

MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ



Araştırma Yazıları
Research Papers
البحوث



İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

MÎZÂNÜ'L-HAK
İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
MİZÂNÜ'L-HAK
İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية
ISSN 2149 9896 e-ISSN: 2636-8161

سنة: 2024 / Year / 19: العدد / Sayı / Number / 19: العدد • Yıl / Year / 2024: السنة
Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, uluslararası hakemli süreli yayındır. / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, İzmir Kâtip Çelebi Üniv./
ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، دورية علمية دولية محكمة نصف سنوية.

İzmir Kâtip Çelebi Üniv. İlahiyat Fakültesi adına Sahibi / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, İzmir Kâtip Çelebi Üniv./
المالك نيابة عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة إزمير كاتب شلي
Prof. Dr. Mehmet DİRİK

رئيس التحرير / Editor in Chief / Baş Editör
Doç. Dr. Raşit ÇAVUŞOĞLU

المحررون المسؤولون / Section Editors / Alan Editörleri

المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الإسلامية الأساسية / Basic Islamic Sciences Section Editor / Temel İslam Bilimleri Alan Editörü
Arş. Gör. Dr. Şule Yüksel ARICI

المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة العربية / Arabic Works Section Editor / Araçça Yazı Alan Editörü
Arş. Gör. Dr. Elif OKUR

المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الاجتماعية والإنسانية / Social Sciences and Humanities Section Editor / Sosyal ve Beşeri Bilimler Alan Editörü
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet DEMİR

المحررون المسؤولون عن قسم تاريخ الإسلام وفتونه / Islamic History and Arts Section Editor / İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörü
Doç. Dr. H. İbrahim ERYILMAZ

المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة الإنجليزية / English Works Section Editor / İngilizce Yazı Alan Editörü
Arş. Gör. Enes KAVAK

المحرر المسؤول عن المقالات التعريفية (مثل التعريف بالكتب والندوات العلمية) / Review Editor / Tandırım Yazılan Alan Editörü
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet DEMİR

مساعدو رئيس التحرير / Assistant Editors / Editör Yardımcıları
Arş. Gör. Merve CENGİZ - Arş. Gör. Mustafa YILMAZ

محررو التدقيق الإملائي / Copy Editors / Yazım Editörleri
Dr. Öğr. Üyesi İhsan SÜTŞURUP, Dr. Öğr. Üyesi Samet YAĞCI, Arş. Gör. Ayşe Nur İBA ÇINAR, Arş. Gör. Zeynep KIZILYAR, Arş. Gör. Yusuf Ziya AKGÜL, Arş. Gör. Tubanur KAYA GÜLER

محررو اللغة / Language Editors / Dil Editörleri
Arş. Gör. Enes KAVAK

محررو التصميم للمجلة / Layout Editors / Mizanpaj Editörleri
Arş. Gör. Muhammet Fatih EREN, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Arş. Gör. Mustafa YILMAZ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

سكرتير / Secretary / Sekreter
Arş. Gör. Dr. Rale Zehra CENGİZ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

هيئة التحرير / Editorial Board / Yayın Kurulu

Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Bilal GÖKKIR, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Mehmet DİRİK, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Muammer ERBAŞ, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Metin İZETİ, Üniv. of Tetova • Prof. Dr. Numan ARUÇ, Macedonian Academy of Sciences and Arts • Prof. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Necdet ŞENGÜN, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Hamide ULUPINAR, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Doç. Dr. Raşit ÇAVUŞOĞLU, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.

الهيئة الاستشارية / Advisory Board / Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Ali Muhyiddin KARADAĞI, Qatar Üniv., • Prof. Dr. Arthur BUEHLER, Victoria Üniv., • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Samsun Ondokuz Mayıs Üniv., • Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. David JASPER, Üniv. of Glasgow, • Prof. Dr. David THOMAS, Üniv. of Birmingham, • Prof. Dr. Ednan ASLAN, Universität Wien, • Prof. Dr. Enes KARİC, Univerzitet u Sarajevu, • Prof. Dr. Frank GRIFFEL, Yale Üniv., • Prof. Dr. Hamid ALGAR, Üniv. of California, Berkeley, • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniv., • Doç. Dr. Hussin bin SALAMON, Universtti Teknologi Malaysia, • Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Mehmet AKGÜL, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Mustafa KARA, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Oliver LEAMAN, Üniv. of Kentucky, • Prof. Dr. Necdet ŞENGÜN, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Parviz MOREWEDGE, SUNY, • Prof. Dr. Ramazan EGE, Uşak Üniv., • Prof. Dr. Ramazan MUSLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Şevket YAVUZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., • Prof. Dr. Vecdi AKYUZ, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Werner G. JEANROND, Üniv. of Oxford, • Prof. Dr. Wael B. HALLAQ, Columbia Üniv., • Prof. Dr. Zekeriyâ GÜLER, İstanbul Üniv.

تصميم الغلاف / Cover Design / Kapak Tasarım

Doç. Dr. Uğur BAKAN, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.

خط الهلال / Crescent Calligraphy / Hilal Hattı

Hattat İsmail ÖZTÜRK

مراسلة / Correspondence / İletişim

İzmir Kâtip Çelebi Üniv., İlahiyat Fakültesi, Balatçık Yerleşkesi, 35620 Çiğli, İzmir
Tel.: +90 232 329 35 35 (içhat 8701-8729) • dergipark.org.tr/mizan • mizanulhak.org • mizanulhak@ikc.edu.tr

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ni Tarayan Dizin ve Veritabanları / Indexed and Abstracted by /

الفهارس وقواعد البيانات التي تُصنف من خلالها مجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية:



Tübitak Ulakbim (TR DİZİN), Atla Religion Database (Atla RDB), ProQuest Religion, Sosyal Bilimler Atf Dizini (SOBİAD), İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı, Bielefeld Academic Research Engine (BASE), Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), ResearchBib Research Bible Academic Resource Index, Directory of Research Journals (DRJI), Modern Language Association (MLA), CiteFactor Academic Scientific Open Access Journals Index, Directory Of Open Access Scholarly Resources (ROAD), Matriz de Información para el Análisis de Revistas/Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Ideallonline, OpenAIRE.

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir süreli yayındır.

Yayınlanması için gönderilen çalışmaların her tür sorumluluğu yazarlarına, yayın hakkı *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğümüzden izin almak koşuluyla mümkün olabilir.

Yazım İske ve Kurallarımız, dergimizin sonunda yer almaktadır.

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is a double-blind peer-reviewed journal published twice a year in December and June

All kinds of responsibility of the submitted works rest on the author(s), and all copyrights belong to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*. Re-publication of the published material in part or as a whole may be possible with the permission of the Editorial Board.

Our Principles and Guidelines can be found at the end of the Journal.

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دولية محكمة وتنشر مرتين في السنة، في شهر حزيران وكانون الأول. المسؤولية التامة عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث. وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية في حالة قبول البحث للنشر. ولا يمكن استنساخ أو إعادة نشر بعض أو كل المواد المنشورة في المجلة دون إذن مسبق من رئاسة تحرير المجلة.

شروط وقواعد النشر موجودة في آخر المجلة.

İçindekiler

Table of Contents

جدول المحتويات

ARAŞTIRMA YAZILARI / RESEARCH PAPERS / البحوث

Mâverâünnehir'de Din Hürriyeti

Freedom of Religion in The Mâverâünnehr (Transoxiana) Region

Saffet KÖSE 1-24

Gazneli Devleti'nde İsyanlar

An Analysis of the Method of Istishhâd with Poetry in the Preference of Sahih Qiraat

M. Hanefi PALABIYIK - Kemal DEMİR 25-48

Some Social Order Concepts in the Context of Sayyid Quṭb's Fî Zilâl al-Qur'ân: A Critical Approach

Seyyid Kutub'un Fî Zilâlî'l-Qur'ân'ında Bazı "Toplum Düzeni" Kavramları: Eleştirel Bir Yaklaşım

Murat KAYACAN 49-68

Taberî Rivayetleri Bağlamında Hz. Hafsa'nın Tefsir İlmindeki Yeri

The Place of Hafsa in the Science of Tafsir in the Context of Tabarî Narrations Fiqh

Yakup BİYİKOĞLU 69-88

Bir Sûfi Olarak Ebû Tâlib El-Mekkî'nin Kur'ân-ı Kerim Tilâvet Âdâbına Bakışı

Abu Talib al-Makki's Perspective on the Etiquette of Reading the Holy Qur'an as a Sufi

Yaşar AKASLAN 89-120

Osmanlı Filibesi'nde Kur'ân Kültürü (Tedrîsât/Tilâvet/Kirâat)

Quran Culture in Ottoman Filibe (Education/Recitation/Recitation Modes)

Ahmet GÖKDEMİR 121-128

Şâfiî'nin Kitâbü Siyeri'l-Evzâi Adlı Eserinde Hanefilere Yönelttiği Eleştiriler

The Criticisms Directed at the Hanafis in al-Shafi'i's Work Named Kitab Siyar al-Awza'i

Muhammet Taha Topçu- Saffet Köse..... 129-146

Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeyleri: İstanbul Örneği

Professional Satisfaction Levels of Qur'an Course Teachers: Istanbul Example

Abdullah DUMAN 147-172

Mushaf Öncesi Kur'an Kitâbetinin Durumu (Tahlil ve Değerlendirme)

The State of Qur'anic Scripture before the Mushaf (Analysis and Evaluation)

Lokman YILMAZ 173-198

جموعُ التَّكْسِيرِ ودلالاتُها في كتب معاني القرآن وإعرابه حتى نهاية القرن الرابع الهجري

Hicrî Dördüncü Asrın Sonuna Kadar Meâni'l- Kur'ân ve İ'râb Kitaplarındaki Cem'i Teksirler ve Delaletleri

Broken Plurals and Their Semantics in the Books of Qur'anic Interpretations and Grammar up to the End of the Fourth Hijri Century

Kutaiba AL İBRAHİM..... 199-230

Topkapı Sarayı Sultan III. Ahmed Kütüphanesi Kataloğundaki Sarf ve Nahiv Kitapları Üzerine Bir Değerlendirme <i>An Evaluation of Morphology and Syntax Books in the Catalogue of the Topkapı Palace Library of Sultan Ahmed III</i> Adem ÇALAR.....	231-268
Basra'nın İlk Zâhidlerinden Âmir b. Abdillâh'ın (öl. 70/689'dan önce) Zühd Anlayışı <i>The Understanding of Zuhd of Âmir b. Abdillâh (d. Before 70/689) One of The First Zahids of Basra</i> Ahmet ARSLAN	269-280
Türkçe Hukuki Metinlerin Arapçaya Çevirisinde Karşılaşılan Zorluklara Genel Bir Bakış <i>A General Overview of the Difficulties Encountered in Translating Turkish Legal Texts into Arabic</i> Nur ÖZBEK- Abdullah HACİBEKİROĞLU.....	281-304
Melodik ve Prozodik Tavrılarla Kur'ân Tilâvetinin İcrası <i>Performing Quran Recitation with Melodic and Prosodic Attitudes</i> Mehmet KELEŞ.....	305-330
Hadis ve Sünnetin Anlaşılmasında Tadrîciliğin Rolü <i>The Role of Gradualism in Understanding of Hadîth and Sunnah</i> İbrahim SAĞLAM.....	331-364
Kadıköy Konsili ve Hıristiyanlık Tarihindeki Yeri ve Önemi <i>The Council of Chalcedon and Its Place and Importance in Christian History</i> Ahat TAŞCI	365-384
Bitmeyen Acının Edebî İzdüşümleri: "Filistin Sabren" Kasidesi <i>The Literary Reflections of Endless Sorrow: His Qasida "Fillistin Sabren"</i> Zahir ASLAN.....	385-400
Kütüb-i Sitte'de Rivâyeti Bulunan Kaderî Râvîler (et-Târîhu'l-kebir Örneği) <i>Qadari Reporters Who Have Reports in Kutub al-Sitta (al-Târikh al-Kabîr Case)</i> Macit DEMİRER.....	401-426
Hadislere Göre Sabah Namazında Kunut Uygulaması: Metinler Arası Karşılaştırma <i>The Practice of Kunut in Fajr Prayer According to the Hadîths: Intertextual Comparison</i> Furkan ÇAKIR	427-446
Yahya b. Hamza el-Alevî'nin et-Tirâz Adlı Eserinde Haber Cümlesi ve İsnad-ı Haberî Konularını İnceleme Yöntemi <i>Yahya b. Hamza al-Alawi's Method of Analysing the Subjects of News Sentence and Isnâd-ı Haberî in his work named al-Tirâz</i> Adem YENER- Eyüp AKŞİT	447-468
أثر السنتّة في الأفعال العربيّة في ضوء معجم الدوحة التاريخي Doha Târihi Sözlüğü Işığında Nebevî Sünnetin Arapça Fiillere Etkisi <i>The Impact of the Sunnah on Arabic Verbs in Light of the Doha Historical Dictionary</i> Hüseyn YUSUF	469-490
الأصناف المُخرجة في زكاة الزروع والثمار: الاختلاف الأصولي، ومعطيات العصر، وأقوال الفقهاء فيها Ziraî Ürünler ve Meyvelerin Zekâtına Dâir Fıkıh Usulü Tartışmaları, Konuyla Alakalı Güncel Veriler ve Âlimlerin Bu Konudaki Görüşleri <i>The Zakatable items of crops and fruits: the variance from Usul al-Fiḥ perspective, the contemporary facts, and the opinions of jurists</i> Amer ALDERSHEWI	491-512

الكنية في الشعر العربي/ أم عمرو نموذجاً Arap Şiirinde Künye/Ümmü Amr Örneği <i>The Nickname in Arabic Poetry/Umm Amr as an Example</i> Feras RIHAWI	515-534
Tanzimat'ın Siyaset Düşüncesine İtiraz: Tanzir-i Telemak Örneği <i>Objection to Tanzimat's Political Thought: The Example of Tanzir-i Telemak</i> Mustafa Enes AKTÜRKOĞLU	535-548
Klasik Hücciyet/Delillendirme Tartışmalarında Müstakil Naklî Delil Problemi: İcmâ Örneği <i>Independent Naklî Evidence Problem in Classical Hujjiya Arguments: Example of İjma</i> Muhammet KANTAR	549-572
التأطير الشرعي لمصطلح التجديد: دراسة تأصيلية اصطلاحية Tecdîd Teriminin Şer'î Çerçevesi: Terminolojik Bir Temellendirme Çalışması <i>The Shariah Framework of the Term Tajdîd: A Fundamental Terminological Study</i> Burhan MAZAK	573-596
شبكة القبيسيات العابرة للحدود من المحلية إلى العالمية Yerelden Küresele Dönüşen, Sınırları Aşan el- Kubeysiyat Grubu <i>The Qubaisiyat Transnational Network from Local to Global</i> Narjes KADRO - Mona SUİLMİ	597-610
Yahudilikte Örfün Önemi ve Yahudi Dini Hayatına Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme <i>An Evaluation On The Significance of Custom In Judaism and Its Effect On Jewish Religious Life</i> İsmail BAŞARAN	611-622

Editörden

Allah'a hamd, Rasûlü'ne salât ve selam olsun.

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*nin on dokuzuncu sayısını siz değerli okuyucularımızla paylaşmaktan büyük mutluluk duymaktayız. Dergimiz, her geçen sayıda yayın kalitesini daha ileri seviyeye taşımayı amaç edinerek akademik üslûp ve etik değerlerden taviz vermeden yoluna devam etmektedir. Dergimize gönderilen çalışmaların her biri, yayın ilkelerimize uygunluk bakımından ön değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Dergimize yüklenen makaleler, *iThenticate* yazılımı ile benzerlik taramasından geçirilmektedir.

Dokuzuncu yılını idrak eden dergimizin bu sayısında yirmi sekiz araştırma yazısı yer almaktadır. Editör ekibimizin kontrolünden geçtikten sonra çift taraflı kör hakemlik uygulamasına tabi tutularak yayım aşamasına getirilen makaleler; Tefsir, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat, Hadis, İslam Hukuku, Kelam, Tasavvuf, İslam Tarihi, Dinler Tarihi, Arap Dili ve Belagatı ve diğer dinî araştırmalar alanlarına göre dağılım göstermiştir.

Emek mahsülü çalışmalarını yayımlamak üzere dergimizi tercih eden kıymetli yazarlarımıza, makaleleri titizlikle inceleyen değerli hakemlerimize, dergimize gönderilen yazıları özenle gözden geçirerek gerekli işlemleri yapan alan editörü, yazım editörü, dil editörü, editör yardımcısı ve son okuyucu görevlerinde bulunan değerli meslektaşlarımıza teşekkürlerimizi sunarız.

Gayret bizden, tevfik şâni yüce Allah'tandır.

Doç.Dr. Raşit Çavuşoğlu

Baş Editör

Mâverâünnehr'de Din Hürriyeti

Öz: Farklılıklarla bir arada yaşama insanlık tarihi kadar kadim bir problemdir. Din hürriyeti, bu soruna aranan bir çözümdür. Farklı din mensuplarının birbirlerine karşı ya da aynı din içinde farklı yorumlardan kaynaklanan mezhepler, tarikatlar ve akımların kendi aralarındaki hasmâne ilişkiler her zaman güncelliğini korumuştur. Din özgürlüğüne dair hoşgörüsüzlüğü ve bu alanda oluşan sorunları kurumsallaştıran ve asırlarca sürmesine neden olan Hıristiyan kiliseleridir. İnsanlığı kurtuluşa getirmeyi kendi tekelinde görmeleri, bunun için şiddeti dini bir araç olarak kullanmaları ve bir devlet içinde kralın dini dışında bir inanç sistemi olamayacağına dair dogmaları din özgürlüğü önünde bir engel oluşturmuş ve bu alandaki kavgalar bin beş yüz yıldan fazla devam etmiştir. Bu konuda insanlık Müslümanlara çok şey borçludur. Fetihler yoluyla elde edilen topraklarda kurulan İslam medeniyetinin en özgün uygulamalarından birisinin inançlara saygının gereği olan din hürriyeti olduğunu söylemek mümkündür. Fethedilen toprakların ahali ile yapılan zimmet antlaşmalarında din özgürlüğüne dair hükümlere açık biçimde yer verilmiştir. Esasen bu Kur'an-ı Kerim'in emri ve Hz. Peygamber'in örnek uygulamalarının da bir gereğidir. Bu çalışmada fıkıh tarihinin özellikle Haneffî mezhebinin en önemli coğrafyalarından birisi olan Mâverâünnehr'de din hürriyetinin görünümü ele alınacaktır. İnanç özgürlüğü söz konusu olduğunda özellikle gündeme gelen cihat ve fetih kavramları, mürtedde uygulanan ceza meselesine de değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mâverâünnehr, Din hürriyeti, Hıristiyan kiliseleri, Fetih, Cihad, İrtidâd.

Freedom of Religion in The Mâverâünnehr (Transoxiana) Region

Abstract: Coexistence with differences is a problem as ancient as human history. Religious freedom is a solution to this problem. Hostile relations between members of different religions against each other or between sects, cults and movements within the same religion arising from different interpretations have always remained up to date. It is the Christian churches that institutionalized the intolerance of freedom of religion and the problems that arose in this area and caused them to persist for centuries. Their taking upon monopoly on bringing redemption to humanity, their use of violence as a religious tool for this purpose, and their dogma that there cannot be a belief system other than the religion of the king in a state have created an obstacle to freedom of religion, and the struggles in this field have continued for more than fifteen hundred years. Humanity owes much to Muslims in this regard. It is possible to say that one of the most unique practices of the Islamic civilization established in the lands acquired through conquests was the freedom of religion as a requirement of respect for beliefs. In the dhimma treaties made with the inhabitants of the conquered lands, provisions on freedom of religion were explicitly included. In fact, this is a command of the Holy Qur'an and a requirement of the Prophet's exemplary practices. In this study, the view of freedom of religion in Mâverâünnehr (Transoxiana), which is one of the most important geographies in the history of fiqh, especially in the Hanafi sect, will be discussed. The concepts of jihâd and conquest (feth), and the issue of punishment for apostasy (irtidâd), which are especially on the agenda when it comes to freedom of religion, will also be discussed.

Keywords: Mâverâünnehr (Transoxiana), Freedom of religion, Christian churches, Conquest, Jihâd, Apostasy.



* Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: saffetkose@hotmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8915-2347>

Giriş

Mâvrâünnehir, İslam hukukunun özellikle de Hanefî mezhebinin tarihinde özel bir yere sahiptir. Bölge, sahabe döneminde fethedilmeye başlanmış (54/674) peşinden zengin bir ilmi birikim doğmuştur.

Matürîdî-Hanefî gelneğinin en önemli ilim merkezleri arasında Mâverâünnehir şehirleri vardır. Bu bölge İslam fıkıh ve kelam düşüncesi açısından sonraki dönemler için de belirleyici olma özelliğine sahiptir. Bu açıdan bölge ulemasının eserlerinde yer alan bilgiler kadim bir problem olan farklı inanç mensupları arasındaki ilişkilere ne tür bir katkı yapabileceği merakı mucip bir konudur.

Bu makalede, güncelliğini hiçbir zaman yitirmemiş olan din hürriyetine ilişkin sorunlara Mâverâünnehir bölgesi tecrübesinin imkanlarına yer verilmek amaçlanmaktadır. Bu çerçevede konuya dair Kur'ân-ı Kerîm'in öngördüğü evrensellik ve süreklilik arzeden ana ilkeleri, Hz. Peygamber'in beyan ve uygulamaları, keza bu çerçevede oluşan Sünnet malzemesi, sonrasında bu iki kaynağa en yakın insanlar olan ve fikhî düşünce hiyerarşisinde ilk sırada yer alan sahabenin Mâverâünnehir bölgesindeki tatbikatı, özellikle fetihler sırasında yapılan zimmet anlaşmaları ve bu doğrultuda oluşan fukaha içtihatları yazının ana omurgasını oluşturacaktır.

Günümüz dünyasında hala tartışılmakta olan ve din hürriyeti denildiğine öncelikle akla gelen mürtedin cezası meselesi de bölge ulemasının kaynak değeri taşıyan eserlerinden hareketle çözümlenmeye çalışılacaktır.

1. Din ve Vicdan Özgürlüğü Sorunu ve Kavramsal Çerçevesi

Farklılıklarla bir arada yaşama insanlık tarihi kadar kadim bir problemdir. Din hürriyeti, bu sorunun bir türüdür. Farklı din mensuplarının birbirlerine karşı ya da aynı din içinde farklı yorumlardan kaynaklanan mezhepler, tarikatlar ve akımların kendi aralarındaki hasmâne ilişkiler her zaman güncelliğini korumuştur. Sadece bir örnek olması açısından zikretmek gerekirse Hıristiyan olan Yemen Himyerî hükümdarının Medîne'ye yaptığı seyahat sırasında Yahudiliğe girip Yemen'e döndükten sonra halkı bu dine girmeye zorlaması, dininden dönmemekte direnen ve kaynaklarda sayıları 4.000 ile 20.000 arasında olduğu ifade edilen Necran halkını, kadın, erkek, çocuk, yaşlı ayrımı yapmaksızın kazdırdığı hendekte yakarak çevresi ile birlikte keyif içinde seyretmesi (523) konunun ibretlik olaylarından birisidir. Bu konuya Kur'ân-ı Kerîm'de (Büruc, 85/4-7) değinilir.¹

¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, 2009), 2/123; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (Bûr Sa'îd: Mektebetü's-Sakâfeti'd-dîniyye, ts.), 3/180-181; Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an Hâkâiki Ğavâmizi't-Tentîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil* (Beirut: y.y., 1407), 4/730-731; Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-'İmâdî Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-Âklî's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.), 9/136.

Din özgürlüğüne dair hoşgörüsüzlüğü ve bu alanda oluşan sorunları kurumsallaştıran Hıristiyan kiliseleridir. Roma’da devlet dini (380) haline geldikten sonra kilise çok kısa bir süre sonra devleti de kilise içine almış Tanrı adına devlet ve dini yönetmeye başladıkları teokratik bir düzen² kurmuşlardır. Halkın, kralın dininden olma zorunluluğu devlet içinde diğer dinlere hayat hakkı tanımamıştır. Öte yandan kurtuluşun kilisede olduğu inancı sebebiyle mutlak hakikati sadece kendilerinin temsil ettiği iddiasıyla ortaya çıkan her bir mezhep kilisesi -ki Hıristiyanlıkta mezhepler din olarak kabul edilir- kendileri gibi inanmayan bütün inanç gruplarını sapkın (heretic) kabul etmiş, onları kurtuluşa erdirmek için şiddetli mübah hatta dini bir görev saymışlardır. Bu inançlar, Hıristiyanlık içindeki mezhep, tarikat ve akımlara karşı yıllarca sürececek din içi kavgaların ve diğer dinlere karşı savaşın itici gücünü oluşturmuştur. Bu süreç, dinin mabede hapsedildiği 18. yüzyıldaki Aydınlanma düşüncesine kadar devam etmiş, 1948 Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nin kabulü ile birlikte *din ve vicdan özgürlüğü* ilkel olarak kabul edilmiş ve bir iyileşme sağlanmıştır. Bununla birlikte ikiyüzlü tutumlar sebebiyle belli ölçüde sorunların yaşandığı da bir gerçektir.³

Fetihler yoluyla elde edilen topraklarda kurulan İslam medeniyetinin en özgün uygulamalarından birisinin infak emrinin kurumsal kimliği olan vakıflar diğerinin de inançlara saygının gereği olan din ve vicdan hürriyeti olduğunu söylemek mümkündür. Birincisi zaruri ihtiyaçların temininde sahipsizliği ortadan kaldıran bir güvence diğeri de iç huzuru temin eden zenginliktir. Sadece bir örnek olmak üzere İslam öncesi Hıristiyanların yeraltı şehirleri kurup inançlarını oralarda yaşayabildiklerine bakılırsa bu hürriyetin ne kadar değerli olduğu takdir edilebilir. Özellikle İslam’ın geldiği dönemde farklı inanç mensuplarına karşı uygulanan şiddet eylemlerinin kurumsallaşmış olması⁴ ve bunun bizzat hâkim dinin motivasyonu ile gerçekleşmesi İslam toplumlarındaki uygulamayı anlamlı ve değerli kılan bir derinliğe sahiptir.

Müslümanların fethettikleri bütün bölgelerde olduğu gibi Mâverâünnehir ve çevresinde de fetih hareketleri ile birlikte hızlı bir İslamlaşma sürecinin başladığı görülmektedir. Bunun baskı ve zorlama ile olmadığı tarihi kaynaklarda zikredilmekle birlikte Müslümanların fethettikleri toprakların ahalisi ile yaptıkları antlaşmalarda din ve vicdan özgürlüğüne dair hükümlere açık biçimde rastlanması da bunu göstermektedir.

İslam dininin ana kaynaklarında yer alan ilkeler ve kurallar bu alandaki derinliğe, bu doğrultuda gelişen Müslüman toplumlardaki tarihi tecrübe bugüne ışık tutacak zenginliğe sahiptir.

Kur’ân-ı Kerîm, insanların kendi iradeleri ve vicdanlarının hükmüne göre inancını özgürce seçebilmesini açık şekilde hükme bağlamış,⁵ Hz. Peygamber

² Muhterem Dilbirliği, *Avrupa’da Din ve Vicdan Özgürlüğü*, (Ankara: 2020), 49.

³ Saffet Köse, “Din Özgürlüğü ve Barış Yolunda İki Farklı Tecrübe...”, *İHAD*, 5 (2005), 17-21.

⁴ bk. Buhârî, “Menâkıb”, 25, “İkrâh”, 1; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 97; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5, 109, 110, 111.

⁵ el-Bakara 2/256; Yunûs 10/99.

uygulamalarıyla din ve vicdan hürriyetine duyarlılığını göstermiştir. Medîne'de Yahudilere ait *Beytü'l-midrâs*'in⁶ faaliyetlerini serbestçe yapabilmesi bu konudaki nebevî uygulamayı göstermesi açısından yeterlidir. Bu iki kaynak doğrultusunda âlimler içtihatlarını ortaya koymuşlar ve İslam toplumlarındaki uygulamalar da bu yönde gelişmiştir. Buna göre din özgürlüğünün dört unsurunun bulunduğu söylenebilir:

- 1- İnsanın istediği dini serbestçe seçebilmesi (iman),
- 2- İnanıldığı dinin kurallarını uygulayabilmesi (amel),
- 3- Dinin eğitim ve öğretimini serbestçe yapabilmesi,
- 4- Sosyal birlik (cemaat) oluşturabilmesi.

Farklı inanç mensuplarının barış içinde yaşama ihtiyacından doğan din özgürlüğü, her hak ve yetki gibi kötüye kullanımı da beraberinde getirebilir. Bu husus onun kültürünün ne ölçüde içselleştirildiği ve ahlakının hangi boyutlarda bulunduğu ile de ilgilidir. Bu bağlamda din ve vicdan özgürlüğü ile ilişkili bazı problemler de vardır. Bunlar şöyle hulasa edilebilir:

- 1- Toplumda, bir dine mensup çoğunluğun vatandaşı olduğu devlette sivil olarak toplumun ve resmi olarak devlet kurumlarının farklı inanç gruplarına karşı tavrı,
- 2- Dini yapıların birbirlerine yaklaşımı,
- 3- Dini grup ve akımların hâkim kültürden korunma ihtiyacından kaynaklanan içe kapanık cemaatçi-kimlikçi yapısının getirdiği sosyalleşme sorunu,
- 4- Kitleleri harekete geçirmede en etkili güç olan dinin farklı gruplar üzerinden araçsallaştırılmasına dönük tedbirlerin sınırı,
- 5- Ülfetin en etkili zeminini oluşturan inancın ayrıştırıcı bir gruplaşmaya sebep olmaması için uygulanacak politikalar,
- 6- Bir dine girmek kadar ondan çıkabilmenin imkânı.

Vicdan özgürlüğü ise daha geniş kapsamlı bir kavramdır ve kişinin kendisine ait alanlarda kalbinin sesine kulak vermesi ve muhataplarının da buna saygı duyması anlamına gelir. Bu tanımlamaya göre vicdan hürriyeti, din hürriyetini de içine alan daha geniş kapsamlı bir kavramdır denilebilir. Burada vicdan hürriyeti din özgürlüğü ile sınırlı tutulacaktır.

Vicdan hürriyeti, sadece insanın iç dünyasında oluşan kanaati değil ona göre yaşamayı ve hareket edebilmeyi de gerektirir.⁷

⁶ İbranice bet (ha) -midraş "çalışma evi" demektir. İslâmî literatürde beytü'l-midrâs şeklinde Arapçalaştırılmış olan bu kelime yahudi literatüründe "eğitim-öğretim yeri" anlamında kullanılmıştır. Burası mukaddestir ve Tevrat'ın yüceltiildiği yer olarak görüldüğü için de Sinagog'tan üstün sayılmıştır. Ahmet Önkal, "Beytülmidrâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/95.

⁷ Dilbirliği, *Avrupa'da Din ve Vicdan Özgürlüğü*, 55.

Burada çerçevesi çizilen din özgürlüğü Müslüman toplumlarda uygulanmış, bu konuda ifade edilen bahse konu sorunlar ise büyük ölçüde yaşanmamıştır. Her olayın kendine özgü şartları dikkate alınarak değerlendirilmesi zarureti dikkate alınarak siyasi, sosyolojik şartları ile birlikte ele alınması gerektiğini de dikkate alarak tarihi süreç içinde bazı İslam toplumlarında yaşanan olaylar dinin özünden değil harici sebeplerden kaynaklanmıştır. Dolayısıyla Mâverâünnehir bölgesi de dahil olmak üzere fethedilen topraklardaki yerli halk ile yapılan zimmet anlaşmaları bunu açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bu yazıda konu Mâverâünnehir merkezli olarak ele alınmaya çalışılacaktır.

2.Mâverâünnehir Coğrafyası

Mâverâünnehir kelime olarak nehrin öte yakası anlamına gelir. Coğrafi bölge olarak, Orta Asya'nın iki büyük nehrinden birisi olan Ceyhun (Amuderya) nehrinin öte tarafındaki bölge anlamında kullanılmıştır. Farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte Buhara, Semerkant (Soğd bölgesi), Üsrüşene, Şaş (Taşkent), Fergana, Keş, Nesef, Pezde, Sagâniyân, Beykent, Huttel, Tirmiz, Guvâziyân, Ahsîkes, Havârezm, Fârâb, İsbîcâb, Talas, İlak, Hucend, Fergana bölgesi mesela Kâsân Mâverâünnehir'e dahil olan şehir ve bölgelerdir.⁸ Bahsi geçen köy, kasaba ve şehirler birçok âlimin yetiştiği ve eserlerinin günümüze ulaştığı bereketli bölgeyi oluşturmaktadır. Din özgürlüğü meselesi de bölge ulemasının yaklaşımları üzerinden ve zimmet anlaşmaları çerçevesinde ele alınacaktır.

3.İlk Dönem Fıkıh Eserlerinde Din Özgürlüğünde Yöntem ve İlkeler

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hulefâ-i râşidîn (dört halife) ile başlayıp Çin sınırına dayanan İslam fetihlerinin Mâverâünnehir bölgesini kapsayan bölümü sahâbe kısmen de tâbiîn dönemine denk gelir.

Emevîlerin Horasan valisi Kuteybe b. Müslim el-Bâhil'nin (ö. 96/715) başarılı akınlarıyla bölge, Müslüman hâkimiyetine geçmiştir. Bu sebeple de Kuteybe, Mâverâünnehir fâtihisi olarak bilinir.⁹ Bunun konumuz açısından anlamı şudur: *Sahabe, tâbiîn* ve *tebe-i tâbiîn* dönemleri hadis rivayetinin yanı sıra özellikle ilk iki kuşak fıkhi bilginin kaynağı olması bakımından önemlidir. Dolayısıyla sahabe sonrasında teşekkül edecek olan mezhepler Kitab ve Sünnetten sonra kabul ettikleri delil, ilke ve yöntemler içinde sahabe görüşü ve uygulamasına da büyük önem vermişlerdir. Buna göre Kur'ân-ı Kerîm'de ilkelerine ve bazı örneklerine yer verilen inanç özgürlüğünün Hz. Peygamber tarafından gösterilen uygulamaları ve sonrasında o doğrultuda oluşan sahabe tatbikatı konunun değerlendirilmesinde kolaylık sağlayacaktır.

⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî el-Kerhî el-'İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Kahire: y.y., ts.), 253, 254, 255, 286-347; Ebû 'Ubeyd 'Abdullâh b. Abdil'azîz el-Endelûsî Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (b.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992). 1/ 442; Yâkût el-Hamevî, Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1995, 5/45-47.

⁹ Bk. Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-buldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 405-407.

Teşekkülünden sonra mezhepler üzerinden kurulan din-hayat bağlantısının din ve vicdan özgünlüğüne yansıyan kısmı Mâverâünnehir bölgesi söz konusu edildiğinde bölgede hâkim olan Hanefî-Mâtürîdî geleneği üzerinden değerlendirilecektir. Zira İslam toplumlarının dini hayatını şekillendiren mezhepler olduğu için tarihi devirler ve o dönemlerde kurulan devletlerin uygulamalarına göre bir çalışma değil bölge ulemasının kaleme aldığı fıkıh metinleri üzerinden konu değerlendirilecektir.

Mezhepler, İslam devletlerinin kanun ihtiyacını karşılayan sistemli yapılardır. Kadılar, hükümlerinde; müftüler, fetvalarında; idareciler, kararlarında; halk da günlük işlerinde o devletin benimsediği mezhebin esaslarına göre hareket etmişlerdir. Bu özelliğiyle fıkıh kitapları kanun vazifesi görmüş, ülkede adalet, istikrar ve güveni sağlamada büyük rol oynamışlardır. Özellikle fetihlerden sonra bölgede kurulan İslam kültür ve medeniyetinin yetiştirdiği güçlü alimlerin tatlı meyveleri olan eserlerde bu özellikleri görmek mümkündür. Mesela Mâverâünnehir-Horasan bölgelerinde hüküm süren Sâmânîler döneminde (204-395) uzun müddet Buhâra'da kadılık yapan, adaleti ile halkın gönlünde taht kuran daha sonra vezirlik görevinde bulunan Hanefî fakihî Hâkimü's-Şehîd el-Mervezî (ö. 334/945) Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının muteber görüşlerini ihtiva eden ve İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) tarafından tedvin edilen *Zâhiru'r-rivâye* ve bazı *Nâdiru'r-rivâye* eserlerinin ihtisarı / bir anlamda özeti olan *el-Kâff*'yi bu amaçla hazırlamıştır. Mervezî, eserin girişinde, ezberlemek isteyenlerin işini kolaylaştırmak, yazmak, okumak isteyenlerin ve seferde-hazarda yanında taşımak isteyenlerin yüklerini hafifletmek amacıyla İmam Muhammed'in eserlerini ihtisâr ettiğini ve meselelerdeki tekrarları çıkardığını söylemektedir.¹⁰ Günümüze ulaşmış bulunan eser yine Mâverâünnehir ulemasından Karahanlılar döneminde (225-609) yaşamış Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090) tarafından şerh edilmiştir. Bu hacimli eser basılmış (Kahire 1324-31) ve Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.

Buhara'da kadılık yapan, öğrenciler yetiştiren ve fetva veren Serahsî'nin hocası Soğd'lu alim Şeyhu'l-İslâm unvanına sahip, yaşadığı dönemde Mâverâünnehir'de verdiği fetvalar kesin delil kabul edilen Ebü'l-Hasen Soğdî'nin (ö. 461/1068) *en-Nütef* adlı eseri kadıların kararlarında, müftülerin fetvalarında ve halkın da işlerinde dini hükümlere uygun hareket etmesini kolaylaştırmak amacıyla genel kaideler ve kanun maddeleri şeklinde düzenlenmiştir.¹¹

Karahanlılar dönemi Mâverâünnehir Hanefî âlimlerinin önde gelenlerinden Alâüddîn es-Semerkindî'nin (ö. 539/1144) *Tuhfetü'l-fukahâ'* adlı eseri konumuz açısından önemli bir kaynaktır. Semerkindî'nin öğrencisi ve damadı olan Kâsânî (ö. 587/1191) tarafından *Bedâi'u's-sanâi'* isimyle şerh edilen eser de Hanefî mezhebinin görüşlerini sistematize eden, bilgiyi en hızlı şekilde anlamak, en rahat

¹⁰ Mervezî, *el-Kâff*, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 288, I, vr. 1^a.

¹¹ Suğdî, *en-Nütef*, nşr. Salahaddin en-Nâhî, Beyrut 1404/1984, 1/3 (nâşirin girişi); Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, nşr. Saffet Köse v.dğr. (Beyrut: y.y., 1438/2017), 2/221-226.

şekilde kavramak, en kolay şekilde ezberlemek, aranana ulaşmayı kolaylaştırmak amacıyla tertip-düzen konusunda hassasiyet gösterilmiş, meseleler kaide ve ilkelerine bağlanmış, deliller zikredilmiş, yer yer hikmet boyutuyla temellendirilmiştir.¹²

İslam toplumlarında uygulamalar mezhep geleneği üzerinden yürütüldüğünden teorik olarak fıkıh kitapları ve fetva mecmualarında yer alan bilgiler ele alınan konuların niteliğini ortaya koyacak zenginliğe sahiptir. Hanefî mezhebi içerisinde oluşan Bağdat, Buhara-Semerkant ve Belh’ten oluşan üç damarın bulunduğu dikkate alınırsa mezhep içinde Mâverâünnehir bölgesindeki hâkim zihniyeti bu eserlerden okumak mümkündür.

Din ve vicdan hürriyeti açısından başvurulacak en değerli kaynaklardan birisi de fethedilen bölgelerde yapılan zimmet antlaşmalarıdır. Bu metinlerde konuyu ilgilendiren ifadeler yer almaktadır. Bunlardan da yararlanılarak konu aydınlatılmaya çalışılacaktır.

İnanç özgürlüğü söz konusu olduğunda özellikle gündeme gelen cihat ve fetih kavramları ile mürtede uygulanan ceza meselesine de değinilecektir.

4. İslam’ın Mâverâünnehir’e Girişi

İslam vahyi, dünyayı aydınlatmaya başladığında sadece Câhiliye dönemi Araplarının değil aynı zamanda Bizans ve Sâsânî gibi iki güçlü imparatorluğun meydan okuması ile karşı karşıya idi. Bizans İmparatorluğu Hıristiyanlığı devlet dini olarak benimsedikten sonra kendi inançları dışındaki din mensuplarını, imanlarının bir gereği olarak heretik / sapkın görüyorlar ve onları kurtuluşa getirmenin yolunun savaştan geçtiğini, bunun da dini bir görev olduğunu savunuyorlardı. İslam’ın gelişi ile Müslümanların da maruz kaldığı muamele buydu. Sâsânîler ise Mecûsî idiler ve savaşı dinlerini yaymanın aracı olarak görmekteydiler.

Müslümanlar açısından bu iki imparatorluk ile ilk önemli resmi temas Hz. Peygamber’in davet mektupları ile gerçekleşmiştir. Bizans Kralı Herakleios Hz. Peygamber’in İslam’a davet mektubunu (7/628), çevredeki tacirlerden ve mektubun içeriği hakkında bir patrikten aldığı olumlu bilgilerden sonra elçi Dihye b. Halîfe’yi iyi karşılayıp hediyelerle uğurlamıştır.¹³ Bununla birlikte bir yıl sonra 8/629 senesinde Hz. Peygamber’in elçisi Hâris b. Umeyr el-Ezdî’nin, Bizans himayesindeki topraklarda şehit edilmesi ve Bizans’ın özür dileyip tazminat ödemeyi reddetmesi üzerine Mûte’de başlayan ilk savaşla ilişkiler farklı bir boyuta taşınmıştır. Sâsânî İmparatoru II. Hüsrev ise Hz. Peygamberin gönderdiği İslam’a davet mektubuna öfkelenmiş ve onu yırtıp atarak düşmanca tavır içinde olduğunu belli etmişti. Nitekim Sâsânîlerin Bizans ile yaptıkları savaşta kazanımları müşrikleri memnun etmiş ve İran’lı dostları ile birleşip Müslümanlara karşı zafer kazanacaklarına dair meydan okumaya başlamışlardı. Ancak birkaç sene içinde

¹² Alâ’uddîn Ebûbekir b. Mes’ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ’î u’s-sanâ’î fi tertibî’s-şerâ’î* (Kahire: y.y., 1327-28/1910), 1/2.

¹³ Buhârî, “Bed’ü’l-vahy”, 6; Müslim, “Cihâd”, 74; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 1/262, 263; Muhammed Hamîdullah, *Hz. Peygamber’in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, 111-131.

Sâsânîlerin yenileceğini müjdeleyen âyetlerin gelişi¹⁴ ve Kur'ân-ı Kerîm'in verdiği haberin gerçekleşmesi Müslümanları sevindirmiştir. (2/624).

Bütün bu hasmane tutumlar Müslümanların cihadına kapı aralamıştır. Nitekim Horasan ve Mâverâünnehir'e giden yolda Sâsânîler ile ilk karşılaşma galibiyet ile sonuçlanan ve Müslümanlara İran topraklarının kapısını açıp buradan Çin sınırına kadar uzanacak sürecin başlangıcını simgeleyen Kâdisiye (15/636) savaşı olmuştur.

İslâm öncesi Mâverâünnehir'de Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Şamanizm, Mecûsîlik ve Mezdekiyye'nin bulunduğu bilinmektedir. Fetihlerle birlikte bölge İslam ile tanışmıştır.

Mâverâünnehir Belh tarafından Ceyhun nehrini geçen İslam mücahitleri sayesinde İslam ile şerefledi.¹⁵ Bölgeye gelen ilk İslâm kuvvetlerinin komutanı sahâbeden Hakem b. Amr el-Gifârî (ö. 50/670), Ceyhun'un (Amuderya) suyundan içip abdest alarak iki rekât şükür namazı kıldı.¹⁶ Sonrasında da 53/673 yılının sonunda Horasan valiliğine tayin edilen Ubeydullah b. Ziyâd 54/674 yılında Ceyhun nehrini geçip Buhara'ya düzenlediği seferde şehrin yanı sıra çevresindeki Beykend, Nesef, Râmîten ve Sagâniyân'ı ele geçirerek zimmet antlaşması yaptı. Bunlar Mâverâünnehir'de Müslümanların gerçekleştirdiği ilk fetihlerdir.¹⁷

Ubeydullah'tan sonra Horasan valiliğine yerine Hz. Osman'ın oğlu Saîd getirildi. O Buhârîliler ile yapılan zimmet antlaşmasını teyid ettikten sonra Semerkant üzerine yürüdü üç gün süren şiddetli çatışmalardan sonra Semerkantlıların teklif ettiği zimmet antlaşmasını kabul ederek şehre girdi. Akabinde Ceyhun üzerinde stratejik bir kale olan Tirmiz'i alıp halkı ile antlaşma imzaladı, Huttel'i de kendine bağlayıp Buhara'ya döndü.¹⁸

Bu ilk fetihlerden sonra bölge sürekli hareketliliğini korudu ve bu ilk fetih hareketleri kalıcı olmadı. Bölgenin fethi Kuteybe b. Müslim'in seferleriyle gerçekleşti. Ve sonrasında 90/709 yılında Buhâra ve çevresindeki birçok şehir yeniden fethedildi. Aynı yıl Kuteybe, Soğd hükümdarı Tarhûn'un antlaşma teklifini de kabul etti.¹⁹

¹⁴ Rûm 30/1-6.

¹⁵ Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, nşr. 'Abdulmun'im 'Âmir (Kahire: y.y., 1960), 327.

¹⁶ Taberî, *Târîh*, 5/286; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, nşr. Ömer 'Abdusselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997), 3/54.

¹⁷ Belazürî, *Fütûhu'l-büldân*, 397; Taberî, *Târîh*, 5/297-298; Ahmet Turan Yüksel, "Ubeydullah b. Ziyâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/29-30.

¹⁸ Belâzürî, *Fütûh*, 397-398; Taberî, *Târîh*, 5/306-307; Sibt İbnî'l Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr. (Dimaşk 1434/2013), 120; Mahmûd Şit Hattâb, "Sa'îd b. Osman b. Affân el-Ümevî, Fâtihu Buhârâ ve Semerkand ve Tirmiz", *Mecelletü'l-Mecma'î'l-İlmiyyi'l-İrâkî*, XV, (Bağdâd: y.y., 1387/1967), 41-42; Hasan Kurt, "Sa'îd b. Osman b. Affân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/572-573.

¹⁹ Taberî, 6/442; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/23-24.

Bir yıl sonra Şûmân, Keş, Nesef fethedildi (91/710).²⁰ Tarhûn’un yapmış olduğu zimmet antlaşmasını zillet olarak görüp içine sindiremeyen halk onu görevden uzaklaştırarak hapsetti ve yerine Gavzek’i getirdi. Buna dayanamayan Tarhûn intihar etti.²¹ 92/711 yılında Sicistan hükümdarının teklifi kabul edilerek antlaşma imzalandı.²²

93/712 yılında Soğd yeniden fethedildi, halk ile zimmet antlaşması yapıldı. Antlaşma gereği şehirde bir mescit inşa edildi. İsteyenlerin malları sahiplerine teslim edildi.²³

Hârizm ve Semerkand da bu yıl fethedildi ve zimmet antlaşması yapılarak İslam ülkesine katıldılar.²⁴

94/713 yılında Kâsân (Kâşân) ve Fergana, 95/714 yılında da Şâş (Taşkent), 96/715 yılında Kaşgar fethedildi ve ahali ile zimmet antlaşmaları yapıldı.²⁵

Kuteybe b. Müslim fethedilen bölgelerde takip ettiği başarılı siyaset ile ordusuna aldığı askerlerin Müslüman olmasını sağlarken şehirlere yerleştirdiği Müslüman grupların yerli halkla iyi ilişkiler kurması ve Dahhâk b. Müzâhim el-Horasânî el-Belhî (ö. 105/723) gibi âlimlerin İslâm’ı halka iyi anlatmaları bölgenin İslâmlaşmasını kolaylaştırdı. Keza halife Ömer b. Abdilazîz’in (ö. 101/720), seleflerinin aksine Müslümanlığı kabul edenlere kolaylık göstermesi, onları cizyeden muaf tutması, çeşitli halkları İslâm dinine kazandırmak için başlattığı tebliğ faaliyetleri Mâverâünnehir’in İslâmlaşma sürecini hızlandırdı.²⁶ Özellikle hilâfet ordularının buralardaki eski Budist merkezlerini birer İslâm kültür merkezi haline getirmeleri, sûflerin de büyük gayretleri bölgeyi hızla İslamlaştırdı, Şakîk-ı Belhî (ö.194/810) ve onun gibi sûflerin Budist rahipleri dinî tartışmalarda mağlûp etmeleri halkın İslâmiyet’i kabul etmelerini kolaylaştırdı.²⁷

Fergana’da İslam hakimiyetinin kesin olarak sağlanması ise Abbâsîler döneminde mümkün oldu (227/842).²⁸

Görüldüğü üzere Mâverâünnehir Kuteybe b. Müslim’in (ö. 96/715) seferleri sonucu bütünüyle Müslümanların hâkimiyetine girmiş ve İslam buralara yavaş yavaş yerleşmiş ve kalıcı olmuştur.

²⁰ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/31-32.

²¹ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/32.

²² İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/45.

²³ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/48-49.

²⁴ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/49-50.

²⁵ Belâzürî, *Fütûh*, 407; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/50, 55, 58, 67; Osman Aydınlı, “Semerkant”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/481-482.

²⁶ Osman Gazi Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/178.

²⁷ Emel Esin, “Amuderya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/98-99.

²⁸ Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, *el-Ahbârü’t-Tivâl*, 327-328; Makdisî, *el-Bed’ ve’t-târîh*, 6/38; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/17, 47, 90; Tahsin Yazıcı, “Fergana”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/376; Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, 28/177-180.

Fetih hareketleri ile elde edilen toprakların ahalisi ile yapılan zimmet antlaşması, gayr-ı müslimler ile İslam ülkesi arasında akdedilen bir vatandaşlık sözleşmesidir. Bu sözleşme ile gayr-ı müslim vatandaşlar modern hukukun tasnifi dikkate alınarak söylemek gerekirse kamu hukuku alanına giren konularda *mülkîlik* esas olduğu için Devletin hukukuna tabi olmakla birlikte özel hukuk alanına giren hususlarda özgürlüğe sahiptirler. Bu antlaşma metinlerinde özellikle din özgürlüğünü ilgilendiren konularda tam bir serbestliğin bulunduğu kayda geçmiştir. Kayıtlarda konu ile ilgili özel bir hüküm zikredilmese dahi Kur'ân-Sünnetin ilgili hükümleri belirleyici ve bağlayıcı olduğundan bu konuda Müslüman ülkelerde konunun özüne yönelik bir kısıtlamanın olamayacağı aşikârdır.

Hz. Peygamber'in İslam ülkesi vatandaşı olan bir gayr-ı müslime (zimmi) zulmeden veya taşımayacağı yükü mükellef tutan ya da onun rızası olmaksızın bir şeyini alandan kıyamet günü davacı olacağını bildirmesi²⁹ Müslümanların bu konuda duyarlı davranmasını sağlamıştır. Örnek olarak zikretmek gerekirse Halife Hz. Ömer, Şam'a uğradığında bazı gayr-ı müslim vatandaşlara cizye ödemedikleri için eziyet edildiğini görünce yöneticilere ödememelerinin sebebini sormuş, "ödeyecek mali imkânâ sahip olmadıklarını söylüyorlar" cevabını alınca da ilgilileri uyarılmış Hz. Peygamber'in: "İnsanlara eziyet etmeyin, dünyada insanlara eziyet edenlere Allah da kıyamet günü azap eder"³⁰ hadisini hatırlatıp şu talimatı vermiştir: "Onları kendi hallerine bırakın, altından kalkamayacakları yükü yüklemeyin ve onları serbest bırakın."³¹ Bu bilinç birazdan örneklerini zikredeceğimiz zimmet sözleşmelerine yansımıştır.

Zimmet antlaşmalarının bir gereği olarak gayr-ı müslim vatandaşlar devlete bağlılığın bir ifadesi olarak cizye olarak isimlendirilen bir vergi verirler. Cizye, askerlikten muaf tutulan ve belli bir geliri olan erkeklerden alınır. Askerlik yapanlardan bu vergi düşer. Kilise gelirleriyle geçinen rahipler, kendisini ibadete hasretmiş din adamları, yoksullar, özürülüler, müzmin hastalığa yakalanmış olanlar, işsizler, akıl hastaları ve kadınlar bu vergiden muaftır. Vergiyi ödeyecek imkânı olmadığını iddia edenler Allah adına ya da *kendi dinlerine göre* yemin ettirildikten sonra aksi ispat edilemez ise cizyeden muaf tutulurlar.³²

Hz. Peygamber'in ordu komutanlarına, zimmet anlaşmasını kabul edip cizye ödemeyi taahhüt eden gayr-ı müslimlerin "Müslümanlara tanınan haklara sahip olduklarını, Müslüman vatandaşların yükümlü olduğu görevlerden de sorumlu bulduklarını"³³ kendilerine bildirmelerini istediği hadisinden hareketle³⁴ Devlet, zimmet sözleşmesi gereğince, tıpkı Müslümanlar gibi gayr-ı müslim

²⁹ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, nşr. Tâhâ 'Abdurra'ûf Sa'd, Sa'd Hasen Muhammed (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 135; İbn Zenceveyh, *el-Emvâl*, nşr. Şâkir Zib Feyyâz (Riyad: y.y., 1406/1986), 379, 418; Ebû Dâvûd, "Harâc", 31-33.

³⁰ Ebû Dâvûd, "Harâc", 30-32.

³¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 138.

³² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 135-136.

³³ Bk. Ebû Dâvûd, "Cihâd", 95.

³⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i*, 6/280.

vatandaşların din ve vicdan hürriyetlerini, can ve mal güvenliklerini, ırz, namus ve nesil emniyetini güvenceye almakla yükümlüdür.³⁵

Zimmet anlaşması gereği, ödenecek cizye karşılığında gayr-i müslim vatandaşların din ve vicdan özgürlüklerinin sağlanması, mabetlerinin korunması, can emniyetlerinin sağlanması, mallarının korunması konularında güvence verilmesi, her türlü saldırıdan korunmaları konusunda teminat verilmesi bu sözleşmelerin karakteristiğini oluşturur.³⁶ Mesela Hanefî hukukçular kasten gayr-ı müslim bir vatandaşı (zimmî) öldüren Müslüman’a, öldürülenin yakınlarının talebi ile kısas uygulanacağını³⁷ savunmuşlardır.

Zimmet akdi, gayr-ı müslim vatandaşların sadece inanç değerlerini, maddi ve manevi varlıklarını güvenceye alan bir sözleşme değil aynı zamanda muhtaç duruma düşüklerinde geçimlerinin temin edilmesini de sağlayan bir sosyal güvence olma özelliğine de sahiptir. Hz. Ömer, bunu açıkça ifade etmiş ve uygulamıştır.³⁸ Halid b. Velid’in (ö. 21/642) Hire halkı ile yaptığı antlaşmada da bu taahhüde açıkça yer verilmiştir.³⁹

Devletin, zimmet akdi ile taahhüt ettiği konularda güvenliği sağlayamaması ve vatandaşlarını koruyamaması halinde cizye düşer.⁴⁰ Mesela Şam valisi sahabeden Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh (ö. 18/639) zimmet antlaşması yaptığı Hıms’ı Bizans’a karşı savunamayacağından endişeye düşünce topladığı cizyeyi iade etmiştir.⁴¹

Gayr-i müslimler, aile, şahıs, borçlar ve miras gibi özel hukuk alanına giren ve dinlerine göre meşru olan konularda İslam inanç sistemine aykırı da olsa hukukî ve kazaî özerkliğe sahiptirler. Bu alanlarda ortaya çıkan uyumsuzlukları din ve vicdan özgürlüklerinin gereği olarak cemaat mahkemelerinde kendi inanç kurallarına göre sonuçlandırabilirler. Nitekim tâbî’ün ulemasından halife Ömer b. Abdilaziz’in (ö. 101/719) zimmilerin İslâm hukuku bakımından geçersiz sayılan evliliklerine ve içki içebilmelerine, domuz yiyebilmelerine devletin müdahale edip edemeyeceğini, bu konuda Hulefa-i Râşidîn’in uygulamasının nasıl olduğunu sorması üzerine Hasan el-Basrî (ö. 110/728) şu cevabı vermiştir: “Onlar kendi inançlarına göre yaşayabilmek için bize cizye ödüyorlar, sen onlara tabisin, yeni bir hüküm uyduracak konumda değilsin, veselâm.”⁴²

³⁵ et-Tevbe 9/29; Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 152 vd.; Salih Tuğ, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, (İstanbul: 1984), 4-8, 123-124; Muhammed Hamidullah, *İslâm’a Giriş*, çev. Cemal Aydın (Ankara: 1999), 264-265.

³⁶ bk. Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 136-137, 152-153.

³⁷ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü’l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meyyis (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1414), 26/131.

³⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 139.

³⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 157-158.

⁴⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 132. Bu konularda geniş bilgi için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmü ehlî’z-zimme*, nşr. Salahaddin el-Müneccid, (Dimaşk: y.y., 1381/1961); Abdülkerim Zeydân, *Ahkâmü’z-zimmiyyîn ve’l- müste’menîn*, (Beirut: y.y., 1402/1982); Mehmet Erkal, “Cizye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/42-45; Ahmet Özel, “Gayri Müslim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/418-427.

⁴¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 153; Erkal, “Cizye”, 8/42-43.

⁴² Serahsî, *el-Mebrûr*, 5/39.

Kur'ân-ı Kerîm'in inanç özgürlüğüne getirdiği düzenlemeler, Hz. Peygamber'in bu çerçevedeki uygulamaları fethedilen topraklarda zimmet antlaşmalarında yerini almış ve bölgede yetişen ulemanın eserlerinde bu doğrultuda ilkelere ve onların uygulamasına yöne verecek içtihatlar yer verilmiştir. Bu bağlamda din ve vicdan özgürlüğünü ifade eden: “Gayr-ı müslim vatandaşların kendi dinlerinin gereği olan hususları kendilerine bırakmakla emrolunduk” kaidesinin Serahsî (ö.4 83/1090),⁴³ Kâsânî (ö. 587/1191),⁴⁴ Fergana'lı alim Mergînânî (ö. 593/1197),⁴⁵ İbn Mâze el-Buhârî (616/1219)⁴⁶ gibi Mâverâünnehir bölgesi alimlerinin eserlerinde açıkça zikrettikleri görülmektedir. Öte yandan dini hükümler söz konusu olduğunda aynı fakihlerin Müslümanlarla kendilerinin karşılaştırıldığı durumlarda “gayr-ı müslim vatandaşlar bizim dinimizin hükümlerine muhatap değillerdir”⁴⁷ kuralı üzerinden din özgürlüğüne vurgu yapmaları oldukça önemlidir.

Gayr-ı müslim vatandaşları “dini inançları ile baş başa bırakma” ve “İslami hükümlerden sorumlu tutmama” ilkelerinin uygulamada birçok örneği vardır. Bu bağlamda zikretmek gerekirse İslam ülkesi vatandaşı bir gayr-ı müslimin kendi aralarında içki ve domuz alım-satımı geçerlidir. Onların bu mallarını telef eden bir Müslüman onu ödemekle yükümlüdür. Bölgenin Hanefî alimleri kendileri açısından içkiyi, Müslüman'ın sirkese; domuzu da Müslüman'ın koyunu gibi değerlendirmektedirler.⁴⁸ Aynı şekilde bir zimminin şarabını gasp edip sirkeye dönüştüren bir Müslüman'ın onun şarabının değerini ödemekle yükümlü olduğunu eserlerinde kaydetmişlerdir. Çünkü şarap ve domuz onların inancına göre mal olarak kabul görmektedir.⁴⁹

Bir zimmî erkeğin, zimmî bir kadın ile evliliğinde şarap veya domuzu mehir olarak belirlemeleri geçerlidir. Bir şeyin mehir olarak belirlenebilmesinin şartı, mütekavvim olmasıdır. Şarap ve domuz da zimmîler açısından tıpkı bizim sirkemiz ve koyunumuz gibi, mütekavvim maldır.⁵⁰ Mütekavvim mal dinin yararlanılmasına izin verdiği mal anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla Hanefî mezhebine mensup Mâverâünnehir İslam hukukçularının eserlerinde içki ve domuzun gayr-ı müslim vatandaşlar için mal olduğunu, bunlara zarar veren Müslüman'ın verdiği zararı tazmin etmekle yükümlü bulunduğunu açık şekilde dile getirdikleri görülür.⁵¹

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/31; 28/94.

⁴⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/ 275, 310, 311, 312; IV, 132; V, 143; 7/40, 147, 341.

⁴⁵ Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebûbekr el-Ferğânî el-Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedâ*, thk. Tallâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 1/208; 4/305, 536.

⁴⁶ Ebû Hafs Ömer b. Abdülaziz b. Ömer el-Buhârî İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003), 7/314.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/38, 39, 200; 9/56; 10/45; 13/138; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/120, 311; 3/208; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/213.

⁴⁸ Mervezî, *el-Kâfi*, vr. 137^b; Serahsî, *el-Mebsût*, 20/24; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/143; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/305.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/102-103; 21/151.

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/41

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/38, 39, 43; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/311-313; 7/113.

