمور على الأمة[78].

وقد نقل الإمام الماوردي (ت 1058/450) اختلاف الفقهاء في تلقيب الإمام بخليفة الله، وأن مراد المجوزين أنه: أي الخليفة، خلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، بل جوز بعضهم القول إنه خليفة الله بمعنى: قيام الخليفة بحقوقه تعالى في خلقه، وعلى هذا المعنى يحمل قول الله تعالى: ﴿**وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات**﴾ [الأنعام: 165][(79)]، ونخلص من هذا أنّ الخلاف السابق مرجعه عند المانعين إلى التلقيب بالخليفة لا إلى الحقيقة التي يقصد إليها المجيزين، أو هو-أي التلقيب- ممنوع من جهة الأدب لا من جهة ترتب طاعة الأئمة على طاعة الله تعالى، لذا نجد الإمام الماوردي نفسه قد استعمل هذا اللقب في كتبه السياسية[80].

وقد لقب الإمام الشاطبي (ت 1388/790) القائم بالفرائض الكفائية بخليفة الله تعالى في عباده[81] لما فيها من رعاية لمصالح الكافة، وهي جهة اعتبار أخرى للخلافة عن الله تعالى من حيث الوظيفة، ومن المعلوم أن المجال الحيوي للسياسة الشرعية هو الفرائض الكفائية أو الأمور الكلية كما يسميها الإمام الجويني، وهذا هو مراد إمام الحرمين في قوله: "الإمام لا يُعْنَى لعينه"[82]، فليس له من حيث هو شخص حق في هذا المنصب، ولذا قطع إمام الحرمين بأن المستجمع لصفات الأئمة الذي لا يوجد غيره من يصلح للإمامة لا يصير إماماً بنفس الاستحقاق، ونقل اتفاق العلماء أجمعين على ذلك[83].

ويضيف الإمام الراغب الأصفهاني (ت 1108/502) بعداً آخر، حيث جعل المراد بالخلافة بمعنى الاقتداء بالله سبحانه وتعالى بقدر الطاقة في التدبير السياسي من خلال استعمال مكارم الشريعة، وهي بحسب الراغب: الحكمة، والعدل، والإحسان، والحلم، والفضل[84].

ومن العبارات الرائقة التي تؤكد المعاني السابقة مجموعة قول الإمام السبكي في كتابه معيد النعم في السياسة الشرعية: "من العجيب أن أولياء الأمور يستخدمون في كل حصن طبيبًا ويستصحبونه في أسفارهم بمعلوم من بيت المال، ولا يتَّخذون فقيهًا يعلّمهم الدين؛ وما ذاك إلّا لأن أمر أبدانهم أهمّ عندهم من أمر أديانهم. نعوذُ بالله من الخذلان. ومن حقِّهم إلقاءُ مقاليد الأحكام إلى الشرع لأنه لا

75 الجويني، البرهان (1/ 668)، الغزالي، التبر المسبوك، 62، شفاء الغليل، 239، فضائح الباطنية، 169، ميزان العمل، 237.

76 القرافي، شرح تنقيح الفصول، 441.

77 برنارد لويس، أزمة الإسلام الحرب الأقدس والإرهاب المدنس، (عمّان: دار ومكتبة عدنان، 2013)، 31.

78 الرازي، مفاتيح الغيب، 10/ 117.

79 الماوردي، الأحكام السلطانية، 39.

80 الماوردي، أدب الدنيا والدين، 22، تسهيل النظر، 150، درر السلوك، 91.

81 الشاطبي، الموافقات، 2/ 301.

82 الجويني، الغياثي، 284.

83 الجويني، الغياثي، 426.

84 الراغب الأصفهاني، الذريعة، 83-84، 271.

حاكمَ إلَّا الله تعالى، ولن تفعل العقول شيئًا. فإذا رأيت من يعيب على نائب السلطنة انقياده للشرع وينسبه بذلك إلى اللين والرخاوة فاعلم أنَّه يخشى عليه أن يكون ممَّن طبع على قلبه وأن عاقبته وخيمة، بل حقَّ على كل مسلم الرضا بحكم الله تعالى والانقياد له، ومن لم يحكم بما أنزلَ الله فأولئك هم الفاسقون الكافرون الظالمون"[85].

7. العلاقة بين مسألة التحسين والتقبيح العقليين ومسألة الحاكمية والسيادة في الفكر المعاصر

جرت عادة كثير من المعاصرين في حقل الفكر السياسي والسياسة الشرعية عموماً باستدعاء مسألة التحسين والتقبيح أثناء نقاش مسألة الحاكمية أو السيادة كما اصطلح عليهما في النقاشات الفكرية والسياسية والدستورية المعاصرة، ولا إشكال في ذلك لوجود صلة بين المسألتين بكل تأكيد.

بيد أن الإشكال الذي نريد التنبيه له هو في التسوية بين المسألتين ودراستهما على أنهما مسألة واحدة وهو جهل فاضح بالدرس الأصولي واتهام للمعتزلة مما هم منه براء.

ومما ننقله عنهم تعريف الفقه بـ"جملة من العلوم بأحكام شرعية"[86]، وقد بين أبو الحسين البصري (ت 1044/436) قيد "الشرعية" فقال: "فإن قيل: فما معنى قولكم في الأحكام إنها شرعية؟ قيل: معنى ذلك أنها مستفادة إما بنقل الشريعة لها عن حكم الأصل، وإما بإمساك الشريعة عن نقلها عن حكم الأصل"[87]، وهذه الأحكام الشرعية المستفادة من الشرع هي التي يقسمونها إلى حسن وقبيح.

وهو ما تنبه له بعض الأصوليين من أهل السنة من المتكلمين والفقهاء الذين فرقوا بين مسألة الحاكم وما يتفرع عنها من مسألة التحسين والتقبيح؛ ففي حين أجروا الخلاف في الثانية لم يُجروا البتة خلافاً في أصل الحاكم.

ومن ذلك: قول الإمام الآمدي (ت 1233/631): "اعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى، ولا حكم إلا ما حكم به، ويتفرع عليه أن العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكر المنعم، وأنه لا حكم قبل ورود الشرع"[88]، وقول الإمام الكمال ابن الهمام (ت 1457/861): "الحاكم لا خلاف في أنه الله رب العالمين، ثم الأشعرية: لا يتعلق له تعالى حكم قبل بعثة وبلوغ دعوة، فلا يحرم كفر ولا يجب إيمان، والمعتزلة: يتعلق مما أدرك العقل فيه"[89]، وقول الإمام ابن نظام الدين اللكنوي (ت 1810/1225): "يفهم من كلام الإمام فخر الإسلام أن حاصل النزاع بيننا وبينهم أن العقل عندهم علة موجبة للحكم، وعند الأشعرية مهدرة لا اعتبار، وعندنا: لا هذا ولا ذاك، بل العقل يوجب أهلية الحكم، وتعلق الحكم من العليم الخبير. والنزاع هكذا لا يليق أن يقع بين أهل الإسلام؛ لما مر أن إجماع المسلمين على أن لا حكم إلا لله تعالى"[90]. وهذه تحقيقات مهمة وتحريرات دقيقة لمواضع الاتفاق والنزاع مع الإنصاف والدقة.

ومما تتوجب الإشارة له أن الأصوليين لم يكن من مقصودهم أثناء تناول مسألة الحاكم بحث الحاكمية أو السيادة في ديار الإسلام، وذلك نظراً لأن وجوب التزام جميع المكلفين بحكم الله تعالى هو من بدائه الإسلام، ومن المعلومات من الدين بالضرورة التي لا ينازع فيها مسلم، أما خلاف أهل السنة والمعتزلة فكاد يكون منحصراً في بيان مآخذ الأحكام الشرعية، أما مصدرها فلا نزاع أنه يثبت بخطاب الله تعالى، وسوف نشير إلى بعض المواطن التي يمكن أن تستفاد منها هذه المسألة في المطلب الآتي.

أما وقد نفينا التطابق بين مسألة الحاكم ومفهوم الحاكمية فسوف نشير هنا إلى بعض الصلات بينهما سبقت الإشارة إلى بعضها، ونحن نحصيها هنا مع ما يتعلق بها فنقول:

---

85 السبكي، معيد النعم، 24، ونقل عبارته أيضا محب الدين المقدسي في كتابه: بذل النصائح الشرعية، 1/ 163، وللتوضيح في الكفر ننقل ما قاله الإمام الطرشوشي بخصوصها يقول رحمه الله: "كل من لم يحكم بما جاء من عند الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم كملت فيه هذه الأوصاف الثلاثة: الكفر والظلم والفسق، والكفر موقوف على خلاف العقيدة، انظر: سراج الملوك، 150.

86 أبو الحسين البصري، المعتمد، 1/ 5.

87 أبو الحسين البصري، المعتمد.

88 الآمدي، الإحكام، 1/ 79.

89 ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، 2/ 89.

90 ابن نظام الدين اللكنوي، فواتح الرحموت، 1/ 39.

1. إن منع درك العقل الأحكام قبل ورود الشرع يستلزم بطريق الأولوية منع من يبغي التشريع بالعقل إذ هو أشد فساداً، وفساده محل وفاق بين أهل السنة والمعتزلة.

2. النطاق الزماني الأصلي للخلاف الأصولي في مسألة التحسين والتقبيح هو قبل ورود الشرائع، فإذا وقع ورودها وهو الحاصل الآن فقد وجب امتثال أوامرها واجتناب نواهيها.

3. يضع المعتزلة الأحكام النظرية، ومنها معظم ما يتعلق بالسياسة الشرعية في قَسْم المسائل التي لا يقضي فيها العقل بحسن ولا قبح وهو ما يوجب انتظار وورد الوحي، فلا يكون فيه شاهداً لمن يمنح العقل حق التشريع[91].

4. المعتزلة وإن خالفهم أهل السنة هم أكثر تشدداً من أهل السنة في وجوب اتباع ما تقضي به العقول قبل ورود الشرائع على أنها أحكام الله، مرتبين عليها الثواب والعقاب، ومن هذا حاله لا يتصور عقلاً أن يمنح العقل حق التشريع وقد وردت شريعة سيد النبيين محمد ﷺ.

8 حاكمية الشريعة وهيمنتها وسيادتها في التراث الكلامي والأصولي وأثرها في السياسة الشرعية

8. 1. حاكمية الشريعة وهيمنتها وسيادتها في التراثين الكلامي والأصولي

لهذه المسألة وجهان: كلامي وهو الأصل، وأصولي وهو التبع.

أما ما يدل عليها من علم الكلام فجهات عديدة بعضها بعيد وبعضها قريب:

ومن البعيد: قدم الخالق وحدوث العالم، يقول إمام الحرمين: "الموجود ينقسم إلى قديم وحادث؛ فالقديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده، والحادث هو الموجود الذي له أول"[92]، وشأن الحادث أن يتبع القديم لأنه محدثه وخالقه، والإمام ومستنابوه ومن يستتبعهم من الرعية جميعهم مخلوقون حادثون ومملوكون لله تعالى.

ومنه إرادة الله تعالى، إذ هو صانع مختار موصوف بالاقتدار والاختيار ومريد بإرادة قديمة أزلية[93]، ويستحيل أن يكون له شريك في الملك والخلق والأمر، إذ لو قدر له شريك لتعين أن تنفذ إرادة أحدهما فيكون الآخر مقهوراً مغلوباً، منحطاً عن مرتبة الربوبية[94]، وهذه هي الحاكمية التكوينية كما أسماها بعض الباحثين[95]، فلا يخرج عنها مخلوق إماماً كان أو مأموماً.

كما يقول إمام الحرمين في المقارنة بين إرادة الخالق وإرادة العبد: "قضت العقول بأن قصور الإرادة وعدم نفوذ المشيئة من أصدق الأمارات الدالة على سمات النقص والاتصاف بالعجز والقصور، ومن ترشح للملك ثم كان لا ينفذ مراده في أهل مملكته عد ضعيف المنّة ومضاع الفرصة، فإذا كان ذلك يزري على من ترشح للملك فكيف يجوز ذلك في صفة ملك الملوك ورب الأرباب"[96]، وهو يفيد ما قلناه قبل قليل، ويترتب عنه عد جميع التصرفات السياسية في مخلوقات الله تعالى، وهي لا تقع في الكون إلا بإذن الله تعالى ومشيئته وإرادته وخلقه.

ومن القريب: جهة النبوة؛ فبها يثبت التكليف ويرتبط الثواب والعقاب وهو المعبر عنها في مسألة التحسين والتقبيح بورود الشرائع.

91 الجويني، البرهان، 1/ 91-92.

92 الجويني، لمع الأدلة، 87.

93 الجويني، لمع الأدلة، 92، 96.

94 الجويني، لمع الأدلة، 99.

95 هشام جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995)، 55-71.

96 الجويني، لمع الأدلة، 111.

وقد بين الجويني أن "النبوءة ترجع إلى قول الله تعالى لمن يصطفيه: أنت رسولي، وهذا بمثابة الأحكام فإنها ترجع إلى قول الله تعالى"[97]، ووجوب الامتثال عندها ظاهر فلا حاجة للإطناب في بيانه، وإذا كان النبي مأموراً بطاعة الله، فإن جميع من بعث إليهم مأمورون بطاعة الله تعالى وطاعته.

ومنها: جهة السمعيات وهي أحد مباحث علم الكلام نقتبس قول إمام الحرمين: "ما لا يدرك إلا سمعاً فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع، ويتصل بهذا القسم عندنا جملة أحكام التكليف، وقضاياها من التقبيح والتحسين والإيجاب والحظر والندب والإباحة"[98]، وفي هذا القسم تقع جميع أحكام التكليف بما فيها السياسة الشرعية.

كل هذا فضلاً عن مسألة التحسين والتقبيح التي توسع فيها إمام الحرمين في الإرشاد ما لم يتوسعه في البرهان لكونها مسألة كلامية في الأصل[99]، وموضوعها هو محل النقاش هنا.

ويدل عليها من علم الأصول جهات عديدة كذلك:

فالحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، والإمام ومستنابوه ورعيته جميعهم مخاطبون بالتكليف مثابون به أو معاقبون عليه، فيتعلق خطاب الله تعالى بأفعالهم كافة.

ومن جهة أدلة الفقه الإجمالية، فإن مصادر الأحكام جميعاً بما فيها الأحكام السياسية هي أدلة الفقه الإجمالية، لا يشذ عنها شاردة ولا واردة، فلا يكون أبداً عقل الحاكم أو إرادته أو مصلحته أو هواه قسيماً لهذه الأدلة أو متأخراً عنها فضلاً عن أن يكون متقدماً عليها، وباختصار هو محجور عما ورءاها.

ومن جهة الاجتهاد وهو أداة النظر لاستخراج الأحكام، فالإمام مأمور بالاجتهاد على وفق الشرع إن كان مجتهداً، وإلا وجب عليه أن يكون مقلداً للمجتهدين في كل صغيرة وكبيرة يأتيها أو يدعها من شؤون السياسية وتدبير الرعية.

وباختصار يمكن القول إن جميع ما في علمي الكلام والأصول متضمن بداهة لوجوب الاستسلام والخضوع والامتثال للشريعة بما هي تكليف من الله تعالى الخالق المريد المتكلم.

8. 2. أثر حاكمية الشريعة وهيمنتها وسيادتها في السياسة الشرعية

هناك العديد من مقررات السياسة الشرعية التي نص عليها أو أشار إليها إمام الحرمين والتي تؤكد حاكمية الشريعة وهيمنتها وسيادتها، **من أهمها**: قوله بوجوب امتثال الإمام ونوابه للأحكام الشرعية في جميع الوقائع. يقول إمام الحرمين: "الذي يجب التعويل عليه أن كل واقعة وقعت في الإسلام تعين على ملتزمي الإسلام أن يقيموا أمر الله فيها"[100].

ولا فرق أن تكون الأحكام عينية أو كفائية، كما لا فرق أن يكون المكلف إماماً أو من آحاد المسلمين، ويقرر إمام الحرمين هذا المعنى في قوله: "المسلمون هم المخاطبون، والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام، ولكنه مستناب في تنفيذ الأحكام"[101].

كذا بين إمام الحرمين أن الشارع "لم يفوض إلى ذوي الرأي والأحلام أن يفعلوا ما يستصوبون"[102]، مشيراً إلى وجود كثير من الأمور التي تقضي العقول بأنها الصواب في حكم الإيالة والسياسة، والشرع وارد بتحريمها[103].

97 الجويني، الإرشاد، 279.

98 الجويني، الإرشاد، 281.

99 الجويني، الإرشاد، 278-292.

100 الجويني، الغياثي، 391.

101 الجويني، الغياثي، 391.

102 الجويني، الغياثي، 498.

103 الجويني، الغياثي.

ونبه إلى أن هذا لا يعني بحال إنكار تعلق الأحكام السياسية بوجوه المصالح، إنما المراد أنها "مقصورة على الأصول المحصورة، وليست ثابتة على الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح، ومسالك الاستصواب"[104].

ومنها أيضا: تأكيده على منع تغيير أوضاع الشرع وأحكامه من أي كان، ومما قاله في هذا المعنى: "لا يجوز تغيير وضع الشرع"[105]، وقال فيمن دأبه السياسة بحسب استصواب العقل: "ينسل عن ضبط الشرع من لم يحط بمحاسنه، ولم يطلع على خفاياه ومكامنه، فلا يسبق إلى مكرمة سابق إلا ولو بحث عن الشريعة، لألفاها أو خيرا منها في وضع الشرع"[106].

ومنها أيضا: نفي عصمته ومخالفة الإمامية القائلين بعصمة الأئمة. يقول إمام الحرمين: "أبطلنا بالقواطع المصير إلى ادعاء النصوص وحصرنا مأخذ الإمامة في الاختيار، وإذا تقرر ذلك، ففيه بطلان اشتراط العصمة؛ فإن الذين يختارون إماما لا يطلعون على سريرته في الحال، فكيف يضمنون عصمته في الاستقبال؟!"[107].

وفي نفي العصمة فيها تنبيه إلى طبيعة الإمام في التشريع الإسلامي فهو لا يمتاز عن بقية المكلفين إلا بمقام الإمامة الذي اختير له من أجل القيام على الأمة وحفظ مصالحها ورعاية شؤونها نيابة عنهم.

وبسبر هذه المقررات السياسية يظهر بكل وضوح مدى الخلل في دعوى بعض المستشرقين اندراج التدبير السياسي في الإسلام في نظريات الحكم الثيوقراطي كما عرفته التجربة الغربية[108]، فالسياسة الشرعية من منظور علم الأصول أحكام وتكاليف تختص بالأئمة كما أن آحاد المكلفين أو مجموعهم مكلفون بما يختص بهم من أحكام، كلاهما سواء في التكليف والقيام به لا مزية لأحدهما على الآخر.

وقد وقف بعض المستشرقين على خلل هذه الدعوى فجزموا القول بالتغاير بين السياسة الشرعية والحكم الثيوقراطي مثل المستشرق برنارد لويس القائل: "الشريعة الإسلامية لم تخول أحداً قط سلطة مطلقة، ولم يستطع حاكم مسلم ممارسة مثل هذه السلطة بأي مقياس من مقاييس العصر"[109].

9. الخاتمة

باستقراء ما سبق يمكن تبين إمكانات المنهج الأصولي في دراسة المجال السياسي لا على المستوى الجزئي من خلال بيان أصول الأحكام السياسية الجزئية فحسب، بل على المستوى الكلي من خلال تصحيح التصورات المهيمنة والمقدمات المنهجية التي تنتظم أحكام الفقه السياسي.

وبتحقيق الأقوال والآراء الأصولية وربطها بواقع الفكر السياسي المعاصر خلصنا إلى العديد من النتائج: منها: تأكيد إجماع هذه الأمة بكل مذاهبها ومدارسها العقدية والفقهية على حاكمية التشريع في المجالين: الخاص والعام، وأن هذه المسألة من الأصول لا الفروع. ومنها: انفكاك المقولات التراثية بما فيها مقولات المعتزلة عن دعوات تحكيم العقل وحاكميته على الفعل البشري بشكل عام، والفعل أو التصرف السياسي بشكل خاص.

هذا، وتوصي الدراسة بضرورة استكمال الجهد الذي قدمته من خلال سبر كثير من القضايا المعاصرة بالرجوع إلى أصولها الكلامية والشرعية لما تمتاز به من الجدارة العلمية، والكفاءة المنهجية، والفرادة المعرفية. ومن المداخل الكلية ذات الصلة بالمجال العقدي، والجديرة بدراسة الباحثين في السياسة الشرعية: ما سمي برؤية العالم أو تصور الإسلام عن الكون والحياة والإنسان، فلكل حقيقة من حقائق هذا

104 الجويني، الغياثي.

105 الجويني، نهاية المطلب، 18/ 56.

106 الجويني، الغياثي، 360.

107 الجويني، الغياثي، 266.

108 David Santillana: The Legacy of İslam, 286. نقلاً عن: إسماعيل البدوي، نظام الحكم في الإسلام، 11.

109 برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام، 54.

التصور آثار بالغة على إدراك الواقع والوجود السياسي وطبيعة العلاقات والقوانين التي تحكمه في ظل رؤية قيمية وأخلاقية تنتظم التصورات والأحكام السياسية.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

المصادر

الآمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. بيروت: المكتب الإسلامي، د. ت.

الأبياري، علي بن إسماعيل. التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه. الكويت: دار الضياء، الطبعة 1، 2013.

ابن الأزرق، محمد بن علي. بدائع السلك في طبائع الملك. تحقيق: علي النشار. بغداد: وزارة الإعلام العراقية، الطبعة: 1، د.ت.

الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. نهاية السول شرح منهاج الوصول. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 1، 1999.

ابن أمير الحاج، محمد بن محمد. التقرير والتحبير. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 2، 1983م .

الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد. شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 1، 2004.

الباقلاني، محمد بن الطيب. التقريب والإرشاد الصغير. تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 2، 1998/1418.

البدوي، إسماعيل. نظام الحكم في الإسلام مقارناً بالنظم السياسية المعاصرة. القاهرة: دار الناشر العربي، الطبعة 1، 1986.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. الرياض: وزارة الشئون الإسلامية في السعودية. الطبعة: 1، 1418.

أبو الحسين المعتزلي، محمد بن علي. المعتمد. تحقيق: خليل الميس. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 1، 1403.

جعفر، هشام. الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الطبعة: 1، 1995.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. القاهرة: دار السعادة، 1950.

المؤلف نفسه، البرهان في أصول الفقه. تحقيق: عبد العظيم الديب. الدوحة: كلية الشريعة، جامعة قطر، الطبعة 1، 1399.

المؤلف نفسه، التلخيص في أصول الفقه. بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة 1، د. ت.

المؤلف نفسه، غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق: عبد العظيم الديب. جدة: دار المنهاج، الطبعة 1، 2011.

المؤلف نفسه، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة. تحقيق: فوقية حسين. بيروت: عالم الكتب، الطبعة 2، 1987.

المؤلف نفسه، نهاية المطلب في دراية المذهب. تحقيق: عبد العظيم الديب. جدة: دار المنهاج، الطبعة 1، 2007.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. بيروت: دار الفكر، الطبعة 2، 1988.

الرازي، محمد بن عمر. المحصول. تحقيق: طه العلواني. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة: 3، 1997.

الزركشي، محمد بن عبد الله. البحر المحيط في أصول الفقه. القاهرة: دار الكتبي، الطبعة: 1، 1994.

ابن السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. تحقيق: علي معوض–عادل الموجود. بيروت: عالم الكتب، الطبعة: 1، 1999 .

نفس المؤلف. معيد النعم ومبيد النقم. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة: 1، 1986.

السبكي، علي بن عبد الكافي– ابن السبكي، عبد الوهاب. الإبهاج في شرح المنهاج. تحقيق: أحمد الزمزمي–نور الدين صغيري. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة: 1، 2004.

السمعاني، منصور بن محمد. قواطع الأدلة في الأصول. تحقيق: محمد حسن الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 1، 1999.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات. تحقيق: مشهور سلمان. القاهرة: دار ابن عفان، الطبعة: 1، 1997.

الشتيوي، محمد. علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام. بيروت: مكتبة حسن العصرية، الطبعة: 1، 2010.

الطوفي، سليمان بن عبد القوي. درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح. تحقيق: أيمن شحادة. بيروت: الدار العربية للموسوعات، الطبعة: 1، 1426.

الطرطوشي. محمد بن محمد. سراج الملوك. القاهرة: المطبوعات العربية، 1872.

الغزالي، محمد بن محمد. المستصفى. تحقيق: محمد عبد السلام. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 1، 1413/ 1993.

نفس المؤلف. التبر المسبوك في نصيحة الملوك. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 1، 1988.

نفس المؤلف. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. تحقيق: حمد الكبيسي. بغداد: مطبعة الإرشاد، الطبعة: 1، 1971.

نفس المؤلف. فضائح الباطنية. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. الكويت: دار الكتب الثقافية، الطبعة: 1، د. ت..

نفس المؤلف. المنخول من تعليقات الأصول. تحقيق: محمد حسن هيتو. بيروت: دار الفكر المعاصر، الطبعة: 3، 1998.

القرافي، أحمد بن إدريس. شرح تنقيح الفصول. تحقيق: طه سعد. القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة 1، 1393/ 1973.

نفس المؤلف. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة 2، 1995.

نفس المؤلف. نفائس الأصول في شرح المحصول. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة: 1، 1995.

القرضاوي، يوسف. السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها. القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة 2، 2005.

لويس، برنارد. أزمة الإسلام الحرب الأقدس والإرهاب المدنس رؤية المحافظين الجدد واليمين الأمريكي للإسلام المعاصر. ترجمة: حازم مالك محسن. عمّان: دار ومكتبة عدنان، الطبعة 1، 2013.

الماوردي، علي بن محمد. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. تحقيق: أحمد جاد. القاهرة: دار الحديث، 2006؛ تحقيق: أحمد مبارك البغدادي. الكويت: مكتبة ابن قتيبة، ، الطبعة 1، 1989.

نفس المؤلف. أدب الدنيا والدين. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1986.

ابن نظام الدين الأنصاري، عبد العلي محمد. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2002.

النفار، محمود. أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي، الإمام الجويني نموذجاً. قونية: جامعة نجم الدين أربكان، معهد العلوم الاجتماعية، أطروحة دكتوراه، 2021.

Kaynaklar

Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.

Bâkıllânî, Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâdu's-sağîr*. thk. Abdulhamîd Ebû Züneyd. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1418/1998.

Bedevî, İsmâ'îl. *Nizâmü'l-hükm fi'l-İslâm mukârenen bi'nizami's-siyâsiyyeti'l-mu'âsara*. Kâhire: Dârün'n-Nâşir el-'Arabî, 1. Basım, 1986.

Ca‘fer, Hişâm. *el-Eb‘âdü’s-siyâsiyye li-mefhûmi’l-hâkimiyye rü’ye ma‘refiyye.* Virginina: el-Ma‘hedü’l-Âlemî li’l-Fikri’l-İslâmî, 1. Basım, 1995.

Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fî usûli’l-fıkh.* thk. Abdulazîm ed-Dîb. ed-Davha: Külliyyetü’ş-şerî‘a, Câmi‘atü Katar, 1. Basım, 1399.

Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh. *el-İrşâd ilâ kavâti‘i’l-edille fî usûli’l-i‘tikâd.* Kâhire: Dârü’s-Se‘âde, 1950.

Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh. *et-Telhîs fî usûli’l-fıkh.* Beyrut: Dârü’l-Beşâ’iri’l-İslâmiyye, 1. Basım, ts.

Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh. *Gıyâsü’l-ümem fi’l-tiyâsi’z-zulem.* thk. Abdülazîm ed-Dîb. Cidde: Dârü’l-Minhâc, 1. Basım, 2011.

Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh. *Lüma‘u’l-edille fî kavâ‘idi ‘akâ’idi ehli’s-sünne ve’l-câma‘a.* thk. Fevkiyye Hüseyin. Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 2. Basım, 1987.

Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh. *Nihâyetü’l-matlab fî dirâyeti’l-mezheb.* thk. Abdulazîm ed-Dîb. Cidde: Dârü’l-Minhâc, 1. Basım, 2007.

Ebü’l-Hasan el-Mu‘tezilî, Muhammed b. Alî. *el-Mu‘temed.* thk. Halîl el-Mîs. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1403.

Ebyârî, Alî b. İsmâ‘îl. *et-Tahkîk ve’l-beyân fî şerhi’l-Bürhân fî usûli’l-fıkh.* Kuveyt: Dârü’d-Diyâ’. 1. Basım, 2013.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta’lîkâti’l-usûl.* thk. Muhammed Hasan Heytû. Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Mu‘âsır, 3. Basım, 1998.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ.* thk. Muhammed ‘Abdüsselâm. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1413/1993.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *et-Tibrü’l-mesbûk fî nasîhati’l-mülûk.* Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1988.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *Fedâ’ihu’l-bâtınıyye.* thk. Abdurrahmân Bedevî. Kuveyt: Dârü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1. Basım, ts.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *Şifâ’ü’l-galîl fî beyâni’ş-şübehi ve’l-mahîl ve mesâliki’t-ta‘lîl.* thk. Hamed el-Kebîsî. Bağdâd: Matba‘atü’l-İrşâd, 1. Basım, 1971.

İbn Emirü’l-Hâc, Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve tahbîr.* Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, 1983.

İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Dîvânü’l-mübtede’i ve’l-haber fî târîhi’l-‘Arabi ve’l-Berber ve men ‘âsarahüm min zevi’ş-şe’ni’l-ekber.* Beyrut: Dârü’l-Fikir, 2. Basım, 1988.

İbn Nizâmiddîn el-Ensârî, Abdulalî Muhammed. *Fevâtihu’r-rahamût bi-şerhi Müsellemi’s-sübût.* Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalîm. *es-Siyâsetü’ş-şer‘iyye fî islâhi’r-râ’î ve’r-ra‘iyye.* Riyad: Vizâretü’ş-şü’ûni’l-İslâmiyye fi’s-Su‘ûdiyye, 1. Basım, 1418.

İbnü’l-Ezrak, Muhammed b. Ali. *Bedâ’i‘u’s-silk fî tabâ’i‘i’l-mülk.* thk. Ali en-Neşşâr. Bağdâd: Vizâretü’l-İ’lâmi’l-Irâkiyye, 1. Basım, ts.

İbnü’s-Sübkî, Abdulvehhâb b. Takiyyüddîn. *Mu‘îdi’n-ni‘am ve mübîdi’n-nikam,* Beyrut: Mü’essesetü’l-Kütübi’s-Sekafiyye, 1. Basım, 1986.