Gayr-i müslimlerin özel hayatlarındaki münasebetlerde de aynı hassasiyetin gösterilmesi gerektiği üzerinde ısrarla durulmuştur. Müslüman bir koca, gayr-i müslim karısını dininin buyruklarını yerine getirmekten alıkoyamayacağı gibi onu dini inancına aykırı davranışlara zorlayamaz, kendi inandığı dine göre yönlendirmelerde bulunamaz. Sözelimi gayr-i müslim karısının cünüplük sebebiyle ya da hayız ve nifasin sona ermesinden dolayı yıkanmasını (gusül) talep edemez.⁵²

Gayr-ı müslim vatandaşların iddet içinde ya da şahitsiz olarak evlenmelerini inançlarına uygun düştüğü için iki öğrencisi Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin aksine Ebû Hanîfe geçerli saymaktadır.⁵³

Din ve vicdan özgürlüğünün bir unsuru olarak gayr-ı müslim vatandaşların mevcut ibadethanelerinin dokunulmazlığı esastır. Esasen zimmet antlaşmalarında bunların açıkça zikredildiği örnekler vardır. Özellikle sonraki uygulamalara da ışık tutacak olan Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki tatbikatlarda bunları görmek mümkündür. Mesela Hz. Ebû Bekir döneminde Hire ve Aynuttemr ahalisi ile yapılan antlaşmalarda (12/633) kiliselerinin, havralarının, saraylarının yıkılmayacağı, çan çalmalarına, bayram günü haç çıkarmalarına engel olunmayacağı⁵⁴ vurgulanmıştır. Benzeri uygulamalar Hz. Ömer döneminde Irak, Suriye ve Mısır bölgelerinde sürdürülmüştür. Nitekim Hz. Ömer’in İliyâ (Kudüs’ün bulunduğu bölge) halkı ile yapmış olduğu anlaşmanın (15/637) metni aynen şöyledir:

“Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla. Bu (sözleşme) Allah’ın kulu, müminlerin emiri Ömer tarafından İliyâ halkına verilen emândır ve onların can güvenliği, mal emniyeti, kiliseleri, haçları, hastaları, sağlıklı olanları ve diğer fertleri için verdiği bir teminattır. Kiliseleri, Müslümanlar tarafından mesken yapılmayacak ve yıkılmayacaktır. Kiliselerinin arsaları, varlıkları ve içindeki kutsal eşyaya dokunulmayacaktır. Onlardan hiç kimseye dini inanışından dolayı baskı yapılmayacak ve asla zarar verilmeyecektir. İliyâ’da hiçbir Yahudi iskân edilmeyecektir. Bunlara karşılık İliyâ halkı Medain halkı gibi cizye verecek ve içlerinde bulunan Rûmları ve çapulcuları çıkaracaklardır. Çıkanların da gidecekleri yere kadar can ve mal emniyetleri sağlanacaktır. Bununla birlikte İliyâ’da kalmak isteyenler emniyet içinde olacaklar ve cizye vereceklerdir. İliyâ halkından malını alarak Rûmlarla gitmek isteyenlerden kiliselerini ve haçlarını bıraktıklarında güvenli şekilde gidecekleri yere kadar ulaştırılacaklardır. Dileyen Bizans’a veya ailesinin bulunduğu yere gider dileyen İliyâ’da kalır, cizyesini öder... Bu sözleşmede yer alan hükümler Allah’ın verdiği güvence (ahd), Rasûlünün, halifelerinin ve mü’minlerin sağlam sözüdür. İliyâ halkı cizye yükümlülüğünü yerine getirmesi karşılığında belirtilen haklara sahiptir. Bu sözleşmeye Hâlid b. Velîd, Amr b. Âs, Abdurrahman b. Avf ve Muâviye b. Ebî Süfyân şahitlik etmiş ve 15/637 yılında kabul edilmiştir.”⁵⁵

⁵² Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 2/311; Özel, “Gayr-ı Müslim”, 13/425.

⁵³ Serahşî, *el-Mebsût*, 5/38-39; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 2/311.

⁵⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 152, 160-161; Taberî, *Târîh*, 3/343-386.

⁵⁵ Taberî, *Târîh*, 3/609.

Halid b. Velid'in (ö.22/642) Şamlılarla yaptığı antlaşmada onların can ve mal emniyeti ile kiliselerinin güvenliğinin teminat altında olduğu bildirilmiştir.⁵⁶

II. Halife Ömer b. el-Hattâb devrinde 22/642 yılında fethedilen Âzerbaycan halkı ile de benzer bir antlaşma yapılmıştır. Tarihçi Belâzürî'nin (ö.279/892) verdiği malumata göre fethedildiği sırada Azerbaycan'ın merkezi Erdebil idi. Şehrin merzubânı (Sasânîler döneminde valilere verilen unvan) burada oturur ve vergiler ona ödenirdi. Merzubân, Huzeyfe b. Yemân ile antlaşmayı reddederek çevreden topladığı askerlerden oluşturduğu ordu ile şiddetli bir savaşa tutuştu. Sonunda Merzubân bütün Âzerbaycan halkı adına şu antlaşmayla savaşa son verdi:

"Merzubân bütün Âzerbaycan halkı adına 8 miskal ağırlığında 800.000 dirhem vergi ödeyecektir;

Kimse öldürülmeyecektir;

Kimseye esir muamelesi yapılmayacaktır;

Âteşgede / ateşe tapanların mabetlerine zarar verilmeyecektir;

Belâsecân, Sebelân ve Sâtarûdân halklarına dokunulmayacaktır;

Bilhassa eş-Şîz (Zerdüş'tün doğduğu yer olarak bilinen eski bir şehirdir ve İran'daki bütün ateşlerin tutuşturulduğu çok büyük ve eski bir âteşgede vardır) halkının bayram eğlencelerine ve ortaya çıkartmakta oldukları şeyleri göstermelerine mani olunmayacaktır."⁵⁷

Habib b. Mesleme (ö.42/662) de Ermenistan bölgesinde Debil (Doğu Kafkasya'da Arrân bölgesinde bir şehir) ve Tiflislilere yazdığı mektupta kendilerinin, çocuklarının, ailelerinin, mabetlerinin, dinlerinin, ibadet hürriyetlerinin tanınacağını açıkça ifade etmiştir.⁵⁸ **Debil** antlaşması metni şudur:

"Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla: Bu sözleşme, Habîb b. Mesleme'den **Debil** halkı Hristiyanlarına, Mecusîlerine, Yahudilerine, orada hazır olanlarına ve olmayanlarına yazılmıştır. Ben, sizlerin canlarına, mallarına, kiliselerine, mabetlerinize ve şehrinizin surlarına emân verdim; sizler emniyettesiniz. Bize düşen, cizye ve haraç ödemeye devam ettiğiniz sürece ve anlaşmaya vefa gösterdiğiniz müddetçe sizlere verdiğimiz sözü tutmak, ahde vefa göstermektir. Allah şâhid oldu; şâhid olarak Allah yeter. Habîb b. Mesleme mühürledi."⁵⁹

Görüldüğü üzere zimmet antlaşmalarında din ve vicdan özgürlüğüne yapılan vurgu açıktır. Mâverâünnehir İslam hukukçularının fethedilen topraklarda eski kilise ve sinagogların hiçbir yerine dokunulamayacağını ve yıkılamayacağını, mevcut mabetlerden birisinin yıkılması durumunda yerine aynısını yeniden yapabileceklerini açıkça ortaya koymaları konumuz açısından anlamlıdır.

⁵⁶ Ebu Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, nşr. M. Halil Herras, (Beyrut: 1406/1986), 220.

⁵⁷ Belâzürî, *Futûhu'l-büldân*, 317.

⁵⁸ Belâzürî, *Futûhu'l-büldân*, 199.

⁵⁹ Belâzürî, *Futûhu'l-büldân*, 199.

Müslüman şehirlerinde mevcudun dışında yeni kilise yapılmasına izin verilmemesi⁶⁰ ihtiyâç bulunmaması ve dönemin diğer sosyal anlayışlarıyla ilgili bir husustur.

Abbâsiler döneminde başkadılık görevini yürüten İmam Azam Ebû Hanîfe’nin öğrencisi Ebû Yûsuf (ö.182/798) halife Harun er-Reşid’e siyasî ve malî konulardaki tavsiyelerinden oluşan *Kitâbü’l-Harâc* adlı eserinde İslâm toplumunda yaşayan gayr-ı müslim vatandaşların din ve vicdan hürriyetlerini anlatmış halifeye bunlara riayet etmesini tavsiye etmiş, diğer din mensuplarının mabetlerinin dokunulmazlığına dikkat çekmiştir.⁶¹

Gayr-ı müslim vatandaşlar, kendilerine sağlanan din ve vicdan özgürlüğünün getirdiği huzuru farklı mezhebe mensup halklardan oluşan devletlerde bile görememişlerdir. Bu sebeple çatışma durumunda Müslüman ülkeyi tercih ettikleri örnekler vardır. Mesela İslâm ülkesinde yaşayan gayr-ı müslimler aynı hakkı tanımayan dindaşları Bizans’a karşı tavır almışlar, çıkan savaşlarda Müslüman ülke yanında yer almışlardır.⁶² Çünkü Bizans, Hıristiyanlık içinde gelişen bütün inanç gruplarını tek bir mezhep içinde birleştirme inancına sahipti ve hiçbir inanç sahibine inandığı gibi yaşama imkanı tanınmıyordu.⁶³

Klasik literatürümüzde gayr-ı Müslimlerin din ve vicdan özgürlükleri ile ilgili kısıtlama gibi görünen bazı uygulamalardan bahsedilmektedir. Bunlar daha çok dönemin sosyal ve siyasal şartlarından kaynaklanmaktadır ve konunun özü ile ilgisi yoktur. Özellikle Müslüman şehirlerde mesela fetihler yoluyla elde edilen topraklarda ya da Müslümanların kurdukları şehirlerde gayr-ı müslimlerin yeni mabet inşa etmeleri konusundaki olumsuz yaklaşım⁶⁴ Müslümanların hâkimiyeti altında bulunan yerlerdeki gayr-ı müslim nüfusun Müslümanlığı tercih etmeleri ve göçler sebebiyle azaldığı en azından belli bir süre artış göstermemiş olması sebebiyle yeni mabet yapımına ihtiyâç duyulmaması ile izah edilebilir. Hz. Peygamber ve Hulefa-i Râşidin’in gayr-ı müslim toplumlarla yapmış oldukları zimmet anlaşmalarında mabetlerin korunacağını taahhüt etmeleri, ibadethanelerin Kur’an-ı Kerim’in emrettiği din ve vicdan hürriyetinin tabii bir unsuru olduğunu göstermektedir. Bu da sosyolojik şartlara bağlı olarak farklı yorumlar⁶⁵ bulunsa da yeni mabet yapımına izin verilmemesini savunan fukahânın görüşünün buna ihtiyâç olmaması ile açıklanmasını makul kılmaktadır. Nitekim klasik dönem fukahâsı içinde yeni mabet yapımını savunanlar vardır. Ayrıca İslâm toplumlarında ihtiyâç halinde yeni mabet yapımına izin verilmiştir.⁶⁶

⁶⁰ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7/114.

⁶¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 152-153, 157-160.

⁶² Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 152-153.

⁶³ Köse, “Din Özgürlüğü Yolunda İki Farklı Tecrübe..”, 42.

⁶⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 149; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 8/114; Ebu’l-Fadl’ Abdullâh b. Mahmûd el-Hanefî el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîl-i-Muhtâr* (Kahire: Matba’atu’l-Halebî, 1356), 4/140; Mehmet Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 149.

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/134-135.

⁶⁶ bk. Zeydân, *Ahkâmü’z-zimmiyyîn*, 96, 98-99; Mehmet Âkif Aydın, “Din (Gayri Müslimler)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/326.

Gayr-ı müslimlerden talep edilen Müslümanların buldukları yerlere domuz çıkarmamaları Müslümanlara saygı; ezan vakti çan çalmamaları da İslâm dininin önemli bir şiarı (sembolü) sayılan ezana hürmet ile ilgilidir. Nitekim onlar da buna riayet etmişlerdir.⁶⁷ Dinî sembollerin dolaştırılmaması ve kıyafetlerle ilgili bazı talepler ise Müslüman toplumlarda göze çarpan sosyal telakkilerle alakalıdır.⁶⁸

Hıristiyan vatandaşların Müslümanların yaşadıkları yerlerde haç çıkarmalarına yönelik kısıtlamalar,⁶⁹ hâkim unsuru oluşturan Müslümanların dinî inançlarına saygı ile açıklanmıştır.⁷⁰ Zira Hıristiyanların Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürüldüğüne dair inançlarının bir hatırası olarak görüp kutsal saydıkları haça karşı Müslümanların tepkisi, dinî olmaktan ziyade yanlış bilgi ve inancın⁷¹ eleştirisi anlamını taşımaktadır.⁷² Bununla birlikte Hıristiyanların kendi mabetleri ve buldukları yerlerde haç çıkarmalarına dair bir kısıtlama yoktur.⁷³ Nitekim kaynaklarda Şam valisi Ebû Ubeyde b. Cerrah, Hıristiyan vatandaşların (zimmî) başvurusunu olumlu karşılayarak en büyük bayramlarının olduğu gün haç çıkarmalarına izin vermiştir.⁷⁴

5. Din Özgürlüğü Açısından Cihâd ve Fetih Hareketlerinin Değerlendirilmesi

Batılı İslâm araştırmacıları arasında cihâdî din özgürlüğünü engelleyen savaş olarak görme eğilimi oldukça yaygındır. Söz konusu araştırmacılara göre cihâd, bütün dünya insanlarını Müslüman yapmanın ya da İslâm hakimiyetine boyun eğdirmenin aracıydı ve Müslümanlar, *Dâru'l-Harb* topraklarını Müslüman yurdu haline getirinceye kadar savaşı yaşam biçimi olarak benimsemişlerdir. Bunun doğal sonucu olarak da Müslüman ülke ile gayr-ı müslim ülkelerin arasında barış antlaşmasına varmak imkânsızdır. Müslüman ülkenin savaş öncesi karşı tarafa öncelikle Müslüman olmalarını teklif etmesi, kabul etmezlerse Müslümanların hakimiyetine girip cizye ödemelerini önermesi, bunu da reddetmeleri halinde savaş başlayacağına dair inançları din özgürlüğünün engeli olarak değerlendirilmektedir.⁷⁵

İslâm'ın Mekke-Medîne'den çıkıp cihad ruhu ve fetih anlayışıyla Çin sınırına dayanmasına bakıldığında Mâverâünnehir'de din ve vicdan özgürlüğü konusunu öncelikle söz konusu iddiaları değerlendirerek başlamak gerekir. Bu sebeple konuyu ilgilendirdiği kadarıyla cihâd ve fetih kavramları çerçevesinde kısa bir tespitle bulunulacaktır.

⁶⁷ Ebu Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 49; Kasânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/113-114; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/139.

⁶⁸ Aydın, "Din", 9/326.

⁶⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 149; Kasânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/113.

⁷⁰ Aydın, "Din", 9/326.

⁷¹ En-Nisâ 4/157.

⁷² Mustafa Yayla, "Haç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/524-525.

⁷³ Kasânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/113.

⁷⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 149.

⁷⁵ Saffet Köse, *İslâm'ın Dinamiği Cihat* (Köln: 2019), 72-73, 121-122; Köse, "Cihâd Şiddete Referans olabilir mi?", *İHAD*, 9 (2007), 39-40 ve bk. buradaki referanslar.

Kur’ân-ı Kerîm’deki ilgili âyetler ve Hz. Peygamber’in uygulamaları ile müctehid ulemanın bu iki kaynağa dayalı yorumları “Allah yolunda cihâd”ın mutlak anlamda savaşı ifade etmediği, silahlı mücadelenin onun sadece bir boyutunu oluşturduğu, bunun da savaş öncesi, savaş esnası ve sonrasını insani değerlerle sınırlandıran bir kavram olduğu açıktır. Buna göre öncesinde savaşı meşru kılan bir sebebin olması gerekir. Hz. Peygamberin hayatı dikkate alındığında bunlar da saldırılara karşı savunma, barış antlaşmalarının bozulması, elçinin öldürülmesi, düşman ile işbirliği, inançları sebebiyle şiddetli baskı altında bulunan diğer ülke vatandaşlarının yardım talebi şeklinde sıralanabilir.⁷⁶

Savaş sırasında silahlı askerler dışındaki bütün varlıkların çatışma dışında tutulması, zarar verilmemesi ve dokunulmazlıklarına saygı gösterilmesidir. Savaş sonrasında da şerefini insanlığından alan insana, inancına bakılmaksızın saygılı davranma ilkesine riayettir. Nitekim Mekke müşriklerinin Medîne’ye saldırması sonucu çıkan ilk savaş olan Bedir’de esir alınanlara yapılacak işlemler bizzat Kur’ân-ı Kerîm tarafından belirlenmiş ve esirlerin bütün ihtiyaçları esir alan Müslümanlara yüklenmiş, işkence ve insanlık dışı muamele yasaklanmıştır.⁷⁷ Bütün bunları içine alan aynı zamanda Hz. Peygamberin açık uyarıları vardır. Samanoğulları döneminde bakanlık görevinde bulunmuş Mâverâünnehir ulemasından Mervezî, *el-Kâfi* adlı eserinde zikrettiği hadis⁷⁸ bu konuda aydınlatıcı olduğu kadar Mâverâünnehir ulemasının yaklaşımı konusunda fikir vermesi bakımından önemlidir: Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Ebû Hanîfe’den, o da Alkame b. Mersed’den o, Abdullah b. Büreyde’den o da babasından rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber orduyu veya asayiş olaylarında bir birlik (seriyye) göndereceğinde komutana bizzat kendisinin ve emrindeki askerlerin yaptıkları konusunda Allah’a vereceği hesaptan korkmasını (takvâ), askerlerine vereceği emirlerde de hayırlı olanın peşinde olmalarını emretmesini tavsiye eder ve şöyle buyururdu: “Allah’ın adıyla ve Allah yolunda savaşın (gaza). Allah’a ve Müslümanlara karşı düşmanlıkta sınır tanımayanlarla (kâfir) vuruşun. Devlet malından (ganimet) çalmayın (gulûl), hainlik yapmayın (gadr), diriye olduğu gibi ölüye de işkence (müsle) etmeyin. Savaşın dışında kalmış sivilleri (mesela çocukları) öldürmeyin. Müşriklerden düşmanlarınız ile karşılaştığınızda onları önce İslam’a davet edin. Müslüman olduklarını söylerlerse kabul edin ve savaşı bırakın, kendilerini Müslümanların göç (hicret) ettiği yere gitmelerini isteyin. Bunu yaparlarsa kabul edin ve onlara dokunmayın. Kabul etmezlerse onlara Müslüman bedeviler (çölde yaşayan ve savaşa katılmamaları sebebiyle ganimet ve feyden pay alamayan insanlar) ile aynı statüye sahip olacaklarını, Allah’ın Müslümanlar hakkında yürürlükte olan hükümlerinin onlar için de geçerli olacağını, ancak devlet yardımından (ganimet ve fey) mahrum kalacaklarını kendilerine bildirin. Bunu da reddederlerse kendilerine cizye ödemeye davet edin! Kabul ederlerse siz de kabul edin ve onlarla savaşmayın! Bir şehir halkı veya kalede bulunanlar bu teklifi de

⁷⁶ Köse, *İslam’ın Dinamiği Cihat*, 28-35, 86-89.

⁷⁷ el-İnsan 76/8-9.

⁷⁸ Müslim, “Cihâd ve Siyer”, 3.

reddedip düşmanlıklarına devam ettiklerinde orayı kuşattığınızda onlar Allah ve Rasûlünün zimmetini istediklerinde bunu vermeyin -çünkü onların zimmetinin ne olduğunu bilmiyorsunuz- kendinizin ve gelenekselleşmiş olan / teamüllere uygun olan (atalarınızın) zimmetini verin. Bu daha uygundur, çünkü zimmeti bozmak durumunda kaldığınızda Allah ve Rasûlünün değil kendi zimmetinizi bozmuş olursunuz.”⁷⁹

Müslüman devletlerin diğer devletlerle ilişkilerinde ve özellikle savaş ve sonrasındaki uygulamalarda belirleyici özelliğe sahip olan bu metnin din ve vicdan özgürlüğü konusunu da açıklayıcı olduğu dikkati çekmektedir. Az önce bahsedilen savaşı haklı kılan bir sebep ortaya çıktığında karşı tarafa üç teklifte bulunulur:

- 1- Dilerlerse Müslüman olabilecekleri ve savaş sebebinin ortadan kalacağı,
- 2- Müslüman olmak zorunda değillerdir. Bu durumda Tevbe suresinin 29. ayeti gereği zimmet antlaşması ile İslam ülkesi vatandaşlığını kabul etmeleri ve cizye ödemeleri,
- 3- Bunu da reddetmeleri halinde savaşın başlayacağına dair bildiri.

6. Dinden Çıkabilmek

Din özgürlüğü problemi söz konusu olduğunda, fıkıh metinlerindeki mürted için öngörülen ölüm cezasının ciddi bir sorun oluşturduğu iddiası her zaman öne çıkarılmıştır. Bu tartışmanın mürtedin tanımından kaynaklandığını belirtmek gerekir. Buna göre mürted inançlarındaki şüphe sebebiyle dinden çıkan kişi midir yoksa bununla birlikte Müslümanlara savaş açan bir kimliğe mi sahiptir ve bu sebeple mi idam cezasına çarptırılmaktadır? Bu konuda Mâverâünnehir’in Pezde şehri alimlerinden -Usr Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) “mürtedin öldürülmesi dinden çıkması sebebiyle değil, düşmana katılıp Müslümanlara karşı savaşmasından (muhârib) ötürüdür”⁸⁰ şeklindeki ifadesinden ikincisi olduğu anlaşılmaktadır.

Benzer bir değerlendirme yine Mâverâünnehir İslam hukukçularından Serahsî (ö. 483/1090) tarafından da yapılmaktadır: “Doğrudan doğruya hak dini reddetmek ya da onu kabullendikten sonra inkâr edip çıkmak cinayetlerin en büyüğüdür. Ancak bu insanın kulu ile Rabbi arasında bir konudur. Onun cezası da ahiret yurduna ertelenmiştir... Mürtede verilen ceza dinden çıkmanın cezası değil, küfürde inat ve ısrarın cezasıdır. Küfürde ısrar ise Müslümanlara karşı savaşçı olmanın bir ifadesidir. Dolayısıyla ölüm cezası savaşın önünü almak amacıyla verilmektedir... Allah Te'âlâ ölüm cezasının illetini şu ayette açıklamıştır: ‘Size karşı savaş açarlarsa siz de onları öldürün...’ (Bakara, 2/191).”⁸¹ Eserinin bir başka yerinde de Serahsî, ölüm sebebinin küfür değil savaşçılık olduğunu tekrarlar.⁸²

⁷⁹ Mervezî, *el-Kâfi*, vr. 119^a.

⁸⁰ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, nşr. Fahrüddin Seyyid Muhammed, (Riyad 1422/2001), 5/2178.

⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/110.

⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, 26/134.

Serahsî (ö. 483/1090) ve Kâsânî (ö. 587/1191) gibi Mâverâünnehir İslam hukukçularının mürtedin öldürüleceğine dair hükmün delilini savaş âyetinden getirmeleri;⁸³ dinden dönenleri, Müslümanlara karşı amansız bir düşmanlık içinde olan Arap müşrikleri ile mukayese etmeleri⁸⁴ de bunu gösterir. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’de kâfir, itikâdi olarak İslâm’a inanmayanların üst kavramıdır ve bunlardan ehl-i kitâb, Müslümanlara düşmanlık beslemeyen ve ilişkilerin insani zeminde devam etmesi istenenlerdir. Müşrik ise inanmaması yanında siyasi kimliği de olan ve düşman ve savaşçı özelliği ile öne çıkan kâfirler için kullanılan bir kavramdır. Bunun yanında kadının savaşçı olmadığından böyle bir cezadan muaf olduğunun kabul edilmesi⁸⁵ de bunu göstermektedir.

Tarih boyunca bütün irtidad olaylarında mürteddin tutumunda savaşçı kimliği öne çıkmıştır. Nitekim Belâzürî (ö. 279/892) ilk irtidad olayını zikretmekte ve ölümüne hükmedilen mürtedin dinden çıkıp cinayet işlemesi sebebiyle olduğunu zikretmiştir.⁸⁶

Keza Hz. Peygamberin vefatından sonra özellikle İrtidad edip İslam devletine karşı ayaklanan grupların varlığı bilinmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in “dinini değiştireni öldürün.”⁸⁷ hadisini “dini terk eden ve cemaatten ayrılan”⁸⁸ ve “İslâm’dan çıkarak Allah ve Rasulü’ne harb ilan eden öldürülür”⁸⁹ ifadeleri ile tahsis eden hadislerden de anlaşılmaktadır.

Pezdevî, Serahsî ve Kâsânî gibi Mâverâünnehir’in yetiştirdiği meşhur İslam hukukçularının mürtedin inancından dönmesinden dolayı değil vatana ihanet ve savaşçı kimliği sebebiyle öldürüleceğine dair tespitleri, irtidadın bir inanç suçu değil siyasi suç olduğunu göstermektedir. Zaten mürtedin şüpheleri sebebiyle dinden döndüğü için öldürülmüş olması ileride şüphelerinden kurtulup tekrar dine dönmesinin önünde bir engel oluşturacağından kendi içinde çelişkili bir durumdur. Buna göre mürtede tövbe teklif edilmesi ve bunun için hapsedilmesine dair hüküm ihanetten vazgeçmesine davetten ibarettir. Savaşı haklı kılan bir sebep ortaya çıktığında savaşa başlamadan önce düşman tarafa da Müslüman olmaları, kabul etmezlerse İslam ülkesi vatandaşlığını kabul edip inançları ile barış içinde birlikte yaşamaları teklifinde bulunmaktadır. Benzer bir teklif mürtede yapılmaktadır.⁹⁰

Bütün bu değerlendirmeler dikkate alındığında mürted için öngörülen idam cezası din ve vicdan özgürlüğü ile çelişen bir durum değildir. Mâverâünnehir İslam hukukçularının bunu açık bir şekilde ifade etmiş olmaları önemlidir.

⁸³ en-Nisâ 4/137; el-Fetih 48/16.

⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/98-99.

⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/123; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7/134-135.

⁸⁶ Belâzürî, *Fütûhu’l-büldân*, 50.

⁸⁷ Buhârî, “Cihad”, 149; “İtisam”, 28; Ebu Davud, “Hudud”, 1; Tirmizî, “Hudud”, 25; Nesâî, “Tahrim”, 14; İbn Mâce, “Hudud”, 2.

⁸⁸ Buhârî, “Diyat”, 66; Müslim, “Kasame”, 25-26; Tirmizî, “Hudud”, 15; Nesâî, “Tahrim”, 5; İbn Mâce, “Hudud”, 1.

⁸⁹ Nesâî, “Kasame”, 14; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1.

⁹⁰ Suğdı, *en-Nütef*, 2/689; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/98-99; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7/134-135; bk. Saffet Köse, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, (İstanbul: 2018); tür. yer.

7. Din İçi Grupların İnançlarına Saygı

Din içi gruplardan maksat mezhepler, tarikatlar ve diğer dini oluşumlardır. Her din farklı yöntemlere bağlı yorumlara bağlı farklılıkları üretir. Bunlar etrafında insanların çoğalmasıyla dini yapılara dönüşür.

İslam toplumlarında itikadi ve ameli mezhepler ya da sûfi gruplar yahut cemaatler arası ilişkilerin karşılıklı saygı çerçevesinde yürüdüğü bilinmektedir. Tarihi süreçte, Batıda olduğu şekliyle kurumsal anlamda dini yapılar arasında bir çatışmadan söz edilemez. Bazı dönemlerde, bazı İslam toplumlarında görülen mezhep kavgaları dinin özünden ya da mezhep imamların tavrından değil taraftarlık taassubundan ya da siyasi veya başka sosyal sebebe bağlı olarak aniden (spontane) gelişen özellik taşımaktadır.

Hıristiyanlarda olduğu şekliyle Müslüman toplumlarda mezhep kavgalarının ortaya çıkmasını engelleyen hususların başında *ictihadın mutlak hakikati ifade etmediği* düşüncesi ile *ictihad ile ictihadın nakzolunmayacağı* yani bir ictihadın diğerini geçersiz kılmayacağı bir başka ifade ile bir ictihadın değerinin diğeri ile ölçülemeyeceği ilkesi vardır ve bu iki ilke farklılıklarla bir arada yaşamının mayasını oluşturmuştur. Hanefî alimlerinden Haskefi'nin (ö. 1088/1677) şu sözü Müslümanların yaklaşımını ortaya koyması açısından önemlidir:⁹¹ *“Bizim mezhebimizin görüşü isabetlidir, ama hataya ihtimali vardır. Muhalifimizin mezhebinin görüşü hatalıdır, ama isabetli olma ihtimali vardır.”*⁹²

Bu anlayış Mâverâünnehir İslam hukukçularının eserlerinde açık bir şekilde görülmektedir. Mesela İmam Şâfi'î gibi mezhep imamları ve alimlerinin görüşleri zikredilirken rahmet ile anılması bunun en önemli kanıtıdır.⁹³ Esasen bu, mezhep imamlarının birbirleri hakkında serdetmiş oldukları takdîrîkâr ifadelerin de bir sonucudur. Nitekim İmam Şâfi'î'nin Ebû Hanîfe hakkında: *“İnsanlar fıkihta Ebû Hanîfe'ye minnet borçludur”*⁹⁴ ifadesi örnek olarak zikredilebilir. Zaten mezhep imamlarının birbirleri ile hoca talebe ilişkisi de vardır. Bunun yanında mezhep imamlarının bizzat hayatlarında öğrencilerinin kendisine muhalefet edebilmeleri⁹⁵ ve sonrasında mezhep içi tercihlerde talebelerin görüşlerinden bazılarının fetvaya esas alınması,⁹⁶ bir Müslüman'ın ihtiyaç halinde diğer mezheplerden yararlanabilmesine dair kabuller bu konudaki müsamahanın bir ifadesi olarak görülebilir.

⁹¹ Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr* (İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr* kenarında), (Kahire: y.y., 1272-1324), 1/33.

⁹² Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, (İstanbul: 2020), 202-207.

⁹³ Örnek olarak bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/53; 3/103; 4/68; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/ 300; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/129, 138; 4/343...

⁹⁴ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve's-sifât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, ts.), 2/220; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, (Haydarabad: 1408), 30.

⁹⁵ Örnek için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 4/89; 5/140; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/27.

⁹⁶ Örnek için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 15/17; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/118.

Sonuç

Farklı din mensuplarının, aynı din içinde farklı yorumlardan kaynaklanan mezheplerin, tarikatların ve diğer akımların ya da inanç gruplarının kendi aralarında barış içinde yaşayabilmelerinin imkânı Müslüman tecrübesinde mevcuttur. Bu sadece Kur’ân-ı Kerîm’de esasları açık bir şekilde belirlenip Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalarla sınırlı kalmış bir konu değil sonrasında kurulan Müslüman devletlerin titizlik gösterdikleri hususlardan birisi olmuştur. Bu konuda ana esas, “biz, kendi dinlerince onlara emredilen şeyleri kendilerine bırakmakla emrolunduk” düsturudur.

Kur’ân-ı Kerîm’in din özgürlüğüne dair ana ilkeleri, Hz. Peygamber’in uygulamaları ve sonrasında sahabenin bu iki kaynağa bağlı içtihat ve tatbikatı, keza bu doğrultuda ulemanın fihhi müktesabatı tarihi süreç içinde kurulan İslam devletlerindeki yaklaşımlarda belirleyici olmuştur. Bu açıdan Mâverâünnehir havzası üzerinde durulmaya değer bir özelliğe sahiptir.

Sahabe döneminde fethe başlanan bölgede zimmet antlaşmalarına bakıldığında yerli ahalinin din özgürlüğü bütün unsurlarıyla temin edilmiş ve bu konuda kendilerine güvence verilmiş, Müslüman devlet de antlaşma hükümlerine titizlikle uymuştur.

Tarihi süreçte dini hoşgörüsüzlüğü ve bu alanda oluşan sorunları kurumsallaştıran Hıristiyan kiliselerine karşı İslam tarihi özgürlükçü bir yaklaşım ile dikkatleri üzerine toplamıştır. Mâverâünnehir bölgesinin fethi sırasında yerli ahali ile yapılan zimmet antlaşmalarında insanların kendi dinlerinde kalabilecekleri ve Müslüman olmaya zorlanmayacakları, dinlerinin eğitim-öğretimi ve pratikleri konusunda serbest oldukları, mabetlerinin korunacağı, cemaat oluşturabilecekleri güvence altına alınmış ve antlaşma şartlarına riayet edilmiştir. Ayrıca İslam hukuku açısından insanın insan olma şerefine bağlı olarak hak ettiği can ve mal güvenliği, namus ve haysiyete dair manevi hakları, nesil emniyeti bu antlaşmaların garantisi altındadır.

Mürtedin öldürülmesi konusunda bölge ulemasının yaklaşımı bu kavrama yükledikleri anlam ile ilgilidir. Buna göre mürted, şüpheleri sebebiyle dinden çıkan kişi değil dinden çıkıp düşmanla iş birliği yapıp Müslümanlara saldıran muharip ihanet etmiştir. Dolayısıyla dinden çıktığı için değil bu eylemi sebebiyle ölüm cezasını hak eden kişidir.

Bugün dünyanın farklı bölgelerinde (Gazze-Arakan vb.) sırf Müslüman olmaları sebebiyle kıyım uğrayan ve zulmün her türlüüne maruz kalan insanların bulunduğu dikkate alınırsa İslam’ın adaletli yaklaşımının değeri daha iyi anlaşılabilir. İlginç olan bugünkü varlıklarını Müslümanlara borçlu olanlar, küfran-ı nimetin bir sonucu olarak Müslüman katliamını ilke edinmiş durumdadırlar. Bundan daha ilginç insan hakları savunucusu uygar! devletler kadın, çocuk, yaşlı tanımaksızın savaş dışı bütün alanlarda yapmış oldukları katliamda onlara destek vermekteler, İslamofobik yaklaşımlar konusunda iki yüzlülüklerini gizlememektedirler.

Mâverâünnehir bölgesindeki din özgürlüğü konusundaki tarihi tecrübe bugün bile dünyanın yararlanabileceği bir zenginlik ve derinliğe sahiptir.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet Âkif. "Din (Gayri Müslimler)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2013.
- Aydınlı, Osman. "Semerkant". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/481-484. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988.
- Dilbirliği, Muhterem. *Avrupa'da Din ve Vicdan Özgürlüğü*, Ankara: y.y., 2020.
- Ebü Hanîfe ed-Dîneverî, Ebü Hanîfe Ahmed b. Dâvûd. *el-Ahbârü't-Tivâl*. nşr. 'Abdulmun'im Âmir. Kahire: y.y., 1960.
- Ebü Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî. *el-Harâc*. nşr. Tâhâ 'Abdurra'ûf Sa'd, Sa'd Hasen Muhammed. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.
- Ebü Ubeyd el-Bekrî, Ebü 'Ubeyd 'Abdullâh b. Abdil'azîz el-Endelûsî. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992.
- Ebü Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn. *Kitâbü'l-Emvâl*, nşr. M. Halil Herras. Beyrut: 1406/1986.
- Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-'îmâdî. *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Erkal, Mehmet. "Cizye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/42-45. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Esin, Emel. "Amuderya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/98-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Hamidullah, Muhammed. *H. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'a Giriş*. çev. Cemal Aydın. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-muhtâr*. (İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* kenarında) Kahire: y.y., 1272-1324).
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Ahkâmu ehli'z-zimme*. nşr. Salahaddin el-Müneccid, Dımaşk: y.y., 1381/1961.
- İbn Mâze, Ebü Hafs Ömer b. Abdülazîz b. Ömer el-Buhârî. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Samî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Zenceveyh, Ebü Ahmed Hamîd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî. *Kitâbu'l-Emvâl*. nşr. Şâkir Zeyb Feyyâd. Riyad: y.y., 1406/1986.
- İstahrî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Muḥammed el-Fârisî el-Kerhî. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Beyrut, 2004.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. nşr. Ömer 'Abdusselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997.
- Kâsânî, 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'iu's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*.

- Kahire: y.y., 1327-28/1910.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleymân. *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*. nşr. Saffet Köse v.dğr. Beyrut: Mektebetü'l-İrşâd, 1438/2017.
- Köse, Saffet. "Din Özgürlüğü ve Barış Yolunda İki Farklı Tecrübe...", *İHAD*, 5 (2005), 17-21.
- Köse, Saffet. "Cihâd Şiddete Referans olabilir mi?", *İHAD*, 9 (2007), 39-40.
- Köse, Saffet. *İslâm'ın Dinamiği Cihat*, Köln: Plural Publications, 2019.
- Köse, Saffet. *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Kurt, Hasan. "Saîd b. Osman b. Affân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/572-573. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar). *el-Bed' ve't-târîh*. Port Said: Mektebetü's-Sakâfeti'd-dîniyye, ts.)
- Merğînânî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebû Bekir el-Ferğânî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*. thk. Tallâl Yûsuf. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Mervezî, Ebû'l-Fazl el-Hâkim eş-Şehîd Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kâfi*. Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 288, 1, vr. 1a; vr. 137b; vr. 119a.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbü'l-esmâ' ve's-sifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İmiyye, ts.
- Önkâl, Ahmet. "Beytülmidrâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/95. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özel, Ahmet. "Gayri Müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/418-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Mâverâünnehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/177-180. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Kenzü'l-vusûl*. (Sîgnâkî, *el-Kâfi* ile, nşr. Fahrüddin Seyyid Muhammed). Riyad: y.y., 1422/2001.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. thk. Halîl Muhyüddîn el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414.
- Suğdî, Ebû'l-Hasen Rüknu'lislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed. *en-Nütef*. nşr. Salâhüddîn en-Nâhî, Beyrut: y.y., 1404/1984.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, 2009.
- Tuğ, Salih. *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*. İstanbul: y.y., 1984.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû 'Abdillâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1995.
- Yayla, Mustafa. "Haç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/524-525. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yazıcı, Tahsin. "Fergana". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/375-377. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Yüksel, Ahmet Turan. "Ubeydullah b. Ziyâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/29-30. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Haydarabad: y.y., 1408.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: y.y., 1407.
- Zeydân, Abdülkerim. *Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l- müste'menîn*. Beyrut: y.y., 1402/1982.

Gazneli Devleti'nde İsyanlar

Öz: Her dönemin dini, sosyal ve siyasal algıları farklıdır. Gazneli Devleti, hüküm sürdüğü dönemdeki itaat ve isyan olguları açısından incelendiğinde, diğer ortaçağ devletleriyle benzer bir geleneğe sahip olduğu görülmektedir. Hanedanlıkla yönetilen bu devletlerde, hükümdara karşı yapılan her girişim isyan olarak kabul edilip ölüm cezası ile sonuçlanmıştır. Gazneli Devleti için bu durum, doğrudan bağlı olduğu Sâmânî Devleti'ne isyanla kurulmasından itibaren gösterdiği mücadele örneğinde de görülmektedir. Sebük Tegin, vasiyetnamesinde de "tahta göz dikmenin" ölüm cezasını gerektirdiğini beyan etmektedir. Ortaçağ devletlerinin çoğunda olduğu gibi Gazneli Devleti'nin kuruluş döneminden yıkılışına kadarki süreçte, doğrudan devletin varlığını tehdit boyutlarına varan isyanlar görülmektedir. Makalede gerek kardeşler gerek komutanlar ve gerekse Gazneli vasallarının isyanlarını konu almak suretiyle iddialarımızı çok sayıda örneklerle temellendirmeye çalıştık. Nicel yöntemlerden biri olan kaynak tarama ve betimleyici yöntemle yaptığımız bu çalışmada, Gazneli Devleti'nde çıkan isyanların sayısı, nedenleri ve sonuçları ele alınmış; isyana kalkışanların uygun cezalarla karşılaştığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ, İslam Tarihi, Gazneliler, İsyan, Ayaklanma

Revolts In Ghaznavid State

Abstract: Each historical period has its own distinct religious, social, and political perceptions. When examining the Ghaznavid Empire in terms of obedience and rebellion, it becomes evident that it shared a similar tradition with other medieval states of its time. In dynastic states, any attempt against the ruler was deemed as rebellion and punished with the death penalty. This pattern is also evident in the Ghaznavid Empire, which was established through rebellion against the Samanid Empire. Sebük Tegin explicitly stated in his will that aspiring to the throne warranted the death penalty. Like many medieval states, the Ghaznavid Empire faced rebellions threatening its very existence from its establishment to its collapse. The article supports its claims with numerous examples of rebellions involving brothers, commanders, and Ghaznavid vassals. This study employs quantitative methods, including source analysis and descriptive techniques, to examine the frequency, causes, and consequences of rebellions in the Ghaznavid Empire. The findings indicate that those who attempted rebellion were appropriately punished.

Keywords: Medieval, Islamic History, Ghaznavids, Rebellion, Uprising

M.Hanefi
PALABIYIK*
Kemal
DEMİR**

* Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi ABD, E-Posta: hanefim@deu.edu.tr ORCID: 0000-0001-7173-152X.

** Doktorant, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ortaçağ Anabilim Dalı, E-Posta: kemaldemir123@gmail.com ORCID: 0000-0002-7310-4199.

Giriş

Genel anlamda *fitne* kelimesi ile karşılanırsa da özel olarak kaynaklarımızda *bağy* kavramıyla karşılanan *isyan* kelimesi, siyasi terminolojide, *meşru bir iktidara/devlet başkanına silâhla karşı koyma, ayaklanma* anlamındadır. İslam hukukçuları tarafından devlete karşı silahlı ayaklanmanın bağy suçu sayılabilmesi hususunda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Genel kabule göre bağy suçunun birinci unsuru, isyan edilen devlet başkanının *meşrû* olması veya düzenli bir devlete karşı yapılmış olması, ikincisi ise yapılan isyanda *kuvvet kullanılmasıdır*. Kuvvet kullanmadan mesela sözle karşı gelmek, biat etmemek, biatını geri almak, çok sert de olsa eleştirmek ve devlet başkanına muhalefet etmek gibi tavırlar isyan sayılmaz. Bağyin üçüncü unsuru ise gerçekleştirilen isyanın başariya erişmesi durumunda *devlet başkanının değiştirilmesi veya meşrû emirlerinin iptal edilmesinin* hedeflenmesi ve bunun asiler tarafından makul bir gerekçeyle temellendirilmesidir. Bağy suçu sabit olan isyancılarla savaşmak kadar bu savaş esnasında onların öldürülmesi de helâl/caiz kabul edilmiştir. Yalnız bu olaylar esnasında bile asilerin Müslüman olduğu ve suçlarının siyasî bir nitelik taşıdığı gözden uzak tutulmamalıdır. Bunun tabii sonucu olarak da isyanın şiddetle/kanla bastırılmasının, sadece zaruretten dolayı caiz olduğu ve isyanı bastırarak miktarda şiddet kullanmaya izin verildiği¹ anlaşılmaktadır. Çünkü kardeş kanının dökülmesi ve Müslümanların birbirleriyle savaşmalarının, başka türlü bir gerekçesi olmamalıdır.

İslam tarihinde birçok ümerânın *sultan* olarak adlandırılmasının sebebi, raiyyenin sultana itaat etmesinin gerekliliğinden veya onların yeryüzünde Allâh'ın hücceti olmasından veyahut da hüccet ve hukukun bunlarla kâim olmasından dolayıdır. Kelimenin, “kahır ve galebe” manasına gelen “seleta” kelimesinden türemiş olmasından dolayı bu kelime, “devlet büyükleri”ni ifade etmektedir.² “es-Sultânü zıllu'l-lâhi fi'l-ard, ye'vî ileyhi küllü mazlûmîn=Sultan, yeryüzünde Allah'ın gölgesi (zıll)'dir, her mazlum ona iltica eder.” hadisinde³ kullanılan “sultan” lafzı da aynı manayı içerir.

İşte İslam tarihindeki ve devletlerindeki bu kullanımlarından dolayı,⁴ hükümdara/Sultana itaat gereklidir ve genel kabule göre, *Kur'an'da Allah ve Resulü ile birlikte Müslüman toplumun değerlerini paylaşan yöneticilere de (ülû'l-emr) itaat edilmesi emredilmiştir (Nisâ 4/59). İslâm dininin toplumun her kesiminde adaleti tesis etmeyi hedef alması, yöneticilerle yönetilenler arasındaki ilişkiye dair düzenlemeler getirilmesini gerekli kılmıştır. Bu çerçevede yöneticilere itaat, yönetilenlerin sorumluluk alanına giren önemli bir dinî görev olmaktadır.*⁵

¹ Ali Şafak, “Bağy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1991), IV/451-452.

² Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subhu'l-A'sâ fi Sınâ'ati'l-İnşa V*, tah. Muhammed Hüseyin Şemsuddin (Beyrut: 1407), 420-421; İbn Manzûr, Ebû-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab VII* (Beyrut: 1410), 321; Hasen el-Bâşâ, *el-Elkâbu'l-İslâmiyye fi't-Târih ve'l-Vesâik ve'l-Âsâr* (Kahire: 1409), 323; Ali Ekber Dihhudâ, “Sultan”, *Lügatnâme*, (Tahran: 1325-1346).

³ Rivayet hakkında bkz. Abdullah Taha İmamoğlu-Öztürk Özkan, “İslam Siyaset Düşüncesi Açısından Zıllullâh Hadisi ve İşârî Yorumları”, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 12 (2023), 52-78.

⁴ Bu konudaki detaylar için bkz. M. Hanefi Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğu Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2002), 80-85.

⁵ Ömer Mahir Alper, “İtaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 2001), XXIII/444. Ayrıca bkz. Adnan Akalın, *İslam Hukukunda Devlete İsyân Suçu* (Ankara: Ankara Üniversitesi,

Meşruiyet, gerek vahiy yoluyla veya kut olarak Tanrı'dan almaktan, gerekse hanedan ailesinin mensubu olmaktan ve gerekse halkın tensibiyle iktidara gelip otoriteyi eline almaktan kaynaklansın, bu saltanat/yöneticilik, meşrudur ve itaati gerektirir. Bu durumdaki bir sultana silahlı olarak gösterilen veya gösterilme teşebbüsü olan her girişim, *isyan* olarak kabul edilmektedir.

Klasik dönem İslam tarihi boyunca tüm devletlerde ve dolayısıyla Türk devletlerinde de yukarıdaki unsurları müşahade etmemiz mümkündür. Bu bağlamda çokça ayaklanmaların yaşandığı bu devletlerde meydana gelen isyanların benzerlerini⁶ Gazneliler'de de görmekteyiz.

Bu devletlerde gördüğümüz isyanlar üç sınıf olup, her üçü hakkında da bilgi/örnek vermeye çalışacağız ki bunlardan ilki, saltanatta hak sahibi olan hanedan üyelerinin baba-kardeş-amca-yeğen olarak birbirleriyle mücadelelerinden doğan isyanlardır.⁷ İkincisi ise, tâbî devlet/vasal ve hanedanların isyanıdır. Üçüncüsü de vali ve komutanların herhangi bir sebeple isyanıdır.

Çalışmamız, devlet olarak ayakta kalanın ve askeri bakımdan güçlü olanın hâkimiyetini sürdürdüğü bir ortaçağ dünyasını araştırmayı konu edindiği için problem durumuna uygun olarak nitel araştırma yöntemlerinden arşiv taraması modeli kullanılmıştır. Tarama modelleri, geçmişte veya şu an var olan bir durumu mevcut olduğu şekliyle tespit etmeyi hedefleyen bir araştırma modelidir. Bu araştırma yöntemiyle araştırmaya konu olan olay, nesne ya da birey, kendi şartları içinde ve olduğu gibi tanımlanmaya ve yorumlanmaya çalışılır. Yönteme uygun olarak konu ile ilgili doğrudan ilk kaynaklardaki bilgiler üzerinden analiz yapılır. Kaynaklar, devletleri, toplumları ve insanları tanımadada önemli bir görev üstlenen, tarihsel, kültürel ve siyasal temeller çerçevesinde yorumlanmaya çalışılır.⁸

Çalışmamızın sınırlılığı, fiili olarak ortaçağ dünyasının içerisinde olmanın getirdiği uzaklık ile klasik dönem tarihini ele alan bir çalışma olmasıdır. Tabii olarak burada yapacağımız şey, kaynaklarda verilen bilgilerden hareket etmek suretiyle betimleme yapmak olacaktır.

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015); Muhammed Hayani, *Devlet Başkanına İtaat ve İsyan Konusundaki Rivayetlerin Tespit ve Tahlihi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021); Mehmet Murat Kamar, *Türk ve İslâm Hâkimiyet Telâkkileri Çerçevesinde İsyan Suçu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 316-388. Benzer tartışmaların Hz Hüseyin'in Yezid'e karşı ayaklanması konusunda da daha ilk dönemden itibaren yapıldığı hususunda bkz. Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 362-380

⁶ Ortaçağdaki devletlerde meydana gelen isyanları konu alan örnek çalışmalar için bkz. Cem Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001); Mehmet Azimli, *Hız. Ali Neslinin İsyanları (X. Yüzyıla Kadar Şii Karakterli Kareketler)* (Konya: Çizgi Yayınları, 2010); Erhan Afyoncu vd, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Askerî İsyanlar ve Darbeler* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2018); Nurullah Yazar, *Selçuklu Devletinde İsyanlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007).

⁷ Örnek olarak bkz. Gülseren Satılmış, *Horasan ve Irak Selçukluları Dönemindeki Şehzâde ve Tâbi Hanedan İsyanlarının Karşılaştırmalı Olarak Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁸ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (İstanbul: Nobel Yayınları, 2016), 109.

Konumuz hakkında doğrudan yapılan bir çalışma olmamakla beraber, isyanlar ve asilik hakkında çeşitli dönem ve devletler hakkında araştırmalar yapıldığı görülmektedir. Gazneliler'e gelince, onlar hakkında özellikle son yıllarda zengin ve çeşitli açılardan çalışmalar yapılmıştır: Gazneli Mahmud ve sonrası dönemi siyasi tarihi, Gazneli Mahmud'un dini siyaseti, Gazneli Devleti ordu teşkilatı, Gazneli devlet adamları, Hindistan'la ilişkileri, bazı adet ve gelenekler ile devlet teşkilatı ve diğer devletlerle ilişkiler gibi. Bununla birlikte kaynaklarımızda verilenler haricinde konu hakkında dolaylı bir çalışma olmadığı gibi müstakil bir çalışmanın yapılmamış olması, makalemizi özgün ve orijinal kılmaktadır.

1. Vasallık/Tâbî-Metbû İlişkisi

Selçuklu Devleti gibi Gazneli Devleti de muhtelif devletleri/devletçikleri hâkimiyeti altında tutan metbû bir devlet idi. Bu muhtelif devletler *üstün* devlet olan baştaki Gazneli Devleti'nin vasalları idiler. Bu vasalları -Köymen'in Selçuklular için yaptığı gibi- Gazneli Devleti için de ikili taksime tabi tutmamız mümkündür:

1. Başlarında Türk soyundan gelen hükümdarların bulunduğu vasal devletler; İlk Selçuklular, Me'mûnîler gibi. 2. Başlarında Türk soyundan gelmeyen hükümdarların bulunduğu vasal devletler. Ziyâfîler, Kâkûyîler, Saffârîler gibi.

Metbû hükümdarla tâbî hükümdar, kısmen farklılık arz etse de bir takım müşterek hâkimiyet alamet ve sembollerine sahiptir. Vasal devletlerin bağlı bulunduğu devlete karşı hutbede ve sikkede adını zikretmek gibi bir sorumluluğu ile tâbî hükümdarın metbûuna senede muayyen bir vergi vermek mükellefiyeti vardı.⁹ Yine vasal hükümdar, oğlunu ve kardeşini rehın olarak metbû hükümdarın sarayına gönderirdi.¹⁰ Metbû hükümdar sefere çıktığı zaman tâbî hükümdar vasallık statüsü ile kararlaştırılmış sayıda bir askerle orduya iltihak ederdi. Diğer taraftan metbû hükümdar sebebi olmaksızın istediği her vakitte vasal devlet arazisine girme hakkına sahipken vasal hükümdar iç ve dış işlerinde çoğunlukla serbest idi. Burada göz önünde tutulacak umumî prensip, metbû hükümdarın haklarını ve menfaatlerini ihlal etmemekten ibarettir. Saydığımız vasallık prensiplerinden birini yerine getirmeyen tâbî hükümdar isyan etmiş sayılır ve te'dîbi gerekirdi.¹¹

Şimdi Gazneliler'e ait örnekleri/delilleri sunmak istiyoruz.

2. Gazneli Devletinde Çıkan İsyanlar

Burada özellikle şunu vurgulamak gerekmektedir. Her ne kadar kural, yukarıda zikrettiğimiz gibi ise de her zaman ve her yerde bu kuralı bozan şey, isyan edenin güçlü olması ve isyanında başarıya erişmesidir. Bunu, Samaniler'den doğan bir devlet olarak Gazneliler'in ilk ortaya çıkışında da görebiliriz. Nitekim Gazneli Devleti'nin kurucusu

⁹ Utbî, Ebû Nasr Muhammed b. Abdilcebbar, *Tercüme-i Târih-i Yemînî*, çev. Curfâdekânî, Ebûş-Şeref Nâsîh b. Zafer b. Sa'd, tas. Ali Kavîm (Tahran: 1334), 223; Reşîdüddîn Fazlullâh, *Câmi'u't-Tevârih II*, tah. Ahmed Ateş (Ankara: TTK Yayınları, 1957), 187.

¹⁰ Beyhakî, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin, *Târih-i Mesudî Maruf be Tarîh-i Beyhakî II*, tas. Saîd-i Neffsî, (Tahran: İntişarat-ı Ketebhane-i Senanî, 1319-1332), 780, 827.

¹¹ Bkz. M. Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 2017), 11-13; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993), 107-108; Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğu Gazneliler*, 61-62.

Alp Tegin (350-352/961-963), Sâ mânî Emiri Ahmed b. İsmail'in (294-302/907-914) gulamı olup, kısa zamanda hâcibliğe ve ordu komutanlığına yükselmişti.¹² Devlet işlerinde söz sahibi olarak Samani Emiri Abdülmelik'e her istediğini yaptırabilen Alp Tegin'in bir ara emirle arası açıldı ve Horasan bölgesinin sipehsâları olarak görevlendirilip başkentten uzaklaştırıldı (350/961). Daha sonra azledilince, isyan ederek Zâbulistan bölgesindeki Belh, Gazne ve civar yerleşimleri ele geçirdi (352/963) ve vefatına kadar da orada kaldı.¹³

Gazneli emirlerinin, Sâ mânîler'i *metbû* olarak gördüğünü, devletin, Sultan Mahmud'a kadar Sâ mânîlere *tâbi* olarak devam ettiğini, hatta devlet olmaktan ziyade komutanlık ve emirlik seviyesinde kaldığını söyleyebiliriz. Gazneli emirleri, Sâ mânî hükümdarlarına itaat arz etmişler, onlardan ahd ve menşûr almışlar, asker istediklerinde yardımlarına gitmişler ve hatta onlardan lakap ve rûtbeler almışlardır. Mesela; Samani hükümdarları değişince tâbî yöneticiler ve valiler merkeze gelerek ahd tazeler ve itaat arz ederlerdi. Nitekim Alp Tegin de, bir takım endişelerinden dolayı değişen hükümdarına gitmeyince, Sâ mânî Mansur b. Nuh, "biz memleket tahtına oturduğumuzdan beri, sen dergâha gelmedin ve ahdi tazelemedin."¹⁴ diye haber göndererek *vasalî* durumunda olan Alp Tegin'den itaatini arz etmesini istemiştir. Diğer yandan Sebük Tegin, Sâ mânî Emiri Nuh b. Mansûr'un kendisinden yardım istemesi üzerine, onun yardımına gitmiş, buluştuğlarında, Nuh'un atının üzengisini öperek ve ona hizmet edeceğini söylemiştir.¹⁵

2.1. Sebük Tegin'in (367-387/977-997) Mahmud'un İsyanına Tedbir Alması

Sultanlar ile tahta varis olan oğul şehzadeler arasında da çok çeşitli sebeplerle fitneler ve isyanlar zuhur etmekteydi. Benzer bir olay da Sebük Tegin ile şehzade Mahmud arasında yaşanmıştır. On dokuz yaşına geldiğinde Kâbil'in Emiri olarak tayin edilen Mahmud'un yayılan şan ve şöretinden dolayı rahatsızlık ve endişe duyan Alp Tegin'in gulamlarından Sebük Tegin'in bazı emirleri, Mahmud'un önünü kesmeye çalışmış ve babası ile arasını bozarak yaklaşık sekiz ay ev hapsinde kalmasını sağlamışlardır.¹⁶ Çünkü Sebük Tegin'den sonra kendilerinin devletin başına geçmeleri hususunda en önemli engel Mahmud'du. Onlar, Mahmud'un ağzından çıkan bazı sözleri babasına yanlış bir şekilde ulaştırmışlar¹⁷ ve Mahmud'un ordu oluşturup isyan edeceğine

¹² Gerdizî, Ebû Sa'îd Abdu'l-Hayy b. Dehhâk b. Mahmud, *Zeynü'l-Ahbâr*, neşr. Mirza Muhammed Han Kazvinî (Tahran: 1315), 31; Nizâmü'l-Mülk, Hasen b. Ali b. İshâk et-Tûsî, *Siyâset-Nâme (Siyeru'l-Mulûk)*, haz. M. Altay Köymen (Ankara: KB Yayınları, 1982), 135; Cüzcânî, Ebû'Amr Minhâceddin Osman b. Sirâceddin Muhammed, *Tabakât-ı Nâsırî I*, tas. Abdu'l-Hayy Habîbî, (Kabil: Encümen-i Tarih-i Afganistan, 1342), 226; Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1989), 1-2.

¹³ Gerdizî, *Zeynü'l-Ahbâr*, 31-33; Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî I*, 226; Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 2-5.

¹⁴ Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-Nâme*, 139.

¹⁵ Utbî, *Tercüme-i Târih-i Yemînî*. 89; İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebû'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Abdi'l-Kerim b. Abdi'l-Vahid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târih*, VII, tah. ve tas.: Muhammed Yusuf ed-Dekkâk (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1402), 466-467; Reşîdüddin Fazlullâh, *Câmi'u't-Tevârih*, II, 4, 15.

¹⁶ Şebânkâreî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Mecma'u'l-Ensâb*, tas. Mir Hâşim Muhaddis (Tahran: Müessesesi-i İntişarat-ı Emir-i Kebir, 1363) 44; İzzetullah Zeki, *Gazneli Mahmud'un Din Politikası* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 54-55.

¹⁷ Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 43; Zeki, *Gazneli Mahmud'un Din Politikası*, 53-54.

inandırılmışlardır. Her ne kadar Sebük Tegin buna ihtimal vermiyorsa da Mahmud'un Horasan'a ilgisi ve düşkünlüğü, hasetçiler tarafından aleyhte yönlendirilmesine yol açmıştı. Böylece Sebük Tegin, Büst'ten çıkarak Gazne'ye gelmiş (380/990) ve 500 gulamıyla beraber Kâbil'de bulunan şehzade Mahmud'un üzerine gitmiştir. Sebük Tegin'in öfkeyle üzerlerine geldiğini gören Mahmud'un gulamları, karşı koymaları üzerine çatışma çıkmış, ancak Mahmud, duruma el koymak için gayret etmişse de bulunduğu yerden çıkmasına izin verilmemiştir. Babası da içeriye sokulmayınca olay büyümüş ve birkaç gulamın öldürülmesi üzerine Mahmud silahsız bir şekilde dışarıya çıkarak yeri öpüp babasına hürmet göstermiştir.¹⁸ Mahmud'un kılıçlı olduğu ve kendisini öldürmek üzere hazırlandığı haberine göre tedbirli olan Sebük Tegin, oğlunun suçsuz olduğunu anlamış fakat duruma el koymak için de Mahmud'a pranga vurulmasını emretmiştir. Askerler pranga bulamayınca Mahmud'un bizzat zindana giderek getirdiği prangayı hiç kimse Mahmud'a vurmaya cesaret edememiştir. Mahmud'un, kendi ayaklarını bağlamasına üzülen Sebük Tegin, gözyaşları içerisinde hasetçilerin oğlunu kendinden ayırdığını dile getirerek Mahmud'u Gazne Kalesi'ne göndermiştir.¹⁹

Sebük Tegin, bu halde sekiz ay hapis hayatı yaşayan Mahmud'un annesine, Mahmud'dan bir kötülüğün gelmeyeceğini bildiğini, bununla birlikte kötü insanların oyununa geldiğini, ancak kimsenin yanına girmesine izin vermeden kendi elleriyle onu beslemesini istemiştir. Her şey yatıştıktan ve ortalık durulduktan sonra oğlunu hapisten çıkartan Sebük Tegin, ona hil'at giydirecek birkaç vilayeti onun emrine vermiştir. Ardından bu yalan ve iftiracı haset sahiplerini sorgulayıp yalanlarını açığa çıkararak cezalandırmıştır.²⁰

Sebük Tegin'in çocuklarına verdiği öğütlerde, "*Cömert ve merhametli olmalısın ve senin affın öfkenden fazla olmalı ki, insanlar sana rağbet etsinler. Oğlun dahi olsa, senin hükümdarlığında gözü olan ve seni hükümdarlıktan bıktırmaya kasteden kimselerle, halkın malına el uzatanların kökünü kurut, onları öldür ve malı tekrar sahiplerine ulaştır.*"²¹ derken, saltanat mücadelelerinin neden şiddetli ve yoğun olduğunu, bizzat bir hükümdarın ifadesi olarak gayet açık bir şekilde dile getirmektedir. Demek ki, tahta göz diken kardeş veya oğul bile olsa onunla da ciddi mücadele edilecek ve gerekirse öldürülecektir.

2.2. Sultan Mahmud Dönemi (388-421/998-1030)

Babasının yerine bıraktığı kardeşi İsmail'i isyan ederek yenen ve Gazneli tahtına çıkan Mahmud, daha sonra Samani komutanlarından Begtüzün, Ebû'l-Kasım Simcûrî ve Fâiku'l-Hâssa isyanıyla uğraşmak durumunda kalmıştır. Kardeşi Emir Nasr, amcası Emir Buğracuk ve Hâcib Arslan Câzib'in destekleriyle Samani komutanlarının isyanlarının üstesinden geldi. Horasan bölgesinin sipehsâlârlığını kardeşi Emir Nasr'a

¹⁸ Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 43-44; Muhammed Nazım, *The Life and Times of Sultân Mahmud of Ghazna* (Cambridge: Cambridge University Press, 1931), 34; Zeki, *Gazneli Mahmud'un Din Politikası*, 55.

¹⁹ Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 43-44; Zeki, *Gazneli Mahmud'un Din Politikası*, 55-56.