İbnü’s-Sübkî, Abdulvehhâb b. Takiyyüddîn. *Ref‘u’l-hâcib ‘an Muhtasari İbni’l-Hâcib.* thk. Alî Mu‘avvad-‘Âdil el-Mevcûd. Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1. Basım, 1999.

Îcî, Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerhu’l-‘adud ‘alâ Muhtasari’l-Müntehe’l-usûlî.* Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye. 1. Basım, 2004.

İsnevî, Abdurrahîm b. el-Hasan. *Nihâyetü's-sûl şerh Minhâci'l-vüsûl.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.

Karadâvî, Yûsuf. *es-Siyâsüetü'ş-şer'iyye fî dav'i nüsûsi'ş-şerî'ati ve makâsıdihâ.* Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 2005.

Karâfî, Ahmed b. İdrîs. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tesarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm.* thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1995.

Karâfî, Ahmed b. İdrîs. *Nefâ'isü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl.* Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, 1. Basım, 1995.

Karâfî, Ahmed b. İdrîs. *Şerhu Tenkîhı'l-füsûl.* thk. Tâhâ Sa'd. Kâhire: Şeriketü't-tıbâ'a'l-fenniyyeti'l-müttahade, 1. Basım, 1393/1973.

Lewis, Bernard. *Ezmetü'l-İslâm el-harbü'l-akdes ve'l-irhâbü'l-müdennes rü'yetü'l-muhâfizîne'l-cüded ve'l-yemîni'l-Emrîkî li'l-İslâmi'l-mu'âsır.* trc. Hâzim Mâlik Muhsin. 'Ammân: Dârü ve Mektebetü 'Adnân, 1. Basım, 2013

Mâverdî, Alî b. Muhammed. Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn. Beyrut: Dârü Mekbeti'l-Hayât, 1986.

Mâverdî, Alî b. Muhammed. *el-Ahkâmü's-sültâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye.* thk. Ahmed Câd. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2006.

Neffâr, Mahmûd. *Eserü 'ilmi usûli'l-fıkh fi't-türâsi's-siyâsiyyi'l-İslâmî, el-İmâmü'l-Cüveynî nümûzecen.* Doktora Tezi, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.

Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl.* thk. Tâhâ el-'İlvânî. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1997.

Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl.* thk. Muhammed Hasan eş-Şâfi'î. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım. 1999.

Sübkî, Alî b. Abdilkâfî-İbnü's-Sübkî, Abdulvehhâb. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc.* thk. Ahmed ez-Zemzemî-Nureddin Suğayrî, Dubai: Dârü'l-Bühûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâ'i't-Türâs, 1. Basım, 2004.

Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Müvâfakât.* thk. Meşhûr Selmân. Kâhire: Dârü İbn 'Affân, 1. Basım, 1997.

Şetyevî, Muhammed. *'Alâkatü 'ilmi usûli'l-fıkh bi-ilmi'l-kelâm.* Beyrut: Mektebetü Hasan el-'Asriyye, 1. Basım, 2010.

Tartûşî, Muhammed b. Muhammed. *Sirâcü'l-mülûk*. Kâhire: *el-Matbû'âtü'l-'Arabiyye*, 1872.

Tufî, Süleymân b. 'Abdilkâvî. *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîni ve't-takbîh.* thk. Eymen Şahâde. Beyrut: ed-Dârü'l-'Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 1. Basım, 1426.

Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh.* Kâhire: Dârü'l-Ketbî, 1. Basım, 1994.

Dergiabant

2024, 12(2): 732-744, doi: 10.33931/dergiabant.1495505

أثر النظام اللغوي في التغيرات الصوتية للألفاظ العربية الدخيلة في اللغة التركية

Dil Yapısının Türkçedeki Arapça Kökenli Kelimelerde Meydana Gelen Ses Değişmeleri Üzerindeki Etkisi

Muhammet ABAZOĞLU[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 04.06.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 17.09.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

ملخص: تخضع كل لغة لنظام خاص يضبط أصواتها وبناء كلماتها وتراكيبها وتكوين عباراتها. ومع ذلك فإن هناك وجوه شبه بين اللغات الإنسانية بشكل عام. اللغة العربية واللغة التركية من اللغات التي أثرتا في بعضهما تأثيراً واضحاً على مر التاريخ. ونتيجة هذا التأثير المتبادل بينهما ظهرت الكلمات المقترضة التي شكَّلت رصيداً مهماً من مخزون كلتا اللغتين سواء في الجانب الاستعمالي من اللغة أو في الجانب النظري. ولكن الكثير من هذه الكلمات لم تبق كما في لغتها الأصلية. بل صِيغت وفقًا لبنية اللغة الآخذة واكتسبت نمطاً جديداً في رسمها ونطقها. يحاول هذا البحث عرض هذا النوع من الكلمات في اللغة التركية، ومقارنتها بلفظها الموجود في اللغة العربية بعد أن تعرضت للتغيرات الصوتية وتكيفت ضمن قالب جديد. كما اهتم البحث بالحديث عن العلاقة بين اللغتين، ثم الحديث عن نوع هذه التغيرات التي أصابت الألفاظ، مثل الاختلاف في أصوات اللين ومقاييسها، الاختلاف في الصوامت ومخارجها، الاختلاف في المجهور والمهموس، ومظاهر المماثلة والمخالفة.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، اللغة التركية، النظام اللغوي، التغيرات الصوتية، الكلمات الدخيلة.

&

Öz: Her dil, seslerini, kelime yapısını, cümle oluşumunu düzenleyen ve diğer dillerden farklı kılan özel bir sisteme tabidir. Buna rağmen insan dilleri arasında benzerlikler bulunmaktadır. Arapça ile Türkçe tarih boyunca birbirini etkileyen diller olmuşlardır. Bunun sonucunda kelime alışverişi meydana gelmiş, bu kelimeler dilin hem pratik hem teorik alanında dil haznesinde önemli bir yer oluşturmuştur. Ancak bu kelimelerin birçoğu çeşitli değişikliklere uğrayarak orijinal hallerinden farklı bir yapıya sahip olmuşlardır. Nitekim ödünç alma sırasında bu kelimeler, ödünç alan dilin ses ve biçim yapısına göre karakterize edilmişler ve yeni bir kalıba bürünmüşlerdir. Bu çalışmada, Arapçadan Türkçeye giren ve fonetik değişikliklere tabi tutulan bu tür ödünç kelimeler incelenmektedir. Yeni bir şablona uyarlandıktan sonra Arapçadaki telaffuzlarıyla karşılaştırılması da amaçlanmaktadır. Çalışmada, başta iki dil arasındaki etkileşim ilişkisinden söz edilmektedir. Ardından "ünlüler ve bunların ölçeklerindeki farklılıklar", "ünsüzler ve mahreçleri", "gür ve fısıltılı seslerdeki farklılıklar", "benzeşme ve benzeşmezlik olguları" gibi kelimelerde meydana gelen fonetik olaylar ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Türkçe, Dil Sistemi, Ses Değişimleri, Yabancı Kelimeler.

Atıf/Cite as: Abazoğlu, Muhammet. "أثر النظام اللغوي في التغيرات الصوتية للألفاظ العربية الدخيلة في اللغة التركية". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 732-744. doi: 10.33931/dergiabant.1495505

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Muhammet Abazoğlu, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, muhammet.abazoglu@kilis.edu.tr.

1. المقدمة

التقاء الحضارات والتمازج الثقافي بين الشعوب أدى بدوره إلى الصراع اللغوي، ومع مرور الزمن أصبحت العلاقات بين اللغات أعمق وظهرت ملامح هذا التشابه بينها عند اقتراض كلمات فيما بينها، حتى أصبحت ظاهرة الاقتراض اللغوي من الظواهر الطبيعية في جميع اللغات ولا سيما في العصر الحديث. وهذه الظاهرة هي عملية استيراد مفردات من لغة إلى أخرى، ثم صوغها بما يناسب النظام اللغوي المستورد الجديد، فتكتسي عباءتها وتُصاغ حسب نظامها الصوتي والصرفي والتركيبي. وتشكل هذه الكلمات حيزاً مهماً ضمن المخزون اللغوي للغات بشكل عام، إذ لا توجد لغة على وجه الأرض إلا وتحتوي على كلمات دخيلة بنِسب متفاوتة، قلَّت أو كثُرت.

اللغة من أهم الوسائل التي طورها الإنسان لإنشاء التواصل، وهي القاعدة الرئيسة لجميع وسائل الاتصال وهي الكائن الحي الباقي منذ القديم. وهذه الصفات كفيلة بأن تولد اللغات وتكبر وتتطور وتدخل في علاقة تأثر وتأثير مع بعضها البعض. إن هذه العلاقة استمرت في تناسب طردي مع اللغات الحية على مر العصور، التي كانت وما زالت في حالة من التطَّور المستمر والتأثر المتبادل ولا سيما في لغات الأقوام المتقاربة جغرافياً التي تكون بينها علاقات وثيقة مختلفة. وكل هذه اللغات تقترض ألفاظاً من بعضها البعض ثم تركب هذه الألفاظ بموجب قالبها اللغوي وتخضعها لقوانينها أو تتركها كما هي حتى تصبح أصيلة من صميم مخزونها اللغوي. ومن أفضل نماذج ظاهرة الاقتراض اللغوي التي حصلت بين مفردات اللغتين العربية والتركية.

تعود جذور هذه العلاقة إلى الفتوحات الإسلامية، التي أدت إلى اعتناق الكثير من الأتراك الإسلام، وبهذا كان لا بد لهم من تعلم اللغة العربية التي تعد لغة الدين الإسلامي. ومع انتشار الإسلام بدأ التقارب العربي التركي وبدأت العلاقات تنمو منذ الحقبة الأموية، ثم تطورت بقوة في العصر العباسي بصورة خاصة، وازداد عدد الأتراك في بلاط الخلفاء وقيادات الدولة ونالوا مناصب إدارية وعسكرية هامة.[2] وبعدما آلت الخلافة إلى المعتصم فتح أبواب الدولة على مصراعيه أمام النفوذ التركي ومنحهم المناصب القيادية الرفيعة، وهكذا أصبح الأتراك شركاء في إدارة شؤون الدولة. حيث كان المعتصم يأمل من وراء زيادة نفوذ الأتراك في الدولة، في تقليص النفوذ الفارسي. غير أن هذا الاهتمام الزائد بالعنصر التركي أدى إلى ظهور حالة سخط وحساسية بين الشعب والجيش. وبذلك خشي المعتصم من تصاعد النقمة الشعبية، وانتقل هو وجنده إلى مدينة سامراء وأقام فيها.[3] ومن هنا فإنه يمكن القول بأن الفتوحات الإسلامية والعامل الديني كان لهما النصيب الأكبر في تقارب الشعبين وبالتالي تأثر اللغتين بعضها ببعض.[4] يمكن عد هذه العوامل من الأسباب التي تؤدي إلى الاقتراض اللغوي، وهذه الأسباب أوجزها الدارسون في النقاط التالية:[5]

- الحروب.
- الهجرات القومية.
- الاحتكاك والمجاورة.
- العلاقات الثقافية والحضارية.

من خلال هذه النقاط نرى أن التمازج الشعبي أدى إلى التأثر والتأثير اللغوي، ولكن حادثة الاقتراض هذه لم تكن من جهة واحدة، فكما تأثرت اللغة التركية بالعربية فإنها أثرت فيها أيضاً، ولكن أغلب الألفاظ التركية الدخيلة في اللغة العربية نجدها في اللهجات العامية

[2] Ahmet Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 8-9.
[3] Abdullatîf Duheyş, *Nuhûd ed-Devleti'l-Osmâniyye* (Mekke: Dâr en-Nahdatu'l-Hadîse, 1995), 12.
[4] Muhammet Abazoğlu, *el-Kelimâtu'l-Müştereke Beyne'l-'Arabiyyeti ve't-Turkiyye el-Müttefika fi'l-Lafz ve'l-Muhtelife fi'l-Ma'na* (İstanbul: Kitâbi Yayınevi, 2021), 11-14.
[5] Leyla Sıddîk, "İhtikâku'l-Lugâti ve Eseruhu fi't-Tatavvuri'l-Lugavi", *Mahberu'l-Mumâresâti'l-Lugaviyye fi'l-Cezâyir* 202 (2012), 37-48.

أكثر من الفصحى. فاللغة التركية اقترضت من العربية ما يزيد على 6000 كلمة، إلا أن هذا العدد لم يبق ثابتاً، بل بدأ بالنقصان تدريجياً نتيجة الأعمال الموجهة من قبل مجمع اللغة التركية التي قضت بالعودة إلى الأصل التركي.[6] وأغلب هذه الألفاظ قد حافظت على معناها الأصلي كما في العربية، ولكن بعض هذه الألفاظ قد اكتسب معان جديدة بعد دخولها اللغة التركية، وأصبح يحمل دلالات جديدة كلياً، أو دلالات أخرى إلى جانب معناها الأصلي. مثل كلمة "شوق" العربية، أصبحت في اللغة التركية (Şevk) وتعني الضوء أو انعكاس الضوء، أو الوهج اللامع الذي ينعكس على مكان ما. وكذلك كلمة "غالباً" (Galiba) تحمل في اللغة التركية معنى الاحتمال، أي من المحتمل.[7] أما اللغة العربية فقد اقترضت من التركية بعد تقارب الأقوام بالاحتكاك والمجاورة، خاصة في العصور الإسلامية عدداً لا بأس به من الكلمات، بالإضافة إلى أنها شكلت جسراً في انتقال كلمات من لغات أجنبية أخرى إلى جانب كلماتها الأصلية، كالفارسية والإيطالية والفرنسية.[8]

إننا نهدف بهذه الورقة البحثية أن نتبين صور التبادل اللغوي من خلال إبراز علاقات التأثر والتأثير بين اللغات والمقارنة بينهما من جهة الأصوات وتحديد الأصول في الألفاظ الدخيلة. لأن أغلب هذه الألفاظ تطرح مشكلة في تحديد أصلها بسبب تعرضها لتغيرات صوتية وإخضاعها لقوانين اللغة التركية. نتناول هنا اللغتين العربية والتركية لنجيب عن التساؤلات التالية:

- ما هي الاختلافات البنيوية والأنظمة اللغوية التي تخضع لها كلتا اللغتين؟
- ما مدى الاختلاف الصوتي بين اللغتين؟
- ما نوع الظواهر الصوتية التي يتم فيها الاختلاف بين اللغتين؟

2. المقترض والدخيل

انتجت عملية التأثر والتأثير بين اللغات على مدى اتصالها ببعضها البعض ظواهر لغوية متعددة تناولها الدارسون بوصفها شكلاً من أشكال التواصل، وحاولوا تسميتها بما يتناسب مع خصائصها. أطلق اللغويون العرب القدامى على بعض هذه الظواهر مصطلحات عدة، فكانت التسميات الأولى للكلمات المأخوذة من اللغات الأخرى هي "المعرب" و "الدخيل" و "المولد".

المعرب: هو ما دخل إلى العربية من اللغات الأخرى بشرط خضوعه لقوانين اللغة العربية، من إبدال في الحروف أو تغيير في البناء حتى صار كالعربي. من مثل: (البخت، والديباج، والدمقس).

الدخيل: هو ما دخل إلى العربية كما هو من غير تبديل أو تغيير في الحروف والبنى. ويشترط فيه أيضاً أن يكون قد نقل إلى العربية في عصر الاستشهاد. والفرق بين المعرّب والدخيل، هو أن الدخيل أعم من المعرب. فالدخيل يطلق على كل ما دخل العربية من اللغات الأعجمية، ولا يُشترط فيه الإخضاع لقوانين اللغة العربية. ومنه أسماء الأعلام، مثل: (إبراهيم وإسحق).

أما المولد: هو ما دخل إلى العربية بعد انتهاء عصر الاستشهاد. وغالباً ما يكون عن طريق الاشتقاق من العربية، كما في النون في كلمة (بَرهَنَ)، فالنون هنا ليست أصلية، والصواب أن يقال (أبره).[9]

في العصر الحديث اصطلح اللسانيون للكلمات المأخوذة من لغات أخرى تسميات تختلف عن الاصطلاحات القديمة ولكنها ليست بعيدة عنها. فسميت هذه الظاهرة بالاقتراض اللغوي أو التداخل اللغوي. والاقتراض اللغوي يعتمد إحدى طريقتين في الانتقال من لغة

[6] Hasan Eren, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü* (Ankara: Bizim Büro Basım Evi, 1999), xx.
[7] Abazoğlu, *el-Kelimâtu'l-Müştereke*, 54-68.
[8] F. Abdurrahîm, *Mu'cemu'd-Dahîl fi'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Hadîse* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 8.
[9] Ebu Mansûr el-Cevâlikî, *el-Mu'arreb mine'l-Kelâmi'l-A'cmi ale Hurûfi'l-Mu'cem*, thk. F. Abdurrahîm (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1990), 14-17.

لأخرى، فإما أن تأخذ اللغة المقترِضة الكلمة وتخضعها لقوانينها الصوتية والصرفية والتركيبية، فيكون لديها كلمة مقترضة. وإما أن تترجم وحدات الكلمة المقترضة إلى اللغة الآخذة ترجمة حرفية، فيكون لديها ترجمة مقترضة.[10] أما التداخل اللغوي، فهو انتقال عناصر لغوية من لغة إلى أخرى نتيجة احتكاك اللغات وتقاربها، فهو يمس جميع مستويات اللغة الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية. والتداخل اللغوي ليس إلا طريقة من طرق الاقتراض اللغوي في العصر الحديث.[11]

بناءً على هذه التعريفات يتضح أن الدخيل أعم من المقترض، فكل كلمة دخلت إلى اللغة الأخرى سواء خضعت لقوانينها أو بقيت على حالها فهي في نهاية الأمر دخيلة.[12] على أية حال إذا تتبعنا سير العلاقات اللغوية بين العربية والتركية على مر العصور سوف نجد التأثر والتأثير بينهما واقع لا يمكن إنكاره. فكلتاهما أعطت وأخذت سواء كانت هذه الكلمات مقترضة أو دخيلة كما جاء في التعريف الاصطلاحي. أي خلال هذه العملية فإن هناك كلمات بقيت كما هي في اللغة الأصل، وكلمات اعتراها التغيير وخضعت لقوانين اللغة الآخذة.

3. النظام اللغوي والجذور

إن أية لغة من اللغات على وجه الأرض تتبع لنظام معين يرسم أطره ويحدد معالمه، وهذا النظام يبدأ من أصغر نقطة في اللغة حتى أعلى مستوياتها. وهذه المستويات تنطلق من الأصوات لتشكل الكلمات، وتنتظم هذه الكلمات ضمن نسق معين لتكون التراكيب، ثم لا بد لهذه التراكيب أن تؤدي إلى معنى. وكل مستوى من هذه المستويات تحتوي على نظام خاص به يختلف من لغة إلى أخرى. مثلاً لو نظرنا في النظام الصوتي للغة العربية نجده يحتوي على أصوات أو مخارج لا نجدها في اللغة التركية، وكذلك هناك أصوات في اللغة التركية غير موجودة في اللغة العربية. وهكذا فإن لكل مستوى داخل اللغة الواحدة نظامها الخاص الذي تتبعه. وهذه الأنظمة إنما تتحدد تبعاً للفصيلة اللغوية التي تنتمي إليها اللغة. والبحث في الفصائل اللغوية كان من أهم المجالات التي أُسندت إلى علم اللغة المقارن في العصر الحديث. وأنتجت جهود اللغويين في هذا المجال طرقاً متعددة في تقسيمات هذه الفصائل اللغوية وتصنيفها، فكان منها:[13]

التقسيم التاريخي: وهذا التقسيم اشتهر فيه تصنيف ماكس مولر الذي يعتمد في نظريته على صلة القرابة بين اللغات، مثل الفصيلة الهندية – الأوربية، والفصيلة الحامية – السامية، والفصيلة الطورانية.[14]

التقسيم الوصفي: وهذا التقسيم يتناول اللغات لا من جهة صلة القرابة بينها، بل من جهة الصفة الخاصة التي تميز اللغات من بعضها، كما في أصواتها وصرفها ونحوها وطريقة تعبيرها. واشتهر بهذا التصنيف شليجل الذي قسّم اللغات الإنسانية إلى ثلاث فصائل، وهي:

- اللغات المتصرفة أو التحليلية، كالعربية والسريانية والعبرية.
- اللغات الإلصاقية، كالتركية والمجرية والكورية واليابانية.
- اللغات غير المتصرفة أو العازلة، كاللغة الصينية.[15]

التقسيم الجغرافي: وهو تقسيم اللغات حسب مواقعها الجغرافية وأماكن وجودها، مثل اللغات الأوربية، واللغات الآسيوية، واللغات الأسترالية، وهذا المنهج يتبع عند صعوبة استخدام المنهجين السابقين.[16]

[10] Mario Pei, *Usüs 'İlmi'l-Luga*, çev. Ahmed Muhtar Omar (Kahire: Âlemu'l-Kutüb, 1983), 157.
[11] Ali el-Kâsimî, "et-Tedâhuli'l-Lugavi ve't-Tahavvuli'l-Lugavi", *Mahberu'l-Mumâresâti'l-Lugaviyye fi'l-Cezâyir* 1 (2010), 78.
[12] Sa'di Dannâvi, *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi'l-Mu'arrab ve'd-Dahîl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004), 6.
[13] Pei, *Usüs 'İlmi'l-Luga*, 55.
[14] Subhi es-Sâlih, *Dirâsât fi Fıkhi'l-Luga* (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2004), 41.
[15] es-Sâlih, *Dirâsât fi Fıkhi'l-Luga*, 45.

في ضوء هذه التصنيفات يتَّضحُ أن كلَّ فصيلة من هذه الفصائل تنحدر منها عدة لغات، وهذه اللغات المنحدرة من فصيلة واحدة تربط بينها مجموعة من العناصر اللغوية التي قلما تغير ملامحها مع مرور الزمن. هذه العناصر تحدد هوية اللغات ذوات الأصل الواحد القديم، ويمكن حصرها بما يلي:

- الضمائر.
- الأعداد.
- أسماء الإشارة والموصول.
- الدلالات المشتركة في كثير من الأسماء، مثل ألقاب الأسرة (الأب والأم والأخ والابن).
- أدوات الربط بين أجزاء الجملة.
- الصفات التركيبية للجمل.[17]

هذه هي العناصر التي تحدد أنظمة اللغات وطبيعتها التي تربطها مع أخواتها من الفصيلة الواحدة. فاللغة العربية باعتبارها من الفصيلة السامية تختلف عن اللغة التركية التي تنحدر من الفصيلة الطورانية.[18] ففي الضمائر على سبيل المثال، ضمير المتكلم (أنا) في اللغة العربية هو نفسه الضمير (anâ) الذي في الآرامية، وهو نفسه الضمير (enâ) الذي في السريانية.[19] وهذه اللغات الثلاث شقيقات من نفس الفصيلة السامية.

الأمر مشابه بالنسبة لفصيلة اللغات الأورالية–الألطائية التي تنتمي اللغة التركية إلى الفرع الألطائي (الآسيوي) منها، إذ يوجد في هذا الفرع اللغة التركية والمغولية والتونغوزية. هذه اللغات تشترك في عدة خصائص، أهمها الانسجام بين الصوائت وما يليها، فالصوت المفخم يلحقه صوت مفخم مثله، وكذلك المرقق. والتوافق الحركي في الأبنية الصرفية، إذ تُحدَّد اللواحق تبعاً للحركة الأساسية للكلمة، مثلاً (ev*de*) في البيت، و (okul*da*) في المدرسة. بالإضافة إلى عدم وجود ألفاظ في اللغات الألطائية الأصيلة تبدأ بالراء أو الزاي. ثم عدم وجود جنس للفاعل والمفعول كالمذكر والمؤنث، وفي تركيب الجملة فإنها تختلف عن نظام اللغة العربية، الذي يتكون من فعل + فاعل + مفعول. أما الجملة في اللغة التركية فإنها تتألف وفق النظام التالي: فاعل + مفعول + فعل، وهذا النظام الغالب في فصيلة اللغات الألطائية.[20] ولو نظرنا في بعض المفردات الأساسية المشتركة بين لغات هذه الفصيلة يمكن أن نذكر (kırk) في اللغة التركية، مثله (kırya) في اللغة المغولية، والتي تعني "قص الشعر"، وكذلك الكلمة التي تعني "الأخ الكبير" فهي في التركية (ağa) وفي المغولية (aka) وفي التونغوزية (age).[21]

[16] Pei, *Usüs 'İlmi'l-Luga*, 56.

[17] İbrahim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye* (Kahire: Mektebetu'l-Enclo el-Mısriyye, 2010), 17.

[18] التصنيف تحت مسمى الفصيلة الطورانية يكون حسب التقسيم التاريخي، أما بالنسبة للتقسيم الجغرافي فإنها تسمى بـ (اللغات الأورالية – الألطائية) وذلك نسبة إلى جبال ألطاي في آسيا الوسطى، جعفر أوغلو، تاريخ اللغة التركية، ص 52.

[19] İsmail el-' Amâire - Hanân el-' Amâire, "Hevâşi ale'd-Damâir: Dirâse Mukârine", *Mecelletu'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye li'l-Bühûsi'l-İnsâniyye* 21/1 (2013), 51.

[20] Sehil Derşevi, *Eseru'l-luğati'l-Umm fi Ta'allumi'l-Luğati's-Sâniye (Dirâse Tatbîkıyye 'alâ Mute'allimi'l-'Arabiyye mine'n-Nâtıkîn bi't-Turkiyye vefka'l-Menheci't-Tahlîlî et-Takâbulî)* (Ankara: İlahiyat, 2022), 154.

[21] Mahmud Fehmi Hicâzi, *Medhal ile 'İlmi'l-Luga* (Kahire: Dâr Kubâ, t.y), 212.

1.3 الخصائص المختلفة بين العربية والتركية

لكل لغة خصائص وصفات تميزها عن غيرها وفق نظام يحدد قوانينها الصوتية والصرفية والنحوية. ولا سيما إذا كانت هذه اللغات من فصائل لغوية مختلفة فإنها لابد أن تحتوي على فروقات كبيرة تختلف عن بعضها. وكون اللغة العربية تنتمي لفصيلة اللغات السامية فإنها تختلف عن اللغة التركية التي تنتمي لفصيلة اللغات الطورانية.

1.1.3. الخصائص الفونولوجية

أهم ما يميز اللغة العربية هي أصواتها، فهي تختلف عن بقية اللغات وحتى عن أخواتها من اللغات السامية بأنها حافظت على مجموعة أصوات الإطباق (ص ض ط ظ) وكذلك الأصوات الحلقية الاحتكاكية (ع غ ح خ).[22] فاللغة العربية من حيث الصوامت تنقسم إلى عدة أقسام، تختلف بحسب الوضعية الفيزيولوجية أثناء الكلام، في مجهورة أو مهموسة، انفجارية أو احتكاكية، شفوية أو لثوية أو أسنانية.[23] أما الصوائت في اللغة العربية فهي ثلاثة أي حروف المد (ا و ي)، ويضاف إليها الحركات التي تعد بمثابة الصوائت القصيرة وهي الفتحة والضمة والكسرة، وهذه بمجملها أطلق عليها القدماء "أصوات اللين".[24]

واللغة التركية هي لغة صوتية إذا ما قورنت بالعربية، فهي تعتمد على الصوائت بنسبة كبيرة وعددها ثمانية (a, e, ı, i, o, ö, u ,ü). وقبل أن تتحول إلى الأبجدية اللاتينية استخدم الأتراك الأبجدية العربية قرابة ألف عام، وهذه الأبجدية أخذت مكانة كبيرة لدى الأتراك ولكنهم عدلوا عليها فأضافوا إليها بعض الحروف التي تناسب أصوات اللغة التركية مثل (چ پ ژ گ/ Ç P J Ğ).[25] و مع التحول إلى الأبجدية اللاتينية في عام 1928، أصبحت الأبجدية الرسمية للغة التركية وتمت إضافة حروف إليها لتلبي الاحتياجات الصوتية للغة التركية، وهي أحرف (Ç Ş Ğ Ö Ü). ومع هذه الحروف أصبح مجوع الأبجدية التركية الجديدة تتألف من 29 حرفاً.[26]

وخلال النظر في البنية الصوتية لكلتا اللغتين يتضح أن هناك بعض الأصوات لا مقابل لها في اللغة الأخرى. الصوائت التركية (Ü Ö O I)، والصوامت (Ç P V) لا مقابل لها في العربية. فالصوائت المذكورة يُستبدل في نطقها العربي فونيمات مختلفة وفق موقعها من الكلمة، فتكون إما الألف أو الواو. ففي كلمة "طالب" (Öğrenci) تنطق في العربية (أوغرنجي) بالتفخيم. أما الصوامت فكل فونيم من الفونيمات المذكورة يقابلها بالعربية أقرب صوت لها من حيث المخرج، وهي على الترتيب (ف، ب، ش/ج).

- Var —— فار.
- Para —— بارا، Perde —— برده، ومنها برادي التي تدل على الستائر في اللهجات العامية.
- Çatal —— جطل، Çarşaf —— شرشف.

أما الأصوات العربية التي لا مقابل لها في التركية فهي: (ث ح خ ذ ظ ع ق). وكل صوت من هذه الأصوات يُرمز لها في اللغة التركية برمز معين.

- الثاء تنطق سيناً، فيقال: ميراث —— Miras ، مثلاً —— Mesela.

[22] Ali Abdulvâfi Vâfi, *Fıkhu'l-Luga* (Kahire: Dâr Nahdati Mısır, 2004), 131.
[23] Muhammed Çiçek, "es-Simâtu'l-Lugaviyye li'l-Arabiyyeti ve'l-Kurdiyyeti ve't-Turkiyye", *Kurdiname* 8 (29 Nisan 2023), 61.
[24] İbrahim Enîs, *el-Esvâtu'l-Lugaviyye* (Kahire: Mektebetu'l-Enclo el-Mısriyye, 1975), 28.
[25] Muharrem Ergin, *Osmanlıca Dersleri* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2001), 2.
[26] Rekin Ertem, *Elifbeden Alfabeye - Türkiyede Alfabe Tartışmaları* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 68.

- الحاء والخاء يقابلها فونيماً واحداً وهو "الهاء"، فيقال: حرام ـــ Haram ، خليل ـــ Halil.

- الذال والظاء يقابلهما فونيماً واحداً وهو "الزاي"، فيقال: أذيّة ـــ Eziyet ، ظالم ـــ Zalim.