²⁰ Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 44; Zeki, *Gazneli Mahmud'un Din Politikası*, 56.

²¹ Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 40; Merçil, "Sebüktegin'in Pendnâmesi (Tanıtma, Farsça Metin ve Türkçeye Tercümesi)", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* VI/ 1-2 (1975), 230-231.

verdi ve o da Nişâbur'a yerleşti. Mahmud da yanında diğer kardeşi İsmail olduğu halde Belh'e döndü.²²

Yine kural gereği, Sultan Mahmud, kendisine tâbi iken isyan eden Sîstân Emiri Halef b. Ahmed ve oğlu Tahir'i, İspahbed kalesinde kuşatınca onlar 100.000 kızıl altın ve daha pek çok hediyeler vererek sultana itaat arz ettiler.²³ Sultan Mahmud, daha sonra yine ayaklanan Emir Halef b. Ahmed'i yendi ve şehri ele geçirerek burayı kardeşi Nasr'a ıktâ verdi.²⁴

Sultan Mahmud Hindistan'a gazaya giderken metbûlarına mektup yazarak *asker istedi*, ancak tâbî olan Garcistân hükümdarı Şâr Şâh, isyan ederek icabet etmedi. Bunun üzerine Mahmud da Şâr'ın üzerine Hâcib Altuntaş ile Arslan Câzib'i gönderdi. Bunlar giderken, Garcistân'ı çok iyi bilen Merv za'ım'ı Ebû'l-Hasen Menî'î'yi yanlarına aldılar, o da birçok adamıyla bunlara katıldı ve Şâh'ın ülkesini ele geçirdiler. Şâh'ın babası emân dilediyse de oğlu kaçtı ve bir kaleye sığındı fakat kale mancınıkla yıkılarak ele geçirildi. Şâr Şâh yakalandı, dövülerek cezalandırıldı ve hapiste öldü. Babası ise ölünceye kadar refah içinde Herat'ta oturtuldu.²⁵

Sultan Mahmud'un meşhur Hindistan seferlerinden birkaçı da ele geçirdiği topraklardaki hâkimiyetin yeniden sağlanmasına yönelikti. Nitekim 397/1006 yılında²⁶ yapılan beşinci Hint seferinde Mahmud, Multân'a yürümüştür. İslamiyet'i terk ederek Hinduizme dönen vali Nevâsâ Şâh'ın (Suhpâl) Sultan'a isyanı ve itaatten vazgeçmesi üzerine yapılan bu seferde Suhpâl, büyük miktardaki fidyeye karşılığında canını kurtarmışsa da hapsedilmekten kurtulamamış ve oradaki Karmatîler cezalandırılmıştır.²⁷

Sebük Tegin döneminden beri Gazneliler'e tabi olarak yaşayan Gurlular, halkı rahatsız etmek ve devlete karşı koymak suretiyle isyan etmekteydiler. Sultan 402/1011'de Gur bölgesine sefer yaparak onları itaat altına aldı.²⁸

²² Utbî, *Tercüme-i Târih-i Yemîni*, 129-135; Nizâmuddîn-i Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî (Tabakât-ı Ekber Şâhî, Tabakât-ı Nizâmî) I*, tas. M. A., I. C. S. (Calcutta: 1927), 7; Reşîdüddin Fazlullâh, *Câmi'u't-Tevârih*, II, 4,103-104; Güngör Aksu, *Yemînü'd-devle Mahmud el-Gaznevî'nin Siyasî Faaliyetleri (998-1030)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022), 31.

²³ Utbî, *Tercüme-i Târih-i Yemîni*, 154; Reşîdüddin Fazlullâh, *Câmi'u't-Tevârih*, II, 4, 125.

²⁴ H. İbrahim Hasan, *Siyasî, Dinî, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi III*, çev. İsmail Yiğit (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985-1987), 463.

²⁵ Utbî, *Tercüme-i Târih-i Yemîni*, 207-208; Reşîdüddin Fazlullâh, *Câmi'u't-Tevârih*, II, 4, 176; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, 3-4.

²⁶ Aksu, bu seferin 397 yılının kışında olduğunu belirtmiştir. Aksu, *Yemînü'd-devle*, 208.

²⁷ Utbî, *Tercüme-i Târih-i Yemîni*, 185; Gerdizi, *Zeynü'l-Ahbâr*, 54; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, 39; Fahr-i Mudebbir, *Âdâbu'l-Harb ve's-Şecâ'a*, tas. Ahmed Süheylî Hânsâri (Tahran: İntişarat-ı İkbâl, 1346), 301-302; Nizâmuddîn-i Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî*, I, 9; Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi İlk Çağlardan Gurkanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar I* (Ankara: TTK Yayınları, 1987), 146; Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi* 19.

²⁸ Utbî, *Tercüme-i Târih-i Yemîni*, 199; Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 51-52; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, 62-63; Hamdullâh-ı Müstevfî, Ebî Bekr b. Ahmed b. Nasr Kazvînî, *Târih-i Güzide*, tah. Abdülhüseyn Nevâî (Tahran: Müessesesi-İ İntişarat-ı Emîr-i Kebir, 1387), 393; Nazım, *The Life and Times of Sultân Mahmud*, 70-73; Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi* 39.

Yine KUSDÂR hükümdarı, bölgenin dağlık arazilerden oluşan coğrafi koşullarına güvenerek Sultan Mahmud'un aleyhine Karahanlılar'la irtibat kurmuş ve Sebük Tegin'den itibaren verdiği yıllık haracı göndermemişti. Cemazeyilahir 402/Aralık 1011'de onu cezalandırmak için sefere çıkan Sultan Mahmud, yol güzergâhını ve gerekli hazırlıkları sanki Herat'a gidecekmiş gibi ayarladı ancak aniden KUSDÂR bölgesine döndü ve şehri kuşatarak itaat altına aldı. KUSDÂR hükümdarı emân dileyince on beş fil ve ağır bir tazminatla beraber yıllık haraç verme karşılığı anlaşmaya yapmaya mecbur bırakıldı.²⁹

Devlet için önemli kabul edilen görevliler arasında sayılan casusların mevcudiyetinin bir sebebi de, ülkenin herhangi bir yerince çıkan veya çıkması muhtemel isyanlardan devleti haberdar etmek ve tedbir alınmasını sağlamaktır.³⁰

Mâverâünnahir'de toprak *dihkân* denen zengin ailelerin elinde idi. Dihkânların halk üzerinde fazla baskı oluşturması kendi sorumlu olduğu bölgelerde pek çok kez isyan çıkmasına sebep oluyordu. Dihkânların bu tutumlarından rahatsız olan halk ve işsiz-güçsüz tabaka, etraftaki kâfirler üzerine yapılacak olan seferlere gönderilmeye teşvik ediliyordu. Böylece hem isyana teşebbüs eden bu kitle kontrol altına alınıyordu hem de onlara gazilik unvanı kazandırılıyordu. Bir süre sonra bu tür kişiler devlet tarafından resmen tanınarak gaziler teşkilatı kuruldu. Dönemin kaynaklarında bu teşkilatın komutanlarının unvanları *Sâlar-ı Gâziyan* veya *Reisü'l-Fityân* olarak geçmekte ve bünyesinde birçok gazi bulunmaktaydı.³¹

2.3. Sultan Mesud Dönemi (421-431/1030-1040)

Gazneli Mahmud 420/1029'da Rey'i zapt ederek Büveyhîler'in buradaki hâkimiyetine son verince Gazneliler'in gelişine mukavemet edemeyen Kâkûyî hükümdarı Alâüddeve, İsfahan'ı boşaltarak Hûzistan'a kaçtı. Fars Büveyhî Emiri Ebû Kâlicâr ve Irak Büveyhî Emiri Celâlüddeve'den yardım istediye de o sıralarda tahta çıkan Gazneli Mesud, kendine bağlanması ve yıllık belirli bir vergi vermesi koşuluyla Alâüddeve'nin İsfahan'ı yönetmesine izin verdi. Fakat taht mücadelesi için bölgeden ayrılarak Gazne'ye giden Mesud'un yokluğundan yararlanarak eskiden sahip olunan Kâkûyî topraklarına tekrar hâkim oldu ve sınırlarını Yezd'e kadar genişletti. Bu esnada darp ettirdiği paralarla da tamamen bağımsızlığını ilan etmiş oldu. Fakat Sultan Mesud, onun bu tavrını, Alâüddeve'nin vergiye bağlı olarak İsfahan Emiri olması şartıyla kabul ettiyse de (424/1033) Alâüddeve bir yıl sonra yeniden Gazneliler'e baş kaldırdı. Ancak Gazneliler'in Rey nâibi Ebû Sehl el-Hamdûnî'ye yenilerek Fars Büveyhî Emiri Ebû Kâlicâr'ın hâkimiyetindeki İzec'e sığındı. Gazneliler de İsfahan'a hâkim oldu. (423-424/1032-1033).³²

²⁹ Utbî, *Tercüme-i Târih-i Yemini*, 205; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, 67; Reşidüddin Fazlullâh, *Câmi'u't-Tevârih*, II, 4, 172; Nazım, *The Life and Times of Sultân Mahmud*, 74; Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 40.

³⁰ Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-Nâme* 81-109.

³¹ Arslan Durdu, *Gazneli Devleti'nin Askerî Teşkilâtı*, (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022), 51.

³² Beyhakî, *Târih-i Beyhakî*, I, 11-17, 312-314, 474-476, II, 619-620; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, 186, 203-204, 206-207; Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 56, 59; Ahmet Güner, "Kâkûyîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 2001), XXIV, 219-220.

Sultan Mesud, Ziyarî Dârâ b. Menûcehr b. Kâbûs'un (424-426/1033-1035) haraç vermesi şartıyla Cürcân ve Taberistân'a hâkim olmasını onaylamıştı. O ve onun adına ülkesini idare eden komutanı Ebû Kâlicâr; Sultan, Hindistan'a gidince kararlaştırılan vergiyi ödemediler ve Kakûyî Alâû'd- Devle b. Kâkâveyh ile Ferhad'a haber gönderip isyan etmek üzere anlaştılar. Daha sonra Sultan'ın, Cürcân ve Amûl-i Taberistan'a hâkim olması üzerine Dârâ ile Ebû Kalicar, ona haber gönderip affedilmelerini ve ülkenin kendilerine verilmesini istediler, Sultan da kabul etti. Dârâ ve Ebû Kalicar ödemek zorunda oldukları haracı ödediler.³³

Sultan tarafından tayin edilen kûtvâller (kale komutanı, şehir muhafızı) birçok görevi haizdi. Ordu komutanlığı görevine getirildiği gibi sultanla birlikte seferlere de katılırdı. Bundan başka kûtvâller, bölge halklarının isyanlarını bastırmakla da görevlendirilirdi. Sultan Mesud'un Dandanakan'da Selçuklular'a karşı aldığı mağlubiyet sonrasında meydana gelen Halaçlar'ın isyanını bastırmak için Gazne kutvali Bû Ali vazifelendirilmiş ve kırk gün içinde isyanı bastırıp Gazne'ye dönmüştü.³⁴

Sultan Gazneli Mahmud, Me'mûnîler'in (385-408/995-1017) hâkimiyetindeki Hârizm'i, Me'mûn b. Me'mûn'un yeğeni Muhammed b. Ali'den alarak hacibi Altuntaş'ı Hârizmşâh unvanıyla bölgeye vali olarak tayin etti (408/1017). Böylece Hârizm bölgesinde Altuntaşoğulları dönemi (408-433/1017-1041) başladı. Altuntaş'ın ölümüne kadar (423/1032) Hârizm, iyi bir şekilde yönetildiyse de yerine geçen oğlu Hârun döneminde Gazneliler ile iyi olan ilişkiler kötüleşmeye başladı. Harun arkasını Karahanlı ve Selçuklular'a (Türkmenler-Oğuzlar) vererek isyan ve istiklâlini ilan etti (425/1034). Sultan Mesud, Cend Emiri Şahmelik'i Altuntaş ailesini cezalandırmakla görevlendirdi. Şahmelik, 6 Cemazeyilahir 432/11 Şubat 1041 Çarşamba günü ordusuyla Harezmsâh İsmail'in karşısına çıktı. Birkaç gün süren savaşta İsmail'in ordusu bozguna uğradı. Yine de bir aydan fazla daha direnen İsmail, nihayetinde Şahmelik'e karşı koyamadı ve kaçarak Selçuklular'a sığındı. Şahmelik ise Gürgenç'e girerek 14 Şaban 432/19 Nisan 1041 Pazar günü Sultan Mesud adına hutbe okuttu. Lakin bu vakitte Sultan Mesud öldürülmüş ve tahta Sultan Mevdûd geçmişti.³⁵

Sultan Mesud, tahta çıktıktan sonra bir süredir boş bulunan Hindistan sipehsâlârlığına Sultan Mahmud'un hazinedârı olan Ahmed Yınal Tegin'i görevlendirdi. O, kendisine verilen kuvvetlerle beraber Sultan'ın huzurunda bir geçit resmi yaptıktan sonra Hindistan'a gitti (25 Şaban 422/17 Ağustos 1031). Ahmed Yınal Tegin görev yerine geldiği zaman buradaki sivil yönetimin başı olan Kadı Ebu'l-Hasan Şirâzî'yi kendi işlerine karışır biri olarak buldu. Ahmed başlangıçta iyi ve başarılı işler yapmasına karşın Kadı Şirâzî, başkente gönderdiği mektuplarında, "Ahmed'in elde ettiği malın çoğunu gizlediğini, çok azını Sultan'a gönderdiğini, Türkistan'dan Türk köleler getirttiğini, oradaki Türkmenleri kendisine bağladığını, ayrıca kendinden "Mahmud'un oğlu" olarak bahsettiğini" yazdı. Sonuçta tesir gösteren bu mektuplar, zaten şüpheli olan Mesud'un Hindli Tilek'i Hindistan başkumandanı tayin etmesiyle sonuçlandı. Duruma isyan eden Ahmed Yınal Tegin, etrafına topladığı kuvvetlerle harekete geçti. Ancak Tilek, Ahmed Yınal Tegin'in isyanını sert bir şekilde bastırdı fakat sadık adamlarıyla

³³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, 216.

³⁴ Beyhakî, *Tarih-i Beyhakî*, II, 800, 805; Durdu, *Gazneli Devleti'nin Askerî Teşkilâtı*, 110.

³⁵ Beyhakî, *Tarih-i Beyhakî*, II, 815-840; Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 60; Abdülkerim Özeydin, "Hârizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1997), XVI, 218.

beraber kaçmaya çalışan Ahmed, yakalanarak öldürüldü ve kesik başı Sultan Mesud'a gönderildi (Zilhicce 425/Ekim 1034).³⁶

Şehzâde İzediyâr, Gazne civarında dağlık bölgelerde huzursuzluk çıkararak itaate yanaşmayan Afgan kabilelerine karşı bir sefer düzenlemiş ve bölgeyi kontrol altına almıştır.³⁷

Sîstân bölgesinde meydana gelen birtakım isyan hareketleri bölgenin Gazne hâkimiyetinden çıkmasına vesile olmuştu. 428/1037 yılında Sultan Mesud tarafından Sîstân valiliğine atanmış olan Emir Ebu'l-Fazl, 429/1038 yılında Ahmed b. Tâhir'in ayaklanmasını bastırarak, ancak 431/1040 yazında tekrar karşı karşıya geldiği Ahmed'in isyanı, şehirde büyük sorunlara yol açmıştı. İsyanın boyutu öyle arttı ki vergi toplamak ve asayiş kontrol altına almak imkânsız hale geldi. Ebu'l-Fazl, o sıralarda Selçuklular üzerine sefere giden Sultan Mesud'dan yardım talep etti, fakat istediği ordu gelmedi. Kontrolde çıkan durumu ele almak için Ebu'l-Fazl, çareyi Selçuklular'dan yardım istemekte buldu. 1 Rebülevvel 432/9 Kasım 1040 Pazar günü Tuğrul Bey'in amcasının oğlu Ertas komutasındaki 5 bin kişilik Selçuklu kuvveti Sîstân'a geldi. Ahmed b. Tahir ve taraftarları tutuklandı, şehir kısa bir süreliğine Selçukluların kontrolüne geçti ve Musa Yabgu adına hutbe okundu.³⁸

Sultan Mahmud (388-421/998-1030) döneminden itibaren varlıklarını hissettiren ve zamanla devlet için büyük bir tehdit olan Selçuklular'la 432/1040 yılında yapılan Dandanakan Savaşı'nda alınan yenilgi, sultanı ve devleti büyük bir buhrana soktu. Sultan Mesud, Selçuklular'ın Gazne'ye kadar ilerleyeceğinden korktu³⁹ ve Hindistan topraklarına gitmek için 7 Rebülevvel 432/15 Kasım 1040 Cumartesi gününde başkentten ayrıldı.⁴⁰ Gazne'den ayrılırken yanına kardeşi Muhammed'i de alıp ordusu ve maiyetiyle birlikte Lahor yolunu tutan Sultan Mesud, Ceylem/Celum Nehri'ni geçtikten sonra 13 Rebiulahir 432/21 Aralık 1040 Pazar günü ordusunun isyanıyla karşılaştı. Kendisine sadık birkaç askeriyile birlikte Marîkle Ribatı'na sığınan Sultan Mesud, kendi ordusu tarafından kuşatıldı.⁴¹ İsyanın başını çeken Anuş Tegin ve diğer askerler için Sultan Mesud, muhtemelen Selçuklular'a karşı büyük bir yenilgi alan ve bu korkuyla başkentten dahi kaçan korkak bir sultan olarak görülmüştür. Fillerle donatılmış güçlü ordusunun mağlup edilmesi, başkentinden uzaklaşması, yanında büyük bir hazine taşıyor olması ve hali hazırda Sultan Mahmud'un veliahdı Muhammed'in de bölgede bulunması, askerleri isyana cesaretlendiren unsurlar olmalıdır. Bu şartlar altında ribata sığınan Sultan Mesud direnememiş ve yakalanmıştır. İsyan eden askerler tarafından zorla sultan ilan edilen Muhammed, kardeşi Mesud'a kötü muamelede bulunmamış ve hapis hayatını yaşayabileceği bir kale seçirmiştir.⁴² Giri Kalesi'ne yerleşmeyi tercih eden sabık Sultan Mesud, hapsedildikten yaklaşık bir ay sonra (11 Cemaziyevvel 432/17 Ocak 1041) Muhammed'in oğlu Ahmed'in emriyle

³⁶ Beyhakî, *Tarih-i Beyhakî*, I, 485-492; Gerdizî, *Zeynü'l-Ahbâr*, 81-82; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, VIII, 215-216; Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 61.

³⁷ Gerdizî, *Zeynü'l-Ahbâr*, 87.

³⁸ *Tarih-i Sistan*, tas. Muhammed Taki Behar (Tahran: İntişarat-ı Muin, 1381), 340-342.

³⁹ Beyhakî, *Tarih-i Beyhakî*, II, 795.

⁴⁰ Beyhakî, *Tarih-i Beyhakî*, II, 806-807.

⁴¹ Kemal Demir, *Gaznelilerin Duraklama Dönemi ve Yıkılışı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 37-38.

⁴² Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 83.

öldürülmüştür.⁴³ Böylelikle Sultan Mesud döneminde meydana gelen bu son isyan sultanın hayatına mâl olmuştur. Muhammed'in isyan eden askerler tarafından zorla sultan yapılması, suların durulmasını sağlamamış aksine taht için daha fazla mücadelenin olmasını ateşlemiştir. Babası Sultan Mesud'un ölüm haberini Çağrı Bey'in üzerine gitmekteyken Belh dolaylarında alan şehzâde Mevdûd, hem babasının intikamını almak hem de veliaht olarak hakkı olan tahtı ele geçirmek için ordusunu Belh'ten çekerek Gazne'ye döndü.⁴⁴ Mevdûd, başkenti ele geçirmenin babasının intikamını almaktan daha önemli olduğunun bilincinde olan bir şehzâdeydi. Başkentte halkın hürmetiyle karşılaşılan Mevdûd, Gazne'ye geldikten sonra sultanlığını ilan etti. Yeğeninden önce Gazne'ye gidemeyen Muhammed, kışı Peşâver'de geçirdi. Her iki taraf da savaşın geleceğinin bilincinde olup kışı savaş hazırlıklarıyla geçirdi.⁴⁵ İki ordu 2 Şaban 432/7 Nisan 1041 Salı günü Dinever/Dunpur mevkinde karşılaştı. Savaşın ilk günü bir çıkmaza girmiş ve iki ordu birbirine üstünlük sağlayamamıştı. Ancak Muhammed'in ordusu biraz daha güçlüydü ve hatta Sultan Mahmud'un diğer oğlu Abdürreşîd de kardeşi Muhammed'in safındaydı. Bu durumun kendine getireceği

⁴³ Gerdîzi, *Zeynül-Ahbâr*, 88; Beyhakî, *Tarih-i Beyhakî*, II, 840. Sultan Mesud'un ölümü hakkındaki muhtelif rivayetler için bakınız; *Mücmelü't-Tevârih ve'l-Kisas*, tas. Mefkû's-Şerâ Behâr, (dijitale akt. Merkez-i Tahkikat Rayane-i Kâime-i İsfahan, t.y.), 219; Hüseyinî, Sadruddin Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsir b. Ali, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, çev. Necati Lügal (Ankara: TTK Yayınları, 1999), 10; Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî*, I, 234; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, 243-245; İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'z-Zemân V*, tah. İhsân'Abbâs (Beyrût: 1968), 181; *Târih-i Sistan*, 342; Hamdullâh-ı Müstevfî, *Târih-i Güzide*, 398; Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 83; Bülent Özkuzugüdenli, *Hasan-ı Yezdî'nin Câmî'u't-Tevârih-i Hasenî İsimli Eserinin Selçuklular Kısmı (Giriş-Farsça Metin-Türkçe Tercüme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014), 43; Fasîh-i Hâfî, Ahmed b. Celaluddin Muhammed Hâfî, *Mücmel-i Fasîhî II*, tas. Mahmud Ferruh, (Meşhed: Kitabfuruş Bastan, 1341), 162; Mîrhând, Muhammed b. Hâvendşâh b. Mahmud, *Ravzatu's-Safâ fi Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ IV*, neşr. Abbas Perviz (Tahran: Müesses-e Hayyam ve İntişarat-ı Piruz, 1338-1339), 131; Ahmed b. Mahmud, *Selçukname*, haz. Erdoğan Merçil (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2011), 45-46; Halil İbrahim Topal, *Cenâbî Mustafa Efendi, Dürr-i Meknûn ve Sırr-ı Masûn (İnceleme ve Çeviri Metin vr:1b-107a)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), 118; Gaffâri, Kadı Ahmed b. Muhammed, *Tarih-i Cihânârâ*, neşr. Hasan-ı Nerakî (Tahran: Kitâbfürûşî-i Hâfız, 1342), 102-103; Nizâmuddîn-i Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî I*, 31; Abdulkadir Mülûkşâh Bedâûnî, *Müntehâbü't-Tevârih I*, tas. Mevlevî Ahmed Ali Sâhib (Kalkûta: 1868), 29; Clifford Edmund Bosworth, *The Later Ghaznavids Splendour and Decay The Dynasty in Afghanistan and Northern India 1040-1186* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1992), 17-19, 140; Yusuf Abbas Hashmi, *Successors of Mahmud of Ghazna in Political, Cultural and Administrative Perspective* (Karachi: South Asian Printers and Publishers, 1988), 59, 77-78; Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 77; Kemal Demir, "Gazneli Sultanlarının Ölüm Sebepleri", *MESOS Disiplinlerarası Ortaçağ Çalışmaları Dergisi* III/3 (2021), 155-156; Ahmet Yılmaz, *Sultan I. Mesud Devri Gazneliler Tarihi (1030-1041)*, (Ankara: Fenomen Yayınları, 2021), 301-305.

⁴⁴ Gerdîzi, *Zeynül-Ahbâr*, 88; Beyhakî, *Tarih-i Beyhakî*, I, 248; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, 245; Firişte, Muhammed Kasım Hindûşâh b. Gulâm Alî Esterâbâdî, *Tarih-i Firişte*, mush. Muhammed Rıza Nasîrî (İsfahan: Merkez Tahkikat Rayane-i Kâime, t.y.) 110; Bedâûnî, *Müntehâbü't-Tevârih I*, 29-30; Sayyed Abol-Ghasem Furûzânî, *Gazneviyan ez Peydâyîş ta Furûpâşî* (Tahran: Sazman-ı Mütalaa ve Tedvin-i Kütüb-i Ulum-i İnsani-i Daneşgahha, 1393), 276; Bosworth, *The Later Ghaznavids*, 22; Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 77-78.

⁴⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, 244; Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 83; Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ fi Sîreti'l-Enbiyâ*, IV, 132.

dezavantajın farkında olan Mevdûd, ilk günün akşamında amcası Abdürreşîd'e haber göndererek amacının, babasının intikamını almak olduğunu bildirdi ve ondan tarafsız kalmasına istedi. Mevdûd'un bu teklifine olumlu yanıt veren Abdürreşîd, ikinci gün savaşa dâhil olmadı. Abdürreşîd'in tarafsız kalmasıyla Muhammed'in ordusuna üstünlük kuran Mevdûd, ikinci gün akşamı savaşı kazandı ve amcası Muhammed dâhil babasının katlinde parmağı olduğunu düşündüğü herkesi öldürdü.⁴⁶

2.4. Sultan Mevdûd Dönemi (432-439/1041-1048)

Amcası Muhammed'i bertaraf ettikten sonra Gazne'ye dönen Mevdûd artık resmen sultanlığını ilan etmiş, ancak taht kavgası henüz bitmemişti. Sultan Mesud tarafından Lahor valisi atanan diğer oğlu şehzâde Mecdûd, babasının ölümünün ardından daha güneye inerek Multân civarını kontrol altına almış ve hâkimiyet bölgesini genişletmiştir. Muhtemelen iyice güçlenmeden kardeşi Mevdûd'un karşısına çıkmak istemeyen Mecdûd, 10 Zilhicce 432/11 Ağustos 1041 Salı günü Lahor'daki otağında ölü bulundu.⁴⁷ Kaynaklar onun ölümü hakkında bir detay vermemiş olsa da, Mevdûd'un casusları tarafından suikasta uğradığı düşünülebilir.⁴⁸

Bölgedeki varlığı Gazneliler'den önce bile güçlü olan Karmatîler, şehzade Mecdûd'un ölümüyle birlikte isyan bayrağını açmış ve Multân Kalesi'ni tahkim etmişlerdir. Gazneliler'in Hindistan'daki varlığı için önemli şehirlerden biri olan Multân'ın kaybı, Mevdûd için istemeyecek bir durumdur. Sultan Mevdûd, Lahor valisi Fâkih Salihî ve valinin hâcibi Ebû Bekir b. Bû Salihî, Hâcib-i Bozorg Ahmed b. Muhammed önderliğinde bir orduyla bölgeye gönderdi.⁴⁹ İsyançıların liderinin adı tam olarak verilmemekle birlikte Şeyh Davud'un oğlu olarak nakledilmiştir. O ve bazı isyanlılar, Gazneli ordusuna direnemeyeceğini düşünüp bölgeden kaçarken kalede kalan bir kısım isyancı da, bir süre karşı koyarak nihayetinde kaleyi teslim etmek zorunda kalmışlardır. Mevdûd, bir menşurla Multân valiliğini Muhammed Gâlimî'ye vermiş ve Karmatîler tarafından değiştirilen hutbenin yeniden Abbâsî Halifesi ve kendi adına okutulmasını emretmiştir.⁵⁰

Multân isyanı, Hindistan'da çıkan isyanların henüz başlangıcıydı. Bölgedeki çeşitli Hint hanedanlıkları Gazneliler'in Horasan için Selçuklular'la mücadele ettiğinin farkındaydı

⁴⁶ Gerdîzî, *Zeynül-Ahbâr*, 88-89; Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî*, I, 234-235; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 245; Hüseyî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, 10; Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb* 83; Hamdullâh-ı Müstevfî, *Târih-i Güzide*, 398; Fasîh-i Hâfî, *Mücmel-i Fasîhî*, II, 164; Mîrhând, *Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Enbiyâ*, IV, 133; Hândmîr, Gıyâsüddin b. Hâce Hüâmîddîn Muhammed b. Hâce Celâlidîn, *Târih-i Habîbü's-Siyer fi Ahbârî Efrâd'l-Beşer*, II, tas. Muhammed Debir Siyaki (Tahran: İntişârât-ı Hayyam, 1380), 393; Gaffârî, *Tarih-i Cihânârâ*, 103; Bedâünî, *Müntehâbü't-Tevârîh*, I, 30-31; Firişte, *Tarih-i Firişte*, 110; Bosworth, *The Later Ghaznavids*, 22; Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 78; Furûzânî, *Gazneviyan ez Peydâyîş*, 279; Demir, "Gazneli Sultanlarının Ölüm Sebepleri", 157.

⁴⁷ Beyhakî, *Tarih-i Beyhakî*, I, 326, II, 608; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, 245; Mîrhând, *Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Enbiyâ*, IV, 133; Hândmîr, *Târih-i Habîbü's-Siyer*, II, 394; Firişte, *Tarih-i Firişte*, 111; Hashmî, *Successors of Mahmud of Ghazna* 80-81.

⁴⁸ Demir, *Gaznelilerin Duraklama Dönemi*, 45-46.

⁴⁹ Fahr-i Müdebber, *Âdâbu'l-Harb ve's-Şecâ'a*, Tashîh: Ahmed Süheyli Hânsârî (Tahran: İntişarat-ı İkbâl, 1346). 253.

⁵⁰ Fahr-i Müdebber, *Âdâbu'l-Harb*, 254.

ve üçlü bir ittifak yaptılar.⁵¹ Kaynaklarda bu racaların ve hanedanlıkların isimleri zikredilmemekle birlikte bazı çıkarımlarla onları tespit edebiliriz. Bu racalardan en azından bir iki tanesi Gazneli Mahmud tarafından başkentleri fethedilen Gurjara-Pratihara hanedanlığının kalıntıları veya sınırdaş Chahamanas, Lohara, Tomaras hanedanlıklardan olmalıdır. Bu isyan hareketinin ve Gazneliler'in bunlara karşı yaptıkları savaşların tarihleri açık değildir. Kaynaklara bakıldığında isyan eden racalardan adını açıkça gördüğümüz Mahipal,⁵² Gazneliler'in batıdaki müşkül durumundan faydalanmış ve sırasıyla Hansi ve Taneshar kalelerini zapt etmiştir. Daha sonra ise Nagarkot Kalesi'ni tam dört ay boyunca kuşatmış ve ele geçirmiştir. Dört ay etraf şehirlerden bir yardım gelmemesi Gazneliler'in askerî açıdan zor durumda olduğunun bir göstergesidir. Nagarkot'u ele geçiren Mahipal, bölgede gücünü artırmak için sınırdaş iki raca ile yaptığı ittifakla, Gazneliler'in o zamanki en büyük ikinci şehri konumundaki Lahor'u yedi ay boyunca kuşatma altında tutmuşlardı.⁵³

İbnü'l-Esîr'in kaydına göre racanın emrinde 75 bin civarında asker vardı.⁵⁴ Bu sayı abartılı görülmele beraber racanın azımsanmayacak bir gücü olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Muhtemelen böyle kalabalık bir orduyla kale savaşı yapmayı doğru bulmayan Gazneli ordusu, kaleyi kuşatarak içerdekilerin açlıktan ölmesini veya teslim olmasını bekledi. Durumun farkına varan raca nihayetinde emân dileyip teslim oldu. Yapılan görüşmeler neticesinde ele geçirdiği ve civar bölgelerde hâkim olduğu kaleleri Gazneliler'e bırakırken buna karşılık Gazneliler de esir alınan beş bin kişiyi serbest bıraktı.⁵⁵

Mevdûd dönemi boyunca meydana gelen isyanlar sultanın ölümüne kadar devam etmiştir. 438/1046 yılında itaati altındaki Gür Emiri Ebû Ali isyan etti. Hâcib-i Bozorg Bey Tegin önderliğinde bir ordu gönderildi ve isyan bastırılıp Ebû Ali'nin kafası kesildi.⁵⁶ Sultan Mahmud zamanında KUSDÂR bölgesi hâkimiyet altına alınmıştı. 439/1047 senesinde ise ülke içindeki kargaşayı fırsat bile KUSDÂR Emiri isyan etti. Bir yıl önce Gur isyanını bastıran Bey Tegin, bu sefer KUSDÂR Emirinin isyanını bastırmak için görevlendirildi. Bölgeye ulaşan Bey Tegin, isyanı bastırıp Emir in biatını yeniledi ve başkente döndü.⁵⁷

Ölmeden kısa bir süre önce Sultan, Peşâver'de birtakım isyanların başladığını öğrenmiş ve bölgenin asayişini sağlanması için oğlu Mansûr'u Peşâver valisi olarak görevlendirmiştir. Sultan Mevdûd, şehzade Mansûr'un emrine Gazne Kutvali Ebû Ali'nin komutasında bir ordu vermişti. Şehzade, orduyla birlikte bölgede isyanın

⁵¹ Firişte, *Tarih-i Firişte*, 112.

⁵² Fahr-i Müdebber, *Âdâbu'l-Harb*, 256; Firişte, *Tarih-i Firişte*, 111; Demir, *Gaznelilerin Duraklama Dönemi*, 61, dn. 131.

⁵³ Firişte, *Tarih-i Firişte*, 112.

⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, 264.

⁵⁵ Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ fi Sîreti'l-Enbiyâ*, IV, 133-34; Sardar Muhammad Jaffar, *Mediaeval India Under Muslim Kings The Rise and Fall of The Ghaznavids II*, (Peshawar: The Empire Press, 1940), 216-218; Hashmi, *Successors of Mahmud of Ghazna*, 82.

⁵⁶ Nizâmuddîn-i Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî*, I, 29; Bedâûnî, *Müntehâbü't-Tevârih*, I, 31; Firişte, *Tarih-i Firişte*, 113.

⁵⁷ Nizâmuddîn-i Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî*, I, 30; Bedâûnî, *Müntehâbü't-Tevârih*, I, 32; Firişte, *Tarih-i Firişte*, 113; Hashmi, *Successors of Mahmud of Ghazna*, 84.

görüldüğü yerlerden biri olan Mahite Kalesi'ni kuşatmış ve zapt etmiştir.⁵⁸ Peşâver' de asayışı sağlayan Kutval Ebû Ali, Gazneli Mahmud'un komutanlarından biri olan Hecraî'nin Keşmir sınırına yakın bir yerde isyan ederek başkaldırdığı haberi almıştı. Peşâver'den doğuya yönelen Ebû Ali, Hecraî ile savaşmak yerine geçmişte devlete yaptığı hizmetlerden ötürü onunla anlaşma yoluna gitmiş ve ikna ederek birlikte Gazne'ye dönmüşlerdir. Hecraî'nin Sultan Mevdûd tarafından da hoş bir şekilde karşılandığı kaydedilmiştir.⁵⁹

2.5. Sultan Abdürreşid Dönemi (440-443/1049-1052)

Sultan Mevdûd'un 439/1048 yılının son günlerindeki ölümünden sonra birkaç aydan daha kısa süre sultanlık yapan II. Mesud b. Mevdûd (440/1049) ve Ali b. Mesud b. Mahmud (440/1049) dönemlerinde doğrudan bir isyanın çıktığını söylemek mümkün olmasa da bu sıralarda meydana gelen bir olay daha sonraki süreçte Hindistan'da bir başkaldırının olmasını sağlamıştır. Mevdûd'un ölümüyle emirler tahta geçecek sultanı belirlemek için adeta yarışmışlar ve her biri kendi çıkarı doğrultusunda bir şehzadeyi desteklemişlerdir. Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Emir Ali b. Rebî, Mevdûd'un henüz 3-4 yaşlarındaki oğlu Mesud'u tahta çıkarmış ancak bu, bazı emirler tarafından hoş karşılanmamıştır. Mevdûd'un Hacib-i Bozorgu Bey Tegin, Ali b. Rebî'nin yaptıklarına karşı çıkarak başkentte askerî bir direniş başlatarak Ali b. Rebî'yi şehirden kovmuştur. Ali b. Rebî ise bu süre içerisinde yağmaladığı devletin hazinesine⁶⁰ ekonomik anlamda güçlenmiş ve Sultan Abdürreşid'in tahta geçtiği 440/1049 yılının ortalarından sonra önce Peşâver'e oradan Multân'a giderek kendisine yerli halktan oluşan bir ordu toplamayı başarmıştır. Bu kadar kısa süre içerisinde kuvvetlenmesinde muhtemelen devletin hazinesini yağmalaması etkili olmuştur. Topladığı ordu ile Sind bölgesine giden Ali b. Rebî buradaki asayiş bozukluğunu gidermiş ve bölgeyi bir müddet kontrolü altına almıştır. Ancak onun buradaki hükümranlılığı çok uzun sürmemiş, tarihi belli olmasa da Abdürreşid'in (440-443/1049-1052) saltanatı döneminde yakalanarak idam edilmiştir.⁶¹

Sultan Abdürreşid'in, Selçuklular'ı durdurma görevi verdiği hâcibü'l-hüccâb Hâcib Tuğrul Bozan,⁶² Selçuklular'ın elinden Sîstân'ı aldıktan⁶³ ve başarılı üç seferden sonra orduyu, *Gazne tahtını ele geçirmeye razı ederek*⁶⁴ Şaban veya Ramazan 443/Aralık-Şubat 1052'de Gazne'ye geldi.⁶⁵ Gazne'yi ele geçiren Tuğrul Bozan, Abdürreşid'i şehrin meydanında bir kafese kapattı ve bir süre sonra 10 Şevval 443/14 Şubat 1052 Cuma

⁵⁸ Nizâmuddîn-i Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî*, I, 30; Firişte, *Tarih-i Firişte*, 113.

⁵⁹ Nizâmuddîn-i Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî*, I, 30; Firişte, *Tarih-i Firişte*, 113.

⁶⁰ Demir, *Gaznelilerin Duraklama Dönemi* 73-76.

⁶¹ Firişte, *Tarih-i Firişte*. 114-115; Furûzânî, *Gazneviyan ez Peydâyîş*, 303.

⁶² Tuğrul Bozan, Sultan Mahmud'un bendelerinden biriydi. O, zamanla devlet içindeki konumu yükseltmiş ve Sultan Mevdûd döneminde isyan edip Selçuklular'a sığınmıştı. Her iki devlet içinde de faal olan Tuğrul Bozan'ın hayatı hakkında detaylar için bkz. İzzetullah Zeki, "Sultan Abdürreşid Dönemi Gazneli Devleti'ndeki Olayların Temel Kaynaklara Yansımaları", *USAD* 10 (2019), 167-169; Vural Öntürk, "Gaznelilerde Bir Şehzâde Düşmanı: Hâcibü'l-Hüccâb Tuğrul Bozan", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 36 (2017), 350-354.

⁶³ Kısa bir süreliğine zapt edilen Sîstân'da Selçuklular lehine birtakım isyanlar baş göstermiştir. Bkz. Bedâûnî, *Müntehâbü't-Tevârîh*, I, 32; Firişte, *Tarih-i Firişte*, 112.

⁶⁴ Orduyu nasıl razı ettiğine dair bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, 306.

⁶⁵ *Târîh-i Sistan*, 347; Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ fi Sireti'l-Enbiyâ*, IV, 135.

günü öldürdü.⁶⁶ Sultanın öldürülmesinin akabinde hanedanın tamamının katledilmesi emrini verdi. Emrin uygulandığı ilk anda kaynaklarda sayısı değişmekle beraber 9 ile 12 arasında şehzade öldürüldü.⁶⁷ Bu katliamdan Sebük Tegin soyundan gelen yalnızca üç şehzade kurtuldu.⁶⁸ Gazne'ye kırk⁶⁹ veya elli yedi⁷⁰ gün hükmettikten sonra Mesud'un gulamlarından Nuş Tegin ile iki gulam, Tuğrul Bozan'ı öldürerek tahta Ferruhzâd'ı oturtular (444/1052).⁷¹

Gazneliler, Sind topraklarında tekrardan bir yönetim kurmayı başaramadı ve o vakitten sonra bölge, Hint hanedanlarından olan Somraa Hanedanlığı'nın yönetimi altına girdi.⁷² Gazneliler'in Sind topraklarına tekrardan hâkim olamamasında Abdürreşîd'in böyle bir darbe ile tahtından indirilip öldürülmesi ve başkentte bir müddet süren kaos etkili olmuş olmalıdır.⁷³

2.6. Sultan İbrahim Dönemi (450-492/1059-1099)

Ferruhzâd döneminden (443-450/1052-1059) Sultan İbrahim dönemine kadar kaynaklarda bir isyanın meydana geldiği görülmemektedir. Bu dönemde birçok sefer yapılsa da bunlar daha çok fetih ve gaza amaçlıdır. 482/1090'lı yılların başında meydana gelen isyan ise bir şehzade tarafından yapılmıştır. Sultan İbrahim'in Hindistan seferlerinde ön plana çıkan ve hatta Abbasî Halifesi tarafından Sâniü Emîr'l-Mü'minîn unvanı verilen Seyfüddeve Mahmud b. İbrahim'in,⁷⁴ Sultan babasına isyan ettiği ve Selçuklu Sultanı Melikşâh ile iş birliği yaptığı haberleri yayıldı.⁷⁵ Batıda güçlü Selçuklu Sultanı Melikşâh ile doğuda başarılı Hint seferleri neticesinde askerî açıdan oldukça güçlenen şehzade Seyfüddeve Mahmud arasında gerçekleşecek bir ittifak, Sultan İbrahim'in hem tahtını hem de hayatını elinden alacak bir sonuca sebebiyet verebilirdi. Yayılan bu şayiye karşı hızlı tepki gösteren Sultan İbrahim, oğlunu bütün maiyetiyle birlikte yakalatıp Ney Kalesi'ne hapsedirdi.⁷⁶ Adına bu vakitten sonra kaynaklarda

⁶⁶ Müstevfî, *Târih-i Güzide*, 399; Özkuzugüdenli, *Hasan-ı Yezdi'nin Câmi'u't-Tevârîh-i*, 44.

⁶⁷ Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, I, 236; Müstevfî, *Târih-i Güzide*, 399; Özkuzugüdenli, *Hasan-ı Yezdi'nin Câmi'u't-Tevârîh-i*, 44; Ahmed b. Mahmud, *Selçukname*, 47

⁶⁸ Kaynaklarda üç olarak zikredilen şehzade sayısının iki olduğuna dair bir görüş için bkz. Demir, *Gaznelilerin Duraklama Dönemi*, 69-70.

⁶⁹ Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, I, 236; Firişte, *Tarih-i Firişte*, 115.

⁷⁰ İbn Funduk, Ebu'l-Hasan Ali b. Zeyd Beyhâkî, *Târih-i Beyhâk*, tas. Ahmed Behmenyâr (Tahran: 1317), 178.

⁷¹ Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, I, 235-236; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, 305-306; Hamdullâh-ı Müstevfî, *Târih-i Güzide*, 399; Faşih-i Hâfî, *Mücmel-i Fasîhî*, II, 170; Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 82-83.

⁷² H. C. Ray, *The Dynastic History of Northern India I* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, t.y.), 29-32; Hashmi, *Successors of Mahmud of Ghazna*, 101.

⁷³ Demir, *Gaznelilerin Duraklama Dönemi*, 82.

⁷⁴ Mesud-i Sa'd-i Selmân, *Divân-ı Mesud-i Sa'd-i Selmân 438-515* (Tahran: İntişârât-ı Güldânî, 1362), 10-11, 35-36, 332-333; Sunil Sharma, *Persian Poetry at the Indian Frontier: Mas'ud Sa'd Salman of Lahore* (New Delhi: Permanent Black, 2000), 19-20, 43-44; Bosworth, *The Later Ghaznavids*, 65-66; Demir, *Gaznelilerin Duraklama Dönemi*, 112-114.

⁷⁵ Nizâmî-i Arûzî Semerkandî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Ömer b. Alî, *Çehâr Makale*, tas. Muhammed Kazvinî, neşr. Muhammed Mu'in (Tahran: İntişarat-ı Armağan, 1334), 70.

⁷⁶ Nizâmî-i Arûzî Semerkandî, *Çehâr Makale*, 70; Mirza Muhammed b. Abdu'l-Wahhab, "Mas'ud-i Sa'd-i-Salman", trans. E. G. Browne, *The Journal of the Royal Asiatic Society* (1905), 730-731; Ahmed Ateş, "Mesud b. Sa'd b. Salmân", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir 2001), VIII /141; Sharma, *Persian Poetry at the Indian*, 21-24.

rastlanılmayan Şehzade Mahmud'un hapsedildiği kalede bir süre sonra öldürülmüş olması muhtemeldir.

2.7. Arslanşâh Dönemi (509-511/1116-1118)

Sultan III. Mesud dönemi (492-508/1099-1115) nispeten daha sakin geçmiştir. Onun zamanında da Hindistan'a çoğu fetih amaçlı seferler yapılmıştır.⁷⁷ Ancak onun ölümünden sonra tahta geçen oğulları arasında taht kavgaları meydana gelmiş ve ülke içinde bir otorite sorunu doğmuştur. III. Mesud'un yerine oğlu Şîrzâd (509-510/1115-1116) tahta çıktı ancak bir yıl sonra kardeşi Arslan Şâh tarafından öldürüldü (510/1116).⁷⁸

Arslanşâh ile Behramşâh arasında meydana gelen saltanat mücadelelerinde Hindistan, önemli bir yer tutmuştur. İki kardeş arasında gerçekleşen taht mücadelelerinde özellikle Arslanşâh'ın Hindistan bölgesinden sağladığı askerlerle hakkı olan tahta oturmak için mücadele vermesi ve Arslanşâh'a bağlı olan bazı askerlerin Sultan Behramşâh'a itaat etmemesi bu taht kavgasının da konu kapsamı içerisine dahil olmasını gerekli kılmıştır.

2.8. Behrâmşâh b. Mesud Dönemi (512-552/1118-1157)

Arslanşâh, kardeşi Şîrzâd'ı mağlup edip 6 Şevval 509/22 Şubat 1116 Salı günü⁷⁹ Gazne'de tahta çıktığında tüm kardeşlerini, hakları olduğu taht iddiasından uzaklaştırmak için ya hapsedirdi ya da öldürdü.⁸⁰ Kardeşlerinden Behramşâh ise Arslanşâh'ın baskısından kurtulup Selçuklular'a sığındı. O esnada Horasan meliki olan Sencer, meydana gelen bu taht mücadelesinden faydalanarak Behramşâh'ı ordusuyla destekledi. Gazne dolaylarında meydana gelen savaşta Arslanşâh direnemedi ve Hindistan'a doğru kaçtı.⁸¹ Arslanşâh'ın Hindistan'a kaçması bölgenin tekrardan askerî açıdan hareketlenmesine neden oldu. O, Hindistan valisi/sipehsâlârı Ebû Hâlim'in desteğini alarak büyük bir ordu topladı. Sencer'in Gazne'den ayrılmasını müteakip kardeşine bırakmak zorunda kaldığı başkenti geri almak için harekete geçti. Arslanşâh'ın ilk savaşta ordusu Kürt, Arap, Fars, Karluk ve Hintlilerden müteşekkilen⁸² yeni topladığı ordunun büyük çoğunluğunu muhtemelen Hintliler

⁷⁷ Demir, *Gaznelilerin Duraklama Dönemi*, 121-124.

⁷⁸ Muhammad b. el-Hasan b. İsfandiyyar, *History of Tabaristan*, trans. E. G. Browne, (Leiden: Brill, 1905) 58-59; Hamdullâh-ı Müstevfî, *Târih-i Güzide*. 400; Fasîh-i Hâfî, *Mücmel-i Fasîhî*, II, 219; Hândmîr, *Târîh-i Habîbü's-Siyer II*, 397-398; Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 86.

⁷⁹ Mesud-i Sa'd-i Selmân, *Divân-ı Mesud-i*, 317.

⁸⁰ Ghulam Mustafa Khan, *A History of Bahram Shah of Ghaznin* (Panjab: 1995), 11; Abdülkerim Özeydin, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118)* (Ankara: TTK Yayınları, 1990), 141; Erdoğan Merçil, "Gazneliler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi VI* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1986-1993), 288; Erkan Göksu, *Afganistan ve Hindistan'ın İhtişamlı Hanedanı Gazneliler* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 73; M. Hanefi Palabıyık, "Gazneliler", *İslâm Tarihi ve Medeniyet* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), VIII/356.

⁸¹ İki kardeş arasında meydana gelen savaşın detayları için; Kemal Demir, "Gazneli Devleti'nde Taht Mücadeleleri", *Genç Kalemler Tarih, Düşünce ve Kültür Dergisi* VIII/9 (2022), 88-89; Demir, *Gaznelilerin Duraklama Dönemi*, 127-134.

⁸² Mohammedreza Piri, *Tarihi Bir Kaynak Olarak Selçuklu Dönemine Ait Şiir Divânları Üzerine Araştırma*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015), 99; Gökhan Gökmen, *Mu'izzî'nin Şiir Dünyası*, (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi,

oluşturmaktaydı. Kardeşinin önünden kaçan Behramşâh, tekrar Selçuklular'dan yardım talebinde bulundu. Melik Sencer, Behramşâh'ı Gazne tahtına yeniden oturtmak amacıyla destek için bir daha ordu gönderdi. İki kardeş arasında meydana gelen savaşta Arslanşâh direnemedi ve yakalandı.⁸³ Bir süre beklenildikten sonra Cemaziyelâhir 512/Eylül- Ekim 1118 tarihinde boğdurularak öldürüldü.⁸⁴

Taht mücadelesini Arslanşâh'ın kaybetmesiyle onun güvendiği komutanlarından olan Hindistan sipehsâlâr'ı Ebû Halim isyan etti. Hindistan komutanının başkaldırması ve Behramşâh'ı sultan olarak kabul etmemesi neticesinde Sultan Behramşâh, kalabalık bir orduyla yola çıktı. İki ordu 27 Ramazan 512/11 Ocak 1119 tarihinde Pencap'ta yüz yüze geldi. Sultan'ın ordusu âsî komutana karşı üstün gelerek onu mağlup ve hapsetti. Belki Behramşâh'ın Sencer'in desteğiyle sultan olması sebebiyle iyi bir yönetim kadrosuna sahip olmaması, belki de Ebû Halim'in Hindistan toprakları üzerindeki etkisi göz önüne alınarak Sultan tarafından bir süre hapsedildikten sonra affedilerek tekrar Hindistan sipehsâlârı olarak görevlendirildi.⁸⁵

Asi sipehsâlârını kontrol altına alarak biat ettiren Sultan Behramşâh'ın Gazne'ye dönmesini fırsat bilerek tekrar isyan bayrağını açan Ebû Halim, yaptığı hazırlıklarla önce Chahamana Hanedanlığı topraklarından olan Sevâlik bölgesini ele geçirdi ve bu bölgede bulunan Nagor'da savunma maksadıyla bir kale inşa ettirdi. Ayrıca sınırdaş ve mahalli Hint yönetimlerinin bazılarını boyun eğdirdi, bazılarıyla da ittifak yaparak kalabalık bir orduya sahip oldu.⁸⁶ Kaynaklar Ebû Halim'in Afgan, Fars, Halaç ve Araplardan oluşan 70 bin ile 200 bin arasında bir orduya sahip olduğuna dair çok farklı sayılar vermektedir.⁸⁷ Buna karşın Behramşâh'ın yalnızca 10 veya 30 bin kişilik bir orduyla bölgeye geldiği kaydedilmiştir.⁸⁸ İki ordunun sayı bakımından tutarsız görüldüğü ortada olmakla beraber Ebû Halim'in ordusunun iki-üç kat fazla olduğu düşünülebilir. Ebû Halim, Sultan Behramşâh ile yapacağı savaş için yalnızca ordusunu güçlendirip kale inşa etmekle kalmamış, iki ordunun kesin olarak karşılaşacağı Keykûr bölgesinin bir kısmını bataklık haline çevirerek Sultan'ın kaçış yolunu da kapatmıştır. 513 yılının Cemaziyelahir ile Ramazan ayları (Eylül-Aralık 1119) arasında bir tarihte iki ordu savaşacakları bölgeye geldiğinde Sultan Behramşâh, son kez Ebû Halim'e isyan etmeyi bırakmasını telkin eden bir mektup gönderdi. Ancak asi Ebû Halim'in cevabı ise *başım yarın ya tahtta ya da sultanın ayaklarının altında olacak* şeklinde oldu.⁸⁹ Henüz

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018), 146.

⁸³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, IX, 156-157; Müstevfi, *Târih-i Güzide* 401; Şebânkârî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 86; Özkuzugüdenli, *Hasan-ı Yezdî'nin Câmî'u't-Tevârîh-i*, 169; Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ fi Sîreti'l-Enbiyâ*, IV, 140; Gaffâri, *Tarih-i Cihânârâ*, 104; Hândmîr, *Târih-i Habîbü's-Siyer*, II, 398; Firişte, *Tarih-i Firişte*, 119; Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, 132; Khan, *A History of Bahram*. 22.

⁸⁴ Demir, "Gazneli Sultanlarının Ölüm Sebepleri", 163.

⁸⁵ Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsiri*, I, 241-42; Gaffâri, *Tarih-i Cihânârâ*, 104; Firişte, *Tarih-i Firişte*, 120; Khan, *A History of Bahram*, 33; Bosworth, *The Later Ghaznavids*, 102; Furûzânî, *Gazneviyan ez Peydâyîş*, 41-42; Jaffar, *Mediaeval India*, II, 231.

⁸⁶ Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsiri*, I, 242; Firişte, *Tarih-i Firişte*, 120; Jaffar, *Mediaeval India*, II, 231; Bayur, *Hindistan Tarihi*, I, 209; Bosworth, *The Later Ghaznavids*, 102.

⁸⁷ Fahr-i Müdebbir, *Âdâbu'l-Harb*, 378; Firişte, *Tarih-i Firişte*, 120; Khan, *A History of Bahram*, 34.

⁸⁸ Fahr-i Müdebbir, *Âdâbu'l-Harb*, 378; Khan, *A History of Bahram*, 34-35; Bosworth, *The Later Ghaznavids*, 102-103.

⁸⁹ Khan, *A History of Bahram*, 39.

savaşın ilk anlarında Ebû Halim'in ordusu Sultan'a karşı direnemeyerek dağıldı. Behramşâh, Ebû Halim'le birlikte İbrahim adlı oğlu hariç tüm oğullarını öldürdü. Ebû Halim'den boşalan göreve Hüseyin b. İbrâhim Alevî'yi getirdi⁹⁰. Arslanşâh'ın en büyük destekçilerinden ve Hindistan topraklarının elden çıkmasına bile sebep olabilecek bir tehdit, böylece ortadan kaldırılarak bölge kontrol altına alındı.

Ebû Halim'in isyanına bağlı olarak ele alınabilecek bir askerî mücadele daha meydana gelmiştir. Chahamana Racası II. Ajaya, Hindistan sipehsâlârının isyanını fırsat bilerek bölgeye sefer düzenlemiştir. Sultan Behramşâh'ın Ebû Halim'i yendiği ikinci sefere rastlayan bu mücadelede Sultanın yorgun ordusu savaştan mağlup ayrılmıştır.⁹¹ Raca, Ebû Halim'in ele geçirdiği Chahamana Hanedanı topraklarından olan Sevâlik ve civarını geri almak için bu seferi düzenlemiş olmalıdır. Sultan Behramşâh'ın, II. Ajaya'ya yenilmesiyle raca amacına ulaşmış ve bölgeyi tekrar toprakları arasına katmıştır.

Sonuç

Gazneli Devleti'ndeki isyanları, hüküm sürdüğü ortaçağ devletlerindeki itaat ve isyan olguları açısından ele aldığımız bu çalışmada, dönemin tüm devletlerinde görülen idarî geleneğin Gazneliler'de de hâkim olduğunu gördük. Hanedanlık geleneğinin hüküm sürdüğü tüm devletlerde hükümdarlığa ve hükümdarlara karşı yürütülen ve doğrudan bunların iktidarı devirmeyi hedefleyen her girişim, önemli bir itaatsizlik ve isyan kabul edilmiş ve hukuken de ölüm cezası ile karşılık bulmuştur. Ayrıca hutbe ve haraç gibi hâkimiyet alametlerin ihlal ve iptal edilmesi de, isyan anlamına geldiği için savaş/cezalandırma sebebi olarak görülmektedir. Ancak bu kuralı her zaman ve her yerde geçersiz kılan husus, hükümdarın affı veya isyan edenin gücü ordusuyla isyanında başarılı olmasıdır.

Diğer yandan bir hukuk devleti olan Gazneli Devleti ile dönemindeki muhatap devletlerde cari olan İslam hukukuna göre de *meşru* kabul edilen bir hükümdara/devlet başkanına karşı girişilen her türlü silahlı ayaklanma, kan dökme pahasına da olsa bastırılmalıdır. Hiç şüphesiz bu dönemde meşruiyet, geleneksel veya tanrısal karizmayla elde edilmektedir. Bu, bazen ölümü göze alarak elde edilecek başarıya da bağlıdır ki konumuz olan isyan olaylarının bir kısmı bu hususla alakalıdır.

Bizzat Gazneli Devleti de, başlangıçta metbûu olan Samani Devleti'ne isyanla kurulmuş ve otoritesini muhatap olan sınır devletlerinden Samanilere ve Hindulara göstermiştir. Sebük Tegin, çocuklarına yazdığı vasiyette bile *tahtta gözü olanın* affedilmez bir suç olduğunu açıkça beyan etmektedir. Bununla birlikte devletin kuruluş döneminden yıkılışına kadarki süreçte, doğrudan devletin hâkimiyetini tehdit boyutlarına varan isyanlar görülmektedir. Hatta bunun en açık örnekleri, kardeşler arasında zuhur eden taht kavgalarında da kendini göstermektedir. Makalede gerek kardeşler, gerek komutanlar ve gerekse Gazneli vasallarının isyanlarını konu almak suretiyle iddialarımızı çok sayıda örneklerle temellendirmeye çalıştık.

⁹⁰ Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî*, I, 242; Fahr-i Müdebber, *Âdâbu'l-Harb*, 381; Nizâmuddîn-i Ahmed, *Tabakât-ı Ekberî*, I, 34; Firişte, *Tarih-i Firişte*, 120; Jaffar, *Mediaeval India II*, 232; Bosworth, *The Later Ghaznavids*, 103; Furûzânî, *Gazneviyan ez Peydâyiş*, 342-344; Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 87-79.

⁹¹ R. B. Singh, *History of the Chahamanas* (Varanasi: Bhargava Bhushan Press, 1964), 138-139.

Mesela Gazneli Devleti'nin kurucusu Alp Tegin, Sârnânî Emiri Ahmed b. İsmail'in gulamı olup, kısa zamanda hâcipliğe ve ordu komutanlığına yükselerek devlet işlerinde söz sahibi olmuştu. Bir süre sonra Samani hükümdarı Abdülmelik'le arası açılan Alp Tegin, merkezden uzaklaştırılarak azledilince isyan ederek bağımsızlığını elde etmiştir.

Sebük Tegin dedikodularla arası açılan oğlu Mahmud'un kendisine isyan ettiğine dair bir kanaate kapılmış ve onu engellemek için sekiz ay hapiste tutarak onu cezalandırmış, daha sonra durumun fitneden ibaret olduğu anlaşılınca onu serbest bırakmıştır.

Mahmud, kendisi yerine tahta çıktığını iddia ederek kardeşi İsmail'e karşı ayaklanmış ve onu, kurduğu orduyla yenerek tahtı ele geçirmiştir. Benzer bir durum, yerine bıraktığı Muhammed'in de başına gelmiş diğer oğlu Mesud, kardeşine isyan ederek devletin başına geçmiştir. Benzer durum, hanedanın diğer bazı üyeleri arasında da yaşanmıştır.

Diğer isyan olayları, başlarında Selçuklular, Me'mûnîler gibi Türk soyundan gelen hükümdarların bulunduğu vasalet devletler ile Ziyârîler, Kâkûyîler, Saffârîler gibi başlarında Türk soyundan gelmeyen hükümdarların bulunduğu vasalet devletlerle olan ilişkilerde zuhur etmiştir.

Sîstân Emiri Halef b. Ahmed, Garcistân hükümdarı Şâr Şâh, Multân valisi olup İslamiyet'i terk ederek Hinduizm'e dönen Nevâsâ Şâh (Suhpâl), Kudsâr hükümdarı, Kâkûyî hükümdarı Alâüddeve, Hindistan sipehsâlârı Ahmed Yınal Tegin, komutan Anuş Tegin, Multân'da Karmatîler, Gur emirleri, Emir Ali b. Rebî, Hâcib Tuğrul Bozan, Emir Ebû Halim gibi isimler, muhtelif hükümdarlar zamanında isyana kalkışan ve cezalandırılan emir ve komutanlar arasında yer almaktadırlar.

Sonuç olarak Gazneli Devleti'nde tüm hükümdarlar döneminde çok sayıda isyan çıktığı görülmüş ve istisnaları olsa da, bu isyana teşebbüs edenlerin hepsinin de uygun şekilde cezalandırıldığı veya itaate mecbur bırakıldığı görülmüştür.

Kaynakça

Ahmed b. Mahmud. *Selçukname*. Hazırlayan: Erdoğan Merçil. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2011.

Aksu, Güngör. *Yemînü'd-devle Mahmûd el-Gaznevî'nin Siyasî Faaliyetleri (998-1030)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022.

Alper, Ömer Mahir. "İtaat". *DİA XXIII/444-445*. İstanbul: İSAM, 2001.

Ateş, Ahmed. "Mes'ûd b. Sa'd b. Salmân". *İA VIII/141-144*. Eskişehir: MEB Devlet Kitapları, 2001.

Bayur, Y. Hikmet. *Hindistan Tarihi İlk Çağlardan Gurkanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar I-III*. Ankara: TTK Yayınları, 1987.

Bedâûnî, Abdulkadir Mülûkşâh. *Müntehâbü't-Tevârîh I-III*. Tashîh: Mevlevî Ahmed Ali Sâhib. Kalkûta: 1868.

Beyhakî, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin. *Târîh-i Mes'ûdî Maruf be Târîh-i Beyhakî I-III*. Tashîh: Saîd-i Nefîsî. Tahran: İntişarat-ı Ketebhane-i Senanî, 1319-1332.