- العين يقابله صوت لين يختلف بحسب طبيعة الكلمة العربية من حيث التفخيم والترقيق. قد ينطق ألفاً كما في: عاجل ـــ Acil، وقد ينطق واواً مفخمة كما في: عثمان ـــ Osman، وقد ينطق واواً مرققة كما في: عمر ـــ Ömer، وقد ينطق ياءً كما في: معدة ـــ Mide.

- القاف تنطق كافاً، فيقال: قَدَر ـــ Kader، قلم ـــ Kalem.

وهناك بعض الأصوات العربية قد نجد لها ما يقابلها في اللغة التركية ولكنها تستخدم أصواتاً مختلفة عن أصلها العربي كما في:

- الواو في العربية فإنه ينطق (V) في اللغة التركية كما في:

وعد ـــ Vaat وقت ـــ Vakit واجب ـــ Vacip موجود ـــ Mevcut.

- الضاد العربية يقابلها في التركية صوتان وهي (الدال المفخمة و الزاي) كما في:

ضَرْب ـــ Darp ضربة ـــ Darbe موضوع ـــ Mevzu أرض ـــ Arz

2.1.3. الخصائص المورفولوجية

"لعلنا لا نكون مبالغين إن قلنا: إن البون والاختلاف بين اللغتين التركية والعربية أكثر ما يظهر في المستوى الصرفي، إذ نجد الفجوة تتسع والتباين يتضح أكثر فأكثر بين لغتين تنتميان إلى أسرتين لغويتين تتخذان نظامين متباينين فيما يتعلق ببنية الكلمة والتغيرات الطارئة عليها"،[27] اللغة العربية تحتوي على جملة من الخصائص تربطها باللغة الأم السامية، أولها، أنها لغة متصرفة ومعربة، فهي تشتق من الجذر الواحد كلمات متعددة، وهذا الجذر غالباً ما يكون ثلاثياً. وهي تعتمد على الصوامت (Consonants) أكثر من الصوائت (Vowels). ثم أنها تحتوي على أكبر عدد من المفردات والألفاظ نظراً لأخواتها من اللغات السامية. وكذلك تميز بين الجنس المذكر والمؤنث في الأسماء والأفعال.[28]

أما اللغة التركية فهي تختلف عن العربية في كثير من الخصائص، أولها أنها من اللغات الإلصاقية التي تتكون فيها الكلمات عن طريق الجذر + اللاحق، مثل كلمة (بيت /EV) إذا أردنا جمعها إلى (بيوت) فإننا نأتي بالجذر (EV) ثم نضيف لاحق الجمع (Ler) لنحصل على (Evler).[29]

4. الكلمات التي تعرضت للتغيرات الصوتية

التغيرات الصوتية هي ظواهر تتعرض لها الوحدات الصوتية وتحدث تغييرات دلالية ووظيفية في الأصوات اللغوية. كثيرة هي الألفاظ العربية الدخيلة في اللغة التركية، فمنها ما بقيت على معانيها العربية ومنها ما اكتسبت معاني جديدة في اللغة التركية، مما سبق أن أشرنا إليها. وهذه الألفاظ سواء بقيت على معانيها أو لم تبق عليها فإن أغلبها تعرض لتغيرات صوتية مع حفاظ بعضها على نطقها العربي. أما في مجملها فقد خضعت لقوانين اللغة التركية الفونولوجية وتكيفت مع النظام الصوتي التركي. وهذه التغيرات مرتبطة بقوانين النظام

[27] Derşevi, *Eseru'l-luğati'l-Umm,* 78.
[28] Vâfi, *Fıkhu'l-Luga*, 128.
[29] Ahmet Bican Ercilasun, "Türkçenin Dünya Dilleri Arasındaki Yeri", *Dil Araştırmaları Dergisi* 12 (2013), 20.

اللغوي التي سبق ذكرها في الخصائص الصوتية والصرفية للغة، إلى جانب عوامل تطور الأصوات اللغوية. ومن أهم العوامل التي تستند إليها هذه الظاهرة هي قانون "نظرية السهولة"، و التي يلجأ فيها الإنسان إلى الاقتصاد من الجهد ويسلك أسهل الطرق، فيقوم باستبدال الأصوات الصعبة ويميل إلى الأصوات الأسهل المناسبة للغته الأم.[30] ذلك أنه "يبحث عن أقرب مخرج إليها مألوف في نظامه الصوتي فيستعين به في نطق هذه الأصوات"،[31] وخلال البحث والمقارنة مع الأصل العربي تبين لدينا أن هذه التغيرات قد تحصل في عدة أشكال، منها: الإبدال والزيادة والحذف والمماثلة والمخالفة والاختلاف في مقاييس أصوات اللين.

1.4. الإبدال

يتحقق الإبدال في الأصوات التي لا مقابل لها في اللغة الآخذة غالباً، ولكن قد يتحقق في الأصوات التي لها مقابل أيضاً. ويكون هذا نتيجة النظام اللغوي والبناء الصوتي للغة من تناسب بين الصوائت الرقيقة والفخمة. يكون الإبدال في الألفاظ العربية الأصل على ضربين، إبدال في الصوائت وإبدال في الصوامت.

- الإبدال في الصوائت:

– انتقال الصوائت من الحنك الخلفي (Postpalatal) إلى الحنك الامامي (Prepalatal)[32] فتزحف من الغليظة إلى الرقيقة. كما بين (a-e):

حَلَال / Helal	خَندَق / Hendek	سَنَد/ Senet

– الانتقال من الحنك الأمامي (Prepalatal) إلى الحنك الخلفي (Postpalatal) فتزحف من الرقيقة إلى الغليظة. كما بين (i-ı):

قِصة / Kıssa	غِذاء/ Gıda	قيامة/Kıyamet	فِكرة / Fıkra	صِحة / Sıhhat

– الانتقال من الصوائت المستديرة (Rounding) إلى غير المستديرة (Unrounding) كما بين (u-i):

زيتون / Zeytin	صندوق / Sandık	فُستُق / Fıstık	فُرصة / Fırsat

– الانتقال من الصوائت غير المستديرة (Unrounding) إلى المستديرة (Rounding)[33] كما بين (i-u):

قِمار / Kumar	كُرسي / Kürsü	مدير / Müdür

– الانتقال من الصوائت الضيقة (Narrow Vowel) إلى الصوائت العريضة (Wide Vowel) كما بين (e-i)

فِدائي / Fedai	حِساب / Hesap	سِياحة / Seyahat

- الإبدال في الصوامت:

[30] Enîs, *el-Esvâtu'l-Lugaviyye*, 234.
[31] Derşevi, *Eseru'l-luğati'l-Umm*, 71.
[32] Süer Eker, *Çağdaş Türk Dili* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 230.
[33] Eker, *Çağdaş Türk Dili*, 231.

وهذا النوع من الأبدال يكون بين الأصوات التي لا مقابل لها، كإبدال الخاء هاءً "مخزن" (Mahzen)، وبين الأصوات التي يوجد لها مقابل، كإبدال الدال تاءً "مسجد" (Mesci*t*) رغم وجود صوت الدال في التركية.

– ويتحقق هذا الإبدال في الانتقال من المجهور إلى المهموس، وغالباً ما يكون في الألفاظ المنتهية بأحد الأصوات التالية: (ب ج د) والتي يرمز لها بالتركية (B C D)، فتتحول إلى أصوات (P Ç) غير الموجودة في النطق العربي، أما الدال فتتحول إلى (T). يمكن ذكر الأمثلة التالية:[34]

İktisa*t* / اقتصاد	Mura*t* /مراد	Baru*t* / بارود	Mas*t*ar / مصدر	Hasa*t* / حصاد	Mik*t*ar / مقدار

Bur*ç* / برج	İ*ç*tihat /اجتهاد	İhra*ç* / إخراج	Me*ç*hul / مجهول	İhtiya*ç* / احتياج	İ*ç*tima / اجتماع

Hesa*p* / حساب	Ce*p*he /جبهة	Ceva*p*/جواب	Ede*p* / أدب	Kita*p* /كتاب	Mezhe*p*/مذهب

كما هو ملحوظ في نطق هذه الألفاظ فإننا ننتقل من الأصوات المجهورة إلى نظائرها المهموسة القريبة منها في المخرج.[35] والسبب في ذلك هو التكيف مع النظام الصوتي للغة التركية، والاقتصاد من الجهد العضلي والسهولة في النطق.

2.4. الزيادة الصوتية (Anaptyxis)

تكون هذه الزيادة باشتقاق صوت لين زائد عن أصله في اللغة الأم، وعادة ما تظهر هذه الحالة في عدد لا بأس به من الألفاظ الدخيلة في اللغة التركية، وغالباً ما تكون في الأسماء والمصادر الثلاثية. وتُستخدم عملية اشتقاق الصائت لتهيئة الألفاظ الدخيلة وإخضاعها لقوانين اللغة التركية. وقد تتحقق هذه الزيادة في أي صائت كان من صوائت اللغة التركية.[36] كما في الأمثلة التالية:

İl*i*m / عِلم	Zul*ü*m /ظُلم	Şük*ü*r / شُكر	Hac*i*m /حَجْم	Keş*i*f /كَشْف	Vak*i*t / وقت

3.4. الحذف الصوتي (Disappearance)

وهو بعكس الزيادة الصوتية، يتم فيه إسقاط صوت من الكلمة بغرض التخفيف في النطق وبغض النظر إن كام صائتاً أو ساكناً. وغالباً ما يكون في في حالات التضعيف، فيتحقق الفك في النطق التركي. كما في الامثلة التالية:[37]

Maliye / ماليّة	Saraç /سرّاج	Mezra / مزرعة	Zümrüt / زمرّد	Mapus / محبوس	Hamal / حمّال

4.4. الاختلاف في مقاييس أصوات اللين

يكون الاختلاف في مقاييس أصوات اللين في الألفاظ العربية الدخيلة في التركية عن طريق التقصير. فنجدها تختلف عن أصلها باتخاذها نمطاً جديداً من خلال نطقها ورسمها باستخدام رموز جديدة. فأصوات اللين الطويلة في العربية (ا و ي) يرمز لها بالتركية

[34] Halit Dursunoğlu, "Türkiye Türkçesindeki Arapça Sözcükler ve Bu Sözcüklerdeki Ses Olayları", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/9 (2014), 151.
[35] Enîs, *el-Esvâtu'l-Lugaviyye*, 21.
[36] Eker, *Çağdaş Türk Dili*, 229.
[37] Dursunoğlu, "Türkiye Türkçesindeki Arapça Sözcükler ve Bu Sözcüklerdeki Ses Olayları", 154.

باستخدام (â û î)، اما أصوات اللين القصيرة أي الحركات (ـَ ـُ ـِ) يرمز لها بالتركية بالأصوات الأساسية من الأبجدية (a u i). ويكون تقصير حروف المد الطويلة كما في الأمثلة التالية:

Metin / متين	Hararet /حرارة	Kabile / قبيلة	Evlat / أولاد	Kabahat / قباحة	İdare / إدارة

5.4. المماثلة (Assimilation)

المماثلة هي تأثر الأصوات المتجاورة ببعضها داخل الكلمة الواحدة، فهناك أصوات تندمج مع غيرها نتيجة هذا التأثر ويتحقق شيء من الانسجام الصوتي للتخفيف من العناء أثناء النطق. وإذا تأثر الصوت الأول بالثاني سُمّي بالتأثر الرجعي، وإذا تأثر الثاني بالأول سُمّي بالتأثر التقدمي.[38] والمماثلة في التركية تظهر في الأصوات الساكنة وأصوات اللين، وغالباً ما تحقق في اللفظ دون الكتابة، كما في:

Eczane / (أجزا خانة) صيدلية	Memba /منبع	Ambar / عنبر

نجد في لفظ (Eczane) تأثر الصوت الأول بالثاني ليتحول اللفظ عند النطق إلى (Ezzane)، وهذا تأثر رجعي. وكذلك ألفاظ (Memba) و (Ambar) تأثر فيهما الصوت الأول (N) بالثاني (B) ليتحول اللفظ إلى (M).[39]

6.4. المخالفة (Dissimilation)

وهي بعكس المماثلة، لا تقوم على تأثر الأصوات المتجاورة ببعضها، بل يتحقق الاختلاف بين الأصوات المتقاربة، فيقلب الصوت إلى صوت آخر قريب من اللفظ الأساسي. كما في ألفاظ: لعل – لعن، وعنوان – علوان.[40] والغرض من المخالفة مثل المماثلة وهو التقليل من الجهد العضلي أثناء الكلام.[41] وأمثلة المخالفة كثيرة في اللغة التركية، بحيث تتناسب مع نظامها اللغوي وتطبيقاً لقانون السهولة في النطق والتقليل من الجهد أثناء الكلام. ويسعنا ذكر الأمثلة التالية:[42]

Tandır / تنور	Aktar / عطّار	Muska[43]/نسخة	Muşamba/مشمّع	Tellal[44]/دلّال	Tabakhane[45]/دبغ خانة
Kilise/كنيسة	Sayfa/صحيفة	Zindan / زنزانة	Zencefil/زنجبيل	Siftah/استفتاح	Mutfak/مطبخ

نلاحظ من خلال هذه الألفاظ التغيرات الصوتية الواقعة نتيجة النظام اللغوي لتتكيف هذه الأصوات مع طبيعتها التي تستند إلى قوانين وصيغ صوتية وصرفية داخل اللغة، الهدف منها التقليل من الجهد أثناء الكلام.

---

[38] Enîs, *el-Esvâtu'l-Lugaviyye*, 144.
[39] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2015), 2/48.
[40] Hicâzi, *Medhal ile 'İlmi'l-Luga*, 87.
[41] Enîs, *el-Esvâtu'l-Lugaviyye*, 171.
[42] Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 2/50.
[43] Hasan Eren, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988), 2/1046.
هذه الكلمة انحرفت عن معناها الأصلي وصارت تستخدم في اللغة التركية للدلالة على التميمة التي يعتقد أنها تحمي من الحسد والعين.
[44] Ahmed Muhtar Omar, *Mu'cemu'l-Lugati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsira* (Kahire: Âlemu'l-Kutüb, 2008), 764.
الدلّال: هو السمسار الذي يتوسط في عملية البيع والشراء، وهو الذي ينادي على البضائع لبيعها، وتطلق في التركية بالإضافة إلى ما تقدم أنه من يذيع الأخبار بصوت عال وسط الجموع.
[45] Omar, *Mu'cemu'l-Lugati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsira*, 722. (تعني مكان دباغة الجلود، المدبغة.)

5. الخاتمة

يمكن اعتبار العلاقات اللغوية بين العربية والتركية من أفضل الأمثلة عن التبادل اللغوي. فمن خلال النظر في العلاقات التاريخية والثقافية والاجتماعية المتجذرة بين الشعبين يتضح كثرة الألفاظ العربية الأصل في اللغة التركية. لكن لا يمكن القول إن كل هذه الألفاظ بقيت كما هي في أصلها العربي لفظاً ومعنىً. إن أغلب هذه الكلمات تعرضت لتغييرات صوتية بما يتناسب مع موقعها الجديد في اللغة التركية الآخذة. وبعضها الآخر اكتسبت معانٍ جديدةً مع دخولها التركية.

التغيرات الصوتية التي طرأت على هذه الألفاظ إنما كانت نتيجة لظواهر صوتية لغوية معينة. منها ما تغير بسبب الإبدال في أصوات اللين من حيث الانتقال والزحف من مخرج لآخر يتناسب مع طبيعة النظام اللغوي التركي. أو يكون التغيير تبعاً لاختلاف مقاييس أصوات اللين. أو نجد ضمن التغيرات ما يتحقق نتيجة لتجاور الأصوات وتأثرها ببعضها فتتماثل في النطق، أو تتغاير فيُعطى صوت جديد عوضاً عن الصوت الأساسي لتظهر ألفاظاً مختلفة كلياً عن الأصل العربي حتى قد يظن القارئ أنها ليست من أصل عربي.

كل هذه التغيرات في الألفاظ الدخيلة إنما تستند على عاملين أساسيين، الأول: النظام اللغوي النمطي للغة التركية، ويتضح هنا اختلاف في أعضاء النطق ما بين متكلمي اللغة التركية ومتكلمي اللغة العربية. لأن لكل لغة أصواتها وخصائصها التي لا توجد في اللغة الأخرى، وهذ يصعب الأمر في نطق الألفاظ الدخيلة كما هي في العربية. فيلجأ الإنسان التركي إلى صياغة اللفظ بما يتناسب مع طبيعته الفيزيولوجية التي يتطلبها النظام اللغوي. أما الأخرى: فهي نظرية السهولة، والتي يهدف فيها الإنسان إلى الاقتصاد من الجهد العضلي والتخفيف من العبء أثناء الكلام لتسهيل عملية النطق. وهذه الظاهرة موجودة في كل اللغات.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

المصادر

أباز أوغلو، محمد. *الكلمات المشتركة بين العربية والتركية المتفقة في اللفظ والمختلفة في المعنى*. إسطنبول: دار كتابي للنشر، 2021.

أنيس، إبراهيم. *الأصوات اللغوية*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، 1975.

_____. *في اللهجات العربية*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، 2010.

باي، ماريو. *أسس علم اللغة*. ترجمة: أحمد مختار عمر، القاهرة: عالم الكتب، ط2، 1983.

الجواليقي، أبو منصور. *المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم*. تح: ف. عبد الرحيم، دمشق: دار القلم، ط1، 1990.

حجازي، محمود فهمي.. *مدخل إلى علم الغة*. القاهرة: دار قباء، ط1، د.ت.

دهيش، عبد اللطيف عبد الله. *نهوض الدولة العثمانية*. مكة المكرمة: مطبعة النهضة الحديثة، 1995.

الصالح، صبحي. *دراسات في فقه اللغة* بيروت: دار العلم للملايين، ط16، 2004.

صديق، ليلى. احتكاك اللغات وأثره في التطور اللغوي. *مجلة الممارسات اللغوية – مخبر الممارسات اللغوية في الجزائر*، العدد 202 (2012)، ص 37-48.

ضنّاوي، سعدي. *المعجم المفصل في المعرب والدخيل*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004.

العمايرة، إسماعيل و العمايرة، حنان. حواشٍ على الضمائر: دراسة مقارنة. *مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية*، المجلد 21، العدد 1 (2013)، ص43–72، يناير.

عبد الرحيم، ف. *معجم الدخيل في اللغة العربية الحديثة ولهجاتها*. دمشق: دار القلم، ط1، 2011.

القاسمي، علي. التداخل اللغوي و التحول اللغوي. *مجلة الممارسات اللغوية – مخبر الممارسات اللغوية في الجزائر*، العدد 1 (2010)، ص 77–92.

عمر، أحمد مختار. *معجم اللغة العربية المعاصرة*. القاهرة: عالم الكتب، ط1، 2008.

وافي، علي عبد الواحد. *فقه اللغة*. القاهرة: دار نهضة مصر، ط3، 2004.

Kaynaklar

Abazoğlu, Muhammet. *el-Kelimâtu'l-Müştereke Beyne'l-'Arabiyyeti ve't-Turkiyye el-Müttefika fi'l-Lafz ve'l-Muhtelife fi'l-Ma'na*. İstanbul: Kitâbi Yayınevi, 2021.

Abdurrahîm, F. *Mu'cemu'd-Dahîl fi'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Hadîse*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 2011.

Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 6. Basım, 2015.

Amâire, İsmail el-' - Amâire, Hanân el-'. "Hevâşi ale'd-Damâir: Dirâse Mukârine". *Mecelletu'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye li'l-Bühûsi'l-İnsâniyye* 21/1 (2013), 43-72.

Caferoğlu, Ahmet. *Türk Dili Tarihi* . İstanbul: Alfa Yayınları, 4. Basım, 2001.

Cevâlikî, Ebu Mansûr el-. *el-Mu'arreb mine'l-Kelâmi'l-A'cmi ale Hurûfi'l-Mu'cem*. thk. F. Abdurrahîm. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1990.

Çiçek, Muhammed. "es-Simâtu'l-Lugaviyye li'l-Arabiyyeti ve'l-Kurdiyyeti ve't-Turkiyye". *Kurdiname* 8 (29 Nisan 2023), 56-78. https://doi.org/10.55106/kurdiname.1231658

Dannâvi, Sa'di. *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi'l-Mu'arrab ve'd-Dahîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2004.

Derşevi, Sehil. *Eseru'l-luğati'l-Umm fi Ta'allumi'l-Luğati's-Sâniye (Dirâse Tatbîkıyye 'alâ Mute'allimi'l-'Arabiyye mine'n-Nâtıkîn bi't-Turkiyye vefka'l-Menheci't-Tahlîlî et-Takâbulî)*. Ankara: İlahiyat, 1. Basım, 2022.

Duheyş, Abdullatîf. *Nuhûd ed-Devleti'l-Osmâniyye*. Mekke: Dâr en-Nahdatu'l-Hadîse, 1995.

Dursunoğlu, Halit. "Türkiye Türkçesindeki Arapça Sözcükler ve Bu Sözcüklerdeki Ses Olayları". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/9 (2014), 145-155.

Eker, Süer. *Çağdaş Türk Dili*. Ankara: Grafiker Yayınları, 10. Basım, 2016.

Enîs, İbrahim. *el-Esvâtu'l-Lugaviyye*. Kahire: Mektebetu'l-Enclo el-Mısriyye, 5. Basım, 1975.

Enîs, İbrahim. *Fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetu'l-Enclo el-Mısriyye, 3. Basım, 2010.

Ercilasun, Ahmet Bican. "Türkçenin Dünya Dilleri Arasındaki Yeri". *Dil Araştırmaları Dergisi* 12 (2013), 17-22.

Eren, Hasan. *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara: Bizim Büro Basım Evi, 2. Basım, 1999.

Eren, Hasan. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988.

Ergin, Muharrem. *Osmanlıca Dersleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2001.

Ertem, Rekin. *Elifbeden Alfabeye - Türkiyede Alfabe Tartışmaları*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.

Hicâzi, Mahmud Fehmi. *Medhal ile 'İlmi'l-Luga*. Kahire: Dâr Kubâ, 1. Basım, t.y.

Kâsimî, Ali el-. "et-Tedâhuli'l-Lugavi ve't-Tahavvuli'l-Lugavi". *Mahberu'l-Mumâresâti'l-Lugaviyye fi'l-Cezâyir* 1 (2010), 77-92.

Omar, Ahmed Muhtar. *Mu'cemu'l-Lugati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsira*. Kahire: Âlemu'l-Kutüb, 1. Basım, 2008.

Pei, Mario. *Usüs 'İlmi'l-Luga*. çev. Ahmed Muhtar Omar. Kahire: Âlemu'l-Kutüb, 2. Basım, 1983.

Sâlih, Subhi es-. *Dirâsât fi Fıkhi'l-Luga*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 16. Basım, 2004.

Sıddîk, Leyla. "İhtikâku'l-Lugâti ve Eseruhu fi't-Tatavvuri'l-Lugavi". *Mahberu'l-Mumâresâti'l-Lugaviyye fi'l-Cezâyir* 202 (2012), 37-48.

Vâfi, Ali Abdulvâfi. *Fıkhu'l-Luga*. Kahire: Dâr Nahdati Mısır, 3. Basım, 2004.

Dergiabant

2024, 12(2): 745-749, doi: 10.33931/dergiabant.1501426

Hurafe ve Gerçek İkileminde Eğitim: Eğitime Kuramsal ve Tarihsel Yaklaşımlar

Davut KARAMAN[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 14.06.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 07.08.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

Öz: Ülkemizde eğitim öğretim süreçleri çoklu paydaş ortaklığında gerçekleşmektedir. Paydaşlar içerisinde önemli bir alanı dolduran muhakkak ki kitaplardır. Eğitime dair yazılan kitapların içeriği, verdiği mesajları ve alanı etkileme düzeyi önem arz etmektedir. İncelediğimiz bu kitapta eğitimde gerçek bilinen hurafeler ve hurafe bilinen gerçekler üzerine kuramsal ve tarihsel çözümlemeler aktarılmaktadır. Kitabın oluşumunda; ulusal-evrensel felsefe, eğitim felsefesi, tarih ve eğitim tarihi güncel literatürü ve zihin dünyasıyla bağlantı hâlinde olunmuş ve zihin dünyasından edinilen bilgiler daima tırnak içinde mütalaa edilmiş, sözün dıştan anlamın içten geldiği gerçeğinden hareketle, sadece organik düzeyde deneyimlenmiş bilgiye; bir başka deyişle yaşamın yarattığı mantık dilinden ziyade yaşam yaratan duygu dili temelinde hissedilen/enerjitik içeriğe sahip organik bilgiye itibar edilmiştir. Bu kitabın; özellikle Eğitim Felsefesi ve Eğitim Tarihi alanlarına ilgi duyanlar için bir kaynak kitap niteliğinde olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim Felsefesi, Eğitim Tarihi, Hurafe, Gerçeklik.

&

Abstract: In our country, education and training processes are carried out in multi-stakeholder partnership. Of course, it is the books that fill an important space among the stakeholders. The content of books written about education, the messages they give and the level of influence on the field are important. In this book, theoretical and historical analyses on real known superstitions and superstitious known facts in education are conveyed. In the formation of the book; national-universal philosophy, philosophy of education, history and history of education have been in contact with current literature and the world of mind, and the information obtained from the world of mind has always been considered in quotes, based on the fact that the word comes from the outside meaning from the inside, only information experienced at an organic level has been credited; in other words, organic knowledge with a felt/energetic content based on the language of emotion that creates life, rather than the language of logic created by life. It can be easily stated that this book is a source book especially for those who are interested in the fields of Philosophy of Education and History of Education.

Keywords: Philosophy of Education, History of Education, Superstition, Reality.

Atıf/Cite as: Karaman, Davut. "Hurafe ve Gerçek İkileminde Eğitim: Eğitime Kuramsal ve Tarihsel Yaklaşımlar". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 745-749. doi: 10.33931/dergiabant.1501426

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu kitap değerlendirmesi, bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This book review has been reviewed by a referee and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr., Davut Karaman, Milli Eğitim Bakanlığı, davutkaraman54@gmail.com.

Hasan Akgündüz. *Hurafe ve Gerçek İkileminde Eğitim: Eğitime Kuramsal ve Tarihsel Yaklaşımlar*. İstanbul: Hayat Akademi, 2013.

Eğitim, bireyin doğumundan ölümüne süregelen bir olgudur ve sosyal, kültürel, politik ve bireysel boyutları aynı anda içinde bulunduran bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.[2] Ayrıca eğitim bireylerin ve toplumun standartlarını, inançlarını ve yaşama yollarını kazanmasında etkili olan tüm sosyal süreçler olarak görülmektedir. Bunun yanında eğitimle ilgili kazanımların, söylemlerin, uygulamaların ve kavramların niteliğini belirtmek ve sınırlarını çizmek her zaman tartışmalı konular olarak ifade edilmektedir. Bundan dolayı tarihçiler, eğitim bilimciler, iktisatçılar, edebiyatçılar, ilahiyatçılar gibi farklı disiplinler konuyu değişik açılardan ele alarak incelemektedir. Bu bağlamda değerlendirmeye aldığımız bu eser eğitimde gerçek bilinen hurafeler ve hurafe bilinen gerçekler üzerine kuramsal ve tarihsel çözümlemeleri içermekte ve eğitim alanında yaygın olan yanlış inanışları ve hurafeleri ele alarak, bu konuları bilimsel ve akademik açıdan değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Gerçeklik kavramı, genellikle bireylerin algıları ve deneyimleriyle şekillenen bir yapı olarak düşünülmektedir. Yazara göre, gerçeklik sadece nesnel olgularla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda bireylerin bu olguları nasıl algıladıkları ve yorumladıklarıyla da belirlenmektedir. Yani, gerçeklik salt bir nesneler dünyası değil, aynı zamanda insan zihninin yapısına ve sosyal çevreye bağlı olarak değişen bir olgu olarak da ele alınmaktadır. Eserde incelemeye alınan diğer kavramlardan biri olan hurafe ise; akla ve gerçeğe aykırı olan düşünce, hoş etki bırakan yalan söz, haber ve eylem anlamına gelmektedir.[3] Bu bağlamda hurafe, "boş inanç" ve bilgi alanının dışında kalan, gerçekle bağlantısı bulunmayan varsayımlara inanmak olarak görülmektedir.[4] Bu bağlamda yazar eserde eğitimde hurafe haline getirilmiş hususlara dikkat çekerek gerçeklik vurgusunu öne çıkarmaktadır. Ayrıca eğitimin bilimsel temellere dayalı olması gerektiğini ve ideolojik veya dini bakış açılarına dayalı olarak şekillendirilmemesi gerektiğini vurgulamakta, özellikle eğitim politikalarının bilimsel araştırmalar ve kanıtlar ışığında belirlenmesi gerektiğini savunmakta ve eğitimdeki bazı popüler yanılgıları sorgulayan ve eleştiren bir yaklaşımı benimsemektedir. Bu bağlamda eser içeriği, kapsamı ve nicel ve nitel boyutları itibariyle genellikle eğitimciler, öğretmenler ve eğitim yöneticileri için faydalı olabilecek, eğitimde doğru bilinen yanlışları ortaya koymayı ve bu konuları tartışmaya açmayı amaçlayan bir nitelik taşıma özellikleri sebebiyle değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.

Eser üslup ve dil bakımından incelendiğinde yazarın eserinde tarihi ve felsefi bir dil kullanmayı tercih ettiği görülmektedir. Eğitsel ve öğretisel alanlarla ilgili kullanılan dil akademik bilgi birikimini gerekli kılmaktadır. Kitabın yazılış amacına uygun bir dilin kullanıldığı açıkça ifade edilebilir. Kitapta kullanılan kavramların açıklanmasında nesnellik ön planda tutulmaya çalışıldıysa da öznel düşüncelere ve öznel yargılara sık sık başvurulduğu görülmektedir.

Eser yirmi altı bölümden oluşmaktadır. Eğitimin sosyal ve tarih temelleri alanında geniş birikim sahibi olan yazarın bu çalışmasında geniş bilgi birikimi, detaylı dipnot ve kapsamlı kaynak yelpazesiyle bu alana önemli katkılar sağladığı ifade edilebilir.

Eserin yirmi altı bölümü incelendiğinde; eğitime dair birçok konuya doğrudan ya da dolaylı olarak değinildiği görülmektedir. Eserin bütün bölümlerinde çağdaş literatürün tanımlarının reddi ve izahı her alt başlıkta karşımıza çıktığı söylenebilir. Ayrıca; özellikle insanı konu alan bölümlerinde insanın varoluş serüveni temele alınarak insanın kendinde bütün özelliklerin var olduğu, insana dair yapılan tüm kuram, teori ve temellendirmelerin gerçeği asla yansıtmadığı, her yansıtmanın sahte olduğu ifade edilmektedir. Eserde konuların, ele alınışında felsefe - bilim - sanat - din - psikoloji ve sosyoloji literatürü açısından izahlara da sık sık yer verilmektedir.