- Bosworth, Clifford Edmund. *The Later Ghaznavids Splendour and Decay The Dynasty in Afghanistan and Northern India 1040-1186*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1992.
- Cüzcânî, Ebû'Amr Minhâceddin Osman b. Sirâceddin Muhammed. *Tabakât-ı Nâsırî I-II*. Tashîh: Abdu'l-Hayy Habîbî. Kabil: Encümen-i Tarih-i Afganistan, 1342.
- Demir, Kemal. "Gazneli Devleti'nde Taht Mücadeleleri". *Genç Kalemler Tarih, Düşünce ve Kültür Dergisi* VIII/ 9 (2022), 84-89.
- Demir, Kemal. "Gazneli Sultanlarının Ölüm Sebepleri", *MESOS Disiplinlerarası Ortaçağ Çalışmaları Dergisi* III/3 (2021), 145-172.
- Demir, Kemal. *Gaznelilerin Duraklama Dönemi ve Yıkılışı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Demircan, Adnan. *İslam Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Dihhudâ, Ali Ekber. "Sultan". *Lügatnâme I-L*. Tahran: 1325-1346.
- Durdu, Arslan. *Gazneli Devleti'nin Askerî Teşkilâtı*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi. 2022.
- Fahr-i Müdebbir. *Âdâbu'l-Harb ve's-Şecâ'a*. Tashîh: Ahmed Süheylî Hânsârî. Tahran: İntişarat-ı İkbal, 1346.
- Fasîh-i Hâfî, Ahmed b. Celaluddin Muhammed Hâfî. *Mücmel-i Fasîhî I-II*. Tashîh: Mahmud Ferruh. Meşhed: Kitabfuruşî Bastan, 1341.
- Firişte, Muhammed Kasım Hindûşâh b. Gulâm Alî Esterâbâdî. *Tarih-i Firişte*. Musahhih: Muhammed Rıza Nasîrî. İsfahan: Merkez Tahkikat Rayane-i Kâime, t.y.
- Furûzânî, Sayyed Abol-Ghasem. *Gazneviyan ez Peydâyîş ta Furûpâşî*. Tahran: Sazman-ı Mütalaa ve Tedvin-i Kütüb-i Ulum-i İnsani-i Daneşgahha, 1393.
- Gaffâri, Kadî Ahmed b. Muhammed. *Tarih-i Cihânârâ*. Neşreden: Hasan-ı Nerakî. Tahran: Kitâbfürûşî-i Hâfız, 1342.
- Gerdizî, Ebû Sa'îd Abdu'l-Hayy b. Dehhâk b. Mahmûd. *Zeynü'l-Ahbâr*. Neşreden: Mirza Muhammed Han Kazvinî. Tahran: 1315.
- Gökmen, Gökhan. *Mu'izzî'nin Şiir Dünyası*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Göksu, Erkan. *Afganistan ve Hindistan'ın İhtişamlı Hanedanı Gazneliler*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Güner, Ahmet. "Kâkûyîler". *DîA* XXIV/219-221. İstanbul: İSAM, 2001.
- Hamdullâh-ı Müstevfî, Ebî Bekr b. Ahmed b. Nasr Kazvinî. *Târih-i Güzide*. Tahkik: Abdülhüseyn Nevâî. Tahran: Müessesesi-i İntişarat-ı Emîr-i Kebir, 1387.
- Hândmîr, Gıyâsüddin b. Hâce Hümâmiddîn Muhammed b. Hâce Celâlidîn. *Târîh-i Habîbü's-Siyer fî Ahbâri Efrâdi'l-Beşer I-IV*. Tashîh: Muhammed Debir Siyaki. Tahran: İntişârât-ı Hayyam, 1380.
- Hasan, H. İbrahim. *Siyasi, Dinî, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi I-VI*. çev. İsmail Yiğit vd.. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985-1987.
- Hasen el-Bâşâ. *el-Elkâbu'l-İslâmiyye fi't-Târih ve'l-Vesâik ve'l-Âsâr*. Kahire: 1409/1989.

- Hashmi, Yusuf Abbas. *Successors of Mahmud of Ghazna in Political, Cultural and Administrative Perspective*. Karachi: South Asian Printers and Publishers, 1988.
- Hüseynî, Sadruddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsır b. Ali. *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*. çev. Necati Lügal. Ankara: TTK Yayınları, 1999.
- İbn Funduk, Ebu'l-Hasan Ali b. Zeyd Beyhâkî. *Târîh-i Beyhâkî*. Tashîh: Ahmed Behmenyâr. Tahran: 1317.
- İbn Hallikân, Ebû'l- Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'z-Zemân I-VIII*. tah. İhsân'Abbâs. Beyrût: 1968.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânu'l-Arab I-XV*. Beyrut: 1410.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebû'l- Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Abdî'l-Kerim b. Abdî'l-Vahid eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-Târih I-XI*. Tah. ve Tas.: Muhammed Yusuf ed-Dekkâk. Beyrut: Darü'l-Kütüb el-İlmiye, 1402.
- İmamoglu, Abdullah Taha-Öztürk Özkan. "İslam Siyaset Düşüncesi Açısından Zillullâh Hadisi ve İşârî Yorumları". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 12 (2023), 52-78.
- Jaffar, Sardar Muhammad. *Mediaeval India Under Muslim Kings The Rise and Fall of The Ghaznavids I-II*. Peshawar: The Empire Press, 1940.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali. *Subhu'l- A'sâ fi Sınâ'ati'l- İnşa I-XIV*. Tahkik: Muhammed Hüseyn Şemsuddin. Beyrut: 1407.
- Karasar, Niyazi. Bilimsel Araştırma Yöntemi. İstanbul: Nobel Yayınları, 2016.
- Khan, Ghulam Mustafa. *A History of Bahram Shah of Ghaznin*. Panjab: 1995.
- Köymen, M. Altay. *Selçuklu Devri Türk Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 2017.
- Merçil, Erdoğan. "Gazneliler". *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi I-XIV* 6/233-299. İstanbul: Çağ Yayınları, 1986-1993.
- Merçil, Erdoğan. *Gazneliler Devleti Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 1989.
- Merçil, Erdoğan. "Sebüktegin'in Pend-Nâme'si (Tanıtma, Farsça Metin ve Türkçe Tercümesi)". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* VI /1-2 (1975), 203-233.
- Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân. *Divân-ı Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân* 438-515. Tahran: İntişârât-ı Güldânî, 1362.
- Mîrhând, Muhammed b. Hâvendşâh b. Mahmûd. *Ravzatu's-Safâ fi Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ I-VI*. Neşreden: Abbas Perviz. Tahran: Müessese-i Hayyam ve İntişarat-ı Piruz, 1338-1339.
- Mirza Muhammad b. Abdu'l-Wahhab. "Mas'ud-i-Sa'd-i-Salman", Trans. E. G. Browne, *The Journal of the Royal Asiatic Society* (London: 1905-1906), VIII, 693-740; (1906, 11-51).
- Muhammad b. el-Hasan b. İsfandiyar. *History of Tabaristan*. Trans. Edward G. Browne. Leiden: Brill,1905.
- Mücmelü't-Tevârîh ve'l-Kısas*. Tashîh: Melîküş-Şuerâ Behâr. dijital aktaran: Merkez-i Tahkikat Rayane-i Kaime-i İsfahan, t.y.
- Nazım, Muhammed. *The Life and Times of Sultân Mahmûd of Ghazna*. Cambridge: Cambridge University Press, 1931.
- Nizâmî-i Arûzî Semerkandî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Ömer b. Alî. *Çehâr Makale*. Tashîh:

- Muhammed Kazvini. Neşreden: Muhammed Mu'ın. Tahran: İntişarat-ı Armağan, 1334.
- Nizâmuddîn-i Ahmed. *Tabakât-ı Ekberî I-II (Tabakât-ı Ekber Şâhî, Tabakât-ı Nizâmî)*. Tashîh: M. A., I. C. S. Calcutta: 1927.
- Nizâmü'l-Mülk, Hasen b. Ali b. İshâk et-Tûsî. *Siyâset-Nâme (Siyeru'l- Mulûk)*. Hazırlayan: M. Altay Köymen. Ankara: KB Yayınları, 1982.
- Öntürk, Vural. "Gaznelilerde Bir Şehzâde Düşmanı: Hâcibü'l-Hüccâb Tuğrul Bozan" *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 36 (2017), 345-359.
- Özaydın, Abdülkerim. "Hârizm". *DİA* XVI/217-220. İstanbul: İSAM, 1997.
- Özaydın, Abdülkerim. *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118)*. Ankara: TTK Yayınları, 1990.
- Özkuzugüdenli, Bülent. *Hasan-ı Yezdî'nin Câmî'u't-Tevârîh-i Hasenî İsimli Eserinin Selçuklular Kısmı (Giriş-Farsça Metin-Türkçe Tercüme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014.
- Palabıyık, M. Hanefi. "Gazneliler". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti I-XV* 8/343-396. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Palabıyık, M. Hanefi. *Valilikten İmparatorluğu Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2002.
- Piri, Mohammedreza. *Tarihi Bir Kaynak Olarak Selçuklu Dönemine Ait Şiir Divânları Üzerine Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015.
- Ray, H. C.. *The Dynastic History of Northern India I-II*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, t.y.
- Reşîdüddîn Fazlullâh. *Câmî'u't-Tevârîh I-II*. Tahkik: Ahmed Ateş. Ankara: TTK Yayınları, 1957.
- Sharma, Sunil. *Persian Poetry at the Indian Frontier: Mas'ud Sa'd Salman of Lahore*. New Delhi: Permanent Black, 2000.
- Singh, R. B.. *History of the Chahamanas*. Varanasi: Bhargava Bhushan Press, 1964.
- Şafak, Ali. "Bağy", *DİA* IV/451-452. İstanbul: İSAM, 1991.
- Şebânkârî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Mecma'u'l-Ensâb*. Tashîh: Mir Hâşim Muhaddis. Tahran: Müessese-i İntişarat-ı Emir-i Kebir, 1363.
- Târîh-i Sistan*. Tashîh: Muhammed Taki Behar. Tahran: İntişarat-ı Muin, 1381.
- Topal, Halil İbrahim. *Cenâbî Mustafa Efendi, Dürr-i Mekkûn ve Sırr-ı Masûn (İnceleme ve Çeviri Metin vr:1b-107a)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993.
- Utbî, Ebû Nasr Muhammed b. Abdilcebbâr. *Tercüme-i Târîh-i Yemînî*. çev. Curfâdekânî, Ebûş-Şeref Nâsîh b. Zafer b. Sa'd, Tashîh: Ali Kavîm. Tahran: 1334.
- Yılmaz, Ahmet. *Sultan I. Mesûd Devri Gazneliler Tarihi (1030-1041)*. Ankara: Fenomen

Yayınları, 2021.

Zeki, İzzetullah. *Gazneli Mahmud'un Din Politikası*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.

Zeki, İzzetullah. "Sultan Abdürreşîd Dönemi Gazneli Devleti'ndeki Olayların Temel Kaynaklara Yansıması" *USAD* 10 (2019), 161-178.

Some Social Order Concepts in the Context of Sayyid Quṭb's Fī Zilāl al-Qur'ān: A Critical Approach

Some Social Order Concepts in the Context of Sayyid Quṭb's Fī Zilāl al-Qur'ān: A Critical Approach

Abstract: Reducing inequalities, promoting justice and creating strong institutions are among important agenda items in today's world. In this context, Quṭb, by focusing on the social order and concept of justice in Islam, has provided a noteworthy analysis of these issues. This article particularly focuses on fundamental social order concepts such as revival (ihyā), renewal (tajdid), reform, (iṣlāh), justice, caliphate, democracy, and secularism, as discussed in his tafsir, Fī zilāl al-Qur'ān, in the light of global issues like the promotion of peace, the establishment of justice, and the creation of strong institutions for peaceful societies. It argues that Quṭb revitalized Islamic thought, making it relevant to contemporary discussions. His views on the Western lifestyle and authoritarian regimes have received criticism from some Islamic circles; however, this study aims to examine his views from a broader perspective. Additionally, through content analysis, it addresses the concepts that Quṭb focused on, with the aim of providing intellectual contributions to modern Islamic thought and social reform efforts. Preliminary findings suggest that while some of Quṭb's criticisms towards contemporary concepts may be valid, certain evaluations are open to criticism and lack an analytical basis.

Keywords: Tafsir, Fī zilāl al-Qur'ān, Tajdid, Justice, Western Thought.

Seyyid Kutub'un Fī Zilāl'l-Qur'ān'ında Bazı "Toplum Düzeni" Kavramları: Eleştirel Bir Yaklaşım

Öz: Eşitsizliklerin azaltılması, adaletin teşvik edilmesi ve güçlü kurumların yaratılması günümüz dünyasının önemli gündem maddelerindedir. Bu çerçevede Kutub, İslam'ın sosyal düzeni ve adalet anlayışına odaklanarak, bu konulara dair dikkate değer bir analiz sunmuştur. Bu makale ise onun Fī Zilāl al-Qur'ān adlı tefsirinde ele alınan diriliş (ihyā), yenilenme (tecdid), ıslah, adalet, hilafet, demokrasi ve sekülerlik gibi temel sosyal düzen kavramlarına, barışın teşviki, adaletin sağlanması ve barışçıl toplumlar için güçlü kurumların oluşturulması gibi küresel meseleler ışığında odaklanmaktadır. Makale ayrıca Kutub'un İslam düşüncesini yeniden canlandırdığını ve onu çağdaş tartışmalarla alakalı hale getirdiğini savunmaktadır. Onun Batılı yaşam tarzı ve otoriter rejimlere ilişkin görüşleri, bazı İslami çevrelerden eleştiriler almıştır; ancak bu araştırma, onun görüşlerini daha geniş bir perspektiften ele almayı hedeflemektedir. Ayrıca, içerik analizi yöntemiyle, Kutub'un odaklandığı kavramları ele alarak modern İslam düşüncesine ve sosyal reform çabalarına düşünsel katkıları sunmayı amaçlamaktadır. İlk bulgular, Kutub'un çağdaş kavramlara yönelik eleştirilerinin bir kısmının geçerli ancak bazı değerlendirmelerinin ise eleştiriye açık ve analitik bir temelden yoksun olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Fī Zilāl'l-Qur'ān, Tecdid, Adalet, Batı Düşüncesi.

Murat
KAYACAN*

Introduction

Reducing disparities, fostering peace, ensuring justice and robust institutions, and alleviating poverty and inequality remain key priorities on the global agenda.¹ In this context, examining the “social order” concepts found in Sayyid Qutb’s *Fī zilāl al-Qur’ān* from various perspectives would be beneficial. This article will specifically explore the social order concepts of *ihyā* (revival), *tajdid* (renewal), *işlāh* (reform), justice, caliphate, democracy, and secularism as addressed in Sayyid Qutb’s work. This examination would contribute significantly to understanding the position of Islamic thought today, the relationship between these concepts and comprehending the role of Islam in social and political life. In this context, Qutb’s *Fī zilāl al-Qur’ān* offers a significant area of study for understanding how social order is addressed within Islamic thought, particularly in evaluating its resonance in the contemporary world. Qutb is presented as the one who has a political ideology different from Islam’s teaching,² and accused of being a source of inspiration for pro-violent people or organizations. Nevertheless, he is profoundly knowledgeable about Islam and is an influential scholar in Islam despite the controversies surrounding him.³ So he can be considered, with the words of Tariq Ramadan, both among scholars of texts (*‘ulamā’ al-nuṣūṣ*) and contexts (*‘ulamā’ al-wāqī’a*).⁴ This article will focus on Qutb’s approaches in his commentary *Fī zilāl al-Qur’ān* (In the Shade of the Qur’ān), which was written between 1951–1965,⁵ towards some social order concepts which can be seen related to social reform efforts. While examining Qutb’s approaches, who has many works in the fields of literature, literary criticism, education, politics, journalism and publishing, as well as religious thought,⁶ his work *Fī zilāl al-Qur’ān* was centered, and Qutb’s work on the concepts handled with the method of intertextuality was put forward. His views in the different parts of his commentary were brought together, and from time to time a comparative analysis was made by giving the views of other commentators on the verses he interpreted. In addition, the works written about Qutb were also referenced.

To give a very short biography, Qutb, who was born into an Egyptian, religious family, completed his primary education in his village (Musha).⁷ He graduated from the

¹ UN United Nations, “The 17 Goals” (Accessed March 11, 2024).

² Sahal Muktafi et al., “Rereading Sayyid Qutb’s Islamism and Political Concept of al-Hakimiyah,” *Afkar Journal* 24/1 (2022), 272.

³ Jeremy Hosein, *A Cross Examination of Sayyid Qutb and Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab* (Edmonton: University of Alberta, Religious Studies, Master Thesis, 2012), 124; Qutb was one of the most original Muslim thinkers of the 20th century see also S. Saud Laith, *Reading A Radical Thinker: A Study On Sayyid Qutb* (Chicago: The University of Chicago, The Faculty of The Division of The Humanities, Doctorate Thesis, 2017), 167.

⁴ Jasmine Omercic, “Tariq Ramadan’s Idea of Reform,” *Al-Shajarah Journal* 26/2 (2021), 241.

⁵ Hosein, *A Cross Examination of Sayyid Qutb and Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab*, 82.

⁶ Hilal Görgün, “Seyyid Kutub,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Accessed March 7, 2022).

⁷ Görgün, “Seyyid Kutub”; It has been argued that Qutb defined himself as irreligious in the period (1925-1939), which almost corresponds to his years of teaching school and university student and university teaching see also Tahsin Yıldırım, *Fas İslâmî Hareketleri “Tevhid ve İslâh Hareketi” Örneği* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi University, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doctoral Thesis, 2020), 89.

teacher's school in 1926 and the university in 1933. He worked as a lecturer at the Dār al-'Ulūm Faculty of Cairo University. He was in the United States between 1948-1950 for further studies in educational administration and at that time criticized the American way of life, society, and racism there. When Quṭb returned to Egypt, he became a member of the Muslim Brotherhood, founded by Ḥasan al-Bannā (1906-1949). Quṭb had the opportunity to convey his thoughts in the newspaper and journals of the organization. He was associated with the 1954 assassination of Egypt's second president, Jamāl 'Abd al-Nāṣir (1918-1970),⁸ and spent ten years imprisonment after trial. After his release, he was put back in prison on 9 August 1965, for his views expressed in his book *Milestones*,⁹ and for his involvement with a group of Muslim Brotherhood members to reactivate the organization. After a lengthy trial, he was sentenced to death and executed on 29 August 1966;¹⁰ His body was buried in an unknown location. His execution was met with criticism all over the Islamic world.

In conclusion, Quṭb's life and work present a complex and multifaceted figure within Islamic thought. While his execution remains a controversial topic, his commentary, *Fī zilāl al-Qur'ān*, offers a unique perspective on social order concepts. Examining his approaches to these concepts in relation to social reform efforts will contribute to a deeper understanding of his place in Islamic thought and its contemporary relevance.¹¹ The following section, "Islamic Visibility in the Contemporary Era: Iḥyā', Tajdid, and Iṣlāh," will explore these broader themes within the context of Islamic revival, renewal, and reform movements. These three concepts are chosen because they are fundamental to understanding Quṭb's approach to addressing contemporary challenges faced by the Muslim community. According to Quṭb's approach, these concepts provide a framework for spiritual, moral, and societal renewal, which is essential for true reform.

1. Islamic Visibility in the Contemporary Era: Iḥyā', Tajdid, and Iṣlāh

Iḥyā' means to revive and resurrect. Tajdid means renewing and iṣlāh means correcting. According to Quṭb, the Gospel had revived the spirit of the Torah and has been a breath in reviving (iḥyā') and renewing (tajdid) the spirit of religion.¹² According

⁸ Danny Orbach, "Tyrannicide in Radical Islam: The Case of Sayyid Qutb and Abd al-Salam Faraj," *Middle Eastern Studies* 48/6 (2012), 969; Jamāl 'Abd al-Nāṣir is also from Asyut like Sayyid Quṭb see also Yıldırım, *Fas İslâmî Hareketleri "Tevhid ve Iṣlâh Hareketi" Örneği*, 87.

⁹ Sayyid Quṭb, *Milestones*, ed. A.B. al-Mehri (The UK: Maktabah Booksellers and Publishers, 2006); It is stated that Abdul Karim al-Muti, the founding leader of the al-Shababe Movement founded in Morocco in 1969, made Sayyid Quṭb's book "Signs on the Road", which inspired many Islamic movements in those years, the ideological reference of his organization see also Yıldırım, *Fas İslâmî Hareketleri "Tevhid ve Iṣlâh Hareketi" Örneği*, 411.

¹⁰ Sezai Karakoç (1933-2021) during the execution of Quṭb, participated in many programs as a speaker, called Quṭb a "martyr" and stated that he had an ideal that would bring about the awakening of Islam and that his death furthered the ideal see also Aysin Güneş, *Seyyid Kutub'un Fikirlerinin Türkiye'ye Yansımaları (1970-1980 Arası İslamcı Dergiler Bağlamında)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 2020), 82.

¹¹ In the subsequent sections, particularly in the "Discussion" section, a more detailed analysis and comparison of Quṭb's views are presented, addressing the complexities and nuances of his interpretations. This discussion aims to provide a balanced perspective by critically engaging with both Quṭb's positions and alternative viewpoints.

¹² Sayyid Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Shurūq, 1412/1992), 1/399.

to Quṭb, just as the Gospel revived the spirit of the Torah and breathed new life into the religious tradition, the Qur'an similarly revives and renews the spirit of divine guidance. This connection between the holy scriptures underscores the continuity and fulfillment of religious duties in Quṭb's vision. This process culminated with the revelation of the Qur'an, reaching its peak and perfection. In this case, according to him, revival and *tajdid* mean fulfilling religious duties in line with what is intended from those duties. Quṭb, in his commentary, defines the fulfillment of prayer, fasting, pilgrimage and zakat as renewing the covenant with Allah (*tajdid lil-'ahd ma'a Allāh*).¹³ Quṭb, who does not give importance to concepts such as "renewal/development of Islamic jurisprudence" (considering some of their contemporary usages); because he thinks that such statements cover up escape from the real duty of jihad.¹⁴ However, this binary approach, which pits jihad against the renewal of Islamic jurisprudence, lacks nuance and fails to recognize the compatibility of various aspects of religious practice, thus limiting a more holistic understanding of Islamic renewal. Quṭb's criticisms of these concepts align with his views that some people's understanding of *tajdid* aims to distance Muslims from Islam.

In this context, Quṭb criticizes how the concept of *tajdid* is misused by some people. He is of the opinion that the main purpose of some people's understanding of *tajdid* is to turn Muslims away from Islam:

"A time has come when Muslims have become weak in protecting their faith, order, country, chastity, property and morality, even their minds and understanding. The victorious enemy changed everything that was known. They made it look good to strip Muslims of all their human traits. All their evils are 'progress, development, secularism, science, freedom, liberation, breaking the chains, revolution and renewal (*tajdid*)' etc. They introduced it with eye-catching slogans and titles. Muslims became Muslims only in name."¹⁵

According to Quṭb, it is not always good intentions to use concepts that are considered positive in people's eyes. The intention of some circles, who use those concepts that seem to benefit society, may be to turn Muslims away from Islam.

Quṭb defended the Wahhābi movement as a "renaissance of religious reform".¹⁶ This advocacy does not mean adopting everything that the movement has done in an intellectual and practical sense with a wholesale approach: "And if people have been corrupted in one generation, reforming them is not by being strict in judgments, but by improving their decency and hearts and reviving a sense of piety in their souls."¹⁷ That is, he does not say that the only way to keep people away from wrongdoing is to resort to violence, on the contrary, he presents the feeling of piety in people as a way of improvement. *Taqwa* is the bridle of hearts. These reins reconcile people with the

¹³ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 2/932.

¹⁴ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 3/1736.

¹⁵ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 4/2128.

¹⁶ Nadia Duvall, *Islamist Occidentalism: Sayyid Qutb and the Western Other* (Germany: Gerlach Press, 2019), 87.

¹⁷ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 1/169.

Qur'ān. It leads to obedience to Allah and His Messenger: ¹⁸ *"Fear Allah, settle your affairs, and obey Allah and His Messenger."* (al-Anfāl 8/1). What God wants from people is taqwa, goodness (ṣalāḥ) and religious practice. ¹⁹ This approach reflects Quṭb's general perspective on the concepts of iḥyā', tajdid, and iṣlāḥ.

According to Quṭb, reformation does not take place completely with the formal application of the rules of Islam. The society's taxation or the receipt of money from the rich to the poor in the name of the state, the people, or any land authority is not enough to improve the condition of the society.²⁰ In other words, it is necessary to purify the hearts of Muslims as much as purifying their property from haram (prohibited) by focusing on taking away the portion of the property of the rich from them for the purpose of improvement. In his view, reform efforts in the social field will not yield fruitful results unless a correctional activity is carried out in the field of faith. The human nature contract is a belief contract, and nothing about morality, discipline or social reform will be revealed in it unless the requirements of this contract are fulfilled first.²¹ However, the fact that people exhibit right behaviors can be seen as a positive situation that leads them to believe correctly. In this respect, it can be said that Quṭb has a pessimistic attitude towards social reform efforts that do not meet his criteria for faith-based correction.

The maxim "to command good and forbid evil"²² is one of the distinctive characteristics of believers: *"Those who repent to Allah, worship Him, praise Him, wander the earth, bow down, prostrate, enjoin good, forbid evil, those who observe the limits they set! Give good tidings to the believers!"* (at-Tawba 9/112). In the context of this verse, Quṭb states that enjoining good and forbidding evil, beyond self-correction, also reforms people and life.²³ Islamic movements should be based on individual and social improvement projects.²⁴ In other words, the fulfillment of this obligation by sensitive Muslims will provide both individual and social purification.

The Qur'ānic verse, which is interpreted to suggest that Moses was criticised during his time with the words "The way you do is not corrected!",²⁵ is as follows: *"So, you don't want to be one of the reformers, but you want to be a fierce bully in this place!"* (al-Qasas 28/19). Quṭb explains that the Coptic accused Moses of trying to act as a tyrant rather than as a reformer, questioning his intentions and actions during the incident. According to the Coptic, Moses was in conflict with his behavior, tried to be a tyrant, not a reformer, and tended to kill people instead of reconciling people.²⁶ Already he who reconciles between two people does not do it by killing one of them.²⁷

¹⁸ Quṭb, *Fī Ḍilāl al-Qur'ān*, 3/1474.

¹⁹ Quṭb, *Fī Ḍilāl al-Qur'ān*, 4/1989.

²⁰ Quṭb, *Fī Ḍilāl al-Qur'ān*, 2/921.

²¹ Quṭb, *Fī Ḍilāl al-Qur'ān*, 2/973.

²² This maxim (al-amr bi-al-ma'rūf wa-al-nahy 'an al-munkar) is one of the basic principles of Mu'tazila.

²³ Quṭb, *Fī Ḍilāl al-Qur'ān*, 3/1720.

²⁴ Yeşil, *Seyyid Kutub'un Siyasi Düşüncesinin Teolojik Temelleri*, 88.

²⁵ Abū al-Ḥasan al-Māwardī, *al-Nukat wa al-'Uyūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, ts.), 4/244.

²⁶ Quṭb, *Fī Ḍilāl al-Qur'ān*, 5/2684.

²⁷ Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, *Ta'wilāt al-Qur'an* (Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1426/2005), 8/158.

Quṭb's comments on this Qur'ānic verse is aimed at explaining how the Coptic perceived Moses and what kind of criticism he directed at him. Quṭb conveys the Coptic's criticism here but does not directly criticize the Coptic himself. Rather, he presents how this event unfolded and offers the Coptic's perspective.

According to a Qur'ānic verse, which is stated to have been revealed, about Abū Jahl b. Hisham,²⁸ a person may perceive himself as a reformer even though he is after evil: "Is he, then, to whom the evil of his conduct is made alluring, so that he looks upon it as good, (equal to one who is rightly guided)?" (Fāṭir 35/8). According to Quṭb, this verse mentions that the person in question cannot see the dangers on the road because of a curtain that makes his heart and eyes blind. He is at peace because he sees the bad things he does and is satisfied. Since he is sure that he has not made a mistake, he does not go to the way of correcting a mistake. He does not try to prevent the perpetrator; because he is sure that he has not committed iniquity! Since he thinks that every step he takes is an effort to improve, there is no limit to restrict him. He is the door of evil, the window of evil.²⁹

To sum up, the analysis reveals that concepts such as *iḥyā'*, *tajdid*, and *işlāh* are discussed by Quṭb. According to him, these concepts signify the fulfillment of religious duties and the renewal of the covenant with Allah. Quṭb alleges that some groups use the concept of *tajdid* to distance themselves from Islam. Additionally, he emphasizes that societal reform should begin not only with the formal application of Islamic rules but also with the purification of hearts. According to Quṭb's perspective, reform efforts necessitate corrective activities in the realm of faith. Furthermore, the duty of enjoining good and forbidding evil plays a significant role, and Islamic movements should fulfill this duty to achieve individual and societal purification. In conclusion, Quṭb's perspective suggests that individual internal transformation triggers societal change, and Islamic movements should support this transformation.

2. Foundation of the Property: Justice

Justice (عدل) is one of the core values of Islam, playing a central role in regulating both social and individual relationships. The root `a-d-l (عدل) from which this concept is derived; means value, ransom, equivalent,³⁰ and right judgment.³¹ In Islamic thought, justice is not regarded merely as a legal concept; it also represents moral, social, and divine balance. In the Islamic understanding, justice is seen as an absolute concept that cannot be fully realized in worldly life and is believed to ultimately manifest in the Hereafter. In this context, Quṭb addresses the concept of justice with both its worldly and otherworldly dimensions. According to him, Islam came to establish justice throughout the entire earth and to ensure equity among all people. Justice in all its forms: social justice, legal justice, and international justice.³²

²⁸ Abū al-Ḥasan Muqātil ibn Sulaymān, *Tefsīru Muqātil ibn Sulaymān* (Dāru lḥyai Turas, 1423), 3/552.

²⁹ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 5/2927.

³⁰ Aḥmad ibn Muḥammad Harawī, *al-Gharībayn fī al-Qur'ān wa-al-ḥādīth*, critical ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī (Saudi Arabia: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1419/1999), 4/1237.

³¹ Abū al-Ḥusayn Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1399/1979), 4/246.

³² Sayyid Quṭb, *al-Salām al-'ālamī wa al-Islām* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2006), 26.

At this point, to understand the foundations of Quṭb's concept of justice, it is crucial to examine his views on the principle of *shūrā* (consultation council) in Islam and its role in ensuring social justice. According to Görgün, although a detailed understanding of the state is not emphasized in Sayyid Quṭb's works, "the principle of *shūrā* (advisory council) in the Qur'ān" is frequently emphasized. According to Quṭb, Islam did not make a full determination on this issue and left the practice of *shūrā* to the necessity of time and conditions. The main thing in this regard is to establish the relations between the rulers and the ruled-on principles such as peace, justice and equality.³³ In this case, the council is necessary in the administration for the realization of justice; however, formally establishing the council does not guarantee that justice will be provided. The council must function in a way that serves justice.

Quṭb thinks that Islam has a basic theory of the universe, of life, and of man. Also, the idea of "social justice" has its roots in that basic theory and enters into its general scheme. Islam does not only aim to transform the individual, but also social justice concerns Islam.³⁴ In this context, justice should not be thought of as limited to the world; because absolute justice will not be realized in this place of trial (worldly life), but in the Hereafter. According to Quṭb, the prophets (al-Nisā' 4/164), some of whom Allah told and some of whom he did not, gave the good news of blessings, happiness and contentment prepared for "obedient believers" to Allah's servants, in accordance with Allah's justice and mercy. Allah frightened the rebellious disbelievers with the hell and wrath he prepared.³⁵ Therefore, the belief that complete justice will be realized in the Hereafter makes the life of this world meaningful. Again, Quṭb said, in the context of the verse "*Then he will be paid in full.*" (al-Najm 53/41), he states that absolute justice is far from being prone to desires, being together with fault and ignorance that will reduce the reality of matters.³⁶ Therefore, the justice of Allah and the justice that the servants try to provide can never be equated. The latter will be incomplete no matter what is done. Again, in the sense of a Qur'ānic verse speaking of the hearts of oppressors who doubt and worry about the judgment of Allah and His Messenger,³⁷ "*Are their hearts afflicted with the disease (of hypocrisy)? Or are they in doubt? Or do they fear that Allah and His Messenger will be unjust to them? In fact, they themselves are unjust.*" (al-Nūr 24/50), Quṭb states that absolute justice cannot be achieved by a legislature other than divine legislation or by a judgment other than Allah's. Those who are dissatisfied with the decree of Allah and His Messenger are oppressors who do not want justice to be established and right to prevail.³⁸ In other words, an understanding of justice independent of religion will remain obsolete.

The prophet should not be on the side of the traitors and not defend any of them, even if this traitor is a Muslim, as puts Sha'rāwī. Thus, the justice of Islam ensures that God's rule does not support a Muslim who engages in falsehood, nor does it allow

³³ Görgün, "Seyyid Kutub."

³⁴ Sayyid Quṭb, *Social Justice in Islam*, trans. John B. Hardie (USA: Islamic Publications International, 2000), 51.

³⁵ Quṭb, *Fī zīlāl al-Qur'ān*, 2/805.

³⁶ Quṭb, *Fī zīlāl al-Qur'ān*, 6/3415.

³⁷ 'Abd al-Rahmān ibn Nāṣir ibn 'Abd Allāh al-Sa'dī, *Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1420/2000), 1/571.

³⁸ Quṭb, *Fī zīlāl al-Qur'ān*, 4/2527.

injustice towards a Jew. The strength of truth in Islam should be evident to all. This should direct them to turn to this religion (Islam), the religion of justice and fairness:³⁹ *"O prophet! We have sent this Book to you with the truth so that you may judge between people in accordance with the right way which Allah has shown you. So do not plead for the dishonest people."* (al-Nisā' 4/105). In the context of this verse, Quṭb makes a contemporary interpretation and states that the ignorant societies of the past and present call corruption justice.⁴⁰ The concepts of justice and oppression of societies that are far from the decisiveness of the revelation will inevitably mix with each other, because they do not have a strong criterion in their hands.

The Qur'ān sets a scale of justice that holds each individual accountable for their actions.⁴¹ The Muslim community bases its entire life on the method and law of Allah and organizes its affairs, connections and relationships according to the foundations of this approach and the provisions of this *shari'a*. Then, as it guarantees every group, it also guarantees justice, stability, and peace to every individual. Likewise, in such a virtuous, just, balanced, and mutually supportive society; aggression against oneself and life, public order, or individual property generally becomes a heinous and reprehensible crime, devoid of just or mitigating motives.⁴² Such a virtuous society will naturally benefit more from the blessings of justice.

Quṭb says that breaking or changing the rules determined by Allah will result in mischief on earth or deviation from the only right approach, lack of justice in human life, people serving each other and taking each other as lords other than Allah.⁴³ According to him social justice should stem from a comprehensive belief conception.⁴⁴ Quṭb emphasizes that true social justice can only be achieved when it is rooted in a holistic and comprehensive belief in Allah's guidance.

In a verse that is interpreted as inviting the Messenger of Allah (pbuh) to be just while giving judgment and conveying the religion,⁴⁵ it is stated: *Because of this, therefore, O Muḥammad, you should call them to the same way, and hold fast to it yourself as you have been commanded, and do not follow their whims. Say to them, 'I have believed in whatever Book Allah has sent down, and I have been commanded to do justice between you. Allah is our lord as well as your lord. For us are our deeds and for you your deeds. There is no dispute between us. Allah shall gather us all together one day and to Him we shall all return.'* (al-Shūrā 42/15). Quṭb states that this one verse reveals this last message's (Islam) nature in a concise, comprehensive, sound and

³⁹ Muḥammad Mutawallī Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī* (Miṣr: Maṭābi' Akhbār al-Yawm, 1997), 8/4772.

⁴⁰ Quṭb, *Fī ḥilāl al-Qur'ān*, 2/753.

⁴¹ Quṭb, *Fī ḥilāl al-Qur'ān*, 2/756. Ignorance (Jāhiliyyah) is considered a key concept in Quṭb's religious thought see also Muhammad Badri Habibi, *A Comparative Study Between Sayyid Qutb's and Fazlur Rahman's Political Thought: The Relationship Between Islam and State* (Istanbul: İstanbul Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Master Thesis, 2017), 17.

⁴² Quṭb, *Fī ḥilāl al-Qur'ān*, 2/873.

⁴³ Quṭb, *Fī ḥilāl al-Qur'ān*, 2/903.

⁴⁴ Quṭb, *Fī ḥilāl al-Qur'ān*, 2/1006.

⁴⁵ Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jamī' li-ahkam al-Qur'ān*, critical ed. Aḥmad al-Baraddūnī - Ibrāhīm Aṭṭafayyish (Cairo: Dar al-Kutub al- Miṣriyyah, 1384/1964), 16/13.

precise way, and that Islam is a message that continues on its way without being affected by people's desires. Islam has come to dominate the earth and to provide justice.⁴⁶ Therefore, Islam is not just a religion that gets stuck between the house and the mosque. Ensuring justice in social life is also within the scope of Islam.

In conclusion, while justice in Islam transcends legalistic interpretations, emphasizing equitable relationships, divine guidance, and its ultimate realization in the Hereafter, it is crucial to interpret this concept in a way that motivates Muslims to actively strive for justice in the present world. Scholars⁴⁷ like Quṭb highlight the inseparability of social justice from belief, underscoring Islam's transformative role in guiding adherents towards righteousness and societal betterment. However, the idea of "justice being fully realized only in the Hereafter" should not diminish the urgency of pursuing justice now. Moreover, while Quṭb stresses the importance of *shūrā* (consultation), he does not offer a clear roadmap for its practical implementation. For *shūrā* to serve as an effective mechanism for ensuring justice in Islamic societies, concrete steps and methods are essential. In accordance with the Qur'ān's command, "*Consult them in matters.*" (Al-i Imran 3/159), the principle of "consultation" should be thoughtfully applied in contemporary Islamic societies, taking into account the diverse contexts and challenges faced by the global Muslim community.

3. An Alternative Form of Government: The Caliphate

In this section, the concept of the caliphate will be explored as a fundamental pillar of Islamic governance. The reason for addressing the concept of "caliphate" after the concept of "justice" in this section is that both concepts are considered the cornerstones of the Islamic social order. Justice ensures balance in interpersonal relations, while the caliphate addresses governance and leadership in Islam. This sequence is based on the idea that an Islamic society should be built on the foundation of justice, which should be supported by the institution of the caliphate. Quṭb's interpretation of the caliphate is rooted in the belief that it represents the legitimate leadership of the Islamic Umma, governed by divine principles. This analysis will delve into Quṭb's perspective on the caliphate's role in maintaining justice and order within Islamic society, as well as the challenges and ambiguities surrounding its implementation in the modern world. This section will attempt to provide a theoretical contribution to contemporary governance discussions from the perspective of Quṭb. To better understand the theoretical foundations of the caliphate in Quṭb's thought, it is essential to first explore the linguistic and historical roots of the term.

The verb "*خَلَفَ* (khalafa)," which is directly related to the term "caliphate," is used in the sense of a group of people who remain after others:⁴⁸ "*But after them, there followed a posterity.*" (Maryam 19/59). "*خِلاَفَ* (khalāf)" also means "after": "*They would not have stayed (therein) after you, except for a little while.*" (Isrā 17/76).

⁴⁶ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 5/3150.

⁴⁷ Faith and justice are inseparable see. Muḥammad Abū Zahrah, *Zahrah Al-Tafāsīr* (Qāhīrah: Dār al-Fikr al-'Arabī, no date), 3/57.

⁴⁸ Muḥammad Murtaḍā al-Zabīdī, *Tāj Al-'arūs* (Beyrut: Dār al-Hidāyah, no date), 23/241.

“خليفة (khalīfah)” means someone who succeeds another.⁴⁹ The term “caliphate” refers to the institution of leadership in Islamic states after the Prophet Muhammad.

In his commentary, Quṭb uses the phrase “the caliphate of man on earth” four times, “the caliphate of man (خلافة الإنسان في الأرض)” six times,⁵⁰ “the caliph of God (خليفة الله)” twice⁵¹ and the phrase “caliphate on earth (خلافة الأرض)” thirteen times. Quṭb, who once used the expression Abbasid Caliphate,⁵² never used the expression Umawī Caliphate. Only while talking about the third caliph ‘Uthmān (d. 35/656), he uses the expression al-Umawī.⁵³

Allah –by His mercy– grants authority and superiority. Therefore, according to Quṭb, who states that it is a means of improvement, a source of security and a means of doing good,⁵⁴ the Islamic community (umma) should always be at the center of the administration. In order to do this, it must be able to advance scientifically and reconstruct the earth.⁵⁵ Those who will be caliphs must believe in Allah alone, worship Him alone, and derive their vision, systems, and laws from Him alone.⁵⁶ The caliphate is legitimate by following the right path that Allah has revealed to His messengers in His books.⁵⁷ There is no doubt that a person freed by the servitude of Allah is more capable of a mature and high quality caliphate on earth.⁵⁸ According to this interpretation, freedom is achieved through servitude to God. Such free people are worthy of government. A criticism can be made that Quṭb lays out general principles and guidelines regarding how Islamic governance should be, the conditions of the caliphate, and how this position should be managed, but does not provide a concrete roadmap or detailed proposals for implementing these principles. However, it should be noted that Quṭb’s suggestions were made during a time when he and his milieu were not in power. Therefore, expecting him to offer concrete alternatives may not be a justified expectation.

According to Quṭb, global Zionism and the global Crusaders have remained allies in their war against Islam, despite all their grudges; but as Allah, All-Knowing and All-Aware, says: “*They are each other’s friends.*” (al-Mā’idah 5/51). They continued on their way by corrupting Islam until they disintegrated the last caliphate state, the Ottoman Empire.⁵⁹ As it is seen, Quṭb gives examples from history as anti-Islamic caliphate groups, including Zionist Jews and invading Christians. This alliance today is still active.

⁴⁹ al-Khalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb Al-‘Ayn*, critical ed. Maḥdī al-Makhzūmī - Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī (Baghdād: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, no date), 4/266.

⁵⁰ Quṭb, *Fī ḥilāl al-Qur’ān*, 1/66, 3/1258, 5/1971, 6/3904.

⁵¹ Quṭb, *Fī ḥilāl al-Qur’ān*, 1/57, 242.

⁵² Quṭb, *Fī ḥilāl al-Qur’ān*, 4/2294.

⁵³ Quṭb, *Fī ḥilāl al-Qur’ān*, 1/29.

⁵⁴ Quṭb, *Fī ḥilāl al-Qur’ān*, 5/2922.

⁵⁵ Quṭb, *Fī ḥilāl al-Qur’ān*, 1/447.

⁵⁶ Quṭb, *Fī ḥilāl al-Qur’ān*, 1/164.

⁵⁷ Quṭb, *Fī ḥilāl al-Qur’ān*, 2/836.

⁵⁸ Quṭb, *Fī ḥilāl al-Qur’ān*, 3/1339.

⁵⁹ Quṭb, *Fī ḥilāl al-Qur’ān*, 2/966.

As regarding Qutb, who accepts that the only basis on which Islam's legislation is based is Allah's command and permission and sees Allah as the first and last source of authority, also finds everything that is not based on this principle as essentially false,⁶⁰ Habibi states that Qutb thinks that Islamic teaching can be fully and effectively implemented with the Islamic state. For this reason, it is the duty of every Muslim to establish an Islamic state through jihad, which ranks second after faith. The Islamic state in which Muslims live is an ideal alternative for today's Muslims to compete with and defeat Western civilization.⁶¹ In other words, according to Qutb, who harshly criticizes those who see jihad only as a struggle of Muslims to defend themselves,⁶² jihad is a form of worship that plays a role in the establishment of Islamic rule.

Sayyid Qutb's views on the caliphate reflect a strong belief in its central role in the social and political order of Islam. He defines the caliphate as a legitimate form of governance based on the commands of Allah, administered by individuals who worship Him alone. However, his positioning of the caliphate in opposition to Western civilization is related to the conditions of his time. Not all elements of the West are inherently false. Contrary to his generally categorical approach, an eclectic attitude could have a more facilitative effect on Muslims. Furthermore, Qutb's failure to provide a concrete scheme for the implementation of the caliphate in the modern world creates ambiguities regarding how this concept should be understood by today's Muslims. Nevertheless, his emphasis on *shūrā* and its flexibility⁶³ suggests that he did not position the caliphate entirely in opposition to democracy in terms of its application.

4. Criticism of Western Thought in the Context of Democracy and Secularism

After defining the concepts of democracy and secularism in this section, Qutb's perspective on these concepts will be discussed. His approach to these concepts not only includes a Qur'an commentator's views on contemporary political and social systems but also reveals how an Islamic perspective can be shaped in the face of the impacts of the modern era on Muslims. Qutb's critiques of democracy and secularism should be regarded as a significant resource for understanding the tension between Islam's traditional values and the governance and societal models offered by modernity. His approaches offer a valuable contribution to our era by providing insights into the challenges Muslims face in the modern world and developing solutions from an Islamic perspective. Qutb's views, particularly his analysis of how Muslim societies can preserve their identity against the liberal-democratic and secular values of the West, present an important perspective on how to maintain this identity.

Democracy is a political method, that is to say, a certain type of institutional arrangement for arriving at political –legislative and administrative– decisions and hence incapable of being an end in itself.⁶⁴ Some say that democracy really means liberty, even liberalism or individualism: laws must defend the (democratic) individual

⁶⁰ Qutb, *Fī zīlāl al-Qur'ān*, 3/1320.

⁶¹ Habibi, 'A Comparative Study Between Sayyid Qutb's and Fazlur Rahman's Political Thought', 97.

⁶² Görgün, "Seyyid Kutub."

⁶³ Görgün, "Seyyid Kutub."

⁶⁴ Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism & Democracy* (London: Routledge, 2003), 242.

against the (democratic) state.⁶⁵ Badger's English-Arabic Lexicon, published in 1881, gives two words for "secular" in the sense of "lay, not clerical": `almāniyy and `āmmiyy. But the latter (`āmmiyy) carries the senses of "common," "vulgar," "popular," and "ordinary." Badger also renders "secular," in the sense of "worldly," as dunyāwiyy (and dunyawīyy). It has no entry for "secularism," but under "secularity" it gives hubbu al-`ālam (literally, "love of the world") as well as dunyawīyyah (the abstract noun from the word for "worldly"), and `ālamīyyah, on the same pattern, derived from the word `ālam, meaning "world" or "logical universe." From the point of view of secularism, religion has the option either of confining itself to private belief and worship or of engaging in public talk that makes no demands on life.⁶⁶

Quṭb includes the expression "individualist orders" in three places in his commentary. In two of these, he clarifies that he means democracy by giving information in parentheses.⁶⁷ According to Quṭb, who is said to be anti-democracy and anti-freedom in the last years of his life,⁶⁸ the only barrier against European colonialism is the Islamic order.⁶⁹ Although Quṭb admits that human systems are united with Islam at some points and diverged at other points, emphasizes that Islam is an independent and perfect system. According to him, Islam has nothing to do with other orders. The points of separation and convergence between Islam and other orders are nonsystematic.⁷⁰ He sees describing Islam as socialist or democratic as a humiliating attempt. Those who do this think that they are serving Islam. In his view, Islam is Islam; socialism is socialism, democracy is democracy.⁷¹ Like the Greco-Roman and other ignorance (non-Islamic) orders,⁷² democracy is a system that oversteps the bounds of all the rules of God's religion.⁷³ People think that their humanity, freedom, dignity and interests are in individualist (democratic) orders.⁷⁴ In reality, Quṭb says, the "free world" does not fight Muslims with cannons and tanks except in limited periods, but it fights them with tongues and pens, and it fights them through the associations and groups it establishes.⁷⁵

The Qur'ān, which was revealed to Muḥammad (s), is only true. It is not right to deviate from it or to try to make corrections to it. Like dictatorship and democracy, theocracy

⁶⁵ Bernard Crick, *Democracy A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2002), 9.

⁶⁶ Talal Asad, *Formations of the Secular Christianity, Islam, Modernity* (California: Stanford University Press, 2003), 207, 199.

⁶⁷ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 3/1754; 4/1942, 1943.

⁶⁸ Duvall, *Islamist Occidentalism: Sayyid Qutb and the Western Other*, 134. The entire discourse from al-Afghānī to Quṭb cannot be correctly understood outside of the context of colonialism see also Laith, *Reading A Radical Thinker: A Study On Sayyid Qutb*, 125.

⁶⁹ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 3/1630.

⁷⁰ Sayyid Quṭb, *al-'Adālah al-ijtimā'iyah fī al-Islām* (Beirut: Dār al-Shurūq, 1415/1995), 76.

⁷¹ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 2/1083.

⁷² Jāhiliyyat al-ighrīq wa-al-Rūmān wa-ghayrihim.

⁷³ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 3/1256.

⁷⁴ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 3/1754; 4/1942.

⁷⁵ Sayyid Quṭb, *Dirāsāt Islāmīyah* (Beirut: Dār al-Shurūq, 1427/2006), 161.

is not compatible with Islam.⁷⁶ Democracy is like other ignorant regimes in corruption, disintegration, misery and anxiety.⁷⁷ Quṭb's interpretations of democracy are far from being analytical. Because there are hundreds of definitions of democracy, and it is not necessary to position all of these definitions against Islam. Democracy, which allows the power to change hands without bloodshed, cannot be an order that Muslims will exclude, at least in the first stage. Unlike Quṭb's attitude, there are also contemporary commentators who say that the Messenger Muḥammad consulted his companions and followed the opinion of the group by warning his umma, guiding them, encouraging the *shūrā* system, and this is true democracy.⁷⁸

Quṭb argues that modern material civilization emerged within the last three hundred years in an environment of distancing from religion.⁷⁹ Especially during its revolution against the Church, which had squandered all human values by the power of its brutal tyranny, Europe rebelled against God. Then the people there thought that under individual (democratic) regimes they would achieve their humanity, freedom and dignity, as well as their interests, and placed all their hopes on the freedoms and guarantees provided by man-made constitutions. Parliamentary status, press freedoms, judicial and legislative guarantees, and the rule of an elected majority.⁸⁰ While Quṭb's critique raises important questions about the relationship between religion and governance, it can be criticized for its oversimplification, lack of nuance, and ideological bias.

After his description above, Quṭb asks: "Then what happened? But what happened in practice?" According to him, what happened is this: All the guarantees and institutions that capitalism promised did not go beyond slogans or dreams. The vast majority of the people have become submissive to the ruthless minority of capital."⁸¹ Soon after, this minority took control of the parliamentary majority, the worthless constitution, and the freedom of the press. It voided the guarantees. Whereas, apart from Almighty Allah, people thought that democracy was the guarantee of their humanity, dignity and freedom! Then some of the people started to flee from the individualist orders (democracy) of the capital and the elite (*al-ṭabaqaḥ*) to the socialist orders (socialism).⁸² Quṭb's criticism of the determinism of capital over the people in democracies is justified. However, this problem does not occur only in democracies. In regimes where the capital is in the hands of the state (socialism), state capitalism performs almost the same negative function. In addition, socialism, which was thought to be an alternative in progress, collapsed first.

Secularization, which is defined as the decrease in the prestige of the supernatural field, namely religion, religious structures, folk beliefs and all other supernatural teachings at the individual and social level and their power to shape daily life in a

⁷⁶ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 4/2075. It seems that Quṭb states that theocracy cannot compete with Islam, based on the absence of a clergy class in Islam.

⁷⁷ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 4/2076.

⁷⁸ Muḥammad Muḥammad 'Abd al-Laṭīf Ibn al-Khaṭīb, *Awḍaḥ al-tafāsīr* (Cairo: al-Maṭba'ah al-Miṣrīyah wa-Maktabatuhā, 1383/1964), 219.

⁷⁹ Sayyid Quṭb, *al-Islām wa mushkilāt al-ḥaḍārah* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1412/1992), 109.

⁸⁰ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 3/1754.

⁸¹ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 4/1942.

⁸² Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 4/1943.

certain period of time in a certain society,⁸³ and which is the dominant factor in our age together with materialism,⁸⁴ with its Egyptian version, has attracted the reaction of Quṭb, starting from the mid-1950s and continuing until the end of his life and caused him to harshly criticize the Free Officers⁸⁵ (al-Ḍubbāt al-Ahrār) he initially supported.⁸⁶ Considering his general approach, Quṭb's support of the Free Officers must be because he sees them as an opportunity for the establishment of a more Islamic Egypt.

Quṭb also criticizes the presentation of Islam under the names of socialism and democracy among Muslims. According to him, these are two social and political currents that have become fashionable in our age. Religion, which is an enduring cause, cannot be presented in such ephemeral envelopes.⁸⁷ Similarly, Sha'rāwī (1911–1998) says that secularism, leftism, and so on, all of this was perpetrated by the hypocrites in Islam and they covered it with an Islamic cover, to corrupt the land and fight against God's way.⁸⁸ In other words, Quṭb contends that Islam cannot be supplemented with elements from other ideologies. It is self sufficient. In the establishment of an order that will make people happy, Islam does not need socialism or democracy. Nevertheless, Quṭb's criticisms are exaggerated. In other words, a system compatible with Islam does not necessarily have to be opposed to other religions and ideologies in every aspect.

Quṭb states that the secular regimes established in Türkiye reject religion and isolate it from everyday life.⁸⁹ He also argues that societies belonging to other religions aim at killing Muslims everywhere. In this context, he brings up the Crusades and the "inquisition courts" in Andalusia. While the attacks against Muslims were sometimes carried out directly with their instruments in Asia and Africa, sometimes they were carried out with indirect support under the name of supporting the "independence" struggles. The aim is to replace Islam with secular beliefs and doctrines. According to them, rejecting metaphysics (the unseen) is a scientific attitude. They claim that morality develops and encourages the morality of animals! Similarly, orientalists organize conferences "to improve Islamic fiqh"!⁹⁰ In other words, Quṭb asserts that non-Muslims attack Muslims with different instruments, and one of them is the establishment of secular beliefs and doctrines in Islamic societies. Quṭb's reference to historical events such as the Crusades and the inquisition courts in Andalusia might be criticized for cherry-picking examples from history to fit his narrative. It overlooks the complexities and nuances of historical events and their socio-political contexts.

⁸³ Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi: Sekülerleşen Türkiye'nin Analizi*. (Ankara: Liberte Yayınları, 2019), 47.

⁸⁴ Muḥammad al-Mukhtār Shinqīṭī, *Aḍwā' al-bayān fī ṭiqāḥ al-Qur'ān bi-al-Qur'ān* (Lebanon: Dār al-Fikr lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1415/1995), 8/3.

⁸⁵ A military group with nationalist goals that took control of the government by staging a coup during the 1952 Egyptian Revolution and produced three Egyptian presidents from among its ranks.

⁸⁶ Görgün, "Seyyid Kutub."

⁸⁷ Yeşil, *Seyyid Kutub'un Siyasi Düşüncesinin Teolojik Temelleri*, 86.

⁸⁸ Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 1/155.

⁸⁹ Quṭb, *Fī ṣilāl al-Qur'ān*, 3/1221.

⁹⁰ Quṭb, *Fī ṣilāl al-Qur'ān*, 3/1379.

Quṭb, who draws attention to the deterioration of umma, believes that a time has come when the umma is still suffering. It is incapable of protecting itself, in other words; its faith, order, country, honor, money, and morals. Muslims could not protect their minds and understandings. The enemy who defeated them changed everything good about them and replaced them with all kinds of evil. They brought all kinds of bad faith, imagination, value, morality and tradition. They adorned their order and laws with debauchery, malice, vulgarity, and abstraction from all human characteristics. They encouraged Muslims to live a life like that of animals, which even animals can detest. They performed all the evils under glittering hoods such as "progress," "development," "secularism (al-'almāniyah)," "scientism," "ascension (al-iṭlāq)," "liberation," "breaking the chains," "revolutionism," and "renewal" etc. Muslims have now become "so-called" Muslims. They no longer have a greater or lesser share in religion.⁹¹ These statements of Quṭb give the impression that he sees the contemporary umma as apostate. This exaggerated criticism of Muslim umma is not acceptable. Additionally, in his eyes, the enemy embellishes superstitious concepts to drive Muslims away from Islam, and Muslims are trapped. One of these concepts is secularity.

According to Quṭb, in some periods of this human history, more or less people have imprisoned themselves in the prison of their limited senses and the moment witnessed. They have kept themselves closed to windows of knowledge and light and to connecting with the great truth through faith and consciousness. After keeping these windows closed to themselves with their own hands, they tried to keep them closed to other people as well. Sometimes in the name of ignorance and some in the name of secularism.⁹² In other words, Quṭb criticizes the understanding of secularism, which excludes belief in God and limits its epistemology to the knowledge that can only be obtained by the senses.

Ultimately, Quṭb's critique of democracy and secularism provides an assessment of their compatibility with Islamic principles. He asserts that democracy, seen as a guarantee of freedom and dignity, ultimately falls short in delivering its promises, as capital usurps power, leading to disillusionment and a turn towards socialism. Similarly, Quṭb condemns secularization, viewing it as a rejection of divine guidance and a means of undermining Islamic values. He warns against the erosion of faith and morality in the face of secular ideologies, advocating for a return to Islamic principles to counteract societal decay. Quṭb's analysis highlights the tension between Western thought and Islamic tradition, underscoring the need for Muslims to uphold their faith amidst contemporary challenges.

5. Discussion

In this section, the focus is on providing a background to the broader academic and intellectual discussions surrounding Sayyid Quṭb's interpretations and views, particularly in relation to democracy, secularism, and social order. Rather than introducing or detailing every argument within the main text, this section aims to explore the various debates and critiques that have emerged in the global scholarly community concerning Quṭb's work. The goal is to offer an overview of the different

⁹¹ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 4/2128.

⁹² Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 6/3684.

perspectives on Quṭb's contributions to Islamic thought, without the expectation that every discussion presented here will be fully integrated into the main analysis of Quṭb's specific views on these concepts.

Quṭb and Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1792) are compared, and it is stated that the latter was notably more scholarly and more careful about his approach towards attempting to reform society than Quṭb was.⁹³ The relationship between the religious interpretation of these two Islamic scholars is attempted to be asserted and compared based on the critical analysis of relevant scholarship. It is claimed that the teachings of Islam have been exploited by religious extremists like Quṭb and Ibn 'Abd al-Wahhāb to further their own political agendas, rather than applying a profoundly insightful interpretation of the sacred texts. According to this approach an increased awareness and renewed dialogue between the spiritual aspects of Islam versus the political or legal aspects of Islam should be advocated. Additionally, an accusatory language is used in Quṭb criticisms and he is defined as foundational jihadist author.⁹⁴

Quṭb's views have been examined from a political science perspective, but there has not been enough emphasis on his approaches to revival, tajdid, reform, and justice.⁹⁵ Our article aims to fill that gap. Quṭb's views have been compared with those of Pakistani scholar and thinker Abū al-A'lā al-Mawdūdī (1903-1979) and the leader of the Iranian Islamic Revolution Khomeini (1900-1989) in the context of the "Western question" in the ideology of revivalism.⁹⁶ Some studies⁹⁷ evaluates Quṭb's views by making use of his translations, not his works. In our research, the focus was on the original language (Arabic) of Quṭb's *Fizilāl al-Qur'ān* and his views were mostly carried out as a detailed study on this work. Quṭb's concepts about the political field have been analyzed.⁹⁸ Differently, in this article, Quṭb's views on social concepts such as revival, tajdid and reform were discussed.

Quṭb's views on democracy was studied as well.⁹⁹ In our study, his approach to secularism will also be discussed. Additionally, Quṭb's views on contemporary concepts such as Marxism, Socialism, Capitalism and Nationalism were analysed.¹⁰⁰

⁹³ Hosein, *A Cross Examination of Sayyid Qutb and Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab*, 126.

⁹⁴ Richard Alexander Nielsen, *The Lonely Jihadist: Weak Networks and the Radicalization of Muslim Clerics* (Massachusetts: Harvard University, Political Science, Doctoral Thesis: Harvard University, 2013), 35; According to Hosein, Quṭb was forced to endure cruel torture at the hands of Egyptian security forces. These experiences further radicalized Quṭb see also Hosein, *A Cross Examination of Sayyid Qutb and Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab*, 126.

⁹⁵ Habibi, *A Comparative Study Between Sayyid Qutb's and Fazlur Rahman's Political Thought*.

⁹⁶ Esra Aras, 'The Question of the West in the Ideology of Revivalism: Perspectives from Mawlana Abu'l-A'la Mawdudi, Sayyid Qutb and Ayatollah Ruhollah Khomeini' (Ankara: Middle East Technical University, International Relations, Master Thesis, 2008).

⁹⁷ See: Hatice Kınık, *Teolojik Selefizmden Sosyolojik Selefizme Dönüşüm Muhammed b. Abdilvehhab ve Seyyid Kutub Örneği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master Thesis, 2005).

⁹⁸ Kövser Tağiyev, *Ebu'l-A'la El-Mevdudî ve Seyyid Kutub'a Göre Siyasal İçerikli Ayetlerin Tefsiri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master Thesis, 2010).

⁹⁹ Şeyda Büşra Atalan, *İslamcılıkta Kırılma Noktaları: Hasan El-Benna ve Seyyid Kutub* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Master Thesis, 2018).

¹⁰⁰ Yeşil, *Seyyid Kutub'un Siyasal Düşüncesinin Teolojik Temelleri*.

Although his approach to the domination is discussed in detail, the subjects of justice and caliphate are not discussed as much as we focused on. On the other hand, Qutb is seen as a "radical Islamist" with reference to William Shepard.¹⁰¹ Attributing Qutb's radicalism to Shepard leaves the basis of the claim weak.¹⁰² If it is true, this radicalism (!) should be traced in Qutb's works in Arabic if possible. Also, it is asserted that the radical Islam argues that Islam is an ideology that is also effective in social, political and economic fields. This claim is also problematic in that it means that some Muslims equate religion with ideology.¹⁰³

Conclusion and Recommendations

Sayyid Qutb is one of the most influential figures among Muslims around the world with his thoughts, works and especially his work called *Fī zilāl al-Qur'ān*. Islamism and political Islam movements were influenced from him and showed themselves in many fields and yielded products. His works were not limited to only Islamic movements, his commentary found a place in the libraries of large masses and mosques. Therefore, Qutb's works are an opportunity to understand at least some of the Islamic activities.

Although Qutb is portrayed as a source of inspiration for extremist circles, he is among the important intellectuals of that age. Contrary to popular opinion, he makes interesting comments on social reform efforts. In his work called *Fī zilāl al-Qur'ān*, it was evaluated how he understood social concepts in a way related to politics such as revival, tajdid, reform, justice and caliphate. Perhaps, as Laith puts, Qutb's greatest contribution to Islamic thought is his abandoning of classical tafsir to render the Qur'ān a living text, which speaks to modern conditions.¹⁰⁴

According to Qutb, some concepts that people attribute positive meanings to have positive connotations but are used in a way that serves bad intentions. Their intention may be to promote the type of Muslim who is far from Islam. To him, the priority in correction should be in matters of faith. Otherwise, the expected result from reformation efforts will not be achieved. However, it can be stated that good practices will trigger positive perspectives, so Qutb's pessimistic approach is not acceptable.

The justice of Allah and the justice of the servants are not the same. Human justice will never achieve absolute justice. In societies where divine notifications are not at the center, justice and cruelty will almost be intertwined, because they have no measure to distinguish the two. Qutb states that in a society where obedience to Allah is abandoned, people will begin to worship each other. But if there is a comprehensive belief, it will lead to social justice. Islam does not only aim to transform the individual, but also social justice concerns Islam. This finding contributes to the discussions on the importance of social justice in Islamic thought and the role of divine guidance in achieving this justice.

A legitimate caliphate is achieved by following the revelation. The caliphate is more suitable for those who obey Allah. The caliphate is legitimate by following the right path that Allah has revealed to His messengers in His books. Qutb, who uses the

¹⁰¹ Güneş, *Seyyid Kutub'un Fikirlerinin Türkiye'ye Yansımaları*, 17.

¹⁰² *Ibid.*, 18.

¹⁰³ *Ibid.*, 83.

¹⁰⁴ Laith, *Reading A Radical Thinker: A Study On Sayyid Qutb*, 168.

expression Abbasid Caliphate, never uses the expression Umawī Caliphate. Only when talking about the third caliph 'Uthmān he uses the expression al-Umawī. His contemporary Zuḥaylī (1932–2015), unlike him, uses the expression Umawī Caliphate.¹⁰⁵ Quṭb identifies Tatars, nationalists, Zionist Jews, and invading Christians as anti-caliphate groups. This finding makes a significant addition to the discussions in the literature on the impact of historical differences in Islamic governance and the caliphate on modern period Islamic thought.

Quṭb includes the expression “individualist orders” in three places in his commentary and refers to democracy. In his view, democracy, like other regimes, is against Islam. Quṭb’s interpretations of democracy are not analytical, no matter what kind of order Muslims establish, the order they establish does not have to be the exact opposite of being democratic. Quṭb, who criticizes the understanding of secularism, which excludes belief in Allah and limits its epistemology to the knowledge that can only be obtained by the senses, is against the establishment of secular beliefs and doctrines in Islamic societies. The circles that he considers hostile portray concepts that Islam does not approve in order to drive Muslims away from Islam, and Muslims are deceived by them. Secularity is one of those concepts. Quṭb’s critiques open up a significant area of discussion in the literature on how the concepts of democracy and secularism should be understood in modern Islamic thought. These findings provide valuable insights to studies that aim to understand Islam’s stance against modern ideologies and highlight the need for further in-depth research into how these concepts impact Islamic societies.

Overall, while Quṭb’s commentary sheds light on the tensions between Western thought and Islamic tradition. It can be criticized for its oversimplification, historical cherry-picking, exaggerated criticisms, idealization of Muslim governance, and lack of engagement with alternative perspectives. Constructive criticism encourages a more nuanced and balanced approach that acknowledges the complexities of contemporary challenges and seeks inclusive solutions.

The concepts discussed in this article can be analyzed comparatively with other contemporary exegetes’ comments on them. In addition, the opposites of those concepts (corruption, cruelty, ṭāghūt, etc.) in Quṭb’s commentary can be examined. Again, apart from the word caliphate mentioned in this article, the expression “Islamic order (النظام الإسلامي)”, which appears 49 times in Quṭb’s commentary, can also be a subject of research.

Bibliography

- Abū Zahrah, Muḥammad. *Zahrah Al-Tafsīr*. 10 Volume. Qāhīrah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, no date.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular Christianity, Islam, Modernity*. California: Stanford University Press, 2003.
- Atalan, Şeyda Büşra. *İslamcılıkta Kırılma Noktaları: Hasan El-Benna ve Seyyid Kutub*.

¹⁰⁵ Wahbah ibn Muşţafá al-Zuḥaylī, *al-Tafsīr al-munīr fī al-‘aqīdah wa-al-sharī‘ah wa-al-manhaj* (Dimashq: Dār al-Fikr al-Mu‘āşir, 1418/1997), 18/283.

- Çorum: Hitit Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Master Thesis, 2018.
- Crick, Bernard. *Democracy A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Duvall, Nadia. *Islamist Occidentalism: Sayyid Qutb and the Western Other*. Germany: Gerlach Press, 2019.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi: Sekülerleşen Türkiye'nin Analizi*. Ankara: Liberte Yayınları, 2019.
- Farâhîdî, al-Khalîl ibn Aḥmad. *Kitâb Al-'Ayn*. critical ed. Maḥdî al-Makhzûmî - Ibrâhîm al-Sâmarrâ'î. 8 Volume. Baghdâd: Dâr wa-Maktabat al-Hilâl, no date.
- Görgün, Hilal. "Sayyid Kutub." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Accessed March 7, 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sayyid-kutub>
- Güneş, Aylin. *Seyyid Kutub'un Fikirlerinin Türkiye'ye Yansımaları (1970-1980 Arası İslamcı Dergiler Bağlamında)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 2020.
- Habibi, Muhammad Badri. *A Comparative Study Between Sayyid Qutb's and Fazlur Rahman's Political Thought: The Relationship Between Islam and State*. Istanbul: İstanbul Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Master Thesis, 2017.
- Harawî, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Gharîbayn fî al-Qur'ân wa-al-ḥādîth*. critical ed. Aḥmad Farîd al-Mazîdî. 6 Volume. Saudi Arabia: Maktabat Nizâr Muştafâ al-Bâz, 1419/1999.
- Hosein, Jeremy. *A Cross Examination of Sayyid Qutb and Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab*. Edmonton: University of Alberta, Religious Studies, Master Thesis, 2012.
- Ibn al-Khaṭîb, Muḥammad Muḥammad 'Abd al-Laṭîf. *Awḍaḥ al-tafâsîr*. Cairo: al-Maṭba'ah al-Mişrîyah wa-Maktabatuhâ, 6th Ed., 1383/1964.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn. *Mu'cemü meḳâyîsî'l-luḡa*. critical ed. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Volume. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Kınık, Hatice. *Teolojik Selefizmden Sosyolojik Selefizme Dönüşüm Muhammed b. Abdilvehhab ve Seyyid Kutub Örneği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master Thesis, 2005.
- Laith, S. Saud. *Reading A Radical Thinker: A Study On Sayyid Qutb*. Chicago: The University of Chicago, The Faculty of The Division of The Humanities, Doctorate Thesis, 2017.
- Mâturîdî, Abû Mansûr. *Ta'wîlât al-Qur'ân*. critical ed. Majdi Baslum. 10 Volume. Lebanon: Dâr al-Kutub al-'İlmîyah, 1426/2005.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen. *En-Nüket ve'l-'uyûn*. critical ed. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm. 6 Volume. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmîyye, ts.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. critical ed. Abdullah Mahmûd Şahhate. 5 Volume. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- Muktafi, Sahal et al. "Rereading Sayyid Qutb's Islamism and Political Concept of al-Hakimiyyah." *Afkar Journal* 24/1 (2022), 271–310.
- Nielsen, Richard Alexander. *The Lonely Jihadist: Weak Networks and the Radicalization*

- of Muslim Clerics*. Massachusetts: Harward University, Political Science, Doctoral Thesis: Harvard University, 2013.
- Omercic, Jasmine. "Tariq Ramadan's Idea of Reform." *Al-Shajarah Journal* 26/2 (2021), 241–251.
- Orbach, Danny. "Tyrannicide in Radical Islam: The Case of Sayyid Qutb and Abd al-Salam Faraj." *Middle Eastern Studies* 48/6 (2012), 961–972.
- Qurṭubī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad. *al-Jamī' li-ahkam al-Qur'ān*. critical ed. Aḥmad al-Baraddūnī - Ibrāhīm Aṭṭafayyish. 20 Volume. Cairo: Dar al-Kutub al-Miṣriyah, 2nd Ed., 1384/1964.
- Qutb, Sayyid. *al-'Adālah al-ijtimā'iyah fī al-Islām*. Beirut: Dār al-Shurūq, 1415/1995.
- Qutb, Sayyid. *al-Islām wa mushkilāt al-ḥaḍārah*. Cairo: Dār al-Shurūq, 11th Ed., 1412/1992.
- Qutb, Sayyid. *al-Salām al-'ālamī wa al-Islām*. Cairo: Dār al-Shurūq, 4th Ed., 2006.
- Qutb, Sayyid. *Dirāsāt Islāmīyah*. Beirut: Dār al-Shurūq, 11th Ed., 1427/2006.
- Qutb, Sayyid. *Fī ḥalāl al-Qur'ān*. 6 Volume. Beirut: Dār al-Shurūq, 17th Ed., 1412/1992.
- Qutb, Sayyid. *Milestones*. ed. A.B. al-Mehri. The UK: Maktabah Booksellers and Publishers, 2006.
- Qutb, Sayyid. *Social Justice in Islam*. trans. John B. Hardie. USA: Islamic Publications International, 2000.
- Sa'di, Abdurrahman b. Nāsır b. Abdullah. *Teysīru'l-kerīmi'r-Rahmān fī tefsīri kelāmī'l-Mennān*. critical ed. Abdurrahman b. Muallā el-Lüveyhik. Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1420/2000.
- Schumpeter, Joseph A. *Capitalism, Socialism & Democracy*. London: Routledge, 2003.
- Sha'rāwī, Muḥammad Mutawallī. *Tafsīr al-Sha'rāwī*. 20 Volume. Egypt: Maṭābī' Akhbār al-Yawm, 1997.
- Shinqīṭī, Muḥammad al-Mukhtār. *Aḍwā' al-bayān fī iḍāḥ al-Qur'ān bi-al-Qur'ān*. 9 Volume. Lebanon: Dār al-Fikr lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1415/1995.
- Taḡiyev, Kövser. *Ebu'l-A'la El-Mevdudî ve Seyyid Kutub'a Göre Siyasal İçerikli Ayetlerin Tefsiri*. Istanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master Thesis, 2010.
- United Nations, UN. "The 17 Goals." Accessed March 11, 2024. <https://sdgs.un.org/goals>
- Yeşil, Ümmühan. *Seyyid Kutub'un Siyasi Düşüncesinin Teolojik Temelleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master Thesis, 2019.
- Yıldırım, Tahsin. *Fas İslâmî Hareketleri "Tevhid ve Islâh Hareketi" Örneği*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi University, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doctoral Thesis, 2020.
- Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā. *Tāj Al-'arūs*. 40 Volume. Beyrut: Dār al-Hidāyah, no date.
- Zuḥaylī, Wahbah ibn Muṣṭafā. *al-Tafsīr al-munīr fī al-'aqīdah wa-al-sharī'ah wa-al-manhaj*. 30 Volume. Dimashq: Dār al-Fikr al-Mu'āşir, 2nd Ed., 1418/1997.

Taberî Rivayetleri Bağlamında Hz. Hafsa'nın Tefsir İlmindeki Yeri

Öz: Hz. Hafsa, Mekke'de dünyaya gelmiş olup Hz. Ömer'in kızı ve Hz. Peygamber'in hanımıdır. Kendisi hafız olup Medine'de Hz. Peygamber tarafından kadınlara okuma-yazma öğretimiyle görevlendirilmiştir. Vahyin başlangıcından hicri ikinci asrın sonuna kadar kadınların Kur'an'ı tefsir çabaları araştırma konusu olmuştur. Tefsir ilmi bakımından Hz. Hafsa, âyetlerin doğrudan izahında ve kırâatlerin naklinde önemli katkılar sağlamıştır. Hz. Hafsa, Kur'an'ın çoğaltılması sürecinde önemli hizmetlerinin bulunması ve kendine ait bir Mushaf'ın olması nedeniyle Kur'an Tarihinde önemli bir yere sahiptir. Ayrıca Hz. Hafsa, nuzûl sebepleri olarak bazı âyetlerin inmesinde konu olmuştur. Taberî tefsiri perspektifinden bakıldığında Hz. Hafsa'nın Ahzâb süresi; Talak süresi; Tahrim süresi âyetlerinin nuzûl sebeplerinde konu edinildiği görülmektedir. Sonuç olarak belirtilecek olursa âyetlerin anlam muhtevası ile Hz. Hafsa ve Hz. Âişe ile ilgili rivâyetlerin nuzûl ve sîret bağlamında örtüştüğünü söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Mushaf, Taberî, Hz. Hafsa.

Yakup
BIYIKOĞLU* 

The Place of Hafsa in the Science of Tafsir in the Context of Taberî Narrations

Abstract: Hafsa was born in Mecca and is the daughter of Omer's daughter and she is the wife of the Prophet. She was a hâfiz and was assigned by the Prophet to teach women how to read and write in Medina. Women's efforts to interpret the Qur'an from the beginning of the revelation to the end of the second century of the hijra have been the subject of the research. In terms of the science of tafsir, Hafsa made significant contributions to the direct explanation of the verses and the transmission of the recitations. Hafsa has an important place in the History of the Qur'an due to her important services in the process of duplicating the Qur'an and having her own Mushaf. Also, Hafsa was the subject of the revelation of some verses as the reason for their revelation. When viewed from the perspective of Taberî's commentary, Hafsa's Ahzâb surah; Surah Talaq; Tahrim Surah. It is seen that the verses are discussed in the reasons for their revelation. As a result, it is possible to say that the meaning of the verses and the narrations about Hafsa and Aisha overlap in the context of revelation and sirah.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Mushaf, Taberî, Hafsa.

* Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-Posta: ybiyikoglu@nku.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0759-8634>.

Giriş

Hız. Hafsa bint Ömer (ö. 45/665 [?]) milâdî 605 yılında Mekke'de dünyaya gelmiştir. Babası Hz. Ömer olup Annesi Zeyneb bint Maz'ûn el-Cumahiyye de Sahâbedendir. Rivayetlere göre daha önce Bedir gazvesine katılan Huneys ile evlilik yapan Hz. Hafsa, eşi Medine'de hasta olup vefat ettikten sonra 400 dirhem mehir karşılığında Hz. Peygamber ile 625 yılında evlenmiştir. Hz. Peygamber ile evliliğinin bir yıl önce gerçekleştiğine dair rivayetler de mevcuttur. Vefat tarihi hakkında ihtilaf söz konusu olsa da Şaban ayında (Ekim 665) Medine'de vefat ettiği, cenaze namazını Mervân b. Hakem'in (ö. 65/685) kıldırıldığı ve Cennetü'l-Bakî' mezarlığında defnedildiği kaynaklarda belirtilmektedir.¹

Vahyin başlangıcından ikinci asrın sonuna kadar kadınların Kur'ân'ı tefsir çabaları birtakım araştırmalara konu olmuştur. Zira tefsir literatürüne katkı sağlamak adına bu alandaki çalışmalara göz atmak, Kur'ân Tarihi ve Tefsiri bağlamında onların çabalarını ve katkılarını gözler önüne sermek, özellikle de hanım sahâbiler bağlamında nüzul ortamını yeniden gözden geçirmek büyük önem arz etmektedir.² Ayrıca Mushaf tarihi bağlamında bakılacak olursa Kur'ân'ın cem'inde önemli hizmetleri olan ve kendine ait bir Mushaf'ı bulunan Hz. Hafsa, Tefsir ilmi alanında önemli bir yere sahiptir.

Yapmış olduğumuz tespite göre tefsir ilmi açısından kırâat alanı dışında Hz. Hafsa hakkında müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. Görebildiğimiz kadarıyla Hz. Hafsa'nın kırâat ilmindeki yeri konulu olarak yazılan bir makale mevcuttur.³ Ayrıca Hz. Hafsa ile ilgili telif edilen ve muhtevasında Mushaf tarihi muhafazasındaki rolü⁴ ve hakkında inen ayetler⁵ şeklinde başlıkları olan iki kitap bulunmaktadır. Bu makalede bunlardan farklı ve daha kapsamlı olarak Hz. Hafsa'nın tüm yönleriyle tefsir ilmindeki yeri araştırılacaktır. Çalışmanın

¹ M. Yaşar Kandemir, "Hafsa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/ 119-120; onun kabilesi ve ailesi, İslâm'ı kabulü ve İslâm'a hizmetleri, evlilikleri ve çocukları, hicreti ve vefatına dair geniş malumat için bk. Nur Yıldırım, *Hız. Hafsa*, ed. Adnan Demircan ve Şaban Öz (İstanbul: Beyan Yayınları, 2022); yine yetiştirdiği çevre, Hz. Peygamber ile evliliği konusunda detay için bk. Fatma Ateş, *Hız. Hafsa bint Ömer*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 18-23; 31-41.

² Serpil Başar, *Kur'an'ın İlk Kadın Yorumcuları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 18.

³ Muhteva hakkında ana hatlarıyla belirtilecek olursa bu makalede, Hz. Hafsa'ya nispet edilen kırâat vecihleri tespit ve tahlil edilmektedir. Bk. Nesrişah Saylan, "Hz. Hafsa'ya Nispet Edilen Kırâat Vecihlerinin Mâtürîdî Tefsiri Bağlamında İncelenmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 397-420.

⁴ Ateş, *Hız. Hafsa bint Ömer*, 79-84.

⁵ Yıldırım, *Hız. Hafsa*, 56-62.

medarı, Hz. Hafsa ile ilgili rivayetler çerçevesinde olacaktır. Yine bu rivayetlere dair tedvin dönemi sonrası telif edilen tam teşekküllü tefsir özelliği taşıyan Taberî (ö. 310/923) tefsiri bağlamında bir sınırlandırma yapılacaktır. Çalışmanın kapsam ve sınırları bu minvalde olsa da özellikle Hz. Hafsa'nın tefsirciliğinin tespiti ve mukayesesini yapmak için Taberî sonrasında hadis rivayetleri ile öne çıkan İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) tefsirine de müracaat edilecektir.

Çalışmada takip edilen metot olarak Taberî'nin tefsiri taranacaktır. Aynı zamanda Hz. Hafsa'ya ait rivayetlerin tespiti, konunun temellendirilmesi ve rivayetler arasında mukayese yapılabilmesi için bu hususların zikredildiği Tefsir, Hadis ve Meğâzî türü bilgi içeren bazı kaynaklar da göz önünde bulundurulacaktır.

1. Hz. Hafsa'nın İlmî Kişiliği

Hafsa bint Ömer, hafız sahâbilerden olup kendisine ait "Mushaf" yazdırmıştır.⁶ Okuma-yazmayı kendisine öğreten kişi hanım sahâbî Şifâ bint Abdullah'tır.⁷ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hanımlarının Medine döneminde kızların eğitim ve öğretimi ile ilgilendikleri kaynaklarda belirtilmektedir. Bu meyanda Hz. Peygamber, okuma ve yazma bildiği rivayet edilen Hz. Hafsa'yı yazıyı öğretmek için vazifelendirmiştir. Bundan böyle Hz. Hafsa, bildiklerini insanlara öğretme konusunda sorumluluğunu yerine getirmiş, Medine'de başlatılan eğitim faaliyetlerine önemli katkılar sağlamıştır. Özellikle de kardeşi Abdullah b. Ömer'in yetişmesinde önemli bir paya sahiptir.⁸

Hadis ilmindeki katkılarına bakılacak olursa Hz. Hafsa, Resûlullah'tan ve Hz. Ömer'den altmış hadis nakletmiştir. Bu rivayetlerden dördü hem Şahîh-i Buḥârî hem de Şahîh-i Müslim'de, altısı sadece Şahîh-i Müslim'de, bunlardan kırk dördü ise Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde mevcuttur. Kendisinden hadis rivayet edenlerden bir kısmı, kardeşi Abdullah b. Ömer, Abdullah'ın oğlu Hamza, sahâbeden Hârise b. Vehb, Şüteyr b. Şekel, Muttalib b. Ebû Vedâa ve tâbiûndan da Abdullah b. Safvân el-Cumahî'dir.⁹ Ancak kaynaklardan gördüğümüz kadarıyla Hz. Hafsa'nın Hz. Âişe gibi hadis rivayeti konusunda yeteri kadar öne çıkmadığı anlaşılmaktadır. Bunun nedeni ise Hz. Hafsa'nın hadis nakletmek yerine daha çok Hz. Peygamber'e sorulan soruları ve verilen

⁶ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, thk. Muhibuddin el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1379); 8/197; Ateş, *Hz. Hafsa bint Ömer*, 74.

⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (b.y: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 44/45; 45/46.

⁸ Ateş, *Hz. Hafsa bint Ömer*, 74-75, 77; ayrıca Hz. Hafsa'nın şahsiyeti ve ilmi durumu hakkında bk. Süleyman Gümrükçüoğlu, *Hz. Hafsa'nın Hayatı ve Rivâyetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 28-31.

⁹ Kandemir, "Hafsa", 15/120; yine kendisinden nakilde bulunan hadis râvilerinin tamamı konusunda bk. Gümrükçüoğlu, *Hz. Hafsa'nın Hayatı ve Rivâyetleri*, 120-123.

cevapları dinlemesi, Resûlullah'ı gözlemek suretiyle bilgi edinmeyi tercih etmesidir.¹⁰

2. Kur'ân Tarihi Bağlamında Hz. Hafsa

Hz. Peygamber, sahâbeye günlük namazlarında okuyabilmeleri için belli miktarda Kur'an ezberleme mecburiyeti getirmemişti. Dolayısıyla sahâbeden bir kısmı sûrelerden bazısını hifzediyorlar; böylece onlar farklı sûreleri ezberlemiş oluyorlardı.¹¹ Ancak hadislerin zikrettiğine göre Hz. Peygamber döneminde Medine'nin yerlilerinden dört veya sekiz kişi Kur'ân'ın tamamını ezberleyebilmişti.¹² Bunlar arasında yukarıda da belirttiğimiz üzere Hz. Hafsa da vardı. Kaynakların naklettiğine göre Kur'ân'ı baştan sona ezberleyen sahâbîler: Muhacirlerden Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Talhâ b. Sa'd, Abdullah b. Mes'ûd, Huzeyfe, Sâlim, Ebû Hureyre, Abdullah b. Sâib, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. 'Amr b. el-Âs, Abdullah b. Zübeyr ve kadınlardan Hz. Âişe, Hafsa ve Ümmü Seleme; Ensardan olanlar ise Ubâde b. Sâmit, Mu'az b. Mücemmi' b. Cârîye, Fudâle b. Ubeyd ve Mesleme b. Muhalled, şeklinde zikredilebilir.¹³

2.1. Mushaf Tarihine Katkısı

Mushaf tarihine baktığımızda Hz. Ebû Bekir döneminde derlenen ve İbn Mes'ûd'un da teklifiyle ismi belirlenen "İmam Mushaf" Hz. Ömer'in hilafeti sonrası kızı Hz. Hafsa'ya emanet edilmiştir.¹⁴ Bilindiği üzere Mushaf, Kur'ân istinsah edildiği vakte kadar Hz. Hafsa'nın yanında kalmıştır. Hz. Osman zamanında çoğaltılmasının gerekliliği gündeme geldiğinde ondan Mushaf ödünç alınmış istinsah sonrası kendisine geri teslim edilmiştir.¹⁵ Hz. Ömer, tüm faaliyetlerinde en ince detayı bile düşünürdü. Nitekim Mushaf'ın Hz. Hafsa'ya intikali de aynı ince düşüncenin ürünüdür. Burada Mushaf'ın

¹⁰ Ateş, *Hz. Hafsa bint Ömer*, 77; daha detaylı olarak Hz. Hafsa'nın ilmî kişiliği ve İslâm'a olan hizmetleri hakkında bk. Yıldırım, *Hz. Hafsa*, 14-18.

¹¹ Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 80.

¹² Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "el-Menâkıbu'l-Ensâr", 16-17 (no. 3810)

¹³ Muhammed Abdulazim ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân* (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1/257; Muhammed b. Muhammed Ebû Şuhbe, *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003), 264; Demirci, *Kur'ân Tarihi*, 80.

¹⁴ Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim (Mukaddeme)*, thk. Sâmi b. Muhammed b. Selâme (b.y: Dâru Taybe, 1999), 1/25.

¹⁵ Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'âs el-Ezdî es-Sicistanî İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Kahire: el-Fârûku'l-Hadisiyye, 2002), 1/57; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim (Mukaddime)*, 28.

intikalinde bir merâtibin bulunması, Hz. Ömer'in insanların konumlarına göre sıralamasında uyguladığı kuraldan kaynaklı olduğu söylenebilir.¹⁶ Ayrıca Taberî rivayetlerinde Hz. Ömer'in azatlı kölesi 'Amr b. Nâfi'nin verdiği habere göre kendisinin Hz. Hafsa'nın isteği üzere içinde bir takım kırâat vecihlerinin bulunduğu bir Mushaf yazdığı kaynaklarda bahsedilmektedir.¹⁷

Bu hususla ilgili Taberî'deki rivayetlere gelince; "Hz. Ebû Bekir vefat ettiğinde Hz. Ömer Sahîfe'yi kendi yanına aldı. Vefat sonrası bu Sahîfe, kızı Hafsa'da kaldı. Huzeyfe b. el-Yaman komutan olarak Ermenistan ovasında yaptığı gazveden dönüp daha evine uğramadan Hz. Osman'ın yanına geldiğinde ona: 'Ey Müminlerin emiri! Şu insanların haline bak.' Osman da ona: '(insanlara) ne oldu?' dedi. Bunun üzerine o: 'Ermenistan ovasında Iraklılar ile Şamlılar düşmana karşı savaşıyorlardı. Şamlılar Übey b. Ka'b'ın kırâatını okuyorlardı. Bu da Irak ehlinin duymadıkları bir şeydi. Dolayısıyla Iraklılar onları tekfir ediyorlardı. Irak ehli de İbn Mes'ud'un kırâatını okuyorlardı. Şamlılar da onları tekfir ediyordu. Bunun üzerine Zeyd. b. Sâbit: 'Hz. Osman, Mushaf yazmamı bana emretti' dedi."¹⁸

Bu hususta Taberî'den nakille Zeyd b. Sâbit şöyle der: "Mushaf'ın derlemesini tamamladığımda Ahzâb sûresi 23. âyetin dışarıda kaldığını gördüm. Bunun üzerine bu âyeti Muhacirlere sordum. Bu âyeti bunlardan kimsenin bilmediğini gördüm. Sonra da Ensar'a sordum. Onların nazarında da bu âyeti bulamadım. Sadece bunu Huzeyme b. Sâbit'te buldum ve bunu da Mushaf'a yazdım. Sonra son kez bakayım dedim. Bu sefer de Tevbe sûresindeki son iki âyeti bulamadım. Bunu da Muhacir ve Ensar'a sordum. Onlar nazarında da bu âyetlere rastlayamadım."¹⁹ Taberî bu rivayeti, Kur'an'ın cemî' (derlenmesi) için nakleder. Sonra da Kur'an'ın istinsah (çoğaltılması) edilmesine dair Hz. Hafsa'dan mevcut sahifelerin istenmesine geçerek durumu şöyle aktarır:

"Zeyd b. Sâbit, Tevbe sûresinin son iki âyetini Muhacirlere sundum. Onların yanında bu âyetlere şahit bulamadım. Sonra Ensar'a sundum onların yanında da bulamadım. Sonra bu âyetlere şahitlik eden Huzeyme adında birini buldum. Sonra bu iki âyeti Tevbe sûresinin sonuna yerleştirdim. Böylece üç âyet de tamamlanınca sûrelerdeki yerleri kesinlik kazandı. Yine tekrar baktım. Mushaf dışında kalan bir âyet bulamadım. Sonra Osman, elindeki Sahîfe'yi vermesini talep için bir kişiyi Hafsa'ya gönderdi. Çoğaltma işlemi bitince Sahîfe'yi yine bizzat kendisine geri vereceğine dair yemin etti. Mushaf'ı, bu Sahîfe ile kontrol etti. Aralarında ihtilaf oluşturacak bir şey bulamadı. Sonra

¹⁶ Ateş, *Hz. Hafsa bint Ömer*, 81.

¹⁷ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 5/178; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, 1/214-215.

¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/60.

¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/61.

Sahîfe'yi ona geri gönderdi. Gönderince Hafsa'nın gönlü hoş oldu. Bunun üzere Osman da insanlara mushafı yazmalarını/istinsah etmelerini emretti.”²⁰

Taberî, başka bir varyant ile Enes b. Mâlik'ten nakille Kur'ân'ın istinsahını Hz. Hafsa'dan da bahsederek şöyle nakleder: “Azerbaycan ve Ermenistan Gazvesinde Şam ve Iraklılar toplandılar. Karşılıklı Kur'ân okuyorlardı. Kur'ân hakkında ihtilafa düştüler ve neredeyse aralarında fitne çıkacaktı. Ne zaman ki Huzeyfe b. el-Yemân Kur'an hakkındaki ihtilafı görür görmez bineğine binip Hz. Osman'a geldi ve ona şöyle dedi: 'İnsanlar Kur'ân hakkında ihtilafa düştüler. Allah'a yemin olsun ki Yahudi ve Hristiyanların ihtilaf durumu benzerlerinin bu insanların başına gelmesinden endişe ediyorum.' O bu durumdan şiddetle korktu. Bunun üzerine Hz. Hafsa'ya birini gönderip Ebû Bekir sonrası kendisine intikal eden sahîfeleri çıkarmasını istedi. Sonra Zeyd'e bunları toplamasını emretti. Bundan nüshalar çoğaltarak belli yerleşim yerlerine gönderdi.”²¹

Bu rivayetler özetlenecek olursa Hz. Ebû Bekir döneminde vuku bulan Yemâme savaşında hafız olan sahâbilerden bir kısmının şehit olması Hz. Ömer'de bir endişe uyandırmıştı. O, bu husustaki kaygılarını Ebû Bekir'e bildirmiş o da Hz. Peygamber'in yapmadığını nasıl yaparım endişesine kapılmış, sonra kalbinde ferahlık oluşunca Kur'ân-ı Kerim'in cem edilmesi hususunda Ebû Bekir'i ikna etmiştir. Sonra Hz. Ebû Bekir yanında Hz. Ömer var iken Zeyd b. Sâbit'i çağırıp ona: “Sen genç ve akıllı adamsın” diyerek âyetleri iki kapak arasına getirmesini kendisinden talep etmiştir. Bunun üzerine Zeyd de bir komisyon kurarak âyetlerin tamamını bir araya getirmiştir. Derlenen bu âyetler vefat edinceye kadar Hz. Ebû Bekir'in yanında kalmıştır. Daha sonraları İki kapak arasında cem edilen âyetlere “Mushaf” adı verilmiş Hz. Ebû Bekir'den sonra da Hz. Ömer'e teslim edilmiştir. Hz. Ömer'in de ahirete irtihali ile “İmam Nüshası” adı verilen sahîfeler bütünü Hz. Hafsa'ya intikal etmiştir.²² Buradan hareketle Kur'ân nüshasının önce babası Hz. Ömer'e verilmesi, vefatı sonrasında da kendisine intikal ettirilmesi ve özellikle sahîfelerin muhafazası ile şöhret bulmasından hareketle Hz. Hafsa'nın Kur'ân'a hizmeti kayda değerdir.

²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/61.

²¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/62.

²² Bedreddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Bejrût: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 1/233; Mushaf'ın derlenmesi ve istinsahı öncesi süreçler ve bu hususlarda takip edilen yöntemler için bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 77-94; Demirci, *Kur'ân Tarihi*, 114-133.

2.2. Kırâat Vecihlerini Nakletmesi

Hz. Hafsa'ya nispet edilen kırâat vecihleri, bazı tefsirlerde nakledilmekte ve söz konusu bu vecihler, çeşitli yönlerden dikkate alınarak âyetlerin tefsiri ve te'vili hususlarında kullanılmaktadır. Mezkûr kaynaklarda Hz. Hafsa'ya atfedilen kırâat vecihlerine bakıldığında bunların şaz ve müdrec kırâat çeşitlerine dahil olduğu anlaşılmaktadır. Başta ilk Müfessirlerden Taberî olmak üzere Ebû Hayyân'a (ö. 745/1344) varıncaya kadar bazı müfessirler, Hz. Hafsa'ya ait kırâat vecihlerini nakletmiştir. Bunlar arasında Hz. Hafsa'ya nispet edilen vecihlere en geniş olarak İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944) yer vermiştir.²³

Taberî'nin Hz. Hafsa'dan naklettiği vecihlere gelince o, Bakara sûresi 238. âyet hakkında Hz. Hafsa'nın Mushafı'na nispet edilen müdrec kırâatlere yer vermiş bunlar ile ilgili birtakım rivayetleri nakletmiştir.²⁴ Bunlardan ilk olarak verdiği Abdullah b. Ömer'in Nâfi'den nakledilen iki rivayeti şöyledir:

“Ben, Resûlullah'ın zevcesi Hafsa için Mushaf yazıyordum. Hafsa bana: ‘Namaz vakitleri ile ilgili kısım geldiğinde bana haber ver ben de sana Resûlullah'ın bu konuda ne haber verdiğini söyleyeceğim’ dedi. Hafsa bu âyeti Allah Resûlü bana: (Namazlara ve orta namaza devam edin, orta namaz ikindi namazdır/ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى وَهِيَ صَلَاةُ الْعَصْرِ) şeklinde okurdu, âyeti böyle yaz’ derdi.”²⁵ Yine Abdullah b. Ömer Nâfi'den şöyle nakleder: “Hafsa azatlı kölesine bir Mushaf yazdırdı ve ona şöyle dedi: ‘حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ’²⁶ âyeti gelince bunu imlâ yapma; bu âyeti Resulullah'ın okuduğu şekilde sana yazdıracağım. Bu kısma gelince âyeti bana: ‘حافظوا على الصلاة الوسطى’ şeklinde yazdırdı. Yine Nâfi: ‘Bu Mushaf'ı okudum ve ‘و’ harf ilavesine rastladım’ demiştir.”²⁷

Özetle Taberî rivâyetlerine bakıldığında Hz. Hafsa'nın naklettiği sadece bir müdrec kırâat vechi aktarılmıştır. Bu şekilde o, “وهي صلاة العصر” müdrec kırâati ile ayette geçen *orta namaz* tabirinin *Salâtü'l-‘Asr* şeklinde yorumlanmasına imkân tanımıştır.

3. Tefsir İlimine Katkısı Bakımından Hz. Hafsa

Taberî'nin tefsirine bakıldığında Hz. Hafsa, Hz. Peygamber'den nakille âyetlerin tefsirinde önemli katkılar sağlamıştır. Zira Taberî rivayetlerine

²³ Bk. Nesrişah Saylan, “Hz. Hafsa'ya Nispet Edilen Kırâat Vecihlerinin Mâtürîdî Tefsiri Bağlamında İncelenmesi”, 400-402.

²⁴ Müdrec kırâat konusunda Taberî'nin tefsirindeki bütün varyantlar için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/ 177-178; 205, 209, 210, 211, 213-214.

²⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/178.

²⁶ el-Bakara 2/238.

²⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/209.

bakıldığında doğrudan kendinden nakillerin yapıldığı ve başka kaynaklardan tespitle ayetlerin izahında ise dolaylı olarak kendisinden bahsedildiği görülmektedir. Bu hususu, iki başlık altında örnekler ile açıklayalım.

3.1. Âyetlerin İzahına Doğrudan Katkısı

Taberî tefsiri bağlamında Hz. Hafsa'nın âyetlerin tefsirinde az da olsa doğrudan müdahil olduğunu görmekteyiz. Onun, âyetlerin tefsirine katkılarını rivayetler ışığında izah edelim.

Meryem sûresinin 71. âyetinin tefsirine dair Hz. Peygamber'den birtakım rivayetlerin nakledildiği ve bunlardan birinin Hz. Hafsa'nın sorusu üzerine beyan edildiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki Zeyd b. Hârise'nin eşi Ümmü Mübeşşir şöyle der: “Bir gün Resulullah, Hafsa'nın evinde şöyle dedi: ‘Bedir ve Hudeybiye vakalarına şahitlik eden kimse cehenneme girmeyecek’ Hz. Hafsa da buna dair (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا)²⁸ âyetini Hz. Peygamber'e hatırlattı. Bunun üzerine Allah Resûlü ona: ‘tamam/yeter’ diyerek bir sonraki (ثُمَّ يُنَجِّي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا)²⁹ âyetini kendisine hatırlatarak ona cevap verdi. Taberî, Ebû Küleyb'ten naklederek Ümmü Mübeşşir'in bu haberi Hafsa'dan işittiğini söyler.³⁰

Hz. Hafsa'nın tefsir yaptığı ayetler bağlamında bir örmek daha verilecek olursa Taberî, (سَيَأْتِيكَمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنَاسِكُ مِنْ آلِ نُوْحٍ.../...وَأَدَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ...)³¹ âyeti hakkında âyetin âyetle tefsirine dair bir katkı sağlamak adına Hişâm'ın naklettiği bir varyanta göre Hz. Hafsa: ‘Ebu'l-'Aliye'ye bu âyeti' sordu. O da: ‘Allah, Nuh Peygambere bildirdiği (...kavminden daha önce iman etmişlerden başkası artık inanmayacak.../...قَدْ آمَنَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ...)³² âyetini hatırlattı. Sonra âyetin tefsirine işaretler Hz. Hafsa: ‘Sanki yüzümde bir örtü vardı ve şimdi kapalılık açıldı’ dedi.”³³

Yine Taberî, (...Allah'ın size verdiği maldan da onlara (köle ve câriyelere) verin.../...وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَيْتُمْ...) âyetinin tefsirindeki rivayeti Fudâle b. Ümeyye Hz. Ömer'in kölesi babasından yaptığı nakille şöyle anlatır: “Ömer benimle Mükâtebe³⁴ yaptı. Sonra da bana borç vermek üzere Hafsa'dan iki yüz

²⁸ Meryem 19/71.

²⁹ Meryem 19/72.

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/235.

³¹ en-Neml 27/82.

³² Hûd 11/36.

³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/496.

³⁴ Fikhî bir terim olarak *Mükâtebe*: “köle veya câriyenin bir bedel karşılığında hürriyetini elde edebilmesi için efendisi ile yaptığı anlaşma demektir.” Bk. Fahrettin Atar, “Mükâtebe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/530.

dirhem aldı. Bunun üzerine ona: 'Mükâtebeme dair Hafsa'ya borcumu (anlaşmadan) sonra versem olmaz mı?' dedim. O da: 'Ben senin ne zamana kadar yaşayıp yaşamayacağını bilmiyorum' dedi."³⁵ Bu rivayetten anlaşıldığı üzere Hz. Ömer'in, Fudâle'nin babası Ebû Ümeyye'den borcunu mükâtebe sonunda Hz. Hafsa'ya vermesini talep etmiştir. Böylece Hz. Hafsa üzerinden mezkûr ayetin tefsiri için nakledilen bu rivayet ile fıkıh konusu olan mükâtebe bahsi açığa kavuşturulmuştur.

Yukarıda örneklerde görüldüğü üzere Hz. Hafsa, birtakım ayetlerin tefsiri hususunda dikkat-i değer katkılar sunmuştur. Müfessir Taberî de âyetlerin yorumuna dair sahâbeden hüccet olması bağlamında Hz. Hafsa'ya ait tefsir rivayetlerini eserine aktarmış, bunları delil göstererek âyetlerin hükmünü ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece Taberî, Hz. Hafsa'ya dair rivayetlerini sonraki kuşaklara taşınmasına, bunların tefsir ilmine olan katkısının gözlemlenmesine imkân tanımıştır.

3.2. İsnâd Verileri Bağlamında Âyetlerin Tefsirinde Kendisinden Bahsedilmesi

Hz. Hafsa'nın âyetlerin izahında dolaylı olarak konu olmasına gelince Taberî'de tefsir edilen (*kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür.../ مَنْ... (يَعْمَلُ سُوءًا يُجْزَى بِهِ...*)³⁶ âyetinin izahı ile ilgili hadis rivayetinin Buhârî'deki varyantında Hz. Hafsa'nın da bulunduğu ve onun bu rivayeti Rebî b. Ziyad'ın Übey b. Ka'b'tan naklettiği söylenir. Bu rivayette Übey b. Ka'b: "*Sadece seni görmüyordum, gördüğümü de anlıyordum. Bunlar: Felaket, imtihan olmak, lekelemektir*" der.³⁷

Yine Taberî, Yûnus Sûresi 71. âyetteki (*...siz de ortaklarınızı toplayıp ne yapacağınızı kararlaştırın.../... فَاجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ...*) ibarede geçen *icmâ* kelimesinden yola çıkarak "*Kim orucu geceye birleştirirse onun için bu oruç olmaz*"³⁸ şeklinde naklettiği hadisten yola çıkarak "bu kişi oruç için azimette bulunmadı" fikhî hatırlatma ile âyete oruç hususundan hareketle "birleştirme" anlamını verir. Ancak o, bu rivayeti isnâd kullanmaksızın doğrudan Hz. Peygamber'den nakleder. Oysaki Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'ye göre bu rivayet, müminlerin annesi Hz. Hafsa'nın hadisi şeklinde isimlendirilmiştir.³⁹

Müfessir Taberî, (وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ)

³⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/171.

³⁶ en-Nisâ 4/123.

³⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/236.

³⁸ Taberî'de isnâdı belirtilmeyen hadis için bk. Süleymân b. Eş'âs Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Siyâm", 42 (no. 2454)

³⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/148.

...مَكَّانٍ⁴⁰ âyetinin tefsirinde İbn Abbâs, Mücâhid, Ma'mer ve İbn Zeyd buradaki "karye" kelimesinden maksadın *Mekke* olduğunu nakleder. Taberî, daha sonra Abdurrahman b. Şurayh'tan nakil ile onun da Selim b. Nemîr'den işittiği şu rivayeti verir: "Resulullah'ın eşi Hafsa ile Hac farızasından döndük. Osman da Medine'de muhasara altına alınmıştı. Hafsa, iki atlıyı görünceye kadar onun ne yaptığını merakla bekliyordu. İkisinden haber almak için bir elçi gönderdi. Ancak ikisi de onun öldürüldüğünü söyledi. Bunun üzere Hafsa: 'Nefsim elinde olan Allah'a yemin olsun ki Allah'ın Nahl sûresi 112. âyetle övdüğü bu şehir Medine'dir' dedi. Sonra bu âyeti okudu. Ebû Şurayh da naklettiği rivayette buranın Medine şehri olduğunu söylemektedir."⁴¹

Yukarıda bir önceki başlıkta olduğu üzere Hz. Hafsa'nın, doğrudan katkılar sunduğu; bu başlıkta da âyetlerin yorumlanmasında dolaylı olarak birtakım rivayetlere konu olduğu görülmüştür. Hz. Hafsa'ya dair bu husus, genelde isnâd verileri arasında bizzat adının zikredilmesi ve yine onun tefsir rivayetlerinde dolaylı olarak kelimî, fıkıhî ve benzeri konularda yorumlar yapması şeklinde tezahür etmiştir.

4. Âyetlerin Nüzul Sebeplerine Konu Olması Bağlamında Hz. Hafsa

Hz. Hafsa, Tefsir ilmine katkıları olduğu gibi, nüzul sebeplerine de bizzat konu olmuştur. Dolayısıyla onun, Ahzâb sûresi 28-29, 52; Talak sûresi 1; Tahrim sûresi 1-5. âyetlerinin nüzul sebeplerinde konu edinildiği görülmektedir. Bu başlıkta hem nüzul hem de sîret bilgilerini dikkate alarak ilgili âyetlerde Hz. Hafsa ile ilgili hususlar değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

4.1. Tahyîr Âyetleri Bağlamında Hz. Hafsa

Taberî, Ahzâb sûresi 28-29. âyetleri üzerinden rivayet tefsiri bağlamında açıklama cihetine gitmektedir. Şöyle ki, Ebû Zübeyr'den yapılan nakilde "Hz. Peygamber bir ara namazlara çıkmıyordu. Sahâbe: 'Acaba Nebi'ye ne oldu dediler?' Hz. Ömer de: 'Dilerseniz onun durumunu size bildirmek için öğrenirim' dedi. Sonra Nebi'ye geldi. Nebi ona izin verinceye dek sesini duyurmayı sürdürdü. Sonra Ömer, 'Resûlullah ile bir şey konuşsam da belki gülümseyiverirdi. Ya da bir şey söyleseydim' diye düşünerek ona şöyle dedi: 'Falan kadın benden nafaka isteseydi. Ben de bu konuda onunla anlaşma yapsaydım.' Nebi de ona: 'İşte bu durum, beni sizden bir süre ayrı bıraktı' dedi. Sonra Ömer, Hafsa'ya geldi ve ona: 'Sizin için bir ihtiyacın olmadığı sürece Allah Resûlün'den bir şey istemeyin, ihtiyaç varsa bana gelin' dedi. Sonra peşi sıra Peygamberin hanımlarına gitti ve onlarla da konuşmaya başladı. En son

⁴⁰ "Allah şöyle bir şehri örnek veriyor: Bu şehir güvenli ve huzurluydu; her yerden oraya bol rızık geliyordu..." (en-Nahl 16/112)

⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/310.

Ömer Âişe'ye: 'Senin güzel bir kadın olarak kocanın seni sevmesi seni yanıltmasın? Sana dair hüküm son buldu ve hakkında âyet nâzil oldu' dedi."

Bu rivayetin devamına göre Ümmü Seleme şöyle dedi: "Ey Hattâb'ın oğlu! Sizin nazarınızda Peygamber ile hanımları arasına girmek ve kadının sadece kocasından böyle istekle bulunmaması fikrinden başka bir husus yok mudur?' şeklinde sorunca bunun üzerine: 'Ey peygamber! Eşlerine şöyle de: "Dünya hayatını ve güzelliklerini istiyorsanız gelin size bir şeyler vereyim sonra da güzellikle sizi serbest bırakayım. Yok eğer Allah'ı, resulünü ve âhiret yurdunu istiyorsanız şunu bilin ki Allah, içinizden güzel davrananlara büyük bir mükafat hazırlamıştır"⁴² âyetleri nâzil oldu. Sonra Ömer, Âişe'den başlamayı tercih etti ve ona vahyi okudu. Âişe de ona: 'Benden önce kendi hanımlarına böyle okudun mu?' Ömer de: 'Hayır' dedi. Bunun üzerine Âişe: 'Ben de Allah'ı, Resûlünü ve ahiret yurdunu' seçtim' dedi. Sonra Ömer, diğer hanımları övgüye mazhar kılıp durumdan haberdar olmaları için bu âyeti onlara da okudu. Âişe'nin tercihinden onları da haberdar etti. Onlar da Âişe'nin tercih ettiğine tâbi oldular."⁴³

Burada Hasan el-Basrî ve Katade'den nakille Hz. Peygamber, dünyalık olarak istekleri üzere hanımlarını dünya-ahiret, cennet-cehennem konusunda tercihe sevk etmişti. Katade'ye göre bu husus, dünyalık bir şeyden ötürü Hz. Âişe'nin ortaya koyduğu farklı bir davranış idi. Bu esnada Hz. Peygamber ile nikâhlı dokuz hanımannemiz vardı. Bunlar: Aişe, Hafsa, Ümmü Habibe bint Ebî Süfyân, Sevde bint Ebî Zem'a, Ümmü Seleme bint Ümeyye, Zeyneb bint Cahş, Meymûne bint Hâris, Cüveyriyye bint Hâris ve Safiyye bint Huyey idi. Önce çok sevdiği Âişe'den başladı. O da Allah'ı, Resûlü ve ahiret yurdunu tercih edince Hz. Peygamber'in yüzünde sevinç belirtisi görüldü. Bunun üzerine diğer hanımlar da aynı tercihte bulunarak Hz. Âişe'ye tâbi oldular.⁴⁴

4.2. Talak Meselesi Açısından Hz. Hafsa

Taberî, "Artık bundan sonra sana kadınlar helâl olmaz..."⁴⁵ âyetinden hareketle Hz. Hafsa'nın nüzul sebebi unsuru oluşundan bahseder. Taberî'ye göre şayet bu âyetle Hz. Peygamber'in seçtiği ve kendisini seçen eşlerini boşaması Allah tarafından yasaklanmış ise Hz. Peygamber'in Hafsa'yı boşaması ve tekrar geri döndürülmesi hususunu irdelemek gerekir. Yine Hz. Peygamber, Sevde'den boşanmak istemiş ancak boşamayı bırakıp onunla barışmıştı. Hz. Sevde de kendi gününü Hz. Âişe'ye vermişti. Burada bu hususun delilini belirtmek gerekirse Hz. Peygamber'in boşamasına dair tüm bu boşama durumları Ahzâb sûresi 52. âyetinin inmesinden önce olmuştur. Binaenaleyh rivâyete göre Resûlullah

⁴² el-Ahzâb 33/28-29.

⁴³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/252.

⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/252-253.

⁴⁵ el-Ahzâb 33/52.

hanımlarından ayrıldığında Hz. Ömer, Hz. Hafsa'yı cezalandırmak için yanına vardı. Hz. Peygamber'in kendisini boşadığı haberini duyduğunu ona söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber'e geri dönmesini kendisine söyledi. Sonra da Allah'a yemin ederek şayet Resûllah Hz. Hafsa'yı boşarsa bu hususta kendisiyle konuşacağını beyan etti. Bu rivayet, hâdisenin Hz. Peygamber'in eşlerine boşanma konusunda ya dünya hayatı veya ahiret ebediliğini kendi tercihlerine bıraktığı (tahyîr) âyetlerinden (Ahzâb 33/28-29) önce olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla yukarıda belirtilen Hz. Peygamber'in hanımlarını boşamasına dair zikredilen hususların, onların muhayyer bırakılmasını belirten tahyîr âyetinden önce vuku buluşuna dair şüphe yoktur. Nitekim Resûllah'ın boşanması konusunda hanımlarda uzak duracağına dair yemini akabinde tahyîr âyeti nâzil olmuştur.⁴⁶

İbn Sa'd (ö. 230/845) da Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in üzülmemesi için boşama hususunda Hz. Hafsa'yı uyarışını eserinde zikreder. Bu husus, ana hatlarıyla şöyle özetlenebilir: Hz. Ömer, Resûllah'ın kendi kızından dolayı üzüntü yaşadığını öğrenince hemen kızının yanına gitti ve onu uyarmıştır. Olayın uzamaması, Nebi'yi üzmetten sakınması, ona layık bir eş olması, diğer hanımların yaptıkları yanlış davranışları yapmaması, şayet Hz. Peygamber'e bir hata yapmışsa bundan hemen dönmesi şeklinde kendisine birtakım nasihatlerde bulunmuştur.⁴⁷

Taberî başka bir nas üzerinden Talak sûresi 1. âyetindeki (*Ey peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın .../ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ...*) şeklindeki ibarenin Hz. Peygamber'in Hz. Hafsa'yı boşaması ile ilgili olduğunu söyler. Zira onun naklettiğine göre âyetin sebebi nüzulünün Resûllah'ın Hz. Hafsa'yı boşaması hakkında olduğuna dikkat çeker. Taberî, Katade'den yapılan bu husustaki rivayeti şöyle nakleder: "Resulullah, Hafsa'yı bir talak ile boşadı. Bunun üzerine Talak sûresinin ilk âyeti nazil oldu. Yine Hz. Peygamber'e Cibril tarafından: 'Ona dön. Çünkü o, oruç tutan ve gece ibadet yapan ve cennette senin eşin olacak bir kimsedir' dendi." Böylece âyette Hz. Hafsa'nın üzerinden iddet beklemesinin durumu teşri kılınmış ve üç kuru' meselesinin muhafaza edilmesi mü'minlere bildirilmiştir.⁴⁸ İbn Kesîr'in mürsel hadis olarak naklettiği bir başka hadis varyantı ise "Resûllah, Hafsa'yı boşadı ve sonra ona tekrar döndü" şeklindedir.⁴⁹

⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/303-304.

⁴⁷ Ebû Abdillâh b. Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdir, 1968), 8/179, 182.

⁴⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/436; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/142; Bu rivayetlerin farklı varyantları için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 8/84-85.

⁴⁹ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/142.

4.3. Tahrîm Sûresi'nin İlk Âyetleri Bağlamında Hz. Hafsa

Bu başlıkta Hz. Peygamber'in hanımlarını kendisine haram kılmasına dair sebep-i nüzul rivayetleri irdelenecektir. Şöyle ki bu konuda Tahrîm sûresi 1. âyette zikredildiği üzere (*Ey peygamber! Allah'ın sana helâl kıldığını, eşlerini hoşnut etmek arzusuyla niçin kendine haram kılıyorsun?*) مَا تَحَرَّمَ مَا يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا (أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْصَادَ أَرْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) şeklindeki nastan hareketle Allah'ın Resûlü'nün haram kıldığı şeyin helalliyi konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Zira âyetin zâhirinden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber, hanımlarının gönüllerini kazanmak için onlardan bazısını kendisine haram kılmıştır.

Bir rivayete göre ise bu âyetin sebep-i nuzûlü şöyledir: “Mâriye, Kıptî bir câriye idi. Nebi, Ömer kızı Hafsa'nın rızasını almak için yemin ederek Mâriye'ye yaklaşmayacağına dair yemin etti. Çünkü Hafsa, Nebi'nin Mâriye'nin sırası geldiğinde onunla birlikte bulunmasını kiskanıyordu.”⁵⁰

Bu husus başka varyant ile Dahhâk tarafından şöyle nakledilir: “Resûlullah'ın bir câriyesi vardı ve onunla birlikte oldu ve bu durumu Hafsa gördü. Bugün ise Âişe'nin, Nebi ile birlikte geçireceği gün idi. Hz. Âişe ve Hafsa birbirine destek olurdu. Hz. Peygamber Hafsa'ya: 'Bu durumu gizli tut. Gördüğün şeyi Âişe'ye söyleme!' Ancak Hafsa durumu Âişe'ye zikretti ve Âişe çok kızdı. Bunun üzerinden çok geçmedi Resûlullah câriyesine bir daha yaklaşmayacağına dair yemin etti. Bunun üzerine âyet nazil oldu. Allah, bu hususta yemin kefareti yerine getirmesini emretti. Sonra câriyesinin yanına gitmeye devam etti.” Yine 'Âmir'den yapılan başka bir rivayete göre Peygamber, cariyesinin yanına vardı. Hafsa'da o an orada bulundu. Ona: 'Ey Hafsa bu durumu gizle, artık o bana haramdır ve bunu da kimseye söyleme' dedi. Ama o, bu sırrı ifşa etti.”⁵¹

Tahrîm sûresi 1-2. âyetlerinin nüzul sebebi hakkında en detaylı rivayeti İbn Abbas'ta görmek mümkündür. Şöyle ki: “Hafsa ve Âişe Resûlullah'ın eşleri olarak birbirlerini severlerdi. Hafsa babasına gitti ve onunla konuştu. Bunun üzerine Resûlullah câriyesini çağırttı. O gün de Nebi'nin Âişe'nin evinde kalacağı gündü. Hafsa evine döndü odasında ikisini birlikte gördü. Çıkması için beklemeye başladı, câriyeye karşı kendinde şiddetli bir kıskançlık oluştu. Bunun üzerine Nebi, câriyesini odadan çıkarttı. Odaya Hafsa girdi. Nebi'ye: 'senin yanında olanı gördüm ve bana hoş olmayan bir iş yaptın' dedi. Nebi de ona: 'Allah'a yemin olsun ki seni mutlu etmek istiyorum, sana bir sır vereceğim ve bu sırrı tut' dedi. O da: 'nedir?' dedi. Nebi de: 'Bu gördüğün nefsimi mutlu

⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/475; krş. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/657.

⁵¹ Bu hususun fikhî boyutu bağlamındaki zikredilen diğer bir rivayet de şöyledir: “Hz. Peygamber, câriyesini kendisine haram kıldı. Allah da bu haramlık hususunu yemin hükmüne hamletti. Dolayısıyla Allah, birisi yeminini bozduğunda kendisine yemin kefaretinin vacip oluşu hükmünü Nebi üzerine teşri kıldı.” bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/477.

eden şeyi, senin rızanı almak için kendime haram kılacağım' dedi. Âişe ve Hafsa'nın Nebi'nin diğer eşlerine karşın üstün konumları vardı. Hafsa, hemen Âişe'nin yanına gitti ve Nebi'nin câriyesini kendisine haram kılışına dair sırrı ona söyledi. Nebi'nin sır olarak verdiği 'câriyesini kendisine haram kıldığı müjdesini ona haber verince, Allah Teâlâ Tahrîm sûresi ilk iki âyetini kendi katında üstün ve etkili olan iki hanımı (Âişe ve Hafsa) sebebiyle Resûlüne indirdi."⁵²

Sîret ve nüzul bağlamında hâdiseye bakılacak olursa Muhammed b. İshak ve Zuhrî'den nakledilen rivayette İbn Abbas şöyle der: "Ömer b. Hattab'a şöyle dedim: 'Bu, iki kadın kim?' O da: Âişe ve Hafsa dedi.' Bu hadisenin zuhur sebebi İbrahim'in annesi Kıptî ile ilgilidir. Zira Nebi, Hafsa'nın evinde kendisiyle birlikte geçireceği gününde bu câriyeye denk geldi. Hafsa'da gelip onu bu durumda bulunca: 'Ey Allah'ın Nebisi! Benim günüm olan sıramda (nöbetimde) ve yatağında bana yaptığın şey gibi diğer hanımlarına benzeri muamelede bulunmadın' dedi. Bunun üzerine Nebi ona: 'Onu haram kendime kılıp ona yaklaşsam memnun olur musun?' O da: 'Evet' dedi. Nebi de bunun üzerine câriyeyi kendisine haram kıldı ve Hafsa'ya: 'Bunu kimseye söyleme' dedi. O da Âişe'ye bunu söyledi. Allah da bu durumu ortaya çıkardı. Bunun üzerine Tahrîm sûresi 1. âyeti nâzil oldu. Sonra râvinin aktardığına göre nebi yemin kefareti uyguladı ve câriyesini tekrar geri aldı."⁵³

Tahrîm sûresi 3. âyette bu sırrın ifşâ edilmesine değinilmektedir. Taberî'ye göre (*Hani peygamber, eşlerinden birine gizli bir şey söylemişti.../ وَأُذِّسَرَ النَّبِيُّ* / *إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا...*) âyetteki sırrı veren kimse, İbn Abbas'tan Dahhâk b. Muzâhim'in naklettiği üzere Hz. Hafsa'dır.⁵⁴ Bu hususta Müfessir Taberî, Hz. Peygamber'in bu sırdan bazısına bahsetmesi, bazısına da bahsetmemesi şeklinde (*عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنِ بَعْضِ*)⁵⁵ âyetinde zikredilen "عَرَفَ" fiilinin şeddeli ve tahfif ile okunmasına dair kırâat ihtilafının bulunduğunu söyler.

⁵² Benzer muhteva ile başka varyant ile yapılan Ebû Osman'dan yapılan rivayet şöyledir: "Resulullah Hafsa'nın odasına girdi. Hafsa orda değildi. Bu esnada ona câriye geldi ve onun üzerine bir örtü attı. Bu esnada Hafsa geldi, Nebi hacetini giderinceye kadar kapının önünde oturdu. Bunun üzerine Hafsa Resûlullah'a: 'Bana hoş olmayan iş yaptın, onunla benim evde cimâ yaptın.' Böylece Nebi, oğlu İbrahim'in annesi olan Kıptî ve ismi Mâriya olan câriyeyi kendisine haram kıldı." Daha sonra Taberî, rivayetin devamında şu nakilde bulunur: "Hafsa'nın gününde Nebi ona bir sır verdi. Bu sırta, Âişe muttali oldu. İkisinin diğer hanımlara karşı üstünlüğü vardı. Bu nedenle Hz. Peygamber, câriyeyi kendisine haram kıldı. O'na yemin kefareti ifa etmesi emredildi ve bu hususta itap edildi." Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/478-479.

⁵³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/479.

⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/481.

⁵⁵ et-Tahrîm 66/3.