Bu bağlamda değerlendirmemizde eseri oluşturan bölüm başlıklarından yola çıkılarak kitabın kapsam ve içeriğine dair kısa bir özet vermek gerekirse;

---

[2] Ahmet Akbaba - Ferdi Soycan, "İlkokullarda Görev Yapan Okul Yöneticilerinin Okullarını Örgütsel ve Toplumsal Değerlere Göre Yönetmesi ve Bu Değerleri Kazandırması ile İlgili Öğretmen Görüşleri", *Artuklu Human and Social Science Journal* 1/1, 2016, 23.

[3] Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, Kelam Terimleri Sözlüğü (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010).

[4] Orhan Hançerlioğlu, "İslam İnançları Sözlüğü" (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975). 109.

- Gerçeğe Düşünsel ve Deneyimsel Yaklaşımlar başlığı altında, gerçekle iletişimin içgüdü- düşünce-duygu bağlamında, dolaylı deneyim ve varlık yetisi bağlamında dolaysız deneyim profillerinin çözümlendiği,
- Düşünme Bilinci, Felsefe ve Eğitim başlığında zihinden düşme - zihne düşme -zihni aşma durumları bağlamında zihnin insanı kullandığı tepkisel felsefe ve insanın zihni kullandığı etkisel felsefe yaklaşımları itibariyle felsefe - eğitim etkileşiminin ontolojik temellerinin tartışıldığı,
- Zaman Bilinci, Tarih ve Eğitim başlığında zamanı gerçekliğin bir boyutu kabul eden tepkisel tarih ve zamanı gerçeğin içinde hareket ettiği alan olarak kabul eden etkisel tarih yaklaşımları itibariyle tarih-eğitim etkileşiminin ontolojik temellerinin irdelendiği,
- Varlık Öğretileri ve Eğitim, İnsan Öğretileri ve Eğitim, Bilgi öğretileri ve Eğitim başlıklarında, algılanan ve deneyimlenen varlık - insan - bilgi nitelikleriyle eğitimsel doğurgularının karşılaştırmalı olarak tartışıldığı,
- Öğretisel ve Varoluşsal Eğitim Dilleri başlığında; üretilmiş - doğal zeka ikileminde eğitsel deneyim, insanın bireysel evrim kapasitesi, biyolojik - psikolojik – tinsel doğum aşamaları bakımından bu kapasitenin açılımı, pozitif programlama ve negatif koruma paradigmalarının beslediği dış - iç eğitim dilleri, eğitsel deneyimin partnerleri olarak öğretmen - eğitim uzmanı - usta benlikleri ile eğitsel deneyime zihinsel aktivasyon temelinde başlı ve ruhsal aktivasyon temelinde başsız katılan öğrenci benliklerinin çözümlendiği görülmektedir.

Ayrıca, yukarıda işaret edilen genel çözümlemeleri takiben tarihsel bağlamda varlık alanına çıkan entelektüel ve spiritüel doğu - batı öğretileri ile eğitsel doğurguları beş başlık altında 8, 9, 10, 11, 12 kodlu başlıklar, dünya örneklemesi halinde ayrıntılı olarak incelendiği ve eserin on üç kodlu başlığından itibaren ise, eğitsel deneyimin duyarlı öznel - nesnel bileşenleri on dört başlık halinde 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26 kodlu başlıklar görünüşte diyalektik özü itibariyle diyalojik kutuplar halinde ayrı ayrı tartışılmaya çalışıldığı da görülmektedir.

Eserin oluşumunda ulusal - evrensel felsefe - eğitim felsefesi - tarih - eğitim tarihi güncel literatürü ve zihin dünyasıyla bağlantı halinde olunduğu görülmektedir. Ancak zihin dünyasından edinilen bilgiler daima tırnak içinde mütalaa edilmiş, sözün dıştan anlamın içten geldiği gerçeğinden hareketle sadece organik düzeyde deneyimlenmiş bilgiye; başka bir deyişle yaşamın yaratığı mantık dilinden ziyade yaşam yaratan duygu dili temelinde hissedilen/enerjitik içeriğe sahip organik bilgiye itibar edildiği söylenebilir.

Eserin teki odaklı didaktik bir amacı olmadığı, eserin amacı kendi içinde mündemiç, kendiliğinden taşma mahiyetinde bir deneyim olduğu söylenebilir.

Akademik okuma dili kullanan Akgündüz'ün bu eserin oluşturulmasında temel çıkış noktası; insan varoluşunun nedenli\yöntemsel çabayla tamamlanma değil tamlığın nedensiz ifadesi olduğu; haliyle öznel bireyselliklerin varoluşunda merkeze akışını karakterize eden süreçsel/zorunlu-rastlantısal/pozitif/eril oluşturma ve mühendislik dili değil merkezden çevreye akışta ifadesini bulan atomik/negatif/dişil olma ve kendiliğinden gerçekleşim dilinin geçerli olduğu düşüncesi olarak belirtilebilir. Doğa ve doğaüstü gerçekleşimleri, nedensizin kendine nedenlide ifadesi olarak okuyan bu bakış açısının eğitime dair kodlarını ise yazar eserde şöyle sıralamaktadır:

Mekan ve zaman uzayı, niteliğin kaynağı değil insan bilincindeki niteliğin içinsiz yansıtılarak deneyimlendiği ifade kanalları olarak görülmekte; bu bağlamda insan zihnini dış dünyada nitelik avcılığına programlayan eğitim dilleri, birer köleleştirme yöntemi olarak belirtilmektedir.

İnsan, bütünsel zekanın kristalleşmiş farklı bir zirvesi konumunda öznel bireysellik olarak görülmekte; bu bağlamda ona-doğal zekaya güvensizlik temelinde-dış ucu pozitif eğitim diliyle üretilmiş zeka yükleme ve inşa edilmiş zihni mutlaklaştırma çabası, insan tabiatına yöneltilmiş yüksek yoğunluklu savaş ve rafine bir şiddet olarak ifade edilmektedir.

Dış eğitimin bilgi ve yöntemsel çabayı öne çıkaran zihin patronajlı pozitif programlama formu ise, öğrenme ve insanın tinsel mutasyonu itibariyle tohumsal bilgeliğe figür oluşturan aşılası bir faz ve gerekli kötülük olarak belirtilmektedir.

Dış eğitimde asıl olanın; doğal zekaya güven temelinde pozitif programlamayla inşa edilen zihni negatif koruma dişil edimiyle çözmek, insanın sahteye ölerek gerçeğe dirilmesi için zihin içeriğini boşaltmak, insan zekasının cevap-soru-hayret/inanç-şüphe-güven/düşünceli sahte idrak-düşüncesiz idrak-şüphesiz idrak/bilme-görme dolaysız deneyim yahut yaşama seçenekleri itibariyle bilinç enerjisinin mutlaktan göreceliye/merkezden çevreye akış doğasına uyumlanması için boşluk yaratmak olduğu belirtilmektedir.

Eserde öğrenme ile ilgili olarak; tinsel mutasyon ve bireysel zeka aktivasyonunun yan ürünü olarak insan zekasının dıştan bakış itibariyle mutlaklaştırdığı yöntemsel nedensellikten ve bu meyanda gerçekleşen nesne hipnozundan özgürleşerek, kaynak-kanal ayırdı ve içsel bakış temelinde nedensizliğe büyümesi olarak ifade edilmektedir. Ayrıca gerçeğin heceden sonra başlıyor olması, öğreten ve öğrenenin olduğu yerde öğrenmenin mümkün olmaması ve öğretisel çaba bir yana sadece öğrenilmemesi mümkün olmayanın gerçek olması, öğrenmenin-kendine yansıma ve yansımasız ayna bilinçliliğinde-zamanla negatif ilişkili/nedensiz/atomik/tinsel/çembersel gerçekleşim doğasını işaretlemek olduğu belirtilmektedir.

Gerçeğe ilişkin akademik okumalarda, noktalar değil daima ve sadece virgüller vardır. Bu bağlamda eğitime kurumsal ve tarihsel yaklaşımlar da geleneksel eğitim dillerinden öncekinin sonucu sonrakinin sebebi olmayan/geleneğe köklenmiş ama geleneksel ve tarihsel olmayan nesnel eğitim diline mutasyonel büyüme yolculuğunda, mevcut eğitim zihninin sürekliliğini örselemeye matuf zihinsel silkelenme olarak değerlendirilebilir. Bu deneyimin yan ürünleri, eğitime dair soruların mantığı mecalsiz bırakacak şekilde çoğalması, büyümesi ve herkesin bildiği bir sır olarak insan ve eğitim gerçeğinde yeni sır katmanlarının oluşması olarak belirtilmekte; ve gerçek, daima bilinenlerin ve söylenenlerin ötesinde olan olarak ifade edilmektedir.

Eserde öne çıkan eğitimin temel ayakları olarak kabul edilen bazı kavramların izahına çalışılmıştır. Bu bağlamda; "Gerçek" kavramı gerçekle iletişimin içgüdü-düşünce-duygu bağlamında, dolaylı deneyim ve varlık yetisi bağlamında dolaysız deneyim profillerinin çözümlenmesi olarak ifade edilmektedir. "Düşünme Bilincine dair eserde zihinden düşme - zihne düşme - zihni aşma durumları bağlamında zihnin insanı kullandığı tepkisel felsefe ve insanın zihni kullandığı etkisel felsefe yaklaşımları itibariyle felsefe - eğitim etkileşiminin ontolojik temelleri tartışılmaktadır. Zaman bilinci, zamanı gerçekliğin bir boyutu olarak kabul eden tepkisel tarih ve zamanı gerçeğin içinde hareket ettiği alan olarak kabul eden etkisel tarih yaklaşımları itibariyle tarih - eğitim etkileşiminin ontolojik temelleri irdelenmektedir. Türk ve dünya eğitim tarihi itibariyle ulusal akademik profildeki dominant karakter, tepkisellik olarak görülmekte ve tarihsel bilgiden tarihsel bilince büyüme yolu kapatılmış durumdadır.

Eserin bölümlerindeki sahtecilik ve gerçeklik ikilemi üzerine yapılan açıklamalarda toplumun bilgi birikimine şifahen yerleşmiş ama doğruluğu kanıtlanmaya ihtiyaç duyulan özdeyişler, öykünmeler ve önermeler sıkça kullanılmaktadır. Örnek olarak; "*Dalga okyanusa aittir ama okyanus dalgadan ibaret değildir, Zaman akıp gidiyor, zaman geçiyor. Her şey zıddıyla var olur. Yok olarak var olma. Doğada sadece güçlüler yaşar, Ben bu sonuçlarla karşılaşmak için hiçbir şey yapmadım, Öğrenmenin olduğu yerde zorunluluk, zorunluluğun olduğu yerde öğrenme yoktur. Okunmak için yazılan şiir sahtedir. Doğada kendi zekasına güvenmeyen tek varlık, insandır. Bir şey tam olduğunda, bilinmez ve fark edilmez, sadece eksiklik fark edilir. Mutsuzluk haddizatında olumsuz bir duygu değildir. Konuşan insan kendini iletişime kapatan insandır. Hocanın söylediğine değil yaptığına bakmak gerekir.*" Bu söylemlerle eserin gerçeklik ve yanılsamalar ile ilgili ipuçlarını aslında okuyucuya sunduğu açıkça görülmektedir.

Eserin oluşumunda hem dipnotlar hem de kaynak bakımından tarih, eğitim tarihi, eğitim felsefesi, tasavvuf, psikoloji, sosyoloji ve din alanlarında ayrıntılı incelemelerin yapıldığı, konularına ait eser taramalarının yeterli olduğu görülmekle birlikte bu konularda araştırma yapacak araştırmacılara bu eser önemli bir kaynak alternatifi olabilir.

Eser ortaya koyduğu argümanlar ve örneklerle bu alanda özgün bir çalışma olmayı hak ettiği söylenebilir. Eserin ikilem, yanılsama, gerçeklik, sahtecilik boyutlarında insanı ve dışındakileri incelemeye çalışarak eğitim kitapları arasında güncel ve bilimsellik ilkeleriyle tutarlı olması sebebiyle akademik bir özellik taşıdığı güçlü bir tonda zikredilebilir.

Sonuç olarak; gelişmekte olan dünyada ikilemlerin ve hiyerarşinin odak farkıyla ters yüz edilerek korunduğu; içsel olan her şeyin reddedilip salt dışsallığın ön plana çıkarıldığını; gelişen dünyada ise her iki durumun birbirini etkileyerek içselin vücutta bütünleştiği rahatlıkla ifade edilebilir. Ayrıca günümüzde verilen bize ait olmayan gerçekliğin belirli bir kılıfa sokularak rollere bürünen eğitimde öğretmen mi, öğrenci mi, yerellik mi, merkezîlik mi, doğallık mı gerçeklik mi gibi ikilemler sergilemeden, hem öğrencinin hem de öğretmenin aktifliğinin değerli olduğu, esnek ve kapsayıcı bakış açılarına, hurafe ve sahtecilikten kaçınarak teoriler ve kuramlar geliştirilerek, özde insanı evrensel mahiyette tüm dünyayı yeniden oluşturacak sistemlere ihtiyaç devam etmektedir. Eğitim bireyseldir, bunun dışında bir kabul varsa yani eğer kitleselse eğitim dışında başka bir amaca hizmet etme tehlikesi oluşabilir. Eğitimin temel amacı, sadece bilgi edinimi değil aynı zamanda öğrencilerin karakter gelişimini ve toplumsal sorumluluklarını da teşvik etmek olmalıdır. Bu nedenle, eğitim sadece akademik başarıyı hedefleyen bir süreç olmamalı, aynı zamanda bireyin içsel ve dışsal dünyasının bütünlüklü bir şekilde gelişimini destekleyen bir araç olarak görülmelidir. Son olarak bilinmelidir ki eğitimin amaçlarının gerçekleşmesi tamamen insanı tanımayla mümkündür. Ancak insanın sahip olduğu özelliklerin sadece ölçülebilir olanları değerlendirilmeye alındığı için seküler dünyanın sahte mantık izahında mümkün olmayacağı vurgulanabilir. Oysaki insanın ayırt edici bir yaratılışı vardır, insan tamamlanmamış bir varlık ve gerçeklik değil, sürekli evrilen bir varoluş, bir proje olarak nitelendirilebilir. Son olarak seküler dünyanın yaşayanları olarak tabi olunan eğitimin çıktılarında pragmatist ve maddeperest izlerin fazlaca olduğu söylenebilir. Bunun yanında bugün ülkemiz eğitim sisteminde güncellenen müfredatta dışsal öğrenme çıktılarının yetersizliğine dikkat çekilerek öğrencide hedeflenen davranışların içsel boyutunun (ahlak-değer) öne çıkarılma çabalarının yerinde olduğu da ifade edilebilir. Bu açıdan eser eğitimde hangi hususlara öncelik verilmesi gerektiğini örnekleriyle birlikte sunması özelliğiyle incelenmeye değer bir çalışma olarak nitelendirilebilir.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Akbaba, Ahmet - Soycan, Ferdi. "İlkokullarda Görev Yapan Okul Yöneticilerinin Okullarını Örgütsel ve Toplumsal Değerlere Göre Yönetmesi ve Bu Değerleri Kazandırması ile İlgili Öğretmen Görüşleri", *Artuklu Human and Social Science Journal 1/1,* (2016), 23-45.

Hançerlioğlu, Orhan. "İslam İnançları Sözlüğü". 109-168. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. Kelam Terimleri Sözlüğü. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Dergiabant

2024, 12(2): 750-753, doi: 10.33931/dergiabant.1516045

تَذَكَّرتُ ليلى: شرحٌ أدبيٌ للمبتدئين في علوم العربية على القصيدة المُؤْنِسة ونَظراتٌ في ديوان المجنون

Fatıma Betül KADAĞ[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 14.07.2024 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 06.09.2024 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2024

ملخص: تقوم هذه المراجعة الكتابية بتقييم عمل**تذكرت ليلى** لأبي قيس محمد رشيد. يتناول الكتاب أسطورة ليلى والمجنون الشهيرة في الأدب العربي، والحب الأفلاطوني لمجنون لليلى كما ورد في"القصيدة المؤنسة " بشكل مفصل. يقوم الكتاب بتحليل الأبيات من الجوانب الأدبية واللغوية والبلاغية، ويسلط الضوء على خصائص اللغة والأسلوب للشعر من خلال المقارنات مع القصائد الأخرى في ديوان المجنون.بالإضافة إلى ذلك، يتضمن الكتاب شروحًا تعترض على رؤية مجنون كرمز أسطوري خيالي. وفي الختام، يوفر هذا العمل إطارًا منهجيًا للقارئ لدراسة الشعر العربي وتفسيره.

كلمات مفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، منهجية الشعر، ليلى والمجنون، القصيدة المؤنسة.

&

Abstract: Bu kitap incelemesi, Ebu Kays Muhammed Reşîd'in "Teẕekkertü Leylâ" adlı eserini değerlendirmektedir. Eser, Arap edebiyatının ünlü Leylâ ile Mecnûn efsanesini ve Mecnûn'un Leylâ'ya olan platonik aşkını dile getiren el-Ḳaṣîdetü'l-Mu'nise'yi detaylı bir şekilde incelemektedir. Beyitlerin anlamını edebî, dilbilimsel ve belâgî yönlerden ele almakta, Mecnûn'un divanındaki diğer şiirlerle yapılan karşılaştırmalar aracılığıyla şiirin dil ve üslûp özelliklerini belirginleştirmektedir. Ayrıca Mecnûn'u gerçeküstü mitolojik bir figür olarak görenlere karşı itiraz niteliğinde açıklamalara yer vermektedir. Sonuç olarak bu çalışma, Arap şiirinin incelenmesi ve yorumlanması için okuyucuya metodolojik bir çerçeve sunmaktadır.

Keywords: Arap Dili ve Belagati, Şiir Metodolojisi, Leylâ ile Mecnûn, el-Ḳaṣîdetü'l-Mu'nise.

Atıf/Cite as: Kadağ, Fatıma Betül. "تَذَكَّرتُ ليلى: شرحٌ أدبيٌ للمبتدئين في علوم العربية على القصيدة المؤنسة ونَظراتٌ في ديوان المجنون". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 750-753. doi: 10.33931/dergiabant.1516045

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu kitap değerlendirmesi, bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This book review has been reviewed by a referee and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Arş. Gör., Fatıma Betül Kadağ, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, fatimabetulkadag@ibu.edu.tr.

أبو قيس محمد يوسف رشيد. تَذَكَّرتُ ليلى: شرحٌ أدبيٌ للمبتدئين في علوم العربية على القصيدة المُؤْنِسة ونَظراتٌ في ديوان المجنون. القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٢٠

الحب العفيف أو بعبارة أخرى الحب الأفلاطوني الذي يمثله قيس وليلى؛ هما الشخصيتان المحوريتان في أسطورة حبٍ مليئة بالسموّ والنقاء، التي تناولتها الأعمال الأدبية المكتوبة باللغة العربية والتركية والفارسية والأردية مرارًا وتكرارًا. ومن بين القصائد التي تُعبّر عن المشاعر العميقة والنقية التي يكنّها المجنون تجاه ليلى، تحتل'' القصيدة المؤنسة ''مكانة مميزة. وقد اعتمد أبو قيس في عمله على'' القصيدة المؤنسة'' المكونة من ٧١ بيتًا، على كتاب ديوان المجنون ليلى لعبد الستار لأن صيغة القصيدة فيه هي الأجود اتساقاً بين الروايات لأخبار المجنون. فأبو قيس هو الذي يسعى إلى إعادة عصر الازدهار الشعري العربي، يوفر كل جهوده في رَسم أصول نقديةٍ عربيةٍ قديمةٍ مستقاةٍ من القصائد العربية في عصور ازدهارها وفي رسم منهجٍ تعليميٍ متينٍ يقدم للدارسين في المرحلة الجامعية وإلى المعتنين من النقاد والشعراء. فهو يقول أنه ألّف كتاب **تذَكَّرتُ ليلى** للتأمل في أصول اللغة العربية بهدف تعليمي فيُبدي رؤيته بأن هذا الكتاب صُمم ليكون مناسبًا للمبتدئين في رحلتهم لتعلم علوم اللغة العربية؛ إذ يهدف الكتاب في جوهره إلى تقديم شرح وافٍ لـ'' القصيدة المؤنسة '' متناولًا بدقة العلل الصرفية والنحوية التي تكتنف الكلمات والجمل. ومع ذلك، يتجاوز الكتاب مجرد الشرح اللغوي إلى ما هو أعمق، لأنه يمنح القارئ تجربة في التحليل اللغوي والتذوق الجمالي (ص. ١٢). فأول ما يلفت الانتباه في الكتاب هو العبارة الموجودة في العنوان، والتي تشير إلى أنه موجه للمبتدئين في علوم العربية مع ذلك يذكر المؤلف بأنه يحتوي أيضًا على عنصر التذوق الأدبي لمن تقدم في علوم العربية ولذلك، يوحي من العنوان بأن مستواه مناسب للمبتدئين لكنه في الواقع عكس ذلك.

يتألف الكتاب من مقدمة وقسمين رئيسيين. في المقدمة، يسرد المؤلف معلومات أساسية عن شخصية المجنون. وتناول الفكرة أن المجنون ليس مجرد كيان أسطوري غير واقعي، بل له جذور حقيقية في التراث الأدبي العربي استناداً إلى روايات من كتاب الأغاني (ص.٢٢).في القسم الأول من الكتاب، يقوم أبو قيس بتحليل ''القصيدة المؤنسة'' بشكل يتجاوز الشرح البسيط. يهدف المؤلف إلى تعليم الطلاب كيفية تحليل النصوص الأدبية بعمق ودقة. يبدأ بشرح معاني الكلمات في الأبيات، ثم ينتقل لتوضيح المعنى العام، لكنه لا يتوقف عند هذا الحد، بل يغوص في تفاصيل الصرف والنحو والبلاغة لبيان كيفية إضفاء الكلمات جمالاً وسحرًا فعلى النص المثال (ص.١٣٧):

هِيَ السِّحرُ إِلّا أَنَّ لِلسِّحرِ رُقيَةً وَإِنِّي لَا أُلفي لَها الدَهْرَ رَاقِيا

يأخذنا أبو قيس في رحلة تحليلية بديعة بعد تقديم شرح موجز للأبيات. فيقدم معلومات حول استخدام التشبيه البليغ في الشعر، مع التركيز على بيت شعري حيث فضل الشاعر وصف حب ليلى بالسحر مباشرةً دون استخدام أداة التشبيه. يوضح أن هذا الاختيار يعزز من عمق التشبيه ويجعل التعبير أكثر قوة وبلاغة. كما يناقش سبب تفضيل الشاعر للتشبيه البليغ على الاستعارة، مشيرًا إلى أن الاستعارة قد تكون أقل فعالية إذا كانت الحقيقة هي المقصودة. ويبرز أن محاولة استخدام تعبيرات أقل دقة قد يؤدي إلى التكلف في التعبير(ص.١٣٨). وفي شطر''بِثَمْدِينَ لَاحَتْ نَارُ لَيْلَى ''يشير إلى أن الشاعر عند حديثه عن الأماكن التي عاشت فيها ليلى قد لجأ إلى تقديم الجار والمجرور، بينما عند ذكره لأصدقائها لم يستخدم هذا الأسلوب في التقديم. بالإضافة إلى ذلك، يركز على أن تكرار اسم ليلى في الابيات بشكل صريح بدلاً من إضماره هو تعبير عن المتعة التي يشعر بها الشاعر في ذكرها مرارًا وتكرارًا (ص. ٣٦-٣٧). وفي شطر'' وَلَيْتَ الغَضَا مَاشَى الرِّكَابَ لَيَالِيَا ''يسأل أنه لماذا لم يقل الشاعر بصيغة المضارعة (يُماشي) مع أن الفعل المضارع يوحي بالتجدد والدوام فيجيب لأن جو القصيدة هو جو الحسرة على كل جميل والعذاب من الحاضر ولذلك الفعل الماضي هنا أعمق في الدلالة (ص. ٤٠).وفي بيت آخر يقول إن الشاعر استعمل باب التفعيل في قوله ''فِي تَصْرِيمِ لَيْلَى حَبَالِيَا '' فلم يقل''صَرْم '' كمصدر لفعل

ثلاثي مجردٍ وإنما قال''تَصْرِيم ''من الرباعي وهو باب يدل على التكثير لأنه أراد أن الفعل الذي كان يقع من الوشاة كان فعلاً كثيراً (ص. ٦٥).

كل هذه التوضيحات تضيف قيمة كبيرة لفهم النصوص الأدبية بشكل صحيح، ولكن أثناء تقديمها، إعتمد أبو قيس بشكل مفرط على الاستشهاد بأبيات أخرى للشاعر، مما قد يؤدي بالقارئ إلى الخلط بين المعاني والدقائق المطروحة في القصيدة الأصلية وعلاوة على ذلك، فإن إشغال ذهن القارئ بشرح الأبيات الأخرى يجعل متابعة النص أكثر صعوبة. وبالنظر إلى تطرقه لدقائق اللغة والفنون الأدبية في طياته، يُعتبر الكتاب متقدمًا بالنسبة للطلاب المبتدئين ولغير الناطقين بالعربية.

يأخذنا القسم الثاني من الكتاب في رحلة عبر التقييمات العامة لديوان المجنون، ويظهر هذا التحليل العميق في أربعة فصول رئيسية. في الفصل الأول، يجادل أبو قيس بأن المجنون كان شاعرًا بارعًا فقط عندما يتحدث عن ليلى في قصائده. يشير إلى أن حالة العشق لدى المجنون قد غلبت على صفته كشاعر، وأن قصائده لم تخضع لتقييم النقاد الأدبيين بعمق. ويستشهد على ذلك بأن المجنون يتداوى بالشعر من عشق ليلى ولم يخرج بشعره عن ليلى إلا في موضع واحد وهو رثاؤه لأبيه حين يقول (ص.١٨١) :

فَما أُشرِفُ الأَيْفَاعَ إِلّا صَبابَةً وَلا أُنشِدُ الأَشعارَ إِلّا تَدَاوِيا

في الفصل الثاني من الكتاب، يتناول أبو قيس مختارات من قصائد المجنون فيقدم للقراء الأبيات التي تبرز بشكل خاص الغنائية العاطفية والحساسية الداخلية، من تلك التي جُمعت في **ديوان المجنون ليلى**. يظهر بوضوح كيف أن هذه الأبيات ليست مجرد كلمات، بل هي نبضات قلب وتجليات روح. في بعض الأحيان، يتعمق أبو قيس في شرح الأبيات الموجودة في هذا الفصل، مشيرًا بوضوح إلى كيفية تأثيرها العميق في نفسه وإثارتها لمشاعره. بالإضافة إلى هذا التفاعل العاطفي، يكتشف أبو قيس وجود التضمين في بعض الأبيات ويعرض الأبيات النموذجية، موضحًا كيف أن هذا الأسلوب الأدبي يضيف عمقًا إضافيًا للمعاني ويجعلها أكثر تأثيرًا (ص.١٩٠، ٢٠٠) .وكما في القسم الأول يتناول أبو قيس الأبيات من منظور النقد الأدبي، معالجًا النصوص بأسلوب دقيق ومستنير على سبيل المثال(ص. ٢٠٠):

وَلَوْ عَبْدٌ أَتَى مِنْ آلِ لَيْلَى لِيَرْكَبَنِي لَصِرْتُ لَه حِمَاراً

يرى أبو قيس أن هذا البيت من أسخف ما يكون، مشددًا على أن المبالغة فيه تخالف ما تقتضيه حالة العشق. فالمشاعر التي تُعاش في قمم العشق لا تتطلب من الفرد أن يضع نفسه في موقف مهين إلى هذا الحد.كما يؤكد أن سمو الحب ونقاءه يتطلبان تعبيرات تليق بمقامه، وأن مثل هذا التشبيه لا يتناسب مع هذا المقام الرفيع (ص.٢٠٣-٢٠٤).هذه التحليلات لا تبرز فقط العمق العاطفي لقصائد المجنون، بل تقدم أيضًا أمثلة قيمة على كيفية القيام بالنقد الأدبي بصورة دقيقة ومستنيرة.

في الفصل الثالث من الكتاب يسلط الضوء على أشعار الحكمة والأمثال في قصائد المجنون. يذكر أن **ديوان المجنون** يحتوي على عدد لا يستهان به من أشعار الحكمة والأمثال. بعد ذلك، يستعرض ١٠٥ أبيات من الحكمة والأمثال التي حددها في الديوان، مضيئًا جوانبها الفلسفية والوجدانية. وفي الفصل الأخير، يركز على مسألة الأشعار الغريبة عن شعر المجنون. وفقًا لما رواه الجاحظ :'' فقد نُسب كل شعر مجهول قيل في ليلى إلى المجنون. '' مستندًا إلى هذه النقطة بدأ في دراسة مفصلة لتصفية العناصر الغريبة التي تتعارض مع تكامل الديوان، وقام بتحديد القصائد التي لا تنتمي فعليًا إلى المجنون (ص. ٢١٧). اعتمد في هذا التحليل على عدم توافق البنية العامة للمعاني في تلك القصائد مع أسلوب المجنون، بالإضافة إلى عدم توافق نظام القافية.

في التحليل النهائي، قدّم أبو قيس إسهامًا مهمًا في الأدب العربي من خلال عمله الذي يرشد إلى قراءة وفهم وتفسير الشعر العربي. في دراسته التفصيلية لـ"القصيدة المؤنسة" استعرض منهجية وتقنيات تحليل الشعر العربي، مما يتيح للقارئ التعمق في جوانب النص وفهم معانيه الخفية وأسلوبه البليغ. هذا العمل يُعتبر من المراجع الأساسية للباحثين الذين يسعون إلى التعمق في مجال الشعر وعلوم العربية. فهو ليس مجرد دراسة أكاديمية، بل دليل يفتح آفاقًا جديدة لفهم الأدب العربي الكلاسيكي، ويكشف عن جماليات اللغة العربية وأسرارها الفنية. وبناءً على توصياته، يشدد أبو قيس على أهمية اكتساب المعرفة الأساسية من هذا العمل أولاً، قبل الانتقال إلى الكتاب الثاني بعنوان **أَلَا عِمْ صباحًا**، الذي يقدم عمقًا موضوعيًا ومعلومات متقدمة. وفقًا لرأيه، فإن هذا الكتاب الثاني يكمل رحلة القارئ في عالم الشعر العربي، مما يجعلهما معًا مرجعين لا غنى عنهما لفهم الشعر العربي بشكل شامل.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.