Şayet fiil şeddeli okunduğunda Hz. Peygamber'in Hafsa'ya bazı söylediği sır kabilinden şeyleri kendisine anlattığı ve haber verdiği anlaşılır. Bazılarının da (عَرَفَ) şeklinde okuduğunu, şayet bu kırâat vechi ile okunduğunda ise ona verdiği sırrın ifşa ederken Hafsa'nın yaptığı bazı fiilleri Hz. Peygamber'in öğrendiği ve bunları ondan sakladığı anlamı öne çıkar. Her hâlükârda Hz. Peygamber, Hafsa'ya verdiği sırrı gizli tutmasını ondan istemişti. Ama aksi olunca Hz. Peygamber ona kızdı.⁵⁶ Onu boşayarak cezalandırdı. (...eşine konuyu anlatınca.../...فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ...) şeklindeki ibarede; Hz. Peygamber hanımı Hafsa'ya Allah Teâla'nın Resulullah'ın sırrını Aişe'ye ifşa ettiğini haber verince âyetteki beyan üzere Hafsa, Resulullah'a: (...Bunu sana kim haber verdi.../...قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا...) şeklinde sormuştur. Hz. Peygamber de "...Alîm, Habîr olan bana haber verdi" şeklinde ayet ibaresiyle Hafsa'ya cevap vermiştir. Sonra Taberî, âyetin anlamına dair "kullarının tüm sırrlarını ve kalplerini bilen Alîm, kullarının işlerinden kendine gizli kalmayacak Habîr olan Allah'tır" şeklinde izahta bulunmuştur.⁵⁷

Taberî, Tahrîm sûresi 4. âyette bu hususta tevbe etmesi gereken iki kişiye isim verilmeden işaret edilmektedir. Şöyle ki âyette; "İkiniz de Allah'a tevbe ederseniz (çok iyi olur), çünkü kalpleriniz eğrilmişti. Ama peygambere karşı bir dayanışma içine girecek olursanız bilin ki herkesten önce Allah onun dostu ve koruyucusudur, sonra da Cebrâil ve iyi müminler. Melekler de bunların ardından onun yardımcısıdır" şeklinde belirtilen haberi şöyle tefsir yapar: "İkiniz de tevbe etsin. Zira Resûlullah'ın câriyesinden uzak duruşundan rahatsızlık duyması, onu kendine haram kılması veya Hafsa sebebiyle helal olan bir şeyi kendine haram kılması şeklindeki tavrına karşı ikinizin kalbinde bir sevinç meydana geldi. Zira kalpleriniz eğrildi ve günaha bulaştı."⁵⁸ Bu rivayetten hareketle kastedilen iki kadın Hz. Aişe ve Hafsa'dır. Yine İbn Abbas'tan gelen rivayete Zührî'ye göre bu sır konusunda rahatsız olunan iki kişi Hz. Âişe ve Hafsa'dır. Bu bağlamda İbn Abbas'ın Resulullah katında hatırı fazla ve etkili iki hanımının hangisi olduğuna dair Hz. Ömer'e yönelttiği sorunun cevabı Âişe ve Hafsa annelerimiz olmuştur.⁵⁹ Özetle belirtilecek olursa Tahrîm sûresinin ilk beş âyetine konu olan sırrı ifşa eden Hz. Hafsa ve kendisiyle sırrın paylaştığı kimse de Hz. Âişe'dir.⁶⁰ Nitekim Hz. Peygamberimize ait özel bir sırrın paylaşılması, âyetin inmesine sebep teşkil

⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/482.

⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/482-483.

⁵⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/483. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/658.

⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/485.

⁶⁰ Tahrîm sûresi ilk âyetlerinden hareketle belirtilecek olursa Hz. Peygamber'in sır gibi özel ailevi yaşamıyla ilgili durumları en iyi bilen ve bunları bize en iyi aktaracak kaynak da Hz. Âişe'dir. Bk. Sevgi Tütün, *Taberî Tefsiri Bağlamında Örneklerle Hz. Âişe'nin Tefsir Rivayetleri ve Metodu* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 141.

etmiş ve bu husus âyetlerin delalet ettiği anlamın medarı olmuştur. Nitekim bu haberin mütemmimi olarak da Tahrîm sûresi 5. âyette: “Eğer sizi boşayacak olursa rabbi ona, sizin yerinize sizden daha iyi olan, Allah’a teslimiyet gösteren, yürekten inanan, içtenlikle itaat eden, tövbe eden, kulluk eden, dünyada yolcu gibi yaşayan, dul ve bâkire eşler verebilir” şeklinde buyurulmuştur.

Mukayese olması açısından İbn Kesîr’in Tahrîm sûresi ilk âyeti için naklettiği rivayetlere genel bir göz atmak faydalı olacaktır. Bu hususta hadis alanında maruf ve rivayet tefsiri konusunda öne çıkan müfessirlerden İbn Kesir, Tahrîm sûresindeki ilk âyetlerin nüzul sebebine dair bu rivayetlerin yanında farklı konulu rivayetlere de yer verir. Dolayısıyla İbn Kesîr’in merkeze aldığı Hz. Peygamber’e “bal şerbeti” içirilmesi konusundaki eşleri arasındaki sır ile Taberî’nin üzerinde yoğunlaştığı Hz. Peygamber’in “câriyesini boşamaya yemin etmesi” şeklindeki sırra dair rivayetlerin ayrıştığı görülür.⁶¹

İbn Kesîr, Tahrîm sûresi 1. âyetin tefsirini yaparken önce Taberî’den nakilde bulunarak yukarıda verilen rivayeti şöyle zikreder: “Nebi, Hafsa ile birlikte geçireceği nöbet sırasında onun odasında bu câriyeye (Mâriye) denk geldi. Hafsa’da gelip onu bu durumda bulunca: ‘Ey Allah’ın Nebisi! Benim günümde, bana gelen sıramda (nöbetimde) ve yatağımda bana yaptığın şey gibi diğer hanımlarına benzeri muamelede bulunmadın’ der. Bunun üzerine Nebi ona: ‘Onu kendime haram kılsam ve ona yaklaşmasam memnun olur musun?’ deyine o da: ‘Evet’ dedi. Nebi de câriyeyi kendisine haram kıldı ve Hafsa’ya: ‘Bunu kimseye söyleme’ dedi. Ancak o, Âişe’ye bu sırrı söyledi. Allah da bu durumu ortaya çıkardı. Bunun üzere Tahrîm sûresi 1. âyeti nâzil oldu.”⁶²

İbn Kesîr bu rivayeti Taberî’den bir varyant üzere naklettikten sonra hadis kaynaklarından hareketle Tahrîm sûresinin ikinci nüzul sebebi olarak zikredilen “bal şerbeti” konulu rivayeti tercih ettiğini ihsas ederek bu haber üzerinde uzunca durur. Şöyle ki Ferve b. Ebî Meğrâ’nın Hz. Âişe’den naklettiği rivayete göre Resûlullah’ın yanında bal şerbeti içtiği hanımı Hafsa’dır. Bu meyanda İbn Kesîr “Sahîhayn” de mevcut olan haberi ise şöyle nakleder: “Hz. Peygamber, tatlıyı ve balı severdi. İkinci namazını kıldıktan sonra hanımlarının odalarına uğrar, onlara ziyarete bulunurdu. Bir gün ikindiden sonra Hafsa bint Ömer’in yanına girdi. Daha önce kalmadığı kadar uzun bir süre onun hücrelerinde kaldı. Âişe: ‘Orada uzun süre kaldığını öğrenince kıskandım ve bunun sebebini araştırdım’ dedi. Kendisine: ‘Kabilenden bir kadın Hafsa’ya küçük bir tulum bal hediye getirmiş, o da Resûlullah’a bal şerbeti yapmış ve ona içirmiş’ dedi. Bunun üzere Âişe:

⁶¹ Bu hususta mukayese için bk. İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 8/162-163.

⁶² İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 8/159.

'Allah'a yemin ederim ki ona bir hile düzenleyeceğim' dedi. Sonra Sevede bint Zem'a'ya gidip: 'Birazdan Resûlullah sana yaklaşacak. Yanına geldiğinde Nebi'ye: 'Ey Allah'ın elçisi, meğâfir ağacından mı yedin? şeklinde sor. Sana: Hafsa'nın yanında bal şerbeti içtim diyecek. Ona: Herhalde o balı yapan arı meğâfir (meşe) ağacından emmiş dersin. Bunun sebebini daha sonra söyleyeceğim' dedikten sonra Safiyye'nin yanına gitti ve onu da aynı şekilde tembihledi."

Hız. Sevede de bu olayı şöyle nakleder: "Resûlullah kapıda belirlediğinde az kalsın bana tembihlediğini söyleyecektim, ama söylemedim. Bana yaklaştığında da: 'Ey Allah'ın elçisi, meşe ağacından (meğâfir) mı yedin?' dedim. Nebi: 'Hayır' deyince bunun üzerine: 'Sende bulduğum koku nedir?' diye sordum. Resûlullah da: 'Hafsa bana bal şerbeti içirdi' buyurdu. Bunun üzere Sevede de: 'Herhalde arısı meğâfir ağacından emmiş olacak' dedi. Hız. Âişe devamında anlattığına göre Safiyye'ye gittiğinde o da aynı şeyleri söyledi. Devir sırası Hafsa'nın odasına geldiğinde Hafsa Resûlullah'a: 'Ey Allah'ın elçisi ondan sana vereyim mi?' dedi. O da: 'Hayır ona ihtiyacımız yok buyurdu. Daha sonra Sevede bana: 'Sübhanallah, Resûlullah'ı ondan mahrum ettik' dedi. Ben de ona: 'Sus" dedim."⁶³

Suyûtî (ö. 911/1505) bu iki farklı nüzul sebebi konusunda cem ve telif yöntemini tercih ederek İbn Hacer'i de referans göstermek suretiyle Tahrîm sûresi 1. âyetinin bu iki sebep üzere nâzil olduğunu söyler.⁶⁴ Her iki nüzul sebebinde müfessirlerin çoğunun konu edindiği ve üzerinde durduğu kişi Hız. Hafsa'dır. Ancak Âlûsî (ö. 1270/1854) ayet-i kerimenin sebep-i nüzul konusunun Hız. Aişe'den rivâyetle Zeyneb bint Cahş olduğunu söyler. Daha sonra Âlûsî, Hız. Peygamber'in "bal şerbetine" dair ilk rivayetin Buhârî'de zikredilmesi hasebiyle daha sahih olacağına dikkat çeker. Böylece o, İmam Nevevî'ye (ö. 676/1277) dayanarak câriye Mâriye el-Kıbtıyye rivayetinin Sahîhayn'de bulunmadığını, dolayısıyla bu rivayetin sağlam bir tarik üzere gelmediğini söyler.⁶⁵

⁶³ Buhârî, "Talâk", 8 (no: 5268); Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim en-Nisâbü'rî, es-Sahîhü'l-Müslim (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Talâk", 21 (no: 1474); ayrıca bk. İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm, 8/161; İbn Sa'd'a göre ise Hız. Âişe'den yapılan nakle göre Hız. Peygamber'in odasında bal (veya şerbeti) içtiği hanım sahâbi Ummü Seleme'dir. Bk. İbn Sa'd, et-Tabakâtu'l-kübrâ, 8/170.

⁶⁴ Ebû Bekr Celâleddin es-Suyûtî, Lübâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 200.

⁶⁵ Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn es-Seyyîd Mahmûd el-Âlûsî, Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve seb'î'l-mesânî (Beyrût: İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 146-147; Bu husustaki rivâyetlerin tasnifi ve tercih görüşü yorumlarına dair bk. Bedreddin Çetiner, Fâtiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002), 2/896-898.

Bu hususta özet bir değerlendirme yapılacak olursa muhtemelen Âlûsî, hadisçiliği ile temayüz etmiş İbn Kesîr ile aynı kanaate sahiptir. Kanaatimize göre İbn Kesîr ile Taberî arasındaki tercih farkı, İbn Kesîr'in meşhur hadis kaynaklarındaki rivayetleri, Taberî'nin ise bu kaynaklar yanında nuzûl-sîret bağlamındaki haberleri öncelemesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Taberî, âyetin nuzul sebebi olarak Hz. Hafsa ile ilgili bal şerbeti meselesine değil de Hz. Peygamber'in Hz. Hafsa'ya verdiği câriyesine dair sır hususuna daha fazla yer vermiştir. Taberî'nin bu tercihi, onun Nebî'nin câriyesini boşamasına dair rivayetlerin sebep-i nuzul açısından daha isabetli olabileceği kanaatini ortaya koymaktadır. Bu tür rivayetlerin bazı varyantları mürsel haber özelliği taşısa da Tahrîm sûresi ilk âyetleri ile Taberî'nin öncelendiği Hz. Hafsa'ya verilen câriye sırrına dair rivayetlerin konulu olarak örtüştüğünü söylemek mümkündür. Kanaatimizce Taberî de rivayetlerin sadece sıhhat ve kaynağı açısından değil de tarihçi olarak nuzul ve sîret bağlamında meseleye yaklaştığından böyle bir tercih cihetine gitmiştir.

Sonuç

Hz. Hafsa'nın, tefsir bağlamında Hz. Peygamber'den naklettiği rivayetler sınırlı sayıdadır. Böyle olmakla beraber Kur'ân ve kırâat tarihi bakımından Tefsir ilmine dair önemli hizmetlere imza atmıştır. Bu çalışmada da özellikle Taberî tefsirindeki rivayetlerden hareketle Hz. Hafsa'nın tüm yönleriyle Tefsir ilmine olan katkıları gözler önüne serilmiştir.

Hz. Hafsa'nın bu meyanda öne çıktığı alan hiç şüphesiz Mushaf tarihi olmuştur. Özel olarak Mushaf'ı olması cihetiyle müdrec kırâatler başta olmak üzere diğer kırâatler üzerinde önemli katkılar sunmuştur. Özellikle Hz. Ebû Bekir'in derlemiş olduğu Mushaf'ın, babası olan Hz. Ömer'den sonra kendisine emanet edilmesi, daha sonra bunun istinsah edilmesi için tekrar iade edilmesine kadar olan tasarrufları dikkate değerdir.

Hz. Hafsa, Resûlullah'tan nakilde bulunarak âyetlerin tefsirinde önemli katkılar sağlamıştır. Özellikle Taberî tefsirindeki rivayetlere bakıldığında doğrudan Hz. Hafsa'dan birtakım görüşlerin nakledildiği ve bunların âyetlerin izahında oynadığı rol görülmüştür. Yine elde edilen veriler çerçevesinde âyet yorumlarında dolaylı olarak Hz. Hafsa'dan bahsedilmiş; ilgili rivayetlerin farklı varyantlarında onun ismi zikredilmiştir.

Hz. Hafsa'nın, âyetlerin nuzul sebeplerinde bizzat konu olduğu birtakım rivayetlerden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla o, Ahzâb sûresi 28-29, 52; Talak sûresi 1; Tahrîm sûresi 1-5. âyetlerinin nuzul sebebi olarak özne konumunda olmuştur. Özellikle Tahrîm sûresi ilk beş âyetine dair Taberî tefsirindeki rivayetlere baktığımızda Hz. Peygamber'in bir câriye ile ilgili olarak kendisinden sır tutması istenen kadının Hz. Hafsa, sır verilenin de Hz. Âişe olduğu anlaşılmaktadır. Zira âyetin teması ile nuzul sebebi ilişkisi Tahrîm

sûresi 3. âyette belirtilen “*Hani peygamber, eşlerinden birine gizli bir şey söylemişti*” ibareden rahatça anlaşılabilir. Bu meyanda Taberî'nin, âyetin nüzul sebebi olarak İbn Kesîr'in meşhur hadislerden hareketle tercih ettiği “Hz. Hafsa'nın bal şerbeti içirmesi sırrına” dair hadis varyantlarının değil de Hz. Peygamber'in “Hz. Hafsa'ya câriyesini boşaması hususunda verdiği sırra” dair haberleri öncelendiği görülmektedir.

Sonuç olarak belirtilecek olursa kaynaklardan görebildiğimiz kadarıyla sayı olarak Hz. Hafsa, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'ye göre daha az tefsir rivayetinde bulunmuştur. Binaenaleyh tarafımızca yapılan bu çalışmada, onun Mushaf tarihine önemli hizmetler verdiği, âyetlerin izahında kendisinden nakledilen tefsir rivayetlerinin bulunduğu; bununla beraber Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli rolü olan birtakım esbâb-ı nüzul rivayetlerinde özne konumunda olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Diğer hanım sahâbilerle nazaran Hz. Hafsa'nın daha az tefsir rivayetinde bulunmasının nedeninin, onun daha çok Hz. Peygamber'e sorulan soruları ve verilen cevapları dinlemesinden, Resûlullah'ın tavırlarını gözlemleyerek bilgi edinmeye önem vermesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. b.y: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn es-Seyyîd Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrût: İhyâû't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Atar, Fahrettin. “Mükâtebe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/30-532. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Ateş, Fatma. *Hz. Hafsa bint Ömer*. İstanbul: Siyer Yayınları, 6. Basım, 2022.
- Başar, Serpil. *Kur'an'ın İlk Kadın Yorumcuları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Çetiner, Bedreddin. *Fâtîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 44. Basım, 2015.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. Eş'âs, *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebü Şuhbe, Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2. Basım, 2003.
- Gümrükçüoğlu, Süleyman. *Hz. Hafsa'nın Hayatı ve Rivâyetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- İbn Ebî Dâvûd, Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'âs es-Sicistanî. *Kitâbu'l-mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh. Kahire: el-Fârûku'l-Hadisîyye, 2002.

- İbn Hacer el-Askalânî. Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. thk. Muhibuddin el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm (Mukaddeme)*. thk. Sâmi b. Muhammed b. Selâme, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm (Mukaddeme)*. B.y: Dâru Taybe, 1999.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh b. Muhammed. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrût: Dâru Sâdır, 1968.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hafsa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/119-120. İstanbul: TDV yayınları, 1997.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Hâccâc b. Müslim en-Nisâbü'rî, *es-Sahîhü'l-Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Saylan, Nesrişah. "Hz. Hafsa'ya Nispet edilen Kıraat Vecihlerinin Mâtürîdî Tefsiri Bağlamında İncelenmesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 397-420.
- Suyûtî, Ebû Bekr Celâleddin. *Lübâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'ili âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. b.y: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tütün, Sevgi. *Taberî Tefsiri Bağlamında Örneklerle Hz. Âişe'nin Tefsir Rivâyetleri ve Metodu*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Yıldırım, Nur. *Hz. Hafsa*, ed. Adnan Demircan. Şaban Öz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır. *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilu'l-irfân*. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.

Bir Süfi Olarak Ebû Tâlib El-Mekkî'nin Kur'ân-ı Kerim Tilâvet Âdâbına Bakışı

Öz: Kur'ân-ı Kerim tilâveti hem başlı başına bir ibadet hem de Müslümanın rabbiyle birebir konuşması olarak kabul edilmektedir. Bu itibarla Kur'ân-ı Kerim okuyan kimsenin tilâvet esnasında muhatabının Allah olduğu şuuruyla davranması ve "âdâb" adı verilen birtakım kuralları gözetmesi önem arz etmektedir. İslâmî literatürde bu durum gerek müstakil eserler vasıtasıyla gerekse bazı eserlerin meseleye dair "Kur'ân-ı Kerim Okuma Âdâbı" isimli başlıkları altında incelenmiştir. Tasavvuf sahasında da yer bulan Kur'ân-ı Kerim tilâvetinin edepi, süfi ulemânın işlediği konular arasında olup özellikle mevzunun bâtnî boyutuyla ilgili düşünce ve çıkarımlar üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada, tasavvuf alanının öncü isimlerinden olan ve sahaya rengini verip kendinden sonraki süreçte pek çok simaya tesir eden Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kur'ân-ı Kerim okuma âdâbına ilişkin bakış açısı ve değerlendirmeleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerim, Ebû Tâlib el-Mekkî, Tilâvet, Âdâb, Tasavvuf.

Yaşar
AKASLAN* 

Abu Talib al-Makki's Perspective on the Etiquette of Reading the Holy Qur'an as a Sufi

Abstract: Reading the Holy Qur'an is considered both a worship in itself and a Muslim's one-on-one conversation with Allah. In this respect, anyone who reads the Holy Qur'an should act with the awareness that his addressee is Allah. It is important to comply with some rules called etiquette. This situation has been discussed through individual works in literature. In addition, some works on the subject have been discussed under the headings of "Etiquette of Reading the Holy Qur'an". The rules of Holy Qur'an reading, which is also included in the field of Sufism, are among the subjects studied by Sufi scholars. Sufi scholars especially focused on the thoughts and inferences regarding the esoteric dimension of the subject. In this study, the perspective and evaluations of Abu Talib al-Makki, one of the important scholars of the branch of Sufism, who gave color to the field and influenced many names in the period after him, regarding the rules of reading the Holy Qur'an will be examined.

Keywords: The Holy Qur'an, Abu Talib al-Makki, Reading, Etiquette, Tasavvuf.

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi Anabilim Dalı. E-Posta: yakaslan55@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0715-9295>

Giriş

Birçok âyetinde müminlerin vasıflarından¹ bahseden Kur'ân-ı Kerim, Allah'a (cc) iman edenlerin temel niteliklerinden biri olarak onların Kur'ân okumalarına işaret etmektedir.² Bu itibarla mübelliğ ve mübeyyin sıfatıyla Allah Rasûlü başta olmak üzere tüm müminler Kur'ân okumakla emrolunmuşlardır.³ Kendisini "sözlerin en güzeli"⁴ olarak tanımlayan Kur'ân, -gerçekten- inananların ve Allah'a derinden saygı duyanların, vahyi işittiklerinde ne tür tepkiler verdiklerini muhtelif âyetlerde belirtmektedir. Bu çerçevede müminlerin Allah'ın âyetlerini duyduklarında yüreklerinin titrediği, imanlarının arttığı, rablerine bağlılıklarının ziyadeleştiği, âyetlerin tesiriyle ruhlarını huzur ve sükûnun kapladığı Kur'ân'da dile getirilmektedir.⁵ Benzer şekilde Hz. Peygamber'in (sav) de bu bağlamdaki sözleri kaynaklarda "Fezâilü'l-Kur'ân" gibi konuların işlendiği başlıklar altında yer almaktadır.

"Ümmetimin en faziletli ibadeti, Kur'ân tilâvetidir."⁶ ifadesinde de görüldüğü üzere birçok sözünde Rasûlullah, Kur'ân okumanın önemini özellikle vurgulamıştır. Her harfine mukabil, okuyanın on sevap kazanacağını;⁷ Kur'ân'ı okuyup ahkâmıyla amel edenlerin imrenilecek kimseler olduklarını;⁸ Kur'ân'ın, kendisini okuyanlara şefaate edeceğini;⁹ Allah'ın, Kur'ân okuyanların derecelerini yükselteceğini¹⁰ belirtmek suretiyle Kur'ân okumaya teşvik eden Hz. Peygamber'in birçok beyanı Müslümanlar tarafından merkeze alınarak onların hayatlarını şekillendirmiştir. Nitekim İslâmî gelenekte bu kavram sadece okumak şeklinde değil, okunan şeye tabi olmak ve onunla amel etmek olarak da anlaşılmıştır.¹¹ İlgili rivâyetler, farklı disiplinlerin kendilerine mahsus

¹ Bazı örnekler için bk. el-Mü'minûn 23/1-11, 57-61; en-Nûr 24/37; el-Furkân 25/67-68, 72, 74; el-Kasas 28/54; es-Secde 32/15-16; eş-Şûra 42/37-39; el-Hucurât 49/15.

² el-A'râf 7/204; en-Nahl 16/98; el-İsrâ 17/45, 106; Tâ-hâ 20/113; ez-Zuhruf 43/3.

³ en-Neml 27/92; el-Ankebût 29/45; el-Müzzemmil 73/4, 20.

⁴ ez-Zümer 39/23.

⁵ el-Enfâl 8/2; ez-Zümer A/23.

⁶ Alâüddîn Ali b. Abdülmelik b. Kâdî Hân Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fî Süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, nşr. Safvet es-Sakka-Bekrî el-Hayyânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 1/511.

⁷ Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 16.

⁸ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 17, 20; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 243; İbn Mâce, "Mukaddime", 16.

⁹ Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 252.

¹⁰ İbn Mâce, "Edeb", 52; Ebû Dâvûd, "Vitr", 20; Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 18.

¹¹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğîb İsfahânî, *Müfredâtü'l-elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 75; Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-veciz ilâ 'ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, haz. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 143-157; İrfan Çakıcı, "Kur'ân Tilâvetinde Nitelik Sorunu", *Mârife: Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2018),

literatüründe bazen muhtasar bazen de mufassal olarak yorumlanmıştır. Bu bağlamda Kur'ân okuma faaliyeti tasavvuf alanında birtakım incelikler muvacehesinde izah edilmiş, sûfi ulemânın bazıları mevzuya dair müstakil başlıklar açarak bazen de çalışmalarının satır aralarında malumat aktarmışlardır. Örneğin erken dönem sûfilerinden olup muhaddis, mütekellim ve müfessir kimlikleriyle de bilinen Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) Kur'ân'ın zihnî bir faaliyet çerçevesinde okunmasının lüzumunu şu gerekçeyle dile getirmektedir: “Allah, kullarına kendilerini tanıtmak, içinde buldukları atâletten onları kurtarmak, kalplerini ihya etmek, onları aydınlatmak, gönüllerine şifa vermek, cehaletlerini ortadan kaldırmak, şüphelerinin önünü almak, hatalarını bertaraf etmek, hidayet yollarını açmak, hakikat nâmına tüm şüpheleri izale etmek, şeytanın vesveselerini yok etmek üzere Kur'ân'ı indirmiştir. Bu yönüyle nüzûl amacından istifade etmek isteyen kimsenin Kur'ân'ın mana ve mesajını tespit istikametinde çok güçlü bir isteğe sahip olması beklenir.”¹²

Sûfiler, Kur'ân'ı herhangi bir şekilde -sıradan- bilgilenmeyi hedefledikleri bir kitap olarak görmemişler, ibadet şuuruyla ve onun hakikatini bizzat tecrübe etmek maksadıyla okumuşlardır. Hâl böyle olunca Kur'ân tilâveti için zâhirî ve bâtinî birçok kural ve edepten bahsetmişlerdir.¹³ Bu manada mutasavvıfların tefsir ya da tevil metodunun tecrübî olduğundan söz edilmektedir.¹⁴

Esasen mutasavvıf âlimler, Kur'ân'ın tilâvet¹⁵ âdâbından ziyade okunan âyetlere verilmesi gereken tepkiler, bir başka deyişle “Kur'ân okuyanın hâlet-i rûhiyesi nasıl olmalı?” meselesi üzerinde durmuşlardır. Tasavvuf literatüründe Kur'ân tilâvetinin sûfiler üzerindeki etkisi bağlamında pek çok örnek olay ve söz yer almaktadır. Mesela Ebû İshak es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *Katla'l-Kur'ân* adlı çalışması¹⁶ Kur'ân okunduğunda -insanda

160; Münteha Maşalî, “Kur'ân Okumanın Keyfiyeti ve Okuma Düzeyleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 15 (2011), 80.

¹² Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-'Akl ve fehmi'l-Kur'ân*, nşr. Hüseyin Kuvvetli (Beirut: yy., 1971), 306-307.

¹³ Gerald L. Burns, “Gazâlî'nin Tasavvufî Hermenötiği”, çev. Turan Koç, *İslâmî Araştırmalar* 13 (2000), 420-428.

¹⁴ Mustafa Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf, “Sûfilerin Kur'ân'la İlişkisi”*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 72. Seyr-u sülûkun sûfi yorumuna etkisine dair bk. Selim Çakıroğlu, *Kur'ân Kısalarının Tasavvufî Yorumu: Ülü'l-Azm Peygamberler*, (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021), 58-68.

¹⁵ Kavrama dair bk. Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1990), “tlv”, 4/2289; İbn Fâris Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979), “tlv”, 1/351.

¹⁶ Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî en-Nîsâbüri, *Katla'l-Kur'ân*, thk. Nâsir b. Muhammed b. Osman el-Menî' (Riyad: Mektebetü'l-'Übeykân, 2008).

meydana gelen değişimler açısından- verilen tepkilere dair malumatın olduğu dikkat çekici ve önemli çalışmalardan biridir. Bu itibarla “Kur’ân bâtinî açıdan nasıl okunur ve anlaşılır?” sorusunun cevabına dair açıklamaları pek çok tasavvuf klasiğinde bulmak mümkündür. Başlı başına bir ibadet olması açısından Kur’ân tilâveti mutasavvıfların dikkat çektikleri hususlardandır.

Bu çalışmada sûfî ulemânın Kur’ân okuma âdâbına nasıl yer verdikleri konusu Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996)¹⁷ üzerinden ele alınacaktır. el-Gazzâlî (ö. 505/1111), Abdülkadir Geylânî (ö. 561/1166), Şihâbüddîn es-Sühreverdî (ö. 587/1191) Yahya b. Ahmed el-Bâharzî (ö. 736/1335) gibi pek çok sûfî müellif üzerinde etkisi olan Ebû Tâlib el-Mekkî, sünnî tasavvuf tarihi açısından önemli bir simadır. O, bir tasavvuf klasiği kabul edilen *Kûtu'l-kulûb (fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd)*¹⁸ adlı eserinde Kur’ân okumanın edeplerine dair bazı rivâyetler etrafında değerlendirmeler yapmakta ve Kur’ân okurken dikkat edilmesi gereken hususlarda bazı tavsiyelerde bulunmaktadır. Burada Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-kulûb*'unda “Kur’ân Okumanın Edepleri ve Faziletleri”, “Kur’ân'ın Mana ve Kırâat İncelikleri”, “Gafletin Kötülenmesi ve Gâfillerin Sıfatları” ve “Kur’ân'ı Gizli-Açık Okumanın Hükümü” şeklinde yer verdiği dört başlık etrafında Kur’ân okuma âdâbına dâir yaklaşımları incelenecektir.

1. Kur’ân'ın Okunma Sıklığı

Hız. Peygamber'den nakledilen muhtelif rivâyetler, Kur’ân tilâvetinin ne sıklıkta gerçekleştirileceği noktasında farklı yorumlara kapı aralamıştır. Nitekim Kur’ân'ın süratli ve yavaş tempoda okunmasına yönelik bazı usûllerin geliştirilmesine de sebep olan ilgili rivâyetler, Kur’ân eğitim öğretiminde bariz şekilde kendini göstermektedir.¹⁹ Meselenin mezkûr yönü sahanın

¹⁷ Hayatına dair detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebñâ'iz-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 2011), 4/303-304; Bilal Saklan, “Ebû Tâlib el-Mekkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/239-240.

¹⁸ Ehl-i Sünnet'in görüşlerinin esas alındığı eserde Mu'tezile, Mürcie ve Haricîler eleştirilirken Selef akâidi savunulmuştur. Sûfî ulemâyâ derinden tesir eden *Kûtu'l-kulûb* alandaki telifâta örneklik teşkil etmiştir. Örneğin Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmiddîn*'deki bilgilerin önemli kısmını bu eserden almıştır. Özellikle mutasavvıfların önemseddiği ve okunmasını tavsiye ettiği *Kûtu'l-kulûb* üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Esere dair detaylı bilgi için bk. Bilal Saklan, “Kûtu'l-kulûb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/501-502; Ramazan Muslu, “Kasıklarımız/IX: Kûtu'l-Kulûb (Ebû Tâlib el-Mekkî)”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003), 349-362; Yunus Emre Gördük, “Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kur’ân Tasavvuru”, *Hikmet Yurdu* 8/16 (2015), 55-82.

¹⁹ Gânim Kaddûrî Hamed, *ed-Dirasatü's-savtiyye 'inde 'ulemâi't-tecvîd*, (Amman: Dâru Ammâr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2007), 467-473.

kaynaklarına havale edilerek burada Ebû Tâlib el-Mekkî'nin meseleye bakışı ele alınacaktır.

Konu bağlamında Allah Rasûlü'nün "Kur'ân'ı üç günden daha kısa bir zaman zarfında hatmeden kimse onu anlayamaz."²⁰ ifadesini aktaran Ebû Tâlib el-Mekkî, Rasûlullah'ın Abdullah b. Amr'a (ö. 65/684-85) Kur'ân'ı yedi günde bir hatmetmesini buyurduğunu²¹ dile getirmek suretiyle bir zaman tahdidine işaret etmektedir. Bir haftaya karşılık gelen bu zaman diliminin Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik uygun bir süreç olduğunu ihsas edip bu minvalde bir grup sahâbînin cuma günü tamamlamak üzere her hafta Kur'ân'ı hatmettiklerini söyleyerek kanaatini sahâbe tatbikatiyle desteklemektedir.²² Her ne kadar referans göstermemiş olsa da Ebû Tâlib el-Mekkî'nin bu değerlendirmesinin Rasûl-i Ekrem ile Abdullah b. Amr arasında gerçekleşen diyaloga dayandığı söylenebilir.²³

Sahâbe tatbikati bağlamında Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hatim uygulamasını detaylandıran Ebû Tâlib el-Mekkî, hatmin yedi günde bir yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. Buna göre Hz. Osman, başladığı Kur'ân hatmine cuma gecesi Bakara sûresinden Mâide sûresine; cumartesi gecesi En'âm'dan Hüd'a; pazar gecesi Yûsuf'tan Meryem'e; pazartesi gecesi Tâ-hâ'dan Kasas'a; salı gecesi Ankebût'tan Sâd'a; çarşamba gecesi Tenzil'den (Zümer) Rahmân'a, perşembe gecesi de Vâkı'a'dan Nâs'a kadar okuyarak hatmini ikmâl etmiştir.²⁴ Ayrıca biri gündüz diğeri gece olmak üzere Kur'ân'ın haftada iki kez baştan sona okunmasını da öneren Ebû Tâlib el-Mekkî, kişinin gündüz için başladığı hatmini pazartesi günü sabah namazı esnasında ya da sonrasında; gece için başladığı hatmini ise cuma gecesi akşam namazında veya daha sonrasında tamamlamasını teklif etmektedir. Bu sayede o kimse gündüz ve gecenin ilk bölümlerini hatimle karşılamış olacaktır. Başladığı hatmi gece ikmal etmesi durumunda meleklerin o kimse için sabaha kadar, gündüz tamamladıysa

²⁰ İbn Mâce, "İkâme", 178; Ebû Dâvûd, "Salât", 321; Tirmizî, "Kırâat", 13.

²¹ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 34; İbn Mâce, "İkâme", 178; Ebû Dâvûd, "Salât", 320; Tirmizî, "Kırâat", 4.

²² Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. 'Atıyye el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Mahmûd İbrahim Muhammed er-Ravdân (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 2001), 1/137.

²³ Buna göre Hz. Peygamber'in, "Kur'ân'ı ayda bir hatmet!" dediği Abdullah b. Amr, "Dahasına gücüm yeter ya Rasûlallah!" şeklinde mukabelede bulunmuştur. Bunun üzere, "O hâlde yirmi günde bir hatmet!" buyuran Allah Rasûlü'ne bu defa "Bundan daha fazla okuyabilirim." karşılığını vermiştir. Hz. Peygamber, "O zaman on beş günde bir hatmet!" buyurunca İbn Amr, "Daha fazlasına da takatim var." ifadesini yinelemiştir. Rasûlullah, on günde bir hatmetmesini söylediğinde daha fazlasına gücünün yeteceğini belirten İbn Amr'a son söz olarak Rasûl-i Ekrem: "O zaman yedi günde bir hatmet ve -bu süreyi- daha da aza indirme!" buyurmuştur. Bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 34; Müslim, "Siyâm", 184; Ebû Dâvûd, "Salât", 329.

²⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/137.

akşama kadar istiğfar edeceklerine dair temennisini dile getirmektedir.²⁵ Söz konusu temenni, senedi zayıf olmakla birlikte hatim sonrası yapılan duaya meleklerin “Âmin” diyeceklerine ilişkin Hz. Peygamber’den nakledilen rivâyetten²⁶ mülhem olmalıdır.²⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî’nin, meleklerin, Kur’ân’ı hatmeden kişi için istiğfarda bulunması temennisi, hatim sonrası yapılan duanın Allah Rasûlü ve sahâbe-i kirâmdan beri süregelen bir uygulama olduğunu düşündürmektedir.²⁸

Ebû Tâlib el-Mekkî, her gün ve her gece baştan sona Kur’ân’ı okumak suretiyle tamamlayan bir grubun varlığından da bahsetmekte²⁹ ancak ulemânın Kur’ân’ın üç günden kısa bir sürede hatmedilmesini hoş görmediğinden söz etmektedir. Onları böyle bir kanaate sevk eden âmil de Hz. Aişe’den nakledilen Rasûlullah’ın üç günden daha kısa bir zaman diliminde Kur’ân’ı hatmetmediği³⁰ yönündeki haber olsa gerektir. Ebû Tâlib el-Mekkî’nin bu

²⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/137.

²⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. Fazl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Beyrut: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000), 1/2183.

²⁷ Tamamlanan hatimlerin dua ile neticelendirilmesi bazı kaynaklar tarafından Rasûlullah’ın fiilî sünneti olarak gösterilmektedir. Her ne kadar muteber hadis eserlerinde meseleye dair rivâyetlere rastlanılmasa da hatim indirenin duasının kabul edileceği şeklindeki rivâyeti İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ve ed-Dimyâtî (ö. 1117/1705) gibi bazı âlimler zikretmektedirler. Bu bağlamda İbnü'l-Cezerî, Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı hatmettikten sonra şu duayı yaptığını nakletmiştir: “Allah’ım! Kur’ân ile bana merhamet kıl! Onu benim için rehber, nur, hidayet ve rahmet eyle! Allah’ım, Ondan unuttuklarımı bana hatırlat, bilmediklerimi de öğret! Gecegündüz onun tilâvetiyle beni rızıklandır! Ey âlemlerin Rabbi! Kur’ân’ı bana delil kıl!” Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââtü'l-‘aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ’ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/456; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirââtü'l-erba‘ate ‘aşer*, thk. Şa‘bân Muhammed İsmail (Beyrut: ‘Âlemü'l-Kütüb, 1987), 2/650-651. Benzer dualar ayrıca için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/466-469; ed-Dimyâtî, *İthâfu fuzalâi'l-beşer*, 2/655-656.

²⁸ Kaynaklar ashâb-ı kirâm ve selef-i sâlihînin Kur’ân hatmini müteakiben hatim duası yaptıklarını bize aktarmaktadır. Katâde’nin (ö. 118/736) ifadesine göre Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88), sahâbe-i kirâmdan birinin Mescid-i Nebevî’de Kur’ân okuduğunu görmüş ve onu takip etmek üzere birini vazifelendirmiştir. Hatmin tamamlanacağı gün görevli kişinin haberi üzerine mescide giden İbn Abbâs hatim duasında hazır bulunmuştur. Hatta sahâbenin hatim sonrası aile fertlerini bir araya getirmek suretiyle birlikte dua ettikleri de nakledilmektedir. Bu bağlamda kaynaklar Enes b. Mâlik’in (ö. 93/711-12), Kur’ân’ı hatmettiğinde aile bireylerini toplayıp yaptığı duadan söz etmektedir. ed-Dârimî, *Sünen*, 1/2179-2180.

²⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/125. Farklı zaman dilimleri içinde yapılan hatimlere ilişkin olarak bk. Abdurrahman Çetin, “Hatim indirme Hükümleri I”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (1992), 31-34.

³⁰ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr şerhi'l-Câmî’i’s-sağîr*, (Beyrut: Dâru'l-Ma’rifet, 1972), 5/188.

rivâyetten hareketle hatim konusunda mutedil sürecin her üç günde bir olduğu yönündeki görüşüne rağmen mevzuyla dair aktardığı rivâyetlerde yedi gün vurgusu dikkat çekmektedir. Özellikle Hz. Peygamber ve ashâb-ı kirâmın her gün düzenli olarak ve "hizb"³¹ denilen belirli kısımlara ayırmak suretiyle Kur'ân'ın yedide birini okumalarına işaret etmesi³² kayda değerdir. Herhangi bir kaynak ve olaya yer vermese de söz konusu imasının mesnedi Allah Rasûlü'nü ziyaret için Medine'ye gelen Sakîf kabilesi heyetinden Evs b. Huzeyfe'nin aktardığı rivâyet olmalıdır. Buna göre aralarında Evs b. Huzeyfe'nin de bulunduğu sahâbe-i kirâm yatsı namazı sonrası Mescid-i Nebevî'de kendisini bekledikleri Rasûl-i Ekrem, uzun bir süre mescide gelmemiştir. Gecikme sebebini merak eden misafirlere Hz. Peygamber, her gün Kur'ân'dan bir hizb okumayı kendisine görev bellediğini, bu vazifeyi ifa etmeksizin mescide gelmek istemediğini söylemiştir. Sabah olduğunda Kur'ân'ı nasıl hizbleyip okuduklarını sorduğu ashâb-ı kirâmdan biri hizb uygulamasını şu şekilde izah etmiştir: "Biz ilk üç sûreyi bir hizb, sonraki beş sûreyi ikinci hizb, ardından sırasıyla yedi, dokuz, on bir ve on üç sûreyi birleştirerek birer hizb yaparız. Nihayetinde Kâf sûresinden sonuna kadar olan sûreleri bir hizb kılarak Kur'ân'ı yedi günde kırâat ederiz."³³ Ebû Tâlib el-Mekkî'nin, Kur'ân konusundaki otoriteleriyle bilinen Übey b. Ka'b (ö. 33/654 [?]) ve Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?])³⁴ başta olmak üzere sahâbenin önde gelen isimlerinin Kur'ân'ı yedi günde bir hatmettiklerini söylemesi ve Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) Kur'ân'ı yedi bölüme ayırıp her gece birini okuduğu rivâyetini nakletmesi de bu bağlamda değerlendirilmelidir.³⁵

Her gün ve gece Kur'ân'ın bir bölümünü tilâvet etmenin güzel bir yöntem ve sünnet olduğunu dile getiren Ebû Tâlib el-Mekkî, zikredilen rivâyete göre Kur'ân'ı yedi kısma ayıran Hz. Peygamber ve ashâbının uygulamasını dikkatlere sunmak istemiş olmalıdır. Bu açıdan müridin, günlük olarak sıraya koyup gerçekleştirdiği virdlerinde Kur'ân'dan bir, iki veya üç hizb okumasını

³¹ Kur'ân'ı belli parçalara ayırıp okuma anlamına gelen "hizb" kavramına dair bk. Ebû'l-Hasen 'Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Abdülhakk 'Abdüddâyim Seyfûlkâdî (Beirut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1999), 1/382-487.

³² Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 142.

³³ İbn Mâce, "İkâme", 178.

³⁴ Öte yandan Zeyd b. Sâbit, Kur'ân'ın haftada bir hatmedilmesine ilişkin düşüncesini soran bir kimseye "Kur'ân'ı yedi günde bir hatmetmek iyidir." mukabelesinde bulunduktan sonra tercihinin on beş ya da yirmi gün olduğunu dile getirmektedir. Bu duruma gerekçe olarak da âyetlerde bulunan hikmet ve ibretlerin daha derin bir tefekkürle muhtevalarındaki inceliklerine nüfûz edebildiğini göstermektedir. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdiberr en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed 'Atâ- Muhammed Ali Mu'avviz (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/477.

³⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/138.

güzel bir amel olarak değerlendirmektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî, Kur'ân'daki hizb sayısını mezkûr rivâyetten mülhem olarak "Kur'ân'daki hizbler yedi adettir. Birincisi ilk üç, ikincisi beş, üçüncüsü yedi, dördüncüsü dokuz, beşincisi on bir, altıncısı on üç sûre, yedincisi ise Kâf sûresinden Kur'ân'ın sonuna kadar olan sûrelerdir." demek suretiyle yediyle sınırlandırmaktadır. Hizb yöntemine gerekçe olarak da bu uygulamayla kalbin okunan âyetlere muvafakat etmesi, tertibin gözetilmesi ve mananın daha iyi anlaşılmasına imkân sağlamasını göstermektedir. Namaz sırasında ise her rekâtta Kur'ân'ın onda biri, üçte biri yahut yarısının okunabileceği teklifini sunmaktadır.³⁶

Ebû Tâlib el-Mekkî, sabah namazından sonra müridin yapacağı hayırlı amellerin başında Kur'ân tilâvetinin geldiğini belirtmekte ve akşam ile yatsı arasındaki vaktin mescide ayrılp Kur'ân okumakla meşgul olunmasını öğütlemektedir.³⁷ Ayrıca Kur'ân'ı yüzünden tilâvetin ezbere okumaktan daha faziletli olduğundan söz etmektedir. Ona göre Kur'ân'ı bakarak hatmetmek, ezbere yapılan yedi hatme bedeldir. Sahâbe ve tâbiînin Kur'ân'ı yüzünden okuduklarını ve adeta bunu günlük bir vird hâline getirdiklerini dile getirerek bu yaklaşımına örnek göstermektedir.³⁸

2. Kur'ân'ı Hafî ve Cehrî Okuma

Kur'ân'ın hafî (gizli) ve cehrî (sesli) tilâveti hususunda birçok rivâyet kaynaklarda zikredilmektedir.³⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, Kur'ân'ın her iki şekilde de okunabileceğinden söz ederek bu yöntemlere ilişkin bazı hadisleri aktarmaktadır. Öncelikle her iki okuyuşun makbuliyeti açısından naklettiği rivâyet kayda değerdir. Buna göre Hz. Peygamber bir gece vakti Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Bilal-i Habeşî'nin namaz sırasında kırâatlerini -cehrî ve hafî olmaları bakımından- farklı gerçekleştirdiklerini görmüştür. Namazda Kur'ân'ı hafî şekilde okuyan Hz. Ebû Bekir'e neden böyle yaptığını sorduğunda, "Kendisine yönelip yakardığım zat beni işitmektedir. Bu münasebetle sessiz okuyorum." cevabını almıştır. Cehrî okuyan Hz. Ömer aynı soruya "Uyku isteğini dağıtmak ve şeytanı kovmak istiyorum. Bu yüzden sesli okuyorum." demek suretiyle mukabele etmiştir. Namazda bazı âyetleri sesli bazılarını gizli okuyan Bilal-i Habeşî'nin aynı soruya verdiği cevap ise "Rabbimizin temiz kelâmını diğer temiz kelâmıyla karıştırıyorum." şeklindedir. Tüm bu cevaplar

³⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/137-138.

³⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/65.

³⁸ Mushafa bakmak müstakil bir ibadet addedildiğinden sahâbe ve tâbiînden birçok kimse Kur'ân'ı yüzünden okumuş, mushafa bakmaksızın evlerinden ayrılmamıştır. Anlaşılan o ki böyle bir uygulamayı onlar kendileri için müstehap bellemişlerdir. Bu çerçevede Hz. Osman'ın her daim mushafı elinde bulundurup okuması nedeniyle iki mushaf eskittiğinden bahsedilmektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/188.

³⁹ Ebû Dâvûd, "Salât" 17; Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl" 24, 27.

üzerine Allah Rasûlü "Hepiniz güzel yapmaktasınız ve isabet etmektesiniz."⁴⁰ buyurmuştur. Görüldüğü üzere Rasûlullah söz konusu yöntemleri güzel bulmuş her iki okuyuş tarzının da makbul olduğunu açıkça dile getirmiştir.⁴¹

Hafî okuyuşun faziletine ilişkin olarak Ebû Tâlib el-Mekkî'nin yer verdiği Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetler şu şekildedir:⁴² "Gizli tilâvetin cehrî okuyuşa üstünlüğü, gizli verilen zekâtın aşikâre olana üstünlüğü gibidir."⁴³ "Kur'ân'ı sesli okuyan kimse zekâtını açıktan verene benzerken hafî okuyan zekâtını gizlice veren gibidir."⁴⁴ "Sizden biri, akşam ile yatsı arasındaki okuyuşunu, başkasını rahatsız edecek biçimde açıktan gerçekleştirmesin!"⁴⁵

Ebû Tâlib el-Mekkî, tâbi'nin önde gelen fakihlerinden sayılan Sa'îd b. Müseyyeb'in (ö. 94/713), dönemin Medine valisi Ömer b. Abdülaziz'i (ö. 101/720) namazda Kur'ân'ı cehrî değil hafî okuması hususunda uyarmasını bu bağlamda zikretmektedir. Buna göre sesi pek güzel olan Ömer b. Abdülaziz bir gece vakti Mescid-i Nebevî'de namaz kıldığı sırada kırâatini etraftakilerin duyacağı şekilde cehrî yapmıştır. Sa'îd b. Müseyyeb, Kur'ân sesini işittiğinde hizmetçisine "Şu namaz kılan kimsenin yanına git ve ondan Kur'ân'ı kısık sesle okumasını iste!" demek suretiyle valinin ikaz edilmesini istemiştir. Hizmetçinin "Nasıl olur, mescid bizim değil ki. Onda herkesin hakkı var." şeklindeki mukabelesi üzerine Sa'îd b. Müseyyeb yanına vardığı Medine valisi Ömer b. Abdülaziz'e şu cümleleri sarf etmiştir: "Ey namaz kılan kişi! Namazdan maksadın Allah'ın hoşnutluğu ise sesini yükseltme! Amacın insanlara duyurmaksa şunu bil ki Cenâb-ı Hak adına onların sana hiçbir faydası olmaz ve senin ihtiyaçlarını karşılamaya güçleri de yetmez." Uyarı içeren bu cümleyi işiten vali sesini kısip bulunduğu rekâtı kısa tutarak namazını tamamlamıştır.⁴⁶

Rasûlullah'ın tavsiyeleri⁴⁷ etrafında cehrî tilâvetin lüzumuna ve faziletine dikkat çekip deliller sunan Ebû Tâlib el-Mekkî, sesli okuyuşun birtakım

⁴⁰ Ebû Dâvûd, "Salât", 316.

⁴¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/183.

⁴² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/182.

⁴³ Ebû Dâvûd, "Salât", 17; Nesâî, "Kiyâmü'l-Leyl", 27.

⁴⁴ Nesâî, "Kiyâmü'l-Leyl", 24.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1985), 80 (Kitâbu's-Salât, 29).

⁴⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/182.

⁴⁷ Rasûlullah'ın bir gece vakti namaz kılan bir grup sahabînin namazda kırâatlerini sesli gerçekleştirdiklerini görüp bu hâlin hoşuna gittiğini izhar etmesi, hatta onların Kur'ân okuyuşlarına kulak verip dinlemesi dikkate değerdir. Yine "Sizden birisi, namaz kılmak için geceleyin kalktığında tilâvetini cehrî yapsın! Zira melekler ile evdeki diğer varlıklar onun kırâatini dinler ve onunla namaz kılarlar." ifadesi de Hz. Peygamber'in cehrî kırâati teşvik ve tavsiye ettiğini açıkça göstermektedir. Bk. İbn Mâce, "İkâme", 176; Ebû Dâvûd, "Tefrî'u Evbâbî'l-Vitr", 20.

gerekçelerinden söz etmektedir. Cehrî kırâatin yedi niyeti mündemiç olduğunu belirterek konuya dair şu açıklamaları yapmaktadır:

1) Kur'ân-ı Kerim kırâati, emredildiği üzere tertîl ile olmalıdır. Her açından hakkının verilerek okunması gerektiğinden Kur'ân cehrî telaffuz edilmelidir.

2) Allah Rasûlü'nün, "Kur'ân'ı seslerinle süsleyiniz!"⁴⁸ buyruğu gereği Kur'ân tilâvetinde sesin güzelleştirilmesi iktiza etmektedir. Söz konusu teşvik neticesinde okuyucunun, Kur'ân'ı sesli telaffuz etmesi kaçınılmaz olduğundan Kur'ân tilâveti cehrî gerçekleştirilmelidir. Bu bağlamda Ebû Musa el-Eş'arî'nin (ö. 42/662-63) Kur'ân okuyuşunu dinleyip oldukça beğenen Hz. Peygamber'in "Beni gördün mü? Dün gece senin Kur'ân tilâvetini dinledim. Ebû Musa! Sana hakikaten Dâvûd ailesinin mizmarlarından⁴⁹ bir mizmar verilmiş."⁵⁰ ifadesi, Kur'ân'ın cehrî okunması etrafında bir fikir verirken aynı zamanda Kur'ân'ın güzel sesle okunmasını da tavsiye etmektedir. Rasûlullah'ın iltifatkâr sözlerine Ebû Musa'nın "Ya Rasûlallah! Beni dinlediğinizin farkında olsaydım o tilâveti sizin için süsledikçe süslerdim."⁵¹ mukabelesi de bu çerçevede değerlendirilmelidir.⁵² Rasûl-i Ekrem'in deve üzerinde olduğu hâlde Fetih sûresini tercî⁵³ (ezgili) ile okuduğu rivâyeti⁵⁴ de bu duruma bir başka delildir. Yine Hz. Peygamber'in, "Kur'ân'ı teganni⁵⁵ ile okumayan bizden değildir."⁵⁶ ifadesi Kur'ân'ın kulağa hoş gelen bir musiki tavrıyla ya da etkileyici bir edayla, ezgili bir şekilde okunması bağlamında anlaşılmalıdır. Ebû Tâlib el-Mekkî'yi

⁴⁸ İbn Mâce, "İkâme", 176; Ebû Dâvûd, "Salât", 349; Nesâî, "İftitâh", 83.

⁴⁹ Mizmar nefesli bir enstrüman olup çıkardığı tınının güzelliği hasebiyle ses ona benzetilmiştir.

⁵⁰ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 31; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 236.

⁵¹ Mecdüddîn el-Mübârek b. Ahmed İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Câmi'u'l-usûl fi ehâdîs'i-r-rasûl*, (el-Mektebetü'l-Hulvânî, 1972), 9/7980 (Hadis No: 6621).

⁵² Rivâyette yer alan "tahbîr" lafzı "güzellik, bezemek, sevinç" gibi anlamlara gelmekte olup söz konusu ifade Yahudi hahamların Zebur'u nağmeli bir şekilde seslendirmelerine işaret eder gibidir. Benzer değerlendirmeler ve Kur'ân tilâvetinde musikinin yerine ilişkin olarak bk. Necdet Çağıl, "Kur'ân Kırâatinde Musiki Ses Uyumu, Ezgilendirme/Teganni ve Kırâatlerde Fonoloji/Ses-Anlam İlişkisi", *Tarihten Günümüze Kırâat İlimi*, ed. Yüksel Salman (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 327-361.

⁵³ *Tercî*, Kur'ân okuyan kimsenin, harfleri boğazında hecelemesi veya telaffuzunda hareketlerin kalıplarını birbirine yakınlaştırması manasında kullanılmaktadır. Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-'Aynî, *'Umdetü'l-kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türasî'l-'Arabî, ts.), 17/281.

⁵⁴ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 30, "Meğâzî", 46; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 239.

⁵⁵ Dilimizdeki karşılığı olan müzik (mûsiki) anlamında *teganni*, "sesleri kulağa güzel gelecek biçimde terkip etmek" ya da "ölçülü sesler aracılığıyla estetik bir etki ve heyecan meydana getirme sanatı" şeklinde tanımlanmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Ahmet Muhtar Ataman, *Mûsikî Tarihi*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1928), 1.

⁵⁶ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 19; Ebû Dâvûd, "Salât", 349; Nesâî, "İftitâh", 83.

teyit kabilinden “Allah hiçbir şeyi, güzel sesli bir peygamberin Kur'ân'ı açıktan ve güzel sesle okumasını dinlediği gibi dinlememiştir.”⁵⁷ şeklindeki Rasûlullah'ın beyanı bu çerçevede kayda değerdir. Zira rivâyette geçen “açıktan ve güzel sesle” vurgusu kırâatin cehrî yapılması yönünde fikir vericidir.

Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre “teganni”⁵⁸ kavramı etrafında sesini Kur'ân ile güzelleştirmeyen kimse yadırganmaktadır. Esasen iki şekilde anlaşılacak olan bu rivâyete göre mezkûr değerlendirme Arap ya da Arap diline hâkim olanlar için geçerlidir. Diğer bir bakış açısına göre ise doğal bir gereksinim olan teganni ihtiyacı Kur'ân sayesinde giderilmelidir. Bu ihtiyacı, kendine mahsus bir musikiye sahip olan Kur'ân ile karşılamayan kimsenin Kur'ân ile yetinmediği çıkarımı yapılarak o şahıs “Bizden değildir.” sözüne muhatap kılınmıştır. Meselenin neticesi bağlamında bir kimsenin teganni ihtiyacının Kur'ân ile giderilebileceği ulemâ arasında yaygın bir görüştür. Kur'ân'ın kendine özgü musikisi çerçevesinde ele alınan teganni ihtiyacı vurgusu, mezkûr hadisin râvisinin “Peki sesi güzel olmayan ne yapsın?” sorusuna İbn Ebî Müleyke (ö. 117/735) tarafından verilen “Gücü yettiği ölçüde güzelleştirsin.”⁵⁹ şeklindeki cevap bu bağlamda düşünülmelidir.

3) Allah'ın, Kur'ân'ı işittirecek kulunun kalbini uyandırması, kelâmullahı etraflıca düşünmesi ve anlaması için okuyuşun sesli gerçekleşmesi gereklidir. Zira sesli telaffuz, okuyanın zihnini uyarmakta olup okuyucunun dikkatinin de başka tarafa çekilmesine müsaade etmemektedir.

4) Kur'ân okuyan kimse tilâvet esnasında zaman zaman sesini yükseltmek suretiyle şeytanı ve uykuyu kendisinden uzaklaştırmalıdır. Bu da Kur'ân'ı cehrî şekilde okumakla mümkündür.

5) Uyanmaları gerektiği saatte sesli okuyuş sayesinde insanları uyandırıp Allah'ı anmalarına ve geceyi ihya etmelerine vesile olunmalıdır.

6) İbadetten yana gaflet üzere olanların, Kur'ân'ı cehrî okuyan kişiyi görüp gece ibadetine ilgi duymaları için Kur'ân sesli okunmalıdır. Böylece diğer insanlara iyilik ve takvada ilerleme kaydetmeleri açısından fayda sağlanmış olur.

⁵⁷ Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 19; “Tevhid”, 52; Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirin”, 232-234.

⁵⁸ “Teganni” kavramı “cehrî/açıktan okumak”, “Kur'ân'dan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamak”, “Kur'ân'ı tok ve güzel bir şekilde telaffuz etmek”, “Kur'ân'ı med üzere tilâvet etmek”, “Kur'ân'ı hüzünlü okumak”, “Kur'ân okumaya düşkün olmak ve Allah'tan korkarak okumak”, “Kur'ân'ı tecvid üzere okumak”, “Kur'ân'ı makamlı okumak” gibi farklı anlamlar barındırmaktadır. Detaylar için bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-'Askalânî, *Fethü'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), 9/87-91.

⁵⁹ Ebû Dâvûd, “Vitr”, 20. Konuya dair değerlendirmeler için bk. Abdulmecit Okçu, “Kur'ân Tilâvetinde Ezgi”, *Dini Araştırmalar* 10/28 (2007), 219-220.

7) Cehrî tilâveti daha uzun süre devam ettirme imkânı bulunduğundan kişinin namazdaki kıyamını uzun tutması söz konusudur. Böylece Cenâb-ı Hakk'ı hoşnut edecek ameli ziyadeleşecektir.

Tüm bu sayılanlar etrafında düşünüldüğünde niyetin hâlisâne olması şartıyla Kur'ân'ın cehrî tilâvetinin hafî okuyuşa göre üstün olduğu söylenebilir. Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre kişi, bu şekilde rabbine yaklaşmayı kastetmiş, nefsinin bilerek ve niyetini sağlam kılarak hoşnutluğunu kazanacak eylemlerde kendisini muvaffak eden Allah'a yönelmiştir. Burada Ebû Tâlib el-Mekkî, Kur'ân tilâvetinde hafî ve cehrî okuyuşlardan her birini ayrı ayrı değerlendirmekte, kişinin manevî durumuna göre bu ikisinden birini tercih etmesi gerektiğini tavsiye etmektedir. Buna göre kişi Kur'ân'ı sesli okurken menfi bir niyet taşımıyorsa yahut gizli okuyuş esnasında tefekkür etmek üzere dikkatini toplayamıyorsa ve Allah'a karşı edep tavrını tam olarak sergileme hususunda endişe duyuyorsa sesli kırâati tercih etmelidir. Hayırlı bir niyeti olan ve bu şekilde Allah ile diyalogunu güzelleştiren kimse için cehrî tilâvet daha faziletlidir. Zira sesli okuyan kimse bu sayede "Kur'ân'ı gece okumak" sünnetini de ifa etmiş demektir. Öte yandan hafî kırâatteki fayda yalnızca okuyana mahsus iken sesli tilâvetten hem şahsı hem de diğer insanlar istifade etmektedir. "İnsanların en hayırlısı, insanlara faydası dokunandır."⁶⁰ hadisi gereğince kelâmullah vesilesiyle yararlı olmak faydaların en üstünüdür. Ayrıca kişi cehrî tilâvetle ameline ibadet maksadıyla ikinci bir ameli eklemektedir. Bu durum onun faziletinin ziyadeleşmesine sebep teşkil etmektedir. Ameller, barındırdığı niyet sayısınca fazilet kazandığı düşüncesinden hareketle kişi, sesli okuyuşta birçok amel yapma fırsatı bulmuştur. Temiz niyet ve inanç sayesinde eylemlerin fazileti de artmış olur. Sonuçta, insanların amel açısından en üstün olanı, amellerindeki niyetler bakımından fazla olanlarıdır. "Rabbinin nimetine gelince, onu zikret!"⁶¹ meâlindeki âyet tam da bu durumu dile getirmektedir. Zira burada zikirden maksat Kur'ân okuyarak Allah'ı anmaktır.⁶²

Öte yandan bahsedilen niyetlerden uzak ve gaflet hâlinde Kur'ân okuyan kimsenin birtakım afetlere müptela olacağını ve hevâsına uymaya devam ederse manen hasta kabul edileceğini dile getiren Ebû Tâlib el-Mekkî, o kimseye sesli kırâatten uzak durmasını şiddetle tavsiye etmektedir. Zira böyle bir hâlde bulunan kimsenin kalbinde ağırlık olacağından içindeki manevî hastalık sebebiyle cehrî okuyuş ihlaslı bir şekilde gerçekleştiremeyecektir. Bu durumda okuyucuya lazım gelen tek şey hastalığını iyileştirmesi, kalbini islah etmesi, amelini selamete erdirmesi ve onu övgüye lâyık duruma

⁶⁰ Buhârî, "Meğâzî", 35.

⁶¹ ed-Duhâ 93/11.

⁶² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/183-184.

getirmesi için ihlasını tekrardan kazanmaya çalışmasıdır. Yine okuyuş sırasında nefsânî bir tadın bulunabileceği, bu durumun da ihlas kaynaklı manevî bir haz olduğu zannıyla hareket edilebileceğine dikkat çekmektedir. Böyle bir hâlet-i rûhiye ile Kur'ân okunduğunda gizli bir şehvet ve fark edilmesi güç bir kusurun mevzubahis olduğuna salihlerden birinden dinlediği bir anekdotla işaret etmektedir. Buna göre bir seher vakti, bahsedilen salih kimse Tâ-hâ sûresini okuyup tamamladıktan sonra üzerine bir ağırlık çöktüğünden uyumak üzere istirahatete çekilmiştir. Rüyasında, semadan inen ve elinde Tâ-hâ sûresinin yazılı olduğu beyaz bir sayfa bulunan bir şahıs yanına yaklaşip elindeki sayfayı açmıştır. Her kelimesinin altında on sevap yazmasına rağmen bir kelimenin altında sevap adına bir şey yoktur. Bu durumun kendisini oldukça üzdüğü salih zatın, "Vallahi ben o kelimeyi de okudum. Ancak onunla ilgili bir ecir göremiyorum. Yoksa onu kaydetmediniz mi?" şeklindeki sorusuna "Haklısın, sen o lafzı okumuştun. Biz de kaydetmiştik. Lâkin bize 'O kelimeyi de hâsıl olan sevabı da siliniz!' şeklinde nida edildiğini işittik. Bunun üzerine sevabını sildik." cevabını almıştır. Duyduklarına son derece üzümlü söz konusu kelimeye istinaden yazılan sevabın silinme gerekçesini sorması üzerine kendisine şu mukabelede bulunulmuştur: "O kelimeyi telaffuz edeceğin sırada yakınından geçen bir zatın duyması için sesini yükselttin. Bu yüzden sevabını sildik." Ebû Tâlib el-Mekkî, bu rüya bağlamında riyânın söz konusu olduğu durumlarda sessiz kırâatin gerekliliğine vurgu yaparak konuya izah getirmektedir. Başkalarının duymaları için okunan Kur'ân ile kişinin insanların methini arzulayacağını ve bu durumun Allah'tan başkasının söz konusu amele ortak edileceği anlamına geldiğini söylemektedir. Mevzuyu Hz. Peygamber'den nakledilen iki rivâyete yer vererek Kur'ân'ı hafî kırâat bağlamında ele almaktadır. Buna göre ilk rivâyet "Kim bir ameli insanların duyması için işlerse, Allah, onun amelini insanlara ilan eder. Allah, amelini gösteriş için yapan kimsenin riyâsını insanlara duyurur. Onu küçülterek hakir kılar."⁶³ şeklindedir. İkincisi ise "Cenâb-ı Hak, riyâkârın ve başkası bilsin diye amel eden kimsenin amelini kabul buyurmaz."⁶⁴ rivâyetidir. Allah Rasûlü'nün Kur'ân'ı sesli tilâvet eden birini "Sen okuyuşunu Allah'a duyur, bana duyurmaya çalışma!" şeklindeki ikazını mezkûr haberler bağlamında değerlendirerek sesli kırâatin riyâyâ kapı aralayacağından söz etmektedir.⁶⁵

Ebû Tâlib el-Mekkî, Kur'ân'ı sesli okumanın bir başka boyutunun dinleyenlere de ecir kazandırmasıyla ilgili olduğunu dile getirmektedir. Bu yönüyle sevap açısından dinleyen tilâvet edene ortaktır. Zira dinleyen kimsenin ecir elde etmesine Kur'ân'ı cehrî okuyan vesile olmuştur.

⁶³ Buhârî, "Rikâk", 36; "Ahkâm", 9; Müslim, "Zühd", 47; İbn Mâce, "Zühd", 21; Tirmizî, "Nikâh", 11; "Zühd", 48.

⁶⁴ Nesâî, "Cihâd", 24.

⁶⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/187.

Rasûlullah'ın bu minvaldeki "İyiliğe aracı olan kişi, onu yapmış kadar sevap kazanır."⁶⁶ buyruğu ulemâ arasında "Kur'ân'ı tilâvet edene bir, dinleyene iki ecir verilir." sözüyle karşılık bulmuştur.⁶⁷

Yine Ebû Tâlib el-Mekkî, cehrî okuyuşun üstünlüğüne ilişkin olarak Hz. Peygamber'den rivâyet edilen üç hâdiseyi özetle dile getirmek suretiyle vurgu yapmaktadır. İlk rivâyete göre Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe (ö. 12/633) Mescid-i Nebevî'de Kur'ân okuduğu sırada hücre-i saadete gitmek üzere yakınından geçen Hz. Aişe'nin bu tilâveti dinlemesi, kendisini bekleyen Rasûl-i Ekrem'in yanına geç gitmesine neden olmuştur. Hz. Aişe'nin gecikme sebebini anlatması üzerine onunla mescide giden Allah Rasûlü, Kur'ân okuyanı gördüğünde şöyle buyurmuştur: "Bu Sâlim'dir. Ümmetimin içerisinde onun gibilerini yaratan Allah'a hamdolsun!"⁶⁸ Bu bağlamda İbn Mes'ûd'un konu edildiği iki rivâyetin birincisi şöyledir: Bir gece Rasûlullah, beraberinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer bulunduğu hâlde yürürken mescidde cehrî bir şekilde İbn Mes'ûd'un Kur'ân okuyuşunu uzun uzadıya dinlemiş ve şöyle buyurmuştur: "Kur'ân'ı, indirildiği şekliyle okumak isteyen kimse Ümmü Abd'ın oğlundan (İbn Mes'ûd) dinlesin."⁶⁹ İkincisi ise bir defasında Hz. Peygamber, kendisinden Kur'ân okumasını istediği İbn Mes'ûd, "Ya Rasûlallah! Biz Kur'ân'ı sizden öğrenmişken ve Kur'ân size indirilmişken size Kur'ân'ı ben mi okuyayım?" demiştir. Bunun üzerine Allah Rasûlü, "Kur'ân'ı başkasından dinlemek de hoşuma gider." şeklinde mukabelede bulunmuştur. İbn Mes'ûd, "Her ümmetten bir şahit getireceğimiz ve seni de bütün bunlara şahit tuttuğumuz gün, onların hâlleri ne olacak bakalım?"⁷⁰ âyetine geldiğinde Rasûl-i Ekrem, "Ey Abdullah! Bu kadarı kâfi!" buyurmuştur. İbn Mes'ûd başını kaldırdığında Rasûlullah'ın hiçkırıklara boğulduğuna, sakalından aşağı yaşlar boşandığına şahit olmuştur.⁷¹ Görüldüğü üzere Ebû Tâlib el-Mekkî, farklı bakış açılarıyla ele alınabilecek rivâyetleri Kur'ân'ın cehrî tilâveti bağlamında değerlendirmektedir.⁷² Özellikle adının zikredildiği rivâyetlere sıkça yer vermesi, İbn Mes'ûd'u temel referans kabul ettiğini gösterir mahiyettedir.

⁶⁶ Müslim, "İmâre", 133; Ebû Dâvûd, "Edeb", 135; Tirmizî, "İlim", 14.

⁶⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/185.

⁶⁸ İbn Mâce, "İkâme", 176; Ebû'l-Hasen İzzeddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 442.

⁶⁹ İbn Mâce, "Kitâbü's-Sünne", 11; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdiberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed Bicavî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 3/990.

⁷⁰ en-Nisâ 4/41.

⁷¹ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 35; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 247; Ebû Dâvûd, "İlim", 13; Tirmizî, "Tefsîr", 5.

⁷² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/185.

3. Hissederek Okuma

Metafizik hakikatleri bir tecrübe olarak sunan Kur'ân, âyetlerin içeriğine muvafık şekilde farklı duygularla ve aniden canlandırdığı sahnelerle okuyucunun zihnini etkisi altına almaktadır. Bu müessir yönü itibarıyla Kur'ân'ı okuyan kimse âyetten anladığı ölçüde sevinç, heyecan, hayret, coşku, ümit, korku, keder, dehşet, hüzn, pişmanlık gibi muhtelif duyguları telaffuzuna yansıtılmaktadır. Böylece okuyucu ilâhî kelâmı sadece aktaran kişi olmaktan çıkmakta ve tilâvetin sebep olduğu söz konusu hâller bu bağlamda dikkatleri çekmektedir. Tilâvet üslûbu çerçevesinde değerlendirilen hissî okuma, anlamı yansıtması özelliğiyle bu noktada hayli önem arz etmektedir.

Ebû Tâlib el-Mekkî, lafza muvafık bir duygu durumuyla Kur'ân'ın tilâvet edilmesinin âdâba uygun olacağını belirterek meseleyi izah etmektedir. Örneğin kişi dua ve istiğfar içeren âyetleri okuduğunda dua ve istiğfar hâlini telaffuzuna yansıtmalıdır. Okuyucu, korku duygusunu muhtevî âyetlerde ve ümit veren ifadelerde azabından Allah'a sığınmalı, müminleri müjdelediği nimetleri O'ndan istemelidir. İçeriğinde tesbih ve tekbir söz konusu olan âyetlerde tesbih ve tekbir getirmelidir.⁷³ Kendilerine kitap verilir de hakkını vermek suretiyle onu okuyan müminlerden övgüyle bahseden Bakara sûresinin 121. âyetini⁷⁴ bu bağlamda değerlendiren Ebû Tâlib el-Mekkî, Rasûl-i Ekrem'in bu minval üzere Kur'ân'ı tilâvet ettiğini zikretmektedir. Yine sahâbenin önde gelen Kur'ân muallimlerinden ve vahye şahit olan önemli sahâbiler arasında yer bulan İbn Mes'ûd için Rasûl-i Ekrem'in "Kim Kur'ân'ı indirildiği tazelikte dinlemek isterse Ümmü Abd'in oğlundan (İbn Mes'ûd) dinlesin!"⁷⁵ şeklindeki sitayışı eşliğinde izah etmektedir. Burada, Rasûlullah'ın muhtelif zamanlarda Kur'ân öğretmenliğini övdüğü İbn Mes'ûd'un Kur'ân okuyuşunun detaylarını farklı bir bakış açısıyla yansıtılmaktadır. Mezkûr rivâyeti, "İbn Mes'ûd nasıl okuyorsa Kur'ân o şekilde okunmalıdır." çıkarımıyla İbn Mes'ûd özelinde ele almaktadır. Buna göre İbn Mes'ûd okuduklarına tanık bir kalp, söylediklerini duyacak son derece hazır bir kulak ve uykudan uzak bir gözle Kur'ân'ı tilâvet ederdi. Kelâmın anlamına uygun ve kendisiyle konuştuğu rabbinin bildirdiklerine muvafık bir şekilde okuduğu Kur'ân'da yer alan tehdit ve azap muhtevalı âyetleri hüznle; müjde âyetlerini iştıyaklı bir hâlde; öğüt

⁷³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/154. Ebû Tâlib el-Mekkî, Hz. Peygamber'in Kur'ân okuma tarzını tavsif eden Huzeyfe b. Yemân'ın (ö. 36/656) naklettiği şu rivâyete atıfta bulunmuş olmalıdır: "Rasûlullah, namazda rahmet âyetini okuduğunda Allah'ın rahmetini talep eder, azap içeren âyete geldiğinde ise rabbine sığınır. Tenzih âyetlerinde ise 'Sübhânallah' diyerek Allah'ı tesbih ederdi. İbn Mâce, "İkâme", 176.

⁷⁴ el-Bakara 2/121.

⁷⁵ İbn Mâce, "Kitâbü's-Sünne", 11; İbn 'Abdiberr, *el-İstî'âb*, 3/990; Ebü'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, thk. Hâlid Mustafa Tartûsî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2012), 145.

ve nasihat içeren âyetleri ibret nazarıyla; türlü ikazları muhtevi âyetleri de korku duygusu eşliğinde okurdu. Kur'ân tilâvetinde, Allah'ın sıfatlarını bilen ve kelâmın tadını bulan bir şahsiyet olarak nitelenen İbn Mes'ûd'un bahsedilen okuyuşundaki gibi hüznün duygusu bulunmalıdır.⁷⁶ Nitekim onun, öğretmeni olan Allah Rasûlü'ne bile zaman zaman Kur'ân okuduğu hadis kaynaklarında yer almaktadır.⁷⁷ Böylesi örnekler dikkate alındığında Ebû Tâlib el-Mekkî'nin ağlamakla sonuçlanacak bir okuma hâlini tavsiye etmesinin anlaşılabilceği kanaatindeyiz. Zira Mütarrif b. Abdillâh eş-Şihhîr'in (ö. 95/713-14) babasından naklettiği "Râsûlullah'ı namaz kılarken gördüm. Ağlamaktan dolayı göğsünde bakır veya toprak tencerenin kaynarken çıkardığı gibi bir ses vardı."⁷⁸ şeklindeki ifadesi ve Hz. Peygamber'in bazı âyetleri duyduğunda gözyaşı döktüğüne dair haberler, Kur'ân'ın hüznün duygusuyla okunması gerektiğine işaret etmektedir.⁷⁹

Yer verdiğimiz nakillerin yanında Ebû Tâlib el-Mekkî'nin dile getirdiği Kur'ân'ın hüznün duygusu eşliğinde ve dokunaklı bir şekilde okunması gerektiği Hz. Peygamber'den varid olan rivâyetlerle desteklenmektedir. Buna göre Kur'ân hüznle inmiştir ve okunduğunda kederli bir hâl alınmalıdır. İbn Mes'ûd'un yukarıda arz edilen rivâyetteki okuyuşundan sonra Allah Rasûlü'nün gözyaşı dökmesi bu durumu gösterir mahiyettedir. Bu bağlamda "Şüphesiz Kur'ân insanı hüznlendirecek konular üzere nâzil olmuştur. Bu yüzden onu okuduğunuzda ağlayınız. Gözyaşı dökemiyorsanız ağlar şekilde okuyunuz (veya kendinizi ağlamaya zorlayınız!)"⁸⁰ buyuran Rasûlullah, kırâatin güzel sesle gerçekleştirilmesinin ve okuma esnasında düşünceli hâl alınmasının lüzumuna işaret etmektedir. "Kur'ân'ı ses itibarıyla en güzel tilâvet eden kimse, okuyuşunu işittiğinizde Allah'tan haşyet duyduğunu hissettiğiniz

⁷⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/143.

⁷⁷ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 35; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn" 247; Ebû Dâvûd, "İlim", 13; Tirmizî, "Tefsîr", 5.

⁷⁸ Ebû Dâvûd, "Salât", 158; Nesâî, "Sehv", 18.

⁷⁹ Anlayabildiğimiz kadarıyla hüznün ve korku duyguları mutasavvıflarca tilâvet sırasında okuyucuda bulunması gereken hislerdir. Kişi, âyetlerde yer alan tehdit ifadelerini okuma ya da dinleme sayesinde işlediği günahları düşünerek bu korkuyu beslemektedir. Öte yandan sıradan bir korku olmayıp saygıdan ürpermek şeklinde de anlaşılabilir bu hâli, Kur'ân okunduğunda sahâbenin gösterdikleri tepkileri kendisine soran torununa Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ'nın verdiği cevap üzerinden ele almak mümkündür. Tasavvuf kaynaklarında konuya dair sıkça kullanılan bu misale göre Esmâ şöyle demiştir: "(Onlar) Allah'ın Kur'ân'da tasvir ettiği gibilerdi. Gözlerinden yaşlar boşanır, titrerlerdi." Anlaşıldığı üzere sahâbenin Kur'ân okuması, tefekkür ve tedebbür merkezli bir süreç ihtiva etmekte olup okuma esnasında hüznün duygusunun ağırlıklı olduğu görülmektedir. Bk. Ebû'l-Mefâhir Yahyâ b. Ahmed b. Seyfiddîn Sa'îd el-Bâharzî, *Evrâdü'l-ahbâb ve füsûsü'l-âdâb*, (Tahran: Danişgâh-ı Tahran, 1966), 1/342.

⁸⁰ İbn Mâce, "İkâme", 176.

kimsedir.”⁸¹ sözüyle de Kur'ân tilâvetinde haşyet duygusunun önemini vurgulamaktadır. Görüldüğü üzere Kur'ân okuyan kimsenin manevi dönüşümü ile Kur'ân tilâvet âdâbı arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur.

Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre hüznün ve ağlamakla neticelenen tehditler, azap haberleri ve ibretler Kur'ân'da sıkça yer bulmaktadır. Bunlar kişinin üzüntülü bir hâle bürünmesini mecburi kılmaktadır. Şayet Kur'ân okurken bu atmosfere girilemiyorsa hadiste teşvik edildiği üzere hüznünlü bir vaziyet alınmalıdır. Bu sayede mezkûr emir tatbik ve tasdik edilmiş olacaktır. Zira okuyucunun dikkati ancak bu şekilde tilâvet ettiği âyetler üzerinde toplanabilir. Böylece ilâhî kelâmın manasını daha iyi kavrayıp üzerine düşünen okuyucunun kalbi başka bir yere savrulmayıp sadece âyetin manasıyla meşgul olabilir. Ayrıca ağlar bir vaziyette bulunma ve hüznün hâli, kişinin tek odaklandığı konunun tilâvet edilen âyetler olmasını ve kalbin sair işlerden uzaklaşmasını sağlayacaktır. Zira üzüntülü kimse, dert ettiği meseleye kalbiyle bağlanır, kendini ona verir. Ebû Tâlib el-Mekkî, İbn Abbâs'a nispet edilen “Secde âyetini⁸² okuduğunuzda, âyetin azametini düşünüp ağlamaksızın aceleyle secdeye gitmeyiniz! Gözleriniz yaşarmıyorsa, hiç değilse kalbiniz ağlasın! Kalbin ağlaması ise hüznünlenmesi ve haşyet duymasıdır.”⁸³ şeklindeki sözü bu çerçevede değerlendirmektedir. Buna göre kişinin, kelâmullahı kavrayan bir ehl-i ilim gibi gözyaşı dökemiyorsa, kalbinin ağlayamamasına üzülmeye ve kendisinde gerçek âlimlerin vasfı bulunmadığı düşüncesiyle ürpermesi gerekir. Nitekim “Ne var ki tüm bunlara karşın Allah'ın emirlerine duyarlılık konusunda kalpleriniz katılaştı. O kadar ki adeta taş kesildi, hatta sert bir kaya gibi oldu. Hâlbuki öyle taşlar vardır ki içinden ırmaklar fışkırır. Öyle taşlar vardır ki yarılır da içinden pınarlar çıkar. Yine öyle taşlar vardır ki Allah korkusuyla yerinden kopup yuvarlanırlar. Bilin ki Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.”⁸⁴ meâlindeki âyette “İçinden ırmaklar fışkırır.” ifadesinden *çok ağlayan göz*; “Yarılır da içinden pınarlar çıkar.” ifadesinden ise *az ağlayan göz*

⁸¹ İbn Mâce, “İkâme”, 176.

⁸² Ebû Tâlib el-Mekkî, secde âyeti söz konusu olduğunda şunları tavsiye etmektedir: “Kul tilâvet secdesi yaptığında; âyetlerde geçtiği gibi dua etmeli ve yine âyetlerde öğretildiği şekilde şerhlerden Allah'a sığınmalıdır. Bu durum Allah'ın hoşuna gider. Tam da bu sebeple kullarının kendisine secde etmelerini emretmiştir. Mesela kul: “Onlar kendilerine âyetlerimizle öğüt verildiğinde büyüklük taslamadan secdeye kapanırlar ve rablerini hamd ile tesbih ederler.” (es-Secde 32/15) âyetini okuduğunda şöyle dua etmelidir: “Allah'ım! Beni sana secde edenlerden kıl! Sana hamd ederek seni tesbih edenlerden kıl! Kibirli olmaktan sana sığınırım. Senin emrine karşı gelmekten, sevdiğilerine karşı büyükmekten sana sığınırım.” Aynı şekilde “Ağlayarak yüz üstü yere kapanırlar. Bu da onların Allah'a saygısını artırır.” (el-İsrâ 17/109) âyetini okuduğunda ise şöyle dua etmelidir: “Allah'ım! Beni ağlayanlardan ve senin için huşû sahibi olanlardan eyle!” Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/153-154.

⁸³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/144.

⁸⁴ el-Bakara 2/74.

kastedilmiştir. Âyetin devamındaki “... Öyle taşlar da vardır ki Allah korkusuyla yerinden kopup yuvarlanırlar.” ifadesiyle de gözyaşı dökmeksizin ağlayan kalplerden bahsedilmiştir. Bu bağlamda Ebû Tâlib el-Mekkî, Basralı sûfilardan Sâbit el-Bünânî'nin (ö. 127/744) Kur'ân tilâveti sırasında gözyaşı dökmenin gerekliliğine dair bir rüyasını nakletmektedir. Buna göre el-Bünânî bir gece rüyasında Allah Rasûlü'ne Kur'ân okuduğunu görmüştür. Tilâvetini tamamladığında Hz. Peygamber kendisine “Tamam, bu bir okuyuş! Lâkin hani gözyaşı?” buyurmuştur. Kanaatimizce bu sitemkâr ifade “...kendilerine Rahmân'ın âyetleri okunduğunda ağlayarak ve secde ederek yere kapanırlar.”⁸⁵ meâlindeki âyetten mülhemdir. Yine Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) “Allah'a yemin olsun ki, Kur'ân'ı inanarak kırâat eden kimsenin üzüntüsü çoğalır, rahatı kaçar, gözyaşı artar; gülmesi azalır, ibadetlerle geçirdiği vakit uzar, rahat ve boş işlerle meşguliyeti azalır.” sözünü de bu çerçevede değerlendirmek gerekir.⁸⁶

Ebû Tâlib el-Mekkî, hissî okuma bağlamındaki sözlerine şu öğütlerle son vermektedir: “Allah'tan haşyet duyan, iyi niyetli ve insanlara karşı samimâne davranan, temiz bir kalbe sahip bulunan kimse Kur'ân'ı tilâvet sırasında ilâhî müjde, övgü, güzel sıfat ve Allah dostlarına ait makamları kendi nefesine layık görmemeli, kendisinin o hâllerden oldukça uzakta bulunduğunu, bu zikredilenlerin diğer müminlere ve salihlere layık görüldüğünü düşünmelidir. Bunu, onları selamet içinde gördüğü ve samimiyetlerine inandığı için yapmalıdır. Arasında kendilerine gazap edilenler, azap ile korkutulanlar, menfi sıfatlarıyla gâfiller ve günahkârların yer aldığı âyetler okuduğunda ise kendisini onlardan biri gibi görüp bu âyetlerdeki muhatabın bizzat şahsı olduğunu düşünmelidir. Bu anlayışla hareket ederse insanlar için ümit, kendi adına da korku hisseder.”⁸⁷

Ebû Tâlib el-Mekkî, Kur'ân'ı hissederek okumanın bir farkındalık hâlini iktiza ettirdiğini düşünmekte, âyetlerin muhtevasına muvafık bir duygu durumu eşliğinde Kur'ân'ın okunması bağlamında bâtinî hazırlığın yapılması gerektiğinin altını çizmektedir. Onun vurguladığı husus etrafında bazı kurallar ve çıkarımlar yapılabilir. Buna göre rabbinin sıfatlarını müşahede eden bir okuyucu, telaffuz ettiği âyetlerde kendisine hitap eden Allah'ın kelâmındaki manayı anlayabilir.⁸⁸

⁸⁵ Meryem 19/58.

⁸⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/143-144.

⁸⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/151-152.

⁸⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, kendisinde bazı özellikler bulunan kimsenin Kur'ân'ın müşahedeyle anlaşılabilir ve melekût âleminde zuhur eden ince manalarını anlama imkânı bulamayacağından bahsetmektedir. Buna göre gerçek hâliyle Kur'ân'ı anlamaktan mahrum bulunan kimselerin sahip oldukları hasletler şunlardır: “Az bile olsa bid'at işlemek. Günahlarda ısrar etmek. Kalbinde kibir bulunması. Kalbi çirkin ve haram ile neticelenen duyguların sarması. Dünyaya aşırı muhabbet. İmanın hakikatine ermeyip taklitte kalmak. Yakîninin zayıf olması.

Kulun, Kur'ân okurken rabbinin kendisine ilâhî kelâmı aracılığıyla hitap ettiğine şahit olması gerekir. Zira her türlü eksiklikten münezze olan Allah bizzat konuşmaktadır, kulun söylediği hiçbir kelime söz konusu değildir. Okuyucunun, seslendirdiği hiçbir harf ya da kelimenin insan kelâmı olmadığını bilincine varması iktiza eder. Allah, kendi kelâmını ifade etmesi ve kendisini zikretmesi için kuluna fırsat vererek Kur'ân'ı konuşma mahalli yapmıştır. Nitekim Cenâb-ı Hakk'ın emrini duyuran vesile, Hz. Musa için bir yön olmuş ve rabbi, ağaç cihetinden ona seslenmiştir.⁸⁹ Allah'ın kelâmını asfî hâliyle, kemâliyle ve sıfatlarıyla kavramaktan aciz olan insanlar tabiatıyla ilâhî kelâmı da alışageldikleri dil ve sesleri kullanarak dile getirmektedirler. Bu durum, Kur'ân'daki -ilk bakışta fark edilemeyen- derin manaları ve hikmetleri ortadan kaldırmaz. Zira sözün değeri taşıdığı mana ile doğru orantılı olduğundan kelâmulahtaki mana onun azametiyle ilgilidir. İnsanların cesetleri, taşıdıkları ruhla kıymetli ve aziz kabul edildiği gibi kelâm ifade eden sesler de muhtevi oldukları hikmetle kıymetli ve şerefli addedilirler. Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre konu bu çerçevede değerlendirilmelidir.⁹⁰

4. Gafletten Uzak Bir Hâl ile Tilâvet

Kur'ân okumanın genel olarak dışa ve içe bakan yönleri söz konusudur. Kur'ân'ın yalnızca zâhirî ve derinliksiz bir metin zannedilmemesi gerektiğini ifade eden Ebû Tâlib el-Mekkî, lafzî açıdan tilâvetiyle manevî boyutu sıkı ilişki içinde olan Kur'ân'ı bu yönüyle değerlendirmektedir. İbn Mes'ûd'a nispet edilen bir sözü aktararak Kur'ân'ın zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki manasının bulunduğunu söyleyen Ebû Tâlib el-Mekkî, zâhirî manasını Arap dilini iyi bilenlerin anlayabileceğini, yalnızca kalp gözüyle görülebilecek gizli sırları içeren bâtinî manasını ise ehl-i yakîn âriflerin kavrayabileceğini dile getirmektedir. Gafletten uzak bir şekilde Kur'ân okumayı da bu hususlar etrafında ele almaktadır. Bu bağlamda bazı âlimlerin, tilâvet sırasında haz alabilmek için Kur'ân'ı sahâbenin Rasûlullah'tan dinliyormuşçasına tilâvet ettiklerini; bir üst aşamaya geçtiklerinde Cebrâil'in âyetleri Allah Rasûlü'ne ilkâ sırasında dinliyormuşçasına okuduklarını; nihayetinde Allah'tan dinliyormuşçasına Kur'ân'ı okuduklarını ve nail oldukları nimet ile lezzetin coşkunluğuna dayanamadıklarını dile getirmektedir.⁹¹ Görüldüğü üzere burada Kur'ân tilâveti hususunda bir metoda şahit olmaktayız.

Okuduğunun manasını anla(ya)mamak. Âyetlerin yalnızca harfleriyle ve tilâvetiyle (zâhiren) yetinmek. Sırf zâhirî bakışa sahip olan bir müfessirin sözüne itibar edip inceliklerinden habersiz kalmak. Kalbini dikkate almaksızın sadece aklıyla yetinmek. Arap dilinin söz sanatlarının inceliklerine ve hitabın gizli manalarına bakan vechelerine vâkıf olmamak." Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/139-140.

⁸⁹ el-Kasas 28/30.

⁹⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/145.

⁹¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/152.

Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre Allah, istikamet üzere olup Kur'ân okuyan kimseye rahmetiyle nazar kılacaktır. Gaflet hâliyle diğer işlerini okuyuşuna karıştırırsa Allah kendisine "Kelâmımla senin alakan nedir? Sen zaten benden yüz çevirmişsin. Şayet tevbe etmezsen kelâmımı okumayı da terk et!" şeklinde nida edecektir.⁹² Ebû Tâlib el-Mekkî, Allah Rasûlü'nün, "Kur'ân'ı, gafletten uzak bir şekilde (bilinç/şuur hâliyle), kalpleriniz onun üzerinde birleştiği, ondan etkilendiğiniz sürece okuyun! Aksi hâlde okumayın!"⁹³ buyurmasını da bu çerçevede ele almaktadır. Yine ashâb-ı kirâmın ekserisinin hâfız olmadığından, hattâ ya bir ya da iki cüz veyahut birkaç sûre ezberlediğinden söz etmekte, Kur'ân'dan bu kadar az ezberleri olmasına rağmen her birinin Kur'ân'ın emir ve yasaklarına harfiyyen ittiba ettiklerinin altını çizmektedir.⁹⁴

Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre A'râf sûresinin 169;⁹⁵ Bakara sûresinin 93⁹⁶ ve 101;⁹⁷ Âl-i İmrân sûresinin 187.⁹⁸ âyetleri gafletten uzak bir hâl üzere Kur'ân tilâveti etrafında değerlendirilmelidir. Mezkûr âyetin bir yorumu "Kitabı, kendisiyle amel etmeyerek ve onu anlamamak suretiyle mahvettiler." şeklinde düşünülmelidir. Buradaki ifadelerden anlaşıldığı üzere âyetler doğrultusunda amel edilmemesi; onların görmezden gelinmesi, ortadan kaldırılması ve dünya menfaati karşılığında satılması bir gaflet tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla gaflet hâli kişiyi öyle zor ve içinden çıkılmaz bir duruma sokar ki okuduğu Kur'ân sebebiyle kişi kendine lanet ve beddua dahi ede(bili)r. Bu nahoş neticeye atıfta bulunan Ebû Tâlib el-Mekkî, bazı sûfilardan naklettiği sözlerle konuya açıklık getirmektedir. Buna göre Kur'ân okuyan kimse farkına varmaksızın kendisini lanetlemiş olabilir. Çünkü o "Allah'ın laneti zalimler üzerine olsun!"⁹⁹ âyetini tilâvet etmesine rağmen kendisi de zalimdir. Yine "Allah'ın laneti yalancılar üzerine olsun!"¹⁰⁰ âyetini

⁹² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/177.

⁹³ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 37; "İ'tisâm", 26; Müslim, "İlim", 3, 4.

⁹⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/179.

⁹⁵ "... Üstelik onlar, kitaptakini de okuyup öğrenmişlerdi..." el-A'râf 7/169.

⁹⁶ "Mademki müminsiniz; o hâlde sahip olduğunuz iman nasıl bunca kötü işi size yaptırıyor?" el-Bakara 2/93.

⁹⁷ "Allah tarafından gönderilen ve hâlen ellerinin altında bulunan Tevrat'ı tasdik eden bir peygamber gelince, işte o Yahudilerin -âlim zümresi- bazıları hak ve hakikati sanki hiç bilmiyorlarmış gibi Allah'ın kelâmını büsbütün kulak ardı ederler." el-Bakara 2/101.

⁹⁸ "Vaktiyle Allah, peygamberleri vasıtasıyla kendilerine vahiyler gönderdiği Yahudi din âlimlerine, 'Tevrat'ı insanlara mutlaka açıklayacak ve onu asla gizlemeyeceksiniz.' demek suretiyle emredip kendilerinden bu konuda kesin söz almıştı. Ne var ki onlar Allah'a verdikleri sözü hiçe saydılar ve bu söze sadakat yerine basit dünya menfaatlerini tercih ettiler, ama böylelikle çok kötü bir tercih yapmış oldular." Âl-i İmrân 3/187.

⁹⁹ el-A'râf 7/44.

¹⁰⁰ Âl-i İmrân 3/61.

okur, oysa kendisi de yalan söyler. Ebû Tâlib el-Mekkî, "Yeryüzünde haksız yere böbürleneni âyetlerimden uzaklaştıracağım..."¹⁰¹ âyetinden hareketle de kibir sahibi gâfillere, Allah'ın, kelâmını anlayıp kavrama imkânı vermeyeceğini dile getirmektedir.¹⁰²

Tasavvuf kaynaklarının bir kısmında Kur'ân'ı gaflet üzere okuyan kimseyi kınayan pek çok rivâyet ve haberden bahsedilmektedir. Özellikle çeşitli bakış açılarıyla yorumlanan ve kurrâya yöneltilen eleştiriler¹⁰³ arasında merkeze alınan "Ümmetimin münafıklarının çoğu Kur'ân okuyucularından çıkar."¹⁰⁴ rivâyeti bu bağlamda zikredilmektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî, farklı anlaşılımlara oldukça elverişli görünen bu rivâyeti, Kur'ân'ı gaflet hâliyle okuma etrafında değerlendirmekte, amel etmek yerine yalnızca Kur'ân'ın okunması hususunda uzmanlaşılmasından yakının tâbiîn ulemâdan Hasan el-Basrî'nin izahıyla konuyu beyan etmektedir. Buna göre Hasan el-Basrî'nin eleştirisi şu şekildedir: "Siz, Kur'ân'ı belli bölümlere taksim ettiniz. Bu kısımları okumayı asıl gaye edindiniz. Onları ulaşılması gereken merhaleler yaptınız. Geceyi ise o amaca ulaşabilmek üzere bir vasıta hâline getirdiniz. Siz, bu vasıtayı kullanıp mezkûr aşamaları kat etmeye çabalyorsunuz. Hâlbuki sizden öncekiler, Kur'ân'a rablerinden kendilerine gönderilen mesajlar olarak bakıyorlardı. Onlar, gece olduğunda Kur'ân'ı okuyup tefekkür ediyor, gündüzleri ise ahkâmını harfi harfine ifa ediyorlardı." Ebû Tâlib el-Mekkî, Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/693) de benzer tenkitlerine şu cümlelerle dikkat çekmektedir: "Biz öyle bir dönemde yaşadık ki içimizden biri evvela iman ederdi. Rasûlullah'a indirilen sûredeki helal-haram ve emir-yasak gibi bilmemiz gereken hususları sizin Kur'ân'ı öğrendiğiniz gibi derhal bellerdik. O günden beri hayli zaman geçti. Bazı insanların imanlarını sağlamlaştırmaksızın Kur'ân'la meşgul olduklarını gördüm. Onlar, Fatihâ'dan başlayıp Kur'ân'ı sonuna kadar okuyorlar, ancak onun emir ve yasak gibi bilinmesi gereken konularından uzaklar. Yalnızca âyetleri telaffuz ediyorlar. Hâlbuki Kur'ân'ın gönderilmesinden amaç, emirlerine uymak; yasaklarından sakınmaktır. Kişiye vecibe olan, Kur'ân'ın çizdiği hudutlarda kalmasıdır. Kul, bu sınırlar içinde bulunmaktan sorumludur. İşte bu yüzden Kur'ân'a muhalif tavır sergileyenlere azap edilecektir. Bilinmelidir ki Kur'ân'ın harflerinin sayılması farz olmayıp Müslüman da bu sebeple cezalandırılmayacaktır."¹⁰⁵ Tüm

¹⁰¹ el-A'râf 7/146.

¹⁰² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/178.

¹⁰³ Gazzâlî öncesi dönem esas alınmak suretiyle sûfilerin kurrâya yönelttiği eleştiriler için bk. Hacı Bayram Başer, "Sûfiler ve Kur'ân Okuyucuları: Sünnî Tasavvuf Geleneğinde Kurrâ Eleştirileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2021), 27-55.

¹⁰⁴ Buhârî, "Halku Ef'âli'l-îbâd", 118; Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995), 6/194 (No. 6634); Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd*, nşr. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 157.

¹⁰⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/179.

bunlardan Kur'ân'ın sadece tilâvetiyle ibadet edilen bir metin değil, aynı zamanda bir hayat kitabı olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Şu hâlde kişi Kur'ân ile öyle diyalog kurmalıdır ki Kur'ân onunun hem ilmi, hem ameli, hem zikri, hem duası, hem meşguliyeti olsun.¹⁰⁶

Sahip olunan ilmin zâhiriyle yetinmenin kifayet etmeyeceği, müminden sadece ilim ve ihlas üzere amel etmesinin beklendiğini belirten Ebû Tâlib el-Mekkî, gaflet hâminden uzak bir şekilde Kur'ân okurken gayb âleminden gelecek tecellilerin müşahede edilebilmesi için bazı nasihatlerde bulunmaktadır. Buna göre kul, rabbinin huzurunda bulunduğu şuuruyla kalbini toplayıp kelâmullahı can kulağıyla dinlemeli, Kur'ân'ın sırlarını anlamaya yönelmelidir. Kendisine nazar kılan Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarının tecellilerini kalbiyle müşahede etmeye çalışmalıdır. Kendisiyle konuştuğu Allah'ın huzurunda boynu bükük ve mütevâzî bir tavırla bulunmalıdır. Durumunu ıslah etmek, ahlakını düzeltmek, kalbini selim hâle getirmek, hakiki imanı elde etmek, sağlam bir ilme ve istikamete yapışmak üzere bir yol izlemelidir. Kur'ân'ın hakikatının ancak böyle yapıldığı takdirde anlaşılabilceği hatırdan çıkarılmamalıdır.¹⁰⁷

5. Tertîl Üzere Okuma

Kaynaklarda yer aldığına göre Kur'ân'ın sürat bakımından *hadır*, *tedvîr* ve *tahkîk* olmak üzere üç okuma tarzı söz konusudur. Furkân sûresinin 32. ve Müzzemmil sûresinin 4. âyetleri etrafında genel olarak "Kur'ân'ı yavaş yavaş, düşünerek okumak"¹⁰⁸ manasında tanımlanan "tertîl"¹⁰⁹ kavramı ise farklı bakış açılarıyla ele alınmakta ve mezkûr yöntemler anlatılırken izah edilmektedir. Kirâat literatürüne baktığımızda kavram, Kur'ân'ı usûl ve kaidelerine göre okumak şeklinde özetlenmektedir.¹¹⁰

¹⁰⁶ Gördük, "Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kur'ân Tasavvuru", 64.

¹⁰⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/140.

¹⁰⁸ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1983), 1/449. Tertîl, "Kur'ân'ı acele etmeksizin ve manası üzerinde düşünerek okumak" şeklinde de tanımlanmaktadır. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964), 19/37.

¹⁰⁹ Sözlükte "bir şeyi düzenlemek, sıralamak, bir şeyi itinalı yapmak, bir sözü güzel, açık ve düzgün söylemek" şeklinde yer almaktadır. Kavrama dair bk. el-Cevherî, *es-Sihâh*, "rtl", 4/1704; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullâh Ali el-Kebîr vd., (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), "rtl", 3/1574. Tertîl kavramının yorumlanmasına ilişkin olarak bk. Ali Öge, "Rivâyet ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertîl Âyetlerinin Yorumlanma Biçimi" *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2015), 27-61.

¹¹⁰ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1985), 49.

Kur'ân'ı tecvidsiz ve nağmeler de dâhil olmak üzere usûlüne uygun olmayan bir şekilde okumanın yanlışlığını vurgulayan Ebû Tâlib el-Mekkî, kasırla okunması gereken yerlerin medle, medle okunması gereken yerlerin kasırla; izharla telaffuz edilmesi gereken yerlerin idğâmla; idğâmla okunacak lafızların ise izharla seslendirilmesinin mekruh olduğundan bahsetmektedir.¹¹¹ En faziletli okuyuş tarzının ise Kur'ân harflerinin tane tane ve ağır ağır okunması suretiyle gerçekleştirilen ve âyetlerin manasını da daha fazla düşünmeye imkân sağlayan "tertil" üzere tilâvet olduğunu söylemektedir. Bu okuyuş biçimini tercih etmesinin sebebinin de Kur'ân ile diyalogu sıkı tutmak olarak göstermektedir. Müslümana emredilen ya da öğütlenen okuma şekli vurgusuyla tertîlin, kişinin okuduğu âyetleri tefekkür etmeye ve kavramaya fırsat sunduğu gerekçeleriyle konuyu açıklamaktadır. Bu bağlamda sahâbe sözlerinden aktardığı delillerle düşüncesini tahkim etmeye çalışmaktadır.¹¹² Özellikle ashâb-ı kirâmın önemli kurrâsından ve Kur'ân'a vukûfiyeti konusunda Rasûl-i Ekrem'in iltifatına mazhar olan İbn Mes'ûd'un, öğrencisi Alkame b. Kays'a (ö. 62/682) nasihatine dikkat çekmektedir. Buna göre İbn Mes'ûd'un, kırâati düzgün ve sesi çok güzel olan Alkame'den Kur'ân tilâvet etmesini istediğinde, "Ey Alkame! Anam babam sana feda olsun, lütfen tertîl üzere ağır ağır oku!" dediği nakledilmiştir.¹¹³

Yine Hz. Ali'ye nispet edilen "İçinde ilim olmayan ibadette ve anlama çabası bulunmayan ilimde hayır yoktur. Tefekkür edilmeksizin okunan Kur'ân'dan da hayır gelmez."¹¹⁴ ve İbn Abbâs'tan rivâyet edilen "Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerini düşünüp anlamak suretiyle aheste aheste okumak, bana Kur'ân'ın tamamını alalacele okumaktan daha hoş gelmektedir."¹¹⁵ ifadeleri meselenin bahsedilen yönünü vurgulamaktadır. Ebû Tâlib el-Mekkî, mezkûr rivâyetlere ilaveten tâbiîn ulemânın önde gelen isimlerinden olan Mücahid'in (ö. 103/721) mevzuyla dair değerlendirmesini aktararak konunun önemine dikkat çekmektedir. Buna göre Mücâhid'e, namaz kılan iki kimse hakkında şu soru yöneltilmiştir: "Namazda aynı süre kıyamda kalan iki kişiden biri ağır ağır ve düşünerek Bakara sûresini okumaktadır. Diğeri ise hızlı bir tempoda Kur'ân'ın tamamını tilâvet etmektedir. Bunların alacağı ecir konusunda ne dersiniz?" Mücâhid'in "Onların alacakları sevap eşittir. Zira kıyımları birdir." şeklindeki cevabında az olmasına rağmen tertîl üzere okuyuşun önemi dikkatlere sunulmaktadır.¹¹⁶

Ebû Tâlib el-Mekkî, Kur'ân ile daha fazla vakit geçirmenin kıymetinin, onun tertîl üzere okunmasıyla anlaşılabilceğine dair birtakım tecrübeler yer

¹¹¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/233.

¹¹² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/141-142.

¹¹³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/185.

¹¹⁴ ed-Dârimî, *Sünen*, 1/86.

¹¹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/79.

¹¹⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/141.

vermektedir. Bu bağlamda bir sûreyi tilâvet etmek üzere Kur'ân'ı açıp okumaya başlayan, ancak okuduğu âyetlerde müşahede ettikleri kendisini tilâvetten alıkoyan, hâl böyle olunca başladığı sûreyi bitirmeden sabahlayan, bir türlü okumayı tamamlayıp hevesini alamayan kimseden bahsetmektedir. Tilâvet esnasında da başka bir iş ya da düşünce ile meşgul olunmaması gerektiğini "Kur'ân'dan daha sevimli ne olabilir ki onu tilâvet ederken başka bir düşünceyle iştigal edilebilsin!" sözleriyle dile getirmektedir.¹¹⁷

6. Kur'ân'ı Tekrar Tekrar Okuma

Gerek âyetlerde gerekse hadislerde işaret edildiği üzere Kur'ân, tekrar tekrar okunup üzerinde düşünme eylemi gerçekleştirilen bir kitaptır. Nitekim Allah katında hangi amelin daha sevimli olduğunu soran bir kimseye Hz. Peygamber, "Yolculuğu bitirince tekrar yola başlamak" şeklinde cevap vermiş, yolculuğu bitirip tekrar başlamanın mahiyetini de "Kur'ân'ı başından sonuna okumak, bitirdikçe yeniden başlamaktır."¹¹⁸ ifadesiyle açıklamıştır.

Mutasavvıflara göre Kur'ân'ın farklı ve sonsuz anlamları, tam bir inanç ve edep hâliyle onun sürekli okunmasıyla açılmaktadır. Bu nedenle sûfler, Kur'ân tilâvetini ibadetin bir çeşidi kabul etmişler, gerek âyet gerekse sûreleri tekrar tekrar okumak suretiyle Kur'ân'dan mana istinbatı yoluna gitmişlerdir.¹¹⁹ Öyle ki sadece bir âyet dört beş gece sürekli tilâvet edilebilmektedir.¹²⁰ Hâl böyle olunca Kur'ân'ın tamamını otuz senede hatmeden sûflerden söz edilmektedir.¹²¹

Her tilâvet edildiğinde ilgili âyetin okuyucuyu farklı bir anlam boyutuna sevk eden Kur'ân'ın, bu yönüyle insanların tekâmülünde önemli bir terbiye edici fonksiyonu olduğu göz ardı edilmemelidir. Tekrarlayan âyetlerin her defasında farklı bir gözle kırâat edilmesi ya da aynı âyetin defalarca okunmasıyla Kur'ân, kuvvetle ve sınıksız tutularak¹²² kendisiyle amel edilmek üzere indirilmiştir. Bu bağlamda Kur'ân, Mücâdile sûresinin 22. âyeti etrafında "imanın ruhu" olarak gösterilmektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî de mevzuyu böyle anlamakta, Kur'ân'ın her defasında zinde ve dinamik bir şekilde ve farklı zaviyeleriyle okunmasını öğütlemektedir. Aynı zamanda Hz. Peygamber'in besmele âyetini yirmi kez tekrar ettiğinin¹²³ altını çizerek benzeri tekerrürün

¹¹⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/142.

¹¹⁸ ed-Dârimî, *Sünen*, 1/2181; Tirmizî, "Kırâat", 13.

¹¹⁹ Çakmaklıoğlu, "Sûflerin Kur'ân'la ilişkisi", 73.

¹²⁰ Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed es-Serrâc, *el-Lüma' fi't-tasavvuf*, nşr. Reynold Alleyne Nicholson (Leiden: E. J. Brill, 1914), 89.

¹²¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/153.

¹²² el-A'râf 7/171; Meryem 19/12.

¹²³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/142.

Allah Rasûlü için bambaşka anlamlara kapı araladığını dile getirmektedir. Ebû Zerr el-Gıfârî'nin (ö. 32/653) namaz esnasında Allah Rasûlü'nün "Eğer onlara azap edersen, hiç kuşku yok ki onlar senin kullarıdır. Şayet onları affedersen, şüphesiz sen izzet ve hikmet sahibisin."¹²⁴ meâlindeki âyeti güneş doğana dek tekrar tekrar okuduğunu haber vermesi de bu kapsamda zikredilmelidir.¹²⁵ Böylece Rasûl-i Ekrem her okuyuşta farklı bakış açıları geliştirerek her kelimeden muhtelif bir ilme ve manaya ulaşmıştır. Bu itibarla Kur'ân okuyan kimsenin, seslendirdiği her kelimenin kalbe açılan manasını da müşahede etmesi gerekmektedir. Allah'ın, kendisine mana bakımından daha çok kapılar açmasını dilemesi, okuduğu âyetin başka âyetlerle olan mana ilişkisini tefekkür ederek yeni anlam boyutlarını görmeye çabalaması, böylece âyetleri daha geniş bir perspektifle anlamaya ve kavramaya gayret göstermesi lazımdır. Ulemâ arasında yer bulmuş "Her âyetin altmış bin manası vardır. Ve daha da fazlası..." şeklindeki ifadeyi de bu çerçevede düşünmek gerekir. Zira muhtemel manalar da âyetin tekrar tekrar okunup tefekkür edilmesiyle açığa çıkacaktır. Süleyman ed-Dârânî'den (ö. 215/830) nakledilen "Ben okuduğum bir âyet üzerinde dört ya da beş gece duruyorum. Onunla ilgili kesin fikre varmadıkça diğer âyete geçmiyorum." ifadesi ve seleften birinin üzerinde altı ay durduğu Hûd sûresini tekrar tekrar okuyup anlamaya çalıştığı ancak tamamlayamadığı konusundaki rivâyet, âyetlerin defalarca okunması gerektiği hususu etrafında düşünülmelidir.¹²⁶ Nitekim manasını anlamaksızın ve kalbi ikna olmaksızın okunan hiçbir âyet için kişiye sevap düşünülemez olduğundan söz eden Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre "Bu kitap, insanların aklını aydınlatan ışık, inananlar için bir kılavuz, bir rahmettir."¹²⁷ ve "Bu Kur'ân, insanlara bir açıklama, takvâ sahipleri için de bir hidayet ve öğüttür."¹²⁸ âyetleri çerçevesinde Kur'ân'ı okumakla birlikte onu anlamak istemeyi de emreden Kur'ân'ın bizzat kendisidir.¹²⁹ Meseleye örnek olarak bir sûreyi tilâvet ederken kalbi hazır olup ne okuduğunu anlamayan bir âlimin onu tekrar okuduğundan söz edilmektedir.¹³⁰ Anlaşıldığına göre sûfiler, Kur'ân okumaya telaffuz ve zihni olmaktan ziyade amelî ve tahkikî açıdan bakmaktadırlar.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Allah dostlarının âyetleri tekrar tekrar okuduklarını Cafer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) örneğinde zikretmektedir. Buna göre Cafer es-Sâdık, bir gün namaz esnasında bayılmış, kendine geldiğinde bayılma

¹²⁴ el-Mâide 5/118.

¹²⁵ İbn Mâce, "İkâme", 179.

¹²⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/152-153.

¹²⁷ el-Câsiye 45/20.

¹²⁸ Âl-i İmrân 3/138.

¹²⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/148-149.

¹³⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/143.

nedenini soranlara “Okuduğum âyeti tekrarlayarak kalbimde düşünüyordum. Bir süre sonra, asıl sahibinden duymaya başladım. Nihayet bedenim, rabbimin kudretini müşahede etmeye tâkât getiremedi.” şeklinde cevap vermiştir. Ebû Tâlib el-Mekkî, bu durumu Allah’ın seçkin kullarının bir âyeti tekrar tekrar okumak suretiyle kalplerinde tefekkür ettikleri, böylece rablerinin yardımıyla âyetin hakikatine erdikleri, anladıkları manaların kendilerini kuşattığı ve ilâhî ilim denizine dalıp kayboldukları şeklinde açıklamaktadır.¹³¹

7. Muhabbet Duygusu Eşliğinde Kur’ân Okuma

Kur’ân’ı tilâvet eden kimse için Kur’ân sevgisinin kaçınılmaz olduğunu belirten Ebû Tâlib el-Mekkî, Hz. Peygamber’in; “Ehl-i Kur’ân, Allah’ın dostlarıdır. Onlar insanlar arasında Allah’ın seçkin kullarıdır.”¹³² ifadesini kullanarak mevzuyu izah etmektedir. Söz konusu dostluk bağlamında İbn Mes’ûd’un şu sözünü aktarması kayda değerdir: “Herhangi biriniz Allah katındaki durumunu öğrenmek istiyorsa Kur’ân ile ilişkisine bakmalıdır. Eğer kişi Kur’ân’a muhabbet beslerse Allah da o kimseye muhabbet besler; Kur’ân’ı sevmezse Allah da onu sevmez.” Ebû Tâlib el-Mekkî, muhabbet duyulan kimseden sadır olan sözün sevilmesi, hoşlanılmayan kimsenin sözünün ise sevilmemesinin tam da böyle bir durum olduğunu belirterek Ebû Muhammed Sehl’in (ö. 283/896) şu cümlesini nakletmektedir: “İmanın alameti Allah sevgisi, Allah sevgisinin alameti ise Kur’ân sevgisidir. Kur’ân’a duyulan muhabbetin alameti peygamber sevgisi, peygambere duyulan muhabbetin alameti ise ona tabi olmaktır. Ona uymanın alameti de dünya malına gönül vermeksizin hayat sürmektir.” Ebû Tâlib el-Mekkî, meselenin seyr-u sülûk süreçlerine ilişkin olarak bir müridin Kur’ân ile irtibatını örneklendirerek sağlamasını yapmaktadır. Buna göre söz konusu mürid gönülden Kur’ân okumak istemiş, aradan günler geçmesine rağmen heveslendiği gibi Kur’ân’ı okuyamamıştı. Bunun üzerine Allah tarafından geldiğini düşündüğü “Şayet bana muhabbetin varsa kelâmımı neden terk ederek mahzun bıraktın? Onda ki ince ikazımı görmez misin?” şeklindeki nidayı işitmiştir. Ebû Tâlib el-Mekkî, bu durumu Allah sevgisinin bir tezahürü olarak açıklamaktadır. Bazı âriflerin “Kişi, ihtiyaç duyduğu her şeyi Kur’ân’da buluncaya; onunla (Kur’ân ölçüleriyle) eksiklik ve fazlalığını bilinceye; Allah’tan isteyip kullardan müstağni duruncaya kadar mürid olamaz.” şeklinde dile getirdikleri sözlerden, gerek Allah’a duyulan muhabbetin gerekse tasavvufî derinliğin mihenginin Kur’ân olduğu anlaşılmaktadır.¹³³

¹³¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, 1/145.

¹³² İbn Mâce, “Mukaddime”, 16.

¹³³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, 1/174-175.

Yine Ebû Tâlib el-Mekkî, bahsedilen muhabbet bağlamında Allah'ın bir kula âyetlerini anlayacak özel bir anlayış ikram etmesini "Kime hikmet verilmişse, ona pek çok hayır verilmiştir."¹³⁴ meâlindeki âyetle delillendirmektedir. Buna göre âyetteki "çok hayır" ifadesinden maksat muhabbet duyduğu Cenâb-ı Hakk'ın kitabını güzel anlamaktır. Nitekim Enbiyâ sûresinin 79. âyetinde yer alan "Biz Süleyman'a meselinin çözümünü ortaya koyacak bir anlayış verdik. Bununla birlikte onların her birine (Davud ve Süleyman) hüküm ve ilim verdik." ifadesi, meselenin bu yönünü dile getirmektedir. Görüldüğü üzere mezkûr âyette Allah, anlayışı, hüküm vermenin ve ilmin üzerinde bir makam olarak zikretmektedir. Şu hâlde kul ilâhî kelâmı anlayıp kavradığı doğrultuda amel ederse okuduğu âyetin hakkını vermiş olur. Böylece kişi Kur'ân'ın ehli ve Allah'ın dostu olma şerefine ulaşır. Örneğin "Rabbimiz, sadece sana güvendik ve sana yöneldik!"¹³⁵ ve "Sizin bize verdiğiniz eziyetlere elbette katlanacağız."¹³⁶ meâlindeki âyetleri hakkıyla okuyan kimse kıyamet gününden korkar, sadece Allah'a tevekkül edip O'na yönelir. O'nun yolunda çekilen eziyetlere sabır gösterir. Böyle yaptığı takdirde okuduğu âyetleri sadece asıl sahibinden nakletmekle kalmayıp tilâvet ettiği âyetleri tatbik etmekten doğacak manevî hazlara ve nimetlere de erişir. Böylece Allah'ın dostluğunu kazanma konusunda adım atmış olur. el-Bünânî'nin "Yirmi yıl boyunca Kur'ân'ı okumak ve anlamak için uğraştım. Bu sayede yirmi yıl nimetler içinde yaşadım." sözü de bu çerçevede düşünülmelidir.¹³⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, ilâhî huzurda kabul gören kimsenin özel tecellilere tanıklık edeceği, ilâhî huzurdan uzakta kalanın ise kör olup kaybedeceği, kaybedenin unutacağı, unutanın ise unutulacağı gerçeğini "İşte böyle. Çünkü sana âyetlerimiz geldi; ama sen onları unuttun. Bugün de aynı şekilde sen unutuluyorsun!" âyetiyle¹³⁸ dile getirmiştir.¹³⁹

Anlaşıldığı üzere Ebû Tâlib el-Mekkî, marifet ehlinin Allah ile olan ilişkisini düzelttiklerini, bu sayede ilâhî yakınlığa eriştiklerini, O'nu maksud edinerek ilâhî hitâbın sırrına vasil olduklarını dile getirerek Kur'ân'ın muhabbet duygusuyla okunmasının elzemliğine dikkat çekmektedir. Müridin de talep ettiği ne varsa Kur'ân'da buluncaya, eksiklerini onunla tamamlayıncaya kadar ve rabbiyle yetinip kullardan tamamen gönlünü çekinceye dek gerçek mürid olamayacağını dillendirmesi, kelâmın sahibine olan muhabbetin vazgeçilmez bir gereklilik olduğunu göstermektedir.

¹³⁴ el-Bakara 2/269.

¹³⁵ el-Mümtehine 60/4.

¹³⁶ İbrahim 14/12.

¹³⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/151-152.

¹³⁸ Tâ-hâ 20/126.

¹³⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/156.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerim'in okunması hususunda dikkat edilen birtakım edepler, İslâmî literatürde farklı vecheleriyle ele alınmıştır. Tasavvuf sahasında da "âdâb" başlığı altında incelenen bu hususlar çeşitli çıkarımlarla ve müridlerin seyr-u sülûk süreçlerine tesir etmesi yönüyle ele alınıp incelenmiştir. Ebû Tâlib el-Mekkî, çeşitli disiplinlerde birçok âlimi etkileyen ve tasavvuf literatürüne rengini veren sûfî ulemânın başında gelmektedir. *Kûtü'l-kulûb* isimli eserinde yer verdiği "Kur'ân Okumanın Edepleri ve Faziletleri", "Kur'ân'ın Mana ve Kırâat İncelikleri", "Gafletin Kötülenmesi ve Gâfillerin Sıfatları" ve "Kur'ân'ı Gizli-Açık Okumanın Hükmü" şeklindeki dört başlık altında Kur'ân okuma âdâbına temas etmektedir.

Mutasavvıf ulemânın Kur'ân'ın tilâvet âdâbına kırâat âlimleriyle aynı pencereden bakmadıklarını söylemeliyiz. Onlar daha ziyade zihni ya da tedebbür yönüyle ele aldıkları tilâvet edepleri etrafında Kur'ân'ı şekli boyutuyla okuyanları tenkit etmektedirler. Öyle ki Hz. Peygamber'e nispet edilen "Ümmetimin münafıklarının çoğu Kur'ân okuyucularından çıkar." rivâyetini delil olarak sunarak yüksek perdeden eleştiride bulunmaktadır. Ebû Tâlib el-Mekkî, söz konusu rivâyeti, Kur'ân'ı gafletten uzak bir hâl üzere okuma bağlamında değerlendirerek çok da keskin olmayan bir bakış açısıyla ele almıştır.

Ebû Tâlib el-Mekkî, tilâvetin âdâbı çerçevesinde önce Kur'ân'ın ne sıklıkla hatmedileceği konusuna değinmiştir. Gerek Allah Rasûlü gerekse sahâbe uygulaması eşliğinde incelediği meseleden çıkan sonuç, Kur'ân'ın asgari yedi günde bir hatmedilmesidir. O, daha kısa bir zaman zarfında tamamlanan hatimlerin tefekkürden uzak ve alâcelele bir okuyuş olduğu kanaatiyle böyle bir tilâveti önermemektedir.

Kur'ân tilâvet çeşitlerinden biri sayılan ağır bir şekilde okuyuşu (tahkîk) kastettiği tertîl üzere kırâati en doğru yöntem olarak kabul etmektedir. Esasen içinde tefekkürün mündemiç olduğu tertîl üzere tilâvetin diğer okuyuş tarzlarında da bulunduğunu ifade etmeliyiz. Ancak Ebû Tâlib el-Mekkî'nin tertîl odaklı tilâvetten yavaş okuyuşu kastettiği anlaşılmaktadır. Bu da ancak sesli bir şekilde gerçekleştirilebilir. Naklettiği rivâyetler ve sesi güzelleştirerek teganni yapmak suretiyle tilâvet ancak cehrî bir okuyuşla mümkündür.

Rabbine yaklaşmayı kastedip niyetini halis kılarak rızasını kazanma konusunda kendisini muvaffak kılan Allah'a yönelme bağlamında Kur'ân okumayı ele alan Ebû Tâlib el-Mekkî, cehrî ve hafî şekilde tilâvet ile hangi okuyuşun daha faziletli olduğu hususu etrafında meseleyi değerlendirmektedir. Buna göre riyanın söz konusu olabileceği durumlarda sessiz kırâat, Kur'ân'ı okuma ve dinlemeye teşvik bağlamında da sesli kırâat tercih edilmelidir.

Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre Kur'ân gerek muhabbetullahın gerekse tasavvufî derinliğin ölçüsüdür. Kur'ân okuyan kimsenin okuduğu her kelimenin manasını kalbinin müşahede edebilmesi ve Cenâb-ı Hakk'ın kendisine mana bakımından farklı boyutlar açması için tilâvet ettiği âyetin başka âyetlerle olan ilişkisini düşünmesi gereklidir. Bu da doğal olarak ilgili âyetleri tekrar tekrar okumayı iktiza etmektedir. Nitekim Kur'ân, tekrar tekrar okunup üzerinde düşünmeyi gerekli kılan bir kitaptır.

Manası anlaşılmağı ve kalbin ikna olmağı okunması hâlinde Kur'ân adına bir sevap düşünülemez. Bu nedenle aklın ve kalbin Kur'ân okuma faaliyetine birlikte iştirak etmesi gerekir. Ona göre derin tefekkürün en üstünü namaz sırasındaki Kur'ân okuyuşuyla gerçekleşmektedir. Zira bu şekilde kılınan namaz, tefekkürü muhtevî bir kırâati meydana getirmektedir.

Kur'ân'ın, lafza muvafık duygu durumuyla okunması edebe uygun bir tavidir. Hissederek okuma bağlamında kişi dua ve istiğfar içerikli âyetleri tilâvet ettiğinde dua edip istiğfarda bulunma hâlini telaffuzuna yansıtmalıdır. Korku duygusunu içeren veya ümit veren âyetlerde ise azabından Allah'a sığınmalıdır. Muhtevâsında tesbih ve tekbir söz konusu olan âyetlerde de tesbih ve tekbir getirilmelidir. Ayrıca Kur'ân'ın hüzün duygusu eşliğinde ve dokunaklı şekilde okunması gereklidir. Zira Kur'ân hüzünle inmiştir ve okunduğunda kederli bir hâl alınmalı, gözyaşı eşliğinde tilâvet edilmelidir. Anlaşıldığı üzere Ebû Tâlib el-Mekkî, Kur'ân'ı fiilî okumadan ziyade zihnî okuma çerçevesinde değerlendirmektedir. Her harfin hakkını vermek ve fonetik kurallara uymak suretiyle "tecvid" denilen kaidelere riayet etmeye dair herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Sonuç olarak Ebû Tâlib el-Mekkî'nin zâhirî ya da şeklî kurallar etrafındaki önerileri Kur'ân ilimleri zaviyesinden oldukça zayıf kalırken, bâtinî ya da tedebbürî şekilde anlaşılabilir tavsîyelerini zengin olarak niteleyebiliriz.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- 'Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer. *Fethü'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- Ataman, Ahmet Muhtar. *Mûsikî Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1928.
- 'Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türasî'l-'Arabî, ts.
- Bâharzî, Ebû'l-Mefâhir Yahya b. Ahmed b. Seyfiddîn Sa'îd. *Evrâdü'l-ahbâb ve füsûsü'l-âdâb*. Tahran: Danişgâh-ı Tahran, 1966.
- Başer, Hacı Bayram. "Sûfiler ve Kur'ân Okuyucuları: Sünnî Tasavvuf Geleneğinde Kurrâ Eleştirileri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2021), 27-55.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

- Burns, Gerald L. "Gazâlî'nin Tasavvufî Hermenötiği". Çev. Turan Koç. *İslâmî Araştırmalar*. 13 (2000), 420-428.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabîyye*. Thk. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990.
- Çağıl, Necdet. "Kur'ân Kırâatinde Musiki Ses Uyumu, Ezgileendirme/Teganni ve Kırâatlerde Fonoloji/Ses-Anlam İlişkisi". *Tarihten Günümüze Kırâat İlmi*. Ed. Yüksel Salman. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015. 327-361.
- Çakıcı, İrfan. "Kur'ân Tilâvetinde Nitelik Sorunu". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2018), 147-175.
- Çakıroğlu, Selim. *Kur'ân Kıssalarının Tasavvufî Yorumu: Ülü'l-Azm Peygamberler*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. *Tasavvuf*. "Sûfilerin Kur'ân'la İlişkisi". Ed. Kadir Özköse. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Çetin, Abdurrahman. "Hatim İndirme Hükümleri I". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (1992), 29-37.
- Dârimî, Ebû Muhammed İbn Abdirrahman b. Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. Thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Beyrut: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erba'ate 'aşer*. Thk. Şa'bân Muhammed İsmail. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Haz. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. 'Atiyye. *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. Thk. Mahmûd İbrahim Muhammed er-Ravdân. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 2001.
- Gördük, Yunus Emre. "Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kur'ân Tasavvuru". *Hikmet Yurdu*. 8/16 (2015), 55-82.
- Hamed, Ğânim Kaddûrî. *ed-Dirasatü's-savtiyye 'inde 'ulemâi't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammâr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2007.
- Hindî, Alâüddîn Ali b. Abdülmelik b. Kâdî Hân Müttakî. *Kenzü'l-'ummâl fî Süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. Nşr. Safvet es-Sakka-Bekrî el-Hayyânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- İbn 'Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. Thk. Ali Muhammed Bicavî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- İbn 'Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf en-Nemerî. *el-İstizkâr*. Thk. Sâlim Muhammed 'Atâ-Muhammed Ali Mu'avviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979.

- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'i'z-zamân*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 2011.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İbn Mübârek, Abdullah. *Kitâbü'z-Zühd*. Nşr. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *Sıfatü's-safve*. Thk. Hâlid Mustafa Tartûsî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 2012.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *en-Neşr fî'l-kırââtî'l-aşr*. Thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*. Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1985.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzeddîn Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Dâru İbn Hazm, Beyrut 2012.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek b. Ahmed el-Cezerî. *Câmi'u'l-usûl fî ehâdîsi'r-rasûl*. el-Mektebetü'l-Hulvânî, 1972.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Yemenî. *el-Muvatta'*. Thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1985.
- Maşalı, Münteha. "Kur'ân Okumanın Keyfiyeti ve Okuma Düzeyleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi". *Usûl: İslam Araştırmaları* 15 (2011), 75-89.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-'Akl ve fehmi'l-Kur'ân*. Nşr. Hüseyin Kuvvetli. Beyrut: yy., 1971.
- Muslu, Ramazan. *Klâsiklerimiz/IX: "Kûtü'l-kulûb" (Ebû Tâlib el-Mekkî - ö. 386/996). Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003), 349-362.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf. *Feyzu'l-kadîr şerhi'l-Câmi'i's-sağîr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972.
- Râğîb İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Seyyid Kilânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Oğcu, Abdulmecit. "Kur'ân Tilâvetinde Ezgi". *Dini Araştırmalar*. 10/28 (2007), 213-247.
- Öge, Ali. "Rivâyet ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertîl Âyetlerinin Yorumlanma Biçimi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 25 (2015), 27-61.
- Saklan, Bilal. "Ebû Tâlib el-Mekkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/239-240. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Saklan, Bilal. "Kûtü'l-kulûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/501-502. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim en-Nisâbü'rî. *Katla'l-Kur'ân*. Thk. Nâsır b. Muhammed b. Osman el-Menî'. Riyad: Mektebetü'l-'Übeykân, 2008.
- Serrâc, Ebû Nasr İbn Ali b. Muhammed. *el-Lüma' fi't-tasavvuf*. Nşr. Reynold Alleyne Nicholson. Leiden: E. J. Brill, 1914.

Sehâvî, Ebü'l-Hasen 'Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed. *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*. Thk. Abdülhakk 'Abdüddâyim Seyfûlkâdî. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1999.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l- Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1983.

Osmanlı Filibesinde Kur'an Kültürü (Tedrîsât/Tilâvet/Kırâat)

Öz: Araştırmada Osmanlı Filibesinde Kur'an kültürü ele alınmıştır. Bu bağlamda makalede bahsi geçen yer ve zamandaki Kur'an eğitim merkezleri ile tilâvetinin yanı sıra burada yetişen önemli kırâat âlimlerine değinilmiştir. İncelemenin amacı Filibe özelinde Osmanlı dönemi Balkanlar'ında mevcut Kur'an kültürünü açığa çıkarmaktır. Bu meyanda öncelikle Osmanlı Filibesindeki Kur'an eğitim merkezlerinden dârulkurrâlar ve sıbyan mekteplerine değinilmiştir. Makalede kaleme alınan bir diğer husus mezkûr beldedeki vakıfların vakfiyelerinde Kur'an tilâvetiyle ilgili zikri geçen görev tanımlarıdır. Araştırmada Osmanlı Filibesinde meşhur kırâat âlimlerine de değinilmiştir. Mezkûr konular Filibe'yle alakalı çalışmalar, vakfiye incelemelerinin yanı sıra biyografik kaynaklardan elde edilen veriler aracılığıyla kaleme alınmıştır. Çalışmalar neticesinde o dönemde Anadolu'nun birçok yerinde dahi Filibe'deki Kur'an merkezlerinin olmamasından yola çıkılarak Osmanlı'da Filibe'nin ve buradaki Kur'an merkezlerinin son derece önemsendiği neticesine ulaşılmıştır.

Ahmet GÖKDEMİR*



Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kırâat, Tilâvet, Osmanlı, Filibe.

Quran Culture in Ottoman Filibe (Education/Recitation/Recitation Modes)

Abstract: This research examines the Quran culture in Ottoman Filibe. In this context, the Quran education centers, recitation practices, and notable recitation scholars who were educated in the region and period mentioned in the article are discussed. The purpose of this study is to reveal the Quran culture in the Balkans during the Ottoman period, specifically focusing on Filibe. Firstly, Quran education centers such as Darulkurras (House of Reciters) and Quran schools in Ottoman Filibe are discussed. Another aspect addressed in the article is the duties related to Quran recitation in the endowments of the existing foundations in the mentioned town. The research also mentions famous recitation scholars in The Ottoman Filibe. In review the importance of Filibe and the Quran centers in the region is greatly emphasized, especially considering that many places in Anatolia did not have Quran centers like those in Filibe.

Keywords: Quran, Recitation Styles, Recitation, Ottoman, Filibe.

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma Ve Kırâat İlimi Anabilim Dalı. E-Posta: ahmetgokdemir81@hotmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5436-0541>

Giriş

Bulgaristan'ın güneyinde kalan Filibe eski bir Osmanlı şehri olup bugünkü adı Plovdiv'dir. Osmanlı döneminin önemli Balkan şehirlerinden Filibe, zamanla cami, medrese vs. yapıları ve burada yetişmiş ilim adamlarıyla önemli İslâm merkezlerinden biri haline gelmiştir.¹ M.Ö. 342 yılında Makedon Kral II. Filip tarafından kurulan Filibe, 1203 civarında Bulgarlar'a geçmiş, 1361'de ise Lala Paşa komutasındaki kuvvetlerce Osmanlı'ya dâhil edilmiştir. Daha sonra Anadolu'dan getirilen Türk aileler buraya yerleştirilmiş, sonrasında da Filibe, Rumeli Beylerbeyliği'nin merkezi haline gelmiştir. Burası, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın ardından yeni oluşturulan Şarkî Rumeli vilayetine katılmış, daha sonra 1885'te kurulan Bulgar Prenslığı'ne geçmiştir. Filibe, XX. yüzyıl ortalarına kadar cami, kilise ve sinagoglarının yanı sıra farklı dinî ve etnik gruplarıyla kozmopolit bir yapıya sahiptir. Günümüz Filibe'sinde ise Müslümanlar, şehrin yaklaşık % 6-7'sini oluştururlar.²

Filibe'de olduğu üzere Osmanlı'nın yüzyıllar boyunca farklı etnik ve dinî unsurları bir arada yaşatabilmesinde vakıfların rolü büyük olmuştur. Şöyle ki vakıfların hizmetlerinden neredeyse tüm Osmanlı tebaası faydalanmış, yine vakıflar aracılığıyla iktisadi manada refah, toplumun tüm kesimlerine yayılmıştır.³ Osmanlı Filibe'sine bakıldığında Kur'ân-ı Kerim tilâveti ve eğitimine dair faaliyetlerin de vakıflar sayesinde mümkün olduğu gözlemlenmektedir. Aşağıda Osmanlı Filibe'sinde Kur'ân eğitimi ve tilâvetine dair hususlara değinildikten sonra Filibeli kırâat âlimleriyle konuya devam edilecektir.

1. Filibe'deki Kur'ân Eğitim Kurumları

Filibe, Bulgaristan'ın kırâat ilmi bağlamında en gelişmiş yeridir. Şöyle ki Filibe'de 53 adet cami ve 7 tane de dârulkurrânın mevcudiyetinden bahsedilmektedir. O dönemde Anadolu'nun birçok yerinde bile Filibe'deki kadar kırâat ilmine dair eğitim merkezlerinin söz konusu olmaması, Osmanlı'nın Balkanlar'a verdiği değer açısından önemli bir yeridir. Bu müesseselerden Ulu Cami Dârulkurrâsı'nda Şeyhulkurrâ Gazzazzâde, kırâat-ı seb'a'ya dair öğretimde bulunurken Şehâbeddin Paşa Dârulkurrâsı'nda da mahiyeti bilinmemekle beraber her gün kırâate yönelik eğitim söz konusudur.⁴ Şeyhulkurrâ Mehmed Efendi (ö. 1078/1667), burada vaizlik ve şeyhulkurrâlık yapmıştır. O, talebelerine İslâmî ilimlere dair dersleri sonrasında

¹ Machiel Kiel, "Filibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/79.

² Kiel, "Filibe", 80-82.

³ Mehmet Bulut-Mehmet Tuğrul, "Osmanlı Dönemi Rumeli Vakıfları ve Şehirleşme: Prizren ve Filibe Vakıfları Örnekleri", *XVIII. Türk Tarih Kongresi Ankara: 1-5 Eylül 2018* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022), 683.

⁴ Eyüp Coşkun-Ferhat Ensar, "Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesinde Bulgaristandaki Bazı Kültür Merkezleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi* 17 (2001), 22; Ahmet Gökdemir, "Osmanlı Devrinde Rumeli'de Kur'ân Tedrisi (Bulgaristan ve Yunanistan Örneği)", *Alanya Uluslararası Din Sempozyumu* (Elazığ: Asos Yayınevi, 2019), 89; Ahmet Gökdemir, *Evliya Çelebi'nin Gözüyle Osmanlı'da Kur'ân Kültürü (Tedrisat/Tilâvet/Örf-Âdet)* (İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2019), 82.

özellikle de tefsir ve hadis alanında icâzet vermiştir.⁵

Filibesindeki dârulkurrâlardan bir diğeri Börekçizâde Hasan Çelebi Dârulkurrâsı'dır. Burası zikri geçen dârulkurrânın vakfına ait bir eser olup inşa tarihine dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Mezkûr müesseseye Yeşillioğlu Camii yanında yer almaktadır.⁶

Şehâbeddîn Paşa Dârulkurrâsı'nda haftanın her günü ders verildiği söylenirken,⁷ belgelerde şeyhulkurrânın pazartesi ve perşembe günleri eğitim verdiği geçmektedir. Bu durum zamanla mezkûr dârulkurrâda kırâat eğitimine dair farklı icraların olduğunu göstermektedir. Burada ders veren şeyhulkurrâlardan biri de Hacı Ali Efendi'dir. O, Yüsufendizâde'nin talebesi olup daha önce hasbi olarak bu vazifeyi yürütürken, maddi durumunun zayıf olması hasebiyle, daha sonra dolgun bir yevmiye tahsisıyla göreve devam etmiştir. Öyle ki yevmiye olarak imam 5, müezzin 4 akçe alırken Ali Efendi'ye 20 akçe tahsis edilmiştir. Bu durum o dönemde Filibe'de kırâat ilmine verilen değeri göstermesi açısından önemli bir veridir. Ali Efendi'nin vefatı sonrasında bu görev evladına tevdi edilmiştir.⁸

Mahmûd Efendi de bu kurumda ders veren şeyhulkurrâlardandır. O, pazartesi ve perşembeleri sabah namazı sonrasında 3 akçe yevmiye ile bu vazifeyi deruhte etmiştir. Buradaki ücret farkı Hacı Ali Efendi'nin özel konumundan olsa gerektir. Mahmûd Efendi'den sonra da oğlu Mahmûd Efendi bu görevi devam ettirmiştir.⁹ Mahmûd Efendi ve oğlunun yürüttükleri diğer vazifeler ise Yâsînânlık¹⁰ ile devirhânlıktır.¹¹ Bu kişilere bahsi geçen görevleri için ikişer akçe yevmiye tayini yapılmıştır.¹²

Hacı Abdurrahmân Efendi, vakfiyesinde, İstanbul'dan kırâat-i seb'ayı bilen, âlim, fâzıl ve müfessir bir zatın getirilip mütevellî tarafından şeyhulkurrâ tayin edilmesini şart koşmuş; bu kişi için de yevmiye olarak günlük 30 akçe tayin etmiştir. Vakfiyede zikri geçen şeyhulkurrânın iş tanımı haftada 3 gün Kur'an-ı Kerim eğitimi, 2 gün de tefsir ve hadis derslerini içermektedir.¹³

⁵ Ahmet Badi, *Riyaz-i Beldei Edirne*, haz. Ratip Kazancıgil (İstanbul: Edirne Valiliği Yayınları, 2000), 3/2282; Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kırâat Âlimleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 198.

⁶ Elif Hacıoğlu, *Filibes Cuma Camii ve Külliyesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 21.

⁷ Coşkun-Ensar, "Bulgaristan'daki Bazı Kültür Merkezleri", 22.

⁸ Hasan Telli, *Osmanlı Döneminde Bazı Filibe Vakıfları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 45.

⁹ Telli, *Osmanlı Döneminde Bazı Filibe Vakıfları*, 46.

¹⁰ Yâsînânlık, Yâsîn süresini okuyan kimselere denir. Bu isimle anılan kişiler, haftanın belirli günlerinde özellikle de perşembeyi cumaya bağlayan gecelerde Hz. Peygamber, ashâbı ve vâkif için mezkûr süreyi okumuşlardır. Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf İstilahları Lügatçesi", *Vakıflar Dergisi* 17 (1983), 57; Telli, *Osmanlı Döneminde Bazı Filibe Vakıfları*, 50.

¹¹ Devirhân, Kur'an'ı devamlı surette hatmeden kişiye denir. Bu kimseler, genelde namaz öncesi Kur'an okumuşlardır. Görevleri ise Kur'an'ı hatmederek sevabını Hz. Peygamber'e, ashâbına ve vâkifa bağışlamaktır. Bir de ser-devirhân vardır ki bu kimseler de hatim işini organize eden kimselerdir. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 1/436.

¹² Telli, *Osmanlı Döneminde Bazı Filibe Vakıfları*, 50.

¹³ Mehmet Tuğrul, *Osmanlı Dönemi Filibe Vakıfları (XVIII. ve XIX. Yüzyıllar)* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 54.

Filibe’de dârukkurrâların dışında camilerde de kırâat dersleri verilmiştir. Örneğin Seyyid Ömer b. Ağa b. Yûsuf’un 1783 tarihli vakfiyesinde, Hâfız Abdullah Efendi’nin kurrâlık vazifesini deruhte etmesinin yanı sıra Yeşillizâde ve Anber Kadı camilerinde Kur’ân-ı Kerîm talimi vazifesini icra etmek suretiyle günlük 20 akçe ile görevlendirilmesi istenmiştir.¹⁴

Filibe’de kırâat derslerinin verildiği bir diğer yer ise medreselerdir. Bu çerçevede İsmail Ağa b. Abdullah’ın 1784 tarihli vakfiyesinde medresede Kur’ân dersi veren kimseye günlük 10 akçe tayininde bulunulmuştur.¹⁵ Kuru Ağası Medresesi’nde görevli Kur’ân hocası içinse 10 kuruş yevmiye tahsis edilmiştir.¹⁶

Sıbyan mektepleri de Filibe’de Kur’ân eğitimi verilen müesseselerdendir. Edirne Vilayeti’nin salnâmelerine (1874-1877) göre 28’i Filibe merkezde olmak üzere Filibe’de 80 mektep faaliyet göstermiştir. Malumdur ki bu müesseseler aynı zamanda birer Kur’ân eğitim merkezleridir.¹⁷ Bu kurumlarda eğitimin sürekliliği adına mektep muallimi ve yardımcısı konumundaki kimselerin yevmiyeleri, talebelerin yeme-içmeleri, su ihtiyaçlarının karşılanması ile mektebin ısıtılmasının yanı sıra bakım ve onarım giderlerinin karşılanması için ayrı ayrı ödenek tahsisinde bulunulmuştur.¹⁸

Bu kurumların en önemli özelliği camilerin yanı sıra başlarında bulunmaları yani camilerle birlikte düşünülmesidir.¹⁹ Öyle ki her caminin yanında bir sıbyan mektebinin bulunması zaruri görülmüştür. Bu müesseselerle ilgili şuna da değinmek gerekir ki buralarda eğitim gören çocukların her türlü durumları gözetilmiştir. Örneğin Mehmed Ali Bey Vakfiyesi’nde Kur’ân eğitime yönelik bir muallim bir de halifenin görevlendirilmesinin yanı sıra talebelerin yemeği, ısınmaları, içmeleri ve gündelik hayatta kullanmaları için su ve su malzemesi temini vs. öğrencilerin her türlü ihtiyaçları için ücret tayininde bulunulmuştur.²⁰

Filibe’deki mekteplerle ilgili son olarak şuna da değinmek gerekir ki 1487 senesinde Filibe’de tesis edilen Dede Efendi Mektebi, Rumeli’deki ilk mekteplerden olup bu bağlamda son derece önemlidir. Burada zaman zaman eğitim müfredatında değişiklikler yapılmakla beraber Kur’ân eğitime ciddi bir şekilde ihtimam gösterilmiştir.²¹

2. Osmanlı Filibesinde Vakıflarda Kur’ân Tilâvetine Yönelik Görev Tanımları

Karlı-zâde Ali Bey Vakfı’nın vakfiyesine göre Kur’ân tilâveti güzel salih kişilere (cüzhân),²² pazartesi ve perşembe sabahları, vâkıfın camisinde Hz. Peygamber, ümmeti

¹⁴ Tuğrul, *Osmanlı Dönemi Filibe Vakıfları*, 73.

¹⁵ Tuğrul, *Osmanlı Dönemi Filibe Vakıfları*, 76.

¹⁶ Tuğrul, *Osmanlı Dönemi Filibe Vakıfları*, 109.

¹⁷ Tuğrul, *Osmanlı Dönemi Filibe Vakıfları*, 110.

¹⁸ Tuğrul, *Osmanlı Dönemi Filibe Vakıfları*, 111.

¹⁹ Coşkun-Ensar, “Bulgaristan’daki Bazı Kültür Merkezleri”, 22; Gökdemir, “Osmanlı Devrinde Rumeli’de Kur’ân Tedrisi”, 89; Gökdemir, *Evliya Çelebi’nin Gözüyle Osmanlı’da Kur’ân Kültürü*, 82-118.

²⁰ Tuğrul, *Osmanlı Dönemi Filibe Vakıfları*, 57.

²¹ Hacıoğlu, *Filibi Cuma Camii ve Külliyesi*, 3.

²² Cüzhân belirli günlerde Kur’ân okuyan kimselere denir. Bu vazifenin tevdiindeki esas gaye camilerde devamlı Kur’ân’ın okunması suretiyle cemaatin maneviyatına hitap edilmesi ve

ve vâkıfın ruhlarına Kur'an'dan bir cüz okumaları karşılığında günlük bir dirhem tahsis edilmiştir.²³ Buradaki cüzhânlarla zamanla 10 akçe yevmiye verildiği de olmuştur.²⁴ Mezkûr vakıftaki cüzhânlık görevi yaklaşık iki asır kadar devam etmiştir.²⁵

İçerisinde cüzhânlık görevinin geçtiği bir diğer vakfiye 1746 tarihli Mehmed Bey b. Ali vakfiyesidir. Buna göre camide Kur'an tilâveti için İhlâshan ve cüzhânlık için müezzin görevlendirilmiştir. Bu bağlamda görevli kişiye müezzinliğin yanı sıra mezkûr her bir vazifesi için yevmiye tayininde bulunulmuş, buna mukabil kendisinden vakit namazları sonrasında üçer âyet okunması ve bundan hâsıl olan sevabın da Hz. Peygamber'le vâkıfın ruhuna iletilmesi istenmiştir. Söz konusu vakfiyede Kur'an okunmasına dair diğer bir görev tanımlı ise devirhânlığa yöneliktir. Cüzhân ve devirhânlardan sabah namazları sonrasında beşer cüz okuyup böylece altı günde bir hatim tamamlayıp tilâvetlerinden hâsıl olan sevabı da Hz. Peygamber'le müminlerin özellikle de kendi geçmişlerinin ruhuna bağışlamaları talep edilmiştir.²⁶

Molla Ali Efendi b. Ali'nin 1844 tarihli vakfiyesinde ise müezzinin Voynik Beyi Mehmed Efendi tarafından yaptırılan camide cüzhânlık vazifesini ifa edip bu esnada her gün bir cüz okuması istenmiş bunun için de kendisine yevmiye tayininde bulunulmuştur. Vakfa mütevellî olarak atanan imamdan da cüzhânlık görevini yürüten müezzinin yaptığı bu işi takip etmesi talep edilmiştir.²⁷

3. Filibeli Kırâat Âlimleri

Filibeli kurrâlardan biyografisine ulaşılabilenlerden en eski tarihli yaşayanı Şeyhulkurrâ Mehmed Efendi'dir (ö. 1078/1667). O, burada vaizlik ve şeyhulkurrâlık yapmıştır. Aynı zamanda o, talebelerine İslâmî ilimlere dair derslerle özellikle de tefsir ve hadis alanında icâzet vermiştir.²⁸ Filibeli kırâat âlimlerinden bir diğeri Salih Efendi'dir (ö. 1143/1731). O, hâfızlığını küçük yaşta bitirmesinin ardından kırâat ilmine yönelik eğitim almış; ayrıca musikiyle de ilgilenmiştir. Salih Efendi, sesinin güzelliği sebebiyle 1697 senesinde Sultan birinci imamı olmuş, 1705 yılında ise Filibe'de mevleviyetlik²⁹ görevinde bulunmuştur.³⁰

vâkıfın hayırla anılmasıdır. Bu görev Kur'an eğitimi açısından da önem arz etmektedir. Zira cüzhânların tayininde kendilerinden istenilen en önemli ölçüt bu kişilerin hâfız olması, bu mümkün değilse de Kur'an'ın tecvidine riayet ederek okumalarıdır. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Sözlüğü*, 1/318; Telli, *Osmanlı Döneminde Bazı Filibe Vakıfları*, 83. Bu göreve atanma esnasında yer yer sınavda başarılı olmanın yanı sıra cemaatin seçtiği kimse olma esasları da aranmıştır. Telli, *Osmanlı Döneminde Bazı Filibe Vakıfları*, 83.

²³ Telli, *Osmanlı Döneminde Bazı Filibe Vakıfları*, 76-77.

²⁴ Telli, *Osmanlı Döneminde Bazı Filibe Vakıfları*, 83.

²⁵ Telli, *Osmanlı Döneminde Bazı Filibe Vakıfları*, 80.

²⁶ Tuğrul, *Osmanlı Dönemi Filibe Vakıfları*, 56-57.

²⁷ Tuğrul, *Osmanlı Dönemi Filibe Vakıfları*, 84.

²⁸ Badi, *Riyaz-i Beldei Edirne*, 3/2282; Akyüz *Osmanlı Kırâat Âlimleri*, 198.

²⁹ Osmanlı'da payitahtlık yapan Edirne, İstanbul gibi yerler ile Balkanlar ve Arap dünyasındaki önde gelen merkezlerin idaresi için tecrübeli ulemâ gönderilmiş, bu kişilerin vazifede buldukları kadılıklara da "Mevleviyet" denilmiştir. Fahri Unan, "Mevleviyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/467-468.

³⁰ Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü'ş-şekâik fi hakki ehli'l-hakâik*, haz. Abdulkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 39-41; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 4/1464; Akyüz, *Osmanlı Kırâat Âlimleri*, 209.

Biyografisiyle ilgili veri bulunabilen Filibeli diğer kurrâlar; Hüseyin Hüsnü b. Şa'ban (ö. ?), Hacı Tevfik Efendi (ö. ?) ile Sa'deddîn Efendi'dir (ö. 1308/1890-91). Bunlardan Hüseyin Hüsnü b. Şa'ban, Filibe Pazarcığı'nda dünyaya gelmiştir. O, Reîsülkurrâ İsmail Hakkı Efendi'den 'aşere-takrîb okumuş, Ahmet Zühtü Efendi'den de (Fatih dersiâmlarından) dini ilimler tahsil etmiş ve sonrasında icâzet almıştır. Hüseyin Hüsnü daha sonra sırasıyla kâtiplik, ibtidâî dâhil Edirne müderrisliği, Sahn müderrisliği ve Kur'ân-ı Kerîm muallimliği görevlerinde bulunmuştur.³¹

Mezkûr kişilerden Hacı Tevfik Efendi ise Filibe'deki Şehâbeddîn Medresesi'nde eğitim aldıktan sonra İstanbul'a gelip Çarşamba'daki Mehmed Ağa Medresesi'nde Şeyhulkurrâ Hâfız İsmail Efendi'nin riyasetinde kırâat ilmine dair eğitim almıştır. Daha sonra memleketine dönen Hacı Tevfik Efendi, Ruslar'ın işgaline kadar burada hocalık yapmıştır. Memleketinin işgalinden sonra İstanbul'a geri dönen Hacı Tevfik Efendi, daha sonra Mudurnu'ya giderek Yıldırım Bayezid Camii ikinci imamlığının yanı sıra Mudurnu müderrisliği görevlerinde bulunmuştur.³²

Sa'deddîn Efendi'ye (ö. 1308/1890-91) gelince o, Filibe'de doğmuş; memleketinde İbtidâ mektebini bitirdikten sonra Hâfız Halil Efendi'den İslâmî ilimlere dair dersler almıştır. Sa'deddîn Efendi'nin hocasından ders aldığı ilim dallarından biri de kıraattir. Memleketinde müftülük de yapan Sa'deddîn Efendi, 1890-91 senesinde Filibe'de vefat etmiştir.³³

Filibeli diğer kırâat âlimleri ise Mustafa Abdullah Efendi (ö. ?),³⁴ Hâfız Halil Hilmi Efendi (ö. ?),³⁵ Filibeli Muhammed Rasim Efendi (1939),³⁶ İbrahim Zeynel Abidin Efendi (ö. ?)³⁷ ile Hâfız Süleyman Efendi'dir (ö. ?).³⁸

³¹ Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı* (İstanbul, Medrese Yayınları, 1980), 2/134; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 323.

³² Selami Şimşek, "Osmanlı'nın Balkanlardaki Önemli Kültür Merkezlerinden Biri Filibe'de Tasavvuf ve Tarikatlar", *Osmanlı İlim Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar* (İstanbul: 2014), 247; Gökdemir, "Osmanlı Devrinde Rumeli'de Kur'ân Tedrisi (Bulgaristan ve Yunanistan Örneği)", 90.

³³ Hacıoğlu, *Filibe Cuma Camii ve Külliyesi*, 40.

³⁴ Mustafa Abdullah Efendi, 19. asır Filibe şeyhulkurrâlarıdır. Oğlu Mehmed Tevfik Efendi de aynı şekilde kırâat âlimidir. Bk. Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, 4-130; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 276.

³⁵ Hâfız Halil Hilmi Efendi; Filibe, Çırpan kazasından olup Humbarahâne Cami imamı Süleyman Efendi'den takrîb okuyarak icâzet almış; sonrasında Bergama'da şeyhulkurrâlık yapmıştır. Bk. Eğinî Muhammed Hulusi, *Esamî Kurrâ Defteri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafı İnceleme Kurulu Arşivi), 83; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 287.

³⁶ Filibeli Muhammed Rasim Efendi (1939), "7 Emirler Türbedarı" diye meşhur olan Mehmed Kadri Efendi'den (1917) kırâat okuyup icâzet almıştır. Bk. Mardin Ebü'l-Ula, *Huzur Dersleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966), 2-3/261; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 346.

³⁷ İbrahim Zeynel Abidin Efendi, 20. asır kırâat âlimlerindedir. Filibeli Hâfız Ahmed Cevdet Efendi (1936) kendisinden kırâat icâzeti almıştır. Bk. Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3-253; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 357.

³⁸ 14/20. asır âlimlerinden Hâfız Süleyman Efendi, Filibe'ye bağlı Hasköylü kurrâlarıdır. O, Muhammed Râşid Efendi'den kırâat icâzeti almıştır (kırâati 'aşera). Bk. Eğinî, *Esamî Kurrâ Defteri*, 33; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 371.

Sonuç

Osmanlı döneminde Balkanlar'ın önde gelen şehirlerinden Filibe; zamanla cami, medrese vb. yapılarıyla ve buradaki müesseselerde yetişen âlimleriyle önemli bir İslâm merkezi haline gelmiştir. Öyle ki burası, Rumeli Beylerbeyliği'nin de merkezi olmuştur. Osmanlı, vakıflar sayesinde Filibe'yi imar etmiş ve iktisadi refahı neredeyse toplumun tüm kesimlerine yaymıştır. Osmanlı Filibesinde Kur'an eğitimi ve tilâvetine yönelik hizmetler de mezkûr vakıflar aracılığıyla mümkün olabilmektedir.

O dönemde Kur'an-ı Kerîm eğitimine dair hizmetler dârukkurrâlar, camiler, medrese ve mekteplerde söz konusu olmuştur. Şöyle ki Osmanlı Filibesinde 7 adet dârukkurrâdan bahsedilir. Bahsi geçen dönemlerde Anadolu'nun birçok yerinde dahi Filibe'deki dârukkurrâların bulunmaması, Osmanlı'nın Balkanlar'a verdiği değer göstermektedir, denilebilir. Filibe'nin meşhur dârukkurrâları ise Ulu Camii ve Şehâbeddîn Paşa dârukkurrâlarıdır. Filibe'de Kur'an eğitimi açısından sıbyan mektepleri de zikre değerlidir. Kaynaklarda 80 civarında mektepten söz edilmektedir. Bu kurumların en önemli özelliği camilerin yanında tesis edilmeleri yani camilerle birlikte düşünülmesidir. Mekteplerin vakfiyelerinde öğrencilerin her türlü ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik tahsisle bulunulması da dikkat çekmektedir. Buralarda dönem dönem müfredatlarda değişiklik yapılmışsa da her hâlükârda Kur'an-ı Kerîm eğitimine son derece ehemmiyet verilmiştir.

Filibe'deki vakıfların vakfiyelerinde Kur'an-ı Kerîm tilâveti için de ödenek söz konusu olmuştur. Bu bağlamda vakfiyelerde cüzhân, devirhân, Yâsinhân ve İhlâshân gibi Kur'an-ı Kerîm'in okunmasına yönelik birimler mevcut olup bunların her bireri için ödenek tahsisinde bulunulmuştur. Tüm bu hizmetlerden de anlaşıldığı üzere Filibe'de Kur'an ve kırâatinin yanı sıra tilâvetiyle ilgili hizmetler önemsenmiş; bunun sonucunda Filibe'de Kur'an kültürü oluşmuştur. Bu atmosfer sayesinde Filibe'den önemli kırâat âlimleri yetişmiştir. Şeyhulkurrâ Mehmed Efendi, Hüseyin Hüsnü b. Şa'ban, Hacı Tevfik Efendi ve Sa'deddin Efendi, mezkûr âlimlere örnek gösterilebilir.

Kaynakça

- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*. İstanbul, Medrese Yayınları, 1980.
- Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kırâat Âlimleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Badi, Ahmet. *Riyaz-i Beldei Edirne*. haz. Ratip Kazancıgil. İstanbul, Edirne Valiliği Yayınları, 2000.
- Bulut, Mehmet-Tuğrul, Mehmet. "Osmanlı Dönemi Rumeli Vakıfları ve Şehirleşme: Prizren ve Filibe Vakıfları Örnekleri". *XVIII. Türk Tarih Kongresi Ankara: 1-5 Eylül 2018*. 5/659-692. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022. 659-692.
- Coşkun, Eyüp-Ensar, Ferhat. "Bulgaristan'daki Bazı Kültür Merkezleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi* 17 (2001), 11-42.
- Eğînî, Muhammed Hulusi. *Esamî Kurrâ Defteri*. Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafı İnceleme Kurulu Arşivi.
- Fındıklılı İsmet Efendi. *Tekmiletü's-şekâik fi hakki ehli'l-hakâik*. haz. Abdulkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

- Gökdemir, Ahmet. *Evliya Çelebi'nin Gözüyle Osmanlı'da Kur'ân Kültürü (Tedrisat/Tilâvet/Örf-Âdet)*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2019.
- Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı Devrinde Rumeli'de Kur'ân Tedrisi (Bulgaristan Ve Yunanistan Örneği)". *Alanya Uluslararası Din Sempozyumu*. ed. İhsan Çapcıoğlu. 86-95. Elazığ: Asos Yayınevi, 2019.
- Hacıoğlu, Elif. *Filibi Cuma Camii ve Külliyesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Kiel, Machiel. "Filibi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/79-82. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Mardin, Ebü'l-Ulâ. *Huzur Dersleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şimşek, Selami. "Osmanlı'nın Balkanlardaki Önemli Kültür Merkezlerinden Biri Filibe'de Tasavvuf ve Tarikatlar". *Osmanlı İlim Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar/Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 07-09 Mayıs 2014*. 231-260. İstanbul: 2014.
- Telli, Hasan. *Osmanlı Döneminde Bazı Filibe Vakıfları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Tuğrul, Mehmet. *Osmanlı Dönemi Filibe Vakıfları (XVIII. ve XIX. Yüzyıllar)*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Unan, Fahri. "Mevleviyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yediyıldız, Bahaeddin. "Vakıf İstilahları Lügatçesi". *Vakıflar Dergisi* 17 (1983), 55-60.

Şâfiî'nin Kitâbü Siyeri'l-Evzâi Adlı Eserinde Hanefilere Yöneltilmiş Eleştiriler *

Öz: İslam Hukuku bir ilim dalı olarak ortaya konduğu devirden beri çeşitli ihtilaflara sahne olmuştur. Bu ihtilafların ilk yazılı örneklerinden ve en ilgi çekici olanlarından biri devletler hukuku alanında Evzâî'nin (ö. 157/774) Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) karşı kaleme aldığı Siyerü'l-Evzâi adlı reddiyedir. Bu reddiye ve daha sonra Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) ona cevaben yazdığı reddiyesi, Şâfiî'nin (ö. 204/820) ikisinin görüşleri üzerine değerlendirmeler içeren Kitâbü Siyeri'l-Evzâi adlı eseri aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. Şâfiî, eserinde bazı meselelerde Evzâî'ye, bazılarında Ebû Yûsuf ve hocasına katılmış ancak özellikle Ebû Yûsuf ve hocasına karşı oldukça detaylı eleştirilerde bulunmuştur. Evzâî'den günümüze ulaşan tek fıkıh metni olması sebebiyle onun fıkıh düşüncesi üzerine yapılmış akademik çalışmalarda bu eser temel kaynak olmuş; ancak Şâfiî'nin bu metin üzerindeki çalışması hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Bu çalışmanın amacı söz konusu eserde Şâfiî'nin Ebû Yûsuf ve hocasına yönelttiği eleştirilerin inceleyerek elde edilen verilerin analizini ortaya koymaktır. Çalışma, Şâfiî'nin eleştirilerinin dört temelde gerçekleştiğini göstermektedir. Bunlar rivayetlere yönelik eleştiriler, sünnetin yorumlanmasına dair eleştiriler, kıyas eleştiriler ve çelişki iddialarıdır.

Anahtar Kelimeler: İslam Devletler Hukuku, Fıkıhî Eleştiri, Siyer, Evzâi, Şâfiî.

The Criticisms Directed at the Hanafis in al-Shafi'i's Work Named Kitab Siyar al-Awza'i

Abstract: Since the emergence of Islamic Law as a field of study, it has been the subject of various disputes. One of the earliest written examples, and among the most intriguing ones, is the refutation in the field of international law by al-Awza'i (d. 157/774) against Abu Hanifa (d. 150/767), known as Siyar al-Awza'i. This refutation, along with Abu Yusuf's (d. 182/798) response to it, has reached us today through al-Shafi'i's (d. 204/820) work titled Kitab Siyar al-Awza'i, which contains evaluations based on the views of both individuals. In his work, al-Shafi'i agreed with Awza'i on some issues and with Abu Yusuf and his teacher on others. He also made rather detailed criticisms against Abu Yusuf and his teacher. Due to being the only surviving legal text of al-Awza'i, his work has served as a primary source in academic studies of his jurisprudential thought, yet Shafi'i's activity on this text has not received the attention it deserves. The aim of this study is to examine al-Shafi'i's criticisms directed towards Abu Yusuf and his teacher in the aforementioned work and to analyze the data obtained. The study demonstrates that Shafi'i's criticisms occur primarily in four categories: criticisms of narrations, critiques regarding the interpretation of the Sunnah, objections to analogical reasoning (qiyas), and allegations of contradictions.

Keywords: Islamic International Law, Jurisprudential Criticism, Siyar, al-Awza'i, al-Shafi'i.

Muhammet
Taha
TOPÇU**
Saffet
KÖSE*** 

* Bu makale Muhammet Taha Topçu tarafından İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "Evzâî'nin Siyer'i Bağlamında İslâm Devletler Hukukununun Teşekkül Süreci" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Araş. Gör., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye. E-posta: mhmdthtpc@hotmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5169-6595>.

*** Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye. E-Posta: saffetkose@hotmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8915-2347>.

Giriş

Devlet olgusu dünya üzerinde varlık sahnesine çıktığı günden beri devletlerin birbirleriyle ilişkileri de kaçınılmaz olarak var olmuş ve gelişmiştir. Bu ilişkileri belli kurallara bağlayan bir hukuk ilminin ortaya çıkması binlerce yıl sonra olsa da antik çağ devletlerinin birbirleriyle etkileşime girmelerinden beri bu ilişkileri belli kurallara bağlama ihtiyacı hasıl olmuş ve bu ihtiyaç ilk olarak devletlerarası anlaşmaları doğurmuştur.¹ Ancak Konfüçyüs ve Aristo gibi bazı düşünürler tarafından siyaset düşüncesi kapsamında ele alınmakla birlikte İslam öncesi dönemde devletler arası ilişkileri belli kurallara bağlayan bir hukuk ilmi henüz gelişmemiş ve bu sebeple söz konusu ilişkiler kişiden kişiye, dönemden döneme değişmiştir.²

İslam ise hayatın her alanını olduğu gibi tabiiyelerinin başka devletlerle ilişkilerini de düzenlemiş ve İslam'ın inananları dini ilimlerin kayda geçirildiği ilk yıllardan itibaren devletler hukukuna dair çalışmalar da ortaya koymuştur. Müslümanlar, Devletler Hukukunu bir ilim dalı olarak ortaya koyduklarında ise ona bir yöneticinin yabancılara karşı hareket sınırları ve muamele tarzı anlamına gelen siyer adını vermeyi tercih etmişlerdir.³ Hicri ikinci asır, zihinlerde ve ilim meclislerinde var olagelen İslami ilimlerin tedvininin başladığı çağdır. Zira bundan önce alimler ilmi ya ezberlerinden aktarmış ya da tertîb edilmemiş sayfalardan rivayette bulunmuşken bu asırda Evzâî Şam'da eser telif etmiş, Malik b. Enes (ö. 179/795) Medine'de *Muvatta'*yı kaleme almış İbn İshak (ö. 151/768) *Meğâzi'*yi yazmış, Ebû Hanîfe ise Kûfe'de fıkhi kayda geçirmiştir.⁴

İslam hukukuna dair ilk eserlerin telif edildiği bu dönemde başta Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) olmak üzere Ebû Hanîfe'nin fıkıh halkasına katılan talebeleri, ondan öğrendikleri fikhî malumatı içeren eserler kaleme almış ve onun görüşleri öğrencileri aracılığıyla İslam devletinin farklı yerlerine yayılmıştır. Bu eserlerden biri de talebesi Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'nin devletler

¹ Bu anlaşmaların günümüze ulaşan en eski örneklerinden biri olarak M.Ö. 3100 yılı civarında Mezopotamya'da Lagaş ve Umma şehir devletlerinin bir sınır tayinine dair yaptıkları ve bir kaya bloğuna kazıdıkları anlaşmayı sunabiliriz. Bk. Arthur Nussbaum, *A Concise History of the Law of Nations* (New York: The Macmillen Company, 1953), 1-2; Antlaşmanın mahiyeti ve içeriği hakkında bilgi için bk. Hasan Utku Şatıroğlu - Neyire Akpınarlı, "Akbabalar Dikilitaşı: Sümer Şehir Devletlerinin Aralarındaki Hukuka Dair Çıkarımlar", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 71/2 (Haziran 2022), 819-884.

² Muhammed Hamîdullah, *İslâm'ın Hukuk İlimine Katkıları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 12.

³ Hamîdullah, *İslâm'ın Hukuk İlimine Katkıları*, 12.

⁴ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman ez-Zehebî, *Târîhü'l-İslâm ve vefâyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm* (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 9/13.

hukuku ile ilgili görüşlerini içeren es-*Siyerü's-sağîr*⁵ adlı eserdir ki rivayete göre söz konusu eser Evzâî'nin eline ulaştığında o Hz. Peygamber ve ashabının savaşlarının sonradan fethedilen Irak'ta değil Hicaz ve Şam'da olduğu gerekçesiyle Iraklıların bu ilmi bilmediklerini iddia etmiş⁶ ve muhtemelen reddiyesini bu eser üzerinden yazmıştır.⁷

Evzâî'nin reddiyesi Ebû Yûsuf'un eline ulaştığında ise o da Evzâî'ye karşı hocasının görüşlerini savunan bir reddiye kaleme almıştır.⁸ Daha sonra Şâfiî, Ebû Yûsuf'un reddiyesine kendi görüşlerini ve eleştirilerini ekleyerek *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî* adıyla anılan çalışmasını telif etmiştir. Şâfiî'nin eseri onun *el-Üm* adlı külliyyatı içinde basılmıştır.⁹

1. Siyerü'l-Evzâî'nin Mahiyeti

Fukahânın görüş ayrılıklarının fıkıh literatüründe özel bir yeri vardır. *Siyerü'l-Evzâî* gibi belli fakihlerin görüşlerine karşı yazılan reddiyeler fukahânın görüş

⁵ Bu kitap Şeybânî'nin *el-Asl* adlı fıkıh külliyyatının bir bölümü olup bu eser içinde tahkiki olarak neşredilmiştir. Bk. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 7/421-602.

⁶ Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/4; Bu rivayetin doğruluğu ile ilgili bir itiraz için bk. Ertuğrul Boynukalın, "Evzâî ve Fikhî Mezhebi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/23 (Ocak 2011), 8.

⁷ Serahsî'nin bu iddiası dışında elimizde Evzâî'nin reddiye yazdığı eserin hangi eser olduğuna dair açık ve kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Beyhakî'den bu eserin Ebû Hanîfe'nin bizzat kaleme aldığı bir *siyer* kitabı olduğu nakledilmiş, Muhammed Hamidullah da aynı kanaati izhar etmiştir. Bk. İbn Hacer Askalânî, *Tevâli't-te'sîs li-me'âlî Muhammed b. İdrîs*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 153; Muhammed Hamidullah, "Serahsî'nin devletler umumî hukukundaki hissesi", çev. Salih Tuğ, 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsu'l-E'imme es-Serahsî Armağanı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965), 17. Diğer taraftan Ebû Hanîfe'nin bu konuda bizzat eser kaleme aldığına dair mezhep kaynaklarında bir bilgi olmadığı gerçeği ile Evzâî ve Şeybânî'nin vefat tarihleri bir arada düşünüldüğünde Evzâî'nin eline ulaşan eserin, Ebû Hanîfe'nin meclisinde kaleme alınan ders notları olduğu düşünülebilir.

⁸ Evzâî'nin *Siyerü'l-Evzâî* adıyla anılan eseri müstakil olarak günümüze ulaşmamıştır. Ebû Yûsuf'un Evzâî'ye karşı kaleme aldığı reddiyesi ise Ebû'l-Vefâ el-Efgânî tarafından yayınlanmıştır. Ancak kitabı yayınlayan Efgânî bunu eserin Hindistan'da bulunan tek nüshasından yaptığını söylese de eserin Şâfiî tarafından yapılan rivayetinin nüshalarında görünen iki tane hatanın bu eserde de bulunması sebebiyle onun Ebû Yûsuf'un müstakil eseri olmadığı ve Şâfiî'nin eserinden çıkarılarak yayınlandığı düşünülmektedir. Bk. Abdullah Muhammed el-Cübûrî, *el-İmamü'l-Evzâî: hayâtuhû ve arâühû ve asruh*. (Bağdat : Dârü'r-Risâle, 1980), 261.

⁹ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 9/171-277. Ayrıca bk. Muhammed Latif Altun, *Aile Hukuku Özelinde Hanefî ve Evzâî Mezheplerinin Mukayesesi*, Ankara: İlahiyat yayınları, 2020), 52.

ayrılıklarına dair kaleme alınmış ilk eserler olup fıkıh tarihi boyunca bu farklı görüşlerin incelenmesi gelişerek ve dönüşerek devam etmiştir. İslam hukukundaki bu görüş ayrılıkları daha sonraları müçtehitler arasındaki farklı fikhî görüşlerin incelenmesine dayanan ihtilâfî'l-fukahâ literatürü olarak adlandırabileceğimiz bir literatürü ve daha çok belli mezhep mensuplarının kendi mezhep görüşlerini muhataplarına karşı savunmaları için kullanılan ve cedel yöntemine dayanan hilaf ilmîni ortaya çıkarmıştır.¹⁰ Ancak kanaatimizce bu geniş literatürdeki hiçbir eser *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*'nin kıymetini haiz değildir. Zira Şâfiî'nin eseri fıkıh tarihi açısından birçok yönden önemli olmakla birlikte onu eşsiz kılan yönü üç müçtehidin aynı metin üzerinde kendi icthad savunularını ve karşıt görüşlere eleştirilerini bizzat kayda geçirmiş olmalarıdır.

Mezhep imamlarının neden başka konularda değil de siyer ilmi üzerinde bu kadar durdukları ve birbirlerine reddiye yazdıkları ise tam olarak cevaplanamamış bir sorudur. Muhammed Hamidullah'a göre Ebû Hanîfe ve Evzâi arasında başlayıp iki nesil boyunca süren bu Siyer tartışmaları ilmî olmaktan çok siyasi bir tartışmadır.¹¹ O, Menâzir Ahsen Geylânî'nin (ö. 1956) Siyer edebiyatıyla ilgili kimsenin görmediği bir noktaya dikkat çektiğini belirterek bu ilim dalının ortaya çıkışının bir arka planı olduğundan bahseder. Geylânî'ye göre nasıl Şia ve Haricilik siyasi sebeplerle ortaya çıktıysa Siyer edebiyatı da siyasi bir sebeple ortaya çıkmıştır. Siyasi duruşunu *el-Mecmu* adlı eserinin *Siyer* bölümünde ortaya koyarak muttaki ve adil olmayan imama itaatin gerekli olmadığına dair bir bab¹² kaleme alan Zeyd b. Ali Emevîler'e karşı silahlı mücadeleye girişmiştir. O şehid edildikten sonra ise ona fiilen de yardım etmiş olan Ebû Hanîfe *Siyer* adlı eserinde aynı fikirleri müdafaa etmiştir.¹³ Evzâi'nin "*Ebû Hanîfe bize kılıçla, yani zalimlerle savaşma düşüncesiyle gelene dek onu destekledik, buna ise tahammül edemedik*"¹⁴ şeklindeki sözü ve Ebû Hanîfe'ye reddiye yazması da Hamidullah'ın bu

¹⁰ İhtilâfî'l-fukahâ ve ilm-i hilâfın mahiyetleri ve aralarındaki fark hususunda bk. Şükrü Özen, "Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/527.

¹¹ Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, çev. Hamdi Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 79.

¹² Eserde Bâbu tâati'l-imâm başlığı altında Hz. Ali'nin üç sözü nakledilmiş ancak bunlara bir yorum yapılmamıştır. Bu rivayetlerde insanların Allah'ın indirdiği hükümlerle hükmeden adil ve iyi bir yöneticiye itaat etmeleri gerektiği böyle olmayan yöneticiye ise itaatin farz olmadığı anlatılmaktadır. Bk. el-İmamî'l-a'zam Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn b. Emirî'l-mü'minin Ali b. Ebû Talib Zeyd b. Ali, *el-Mecmu'ü'l-hadisî ve'l-fikhî*, thk. Abdullah b. Hammüd el-İzzî (Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 2002), 243-244.

¹³ Hamidullah, "Serahsî'nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi", 18-19.

¹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 1/85.

düşüncesini destekler niteliktedir.

Ancak ne Ebû Hanîfe'den ne de Evzâî'den bize olduğu gibi ulaşan bir siyer metni mevcut olmadığı için bu iddiayı doğrulamak mümkün değildir. Şâfiî'nin oluşturduğu *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi* ile *el-Asl*'ın *Kitâbü's-Siyer* bölümünde ise zalim yöneticiye itaatle alakalı bir görüş bulunmamaktadır. Bu sebeple bu yorum ihtiyatla karşılanmalıdır.

Literatürdeki *Siyerü'l-Evzâî*'nin otuz beş mesele ihtiva ettiğine dair genel söylem¹⁵ eserin içeriğini tam olarak yansıtmamaktadır. Eserin hem Ebû'l-Vefâ el-Efgânî tarafından yayınlanan Ebû Yûsuf baskısında hem de Şâfiî'nin metninde otuz dört başlık mevcut olup bu başlıklar altında elli farklı mesele tartışılmaktadır. Müctehidlerin ihtilaflarını büyük oranda bir araya getiren Taberî'nin *İhtilâfü'l-fukahâ* adlı eserinin *Kitabü'l-cihad* bölümünde yetmiş yedi ihtilaf, kırk üç icmâ aktardığı¹⁶ düşünüldüğünde bu azımsanmayacak bir sayıdır. *Siyerü'l-Evzâî*'deki söz konusu elli meseleden bazıları benzer olmakla birlikte farklı meselelerin aynı başlıklar altında toplandığı ilk beş başlık incelendiğinde başlıklandırmanın tashihe muhtaç olduğu görülebilir. Örneğin esirlerle ilişkiye giren birine verilecek cezanın tartışıldığı mesele, atın ganimet payı başlığı altında yer almaktadır.¹⁷

Eserde önce Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili görüşü genellikle delilleri sunulmadan verilir. Kitaptaki elli meseleden sadece on birinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin gerekçeleri kısa bir şekilde verilmiştir. Sonrasında Evzâî'nin itirazları aktarılır ki onun görüşlerinin yer aldığı kırk dokuz meseleden otuz sekiz tanesinde de bu itirazlar genelde çok detaylı olmayan gerekçelendirmelerle yapılmıştır. Söz konusu itirazların büyük kısmında dikkat çeken bir husus Evzâî'nin Müslüman yöneticilerin ve toplumun uygulamalarını delil olarak sunmasıdır. Evzâî'nin reddiyesinde altı meselede sunduğu tek gerekçe uygulama olmuş¹⁸ on üç meselede de uygulama başka gerekçelerle birlikte delil olarak sunulmuştur. Ebû Yûsuf ise üç meselede¹⁹ Ebû Hanîfe'ye

¹⁵ Cübürî, *el-İmamü'l-Evzâi*, 78; Salim Ögüt, "Evzâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/548; Boynukalın, "Evzâî ve Fikhî Mezhebi", 7.

¹⁶ İbn Cerir et-Taberî, *İhtilâfü'l-fukahâ*, thk. Joseph Schacht (Leiden: Brill, 1933), 1-198; İbn Münzir ise fukahânın cihad konusunda yirmi dört meselede icmâ ettiğini nakletmektedir. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim en-Nisaburi İbn Münzir, *Kitâbu'l-İcmâ*, thk. Abdulkadir Şener, çev. Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 86-89, 184-187.

¹⁷ Bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi (el-Üm içinde)* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 209.

¹⁸ Bk. Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 182, 194-195, 207, 217-218, 230-231, 264.

¹⁹ Onun bu eserde Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiği konular dâriharp te faiz, atlının ganimet payı ve mürtedin mirası meseleleridir. Bk. Yakub b. İbrahim el-Ensârî Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 21, 97, 111.

muhalefet etmiş, diğer konularda Evzâî'ye detaylı eleştiriler yönelterek hocasının görüşlerini savunmuştur.

2. Şâfiî'nin *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî* Adlı Eserindeki Faaliyeti

Şâfiî'nin bu eserindeki faaliyeti “Ebû Yûsuf'u tenkit etmek ve Evzâî'yi savunmak”²⁰ şeklinde ifade edilmektedir ancak bu, onun eserinde ortaya koyduğu ameliyeti tam olarak yansıtmamaktadır. Bu kanaatin sebebi Şâfiî'nin Ebû Yûsuf'a yönelttiği eleştirilerde uzun tartışmalara girmesi olmalıdır. Her ne kadar onun Evzâî'ye yönelttiği eleştiriler daha yumuşak ve sınırlı, Ebû Yûsuf'a karşı eleştirileri daha detaylı ve sert olsa da onun söz konusu eserde Evzâî ile hemfikir olduğu mesele sayısı toplam tartışılan meselelerin yarısından dahi azdır. Şâfiî, Evzâî'nin kırk dokuz meseledeki görüşlerinin sadece yirmi bir tanesinde onunla aynı fikri savunmuş, Ebû Hanîfe ile ise on üç meselede aynı, altı meselede yakın denilebilecek görüşler ortaya koymuştur. Ebû Yûsuf söz konusu olduğunda ise onun hocasına muhalefet ettiği üç meseleden ikisinde Şâfiî ile aynı görüşte olması sebebiyle bu sayı daha da yüksektir.

Şâfiî'nin birçok konuda her iki müçtehide de muhalefet edip farklı bir görüş benimsediği dikkate alınırsa onun eserinin Evzâî'yi savunan bir reddiye değil bir kavli-i fasl olma yani meseleye dair görüşler arasından hak olanı bulma amacına matuf olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca onun üslup olarak olgun bir tavır sergilediği ve eleştirilerinin dozunun ilmî eleştiri sınırları çerçevesinde olduğu görülmektedir. O, savunduğu görüşleri çoğunlukla naslar ve seleften gelen nakillerle desteklemeye çalışmış, kimi zaman senedini de zikrederek savunduğu görüşlere dair birçok rivayet nakletmiştir.

Şâfiî'nin *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*'de Evzâî'ye yönelttiği tenkitler yeterince detaylı olmayıp bu çalışmanın kapsamına da girmediği için burada ele alınmayacaktır. Onun Ebû Yûsuf ve hocası Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirileri ise çalışmanın bundan sonraki bölümünde ele alınacaktır.

2.1. Şâfiî'nin Ebû Yûsuf ve Ebû Hanîfe'ye Yönelttiği Eleştiriler

Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*'de ele alınan her mesele hakkında yorum ve eleştirilerde bulunmamış, bazılarında sadece konuyla ilgili kanaatini belirtmekle yetinmiştir. O, Ebû Yûsuf'un reddiyesini bir ictihad savunusu olarak başarısız bulmakta ve birçok meselede hocasının görüşlerini savunmak için sunduğu delillerin aslında hep kendi aleyhine ve Evzâî'nin lehine olduğunu iddia etmektedir.²¹ Şâfiî'nin Ebû Yûsuf'a ve Ebû Hanîfe'ye karşı eleştirilerini şu

²⁰ Bilal Aybakan, “Şâfiî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/230.

²¹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 211, 227.

başlıklar altında ele almak uygun olacaktır:

2.1.1. Rivayetlere Yönelik Eleştiriler

Siyer, isminin de çağrıştırdığı gibi Hz. Peygamber'in hayatının örnekliğinde anlaşılacak bir ilimdir. Bu örnekliği doğru tespit edebilmek için de ondan gelen rivayetlerin en sahihinin tespit edilmesi gerekmektedir. Bu noktada Şâfiî muhataplarının aşağıdaki konularda Hz. Peygamber'in yolunu tespit etmede hata ettiklerini iddia etmektedir:

2.1.1.1. Hadislerin Kur'an'a Arzı

Ebû Yûsuf, Evzâî'nin görüşlerine delil olarak sunduğu bir rivayetin şaz olduğu iddiasıyla hadis konusunda çoğunluğun bildiği hadislere uyup şaz olanlardan sakınmak gerektiğini belirtir. Burada Ebû Yûsuf sahih hadislerin tespitinde bir yöntem olarak Kur'an'a arz yöntemini benimsemekte ve bunu Halid b. Ebû İkrime → Ebû Cafer kanalıyla Hz. Peygamber'den naklettiği bir hadise dayandırmaktadır:

*"Hz. Peygamber Yahudileri çağırdı ve onlara sorular sordu. Onlar da Hz. İsa hakkında iftiralara varana kadar onunla konuştular. Bunun üzerine Hz. Peygamber minbere çıktı ve: Benden sonra hadis yayılacak, sizden birinize benden Kur'an'a uygun bir söz ulaşırsa o benimdir. Kime de benden Kur'an'a aykırı bir söz ulaşırsa o benden değildir dedi."*²²

Şâfiî, Ebû Yûsuf'un bu rivayetini meçhul râvisi ve münkatî' senedi sebebiyle reddetmekte²³ hadisin Kur'an'a arzını da bir yöntem olarak kabul etmemektedir. Ona göre Kur'an ve hadisin çelişmesi söz konusu değildir. Ancak hadis, Kur'an'ın has, âm, nâsih ve mensuh gibi yönlerini açıklar. O, *"Hayır, rabbine andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılip sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar."*²⁴ ve *"...Onun emrine aykırı davrananlar başlarına ya bir belânın gelmesinden yahut can yakan bir cezaya çarptılmaktan korksunlar!"*²⁵ ayetlerini de bu görüşüne delil olarak sunmaktadır. Hz. Peygamber'in *"Sizden biriniz*

²² Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 24-25; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 187; Bu hadis meşhur hadis kaynaklarında geçmemekle beraber bazı sonraki dönem kaynaklarda mevcuttur. Hadisin ayrıntılı tahrîci için bk. Mehmet Sabih Aydın, "Hadislerin Kur'an'a Arzı ile İlgili Rivayetlerin Tahrîc ve Tahlihi", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 7/1 (16 Nisan 2023), 52-71.

²³ Ebû Yûsuf'un senedindeki Halid b. Ebû İkrime'nin kim olduğu bilinmemektedir. Şâfiî de bu rivayeti meçhul raviden münkatî' senetle geldiği için kabul etmiyor derken kastettiği meçhul ravi Halid olmalıdır. Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-asar* (Beirut: Dâru Kuteybe, 1991), 1/69.

²⁴ en-Nisa 4/65.

²⁵ en-Nur 24/63.

*emrettiğim veya yasakladığım konulardan birisi kendisine ulaştığında 'bu nedir bilmiyorum Allah'ın kitabında ne bulursak ona uyarız' demesin"*²⁶ hadisi de bunu göstermektedir. Ayrıca Ebû Yûsuf'un hadislerin Kur'an'a uymayanlarını reddetmesi Şâfiî'ye göre bir çelişki de barındırmaktadır. Zira Şâfiî'ye göre bu kıstasla hareket edecekse Ebû Yûsuf'un mestler üzerine meshi caiz görmemesi, kadının halasıyla birlikte eş olarak alınmasını haram görmemesi ve köpek dışı olan yırtıcı hayvanların etini haram görmemesi gerekirdi.²⁷

2.1.1.2. Hz. Peygamber'e Has Uygulama İddiasının Eleştirisi

Ebû Yûsuf'un Evzâî'ye karşı reddiyesindeki temel savlarından biri Evzâî'nin delil olarak sunduğu Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarının aslında ona has olup ümmetin uygulayamayacağı fiiller olmasıdır. Ebû Yûsuf reddiyesinde iki konuda bu gerekçeyle Evzâî'nin delil olarak sunduğu rivayetleri hükme delil olarak kabul etmez. Bunlardan ilki Evzâî'nin İslam ordusu henüz dârülharpte iken ölen ya da öldürülen askerlerin de ganimette payı olduğuna dair Hz. Peygamber'in Hayber'de ölen bir askere ganimetten pay ayırmasıdır. Ebû Yûsuf, Evzâî'nin bu naklini doğru kabul etmekle birlikte bu uygulamanın başka savaşlarda görülmemesi sebebiyle söz konusu uygulamanın Hz. Peygamber'e has olduğunu belirterek onunla amel edilmeyeceğini savunur. Ebû Yûsuf'un Hz. Peygamber'e has bir uygulama olarak gördüğü diğer konu ise Mekke'nin fethindeki ganimet uygulamasıdır. Evzâî'nin Mekke fethini delil getirerek dârülharpte bulunan Müslüman mallarının ganimet olarak alınmayacağını savunmasına karşı Ebû Yûsuf Mekke fethindeki uygulamanın Hz. Peygamber'e has bir durum olduğunu ve onun Mekkelilerin mallarını ve canlarını bağışlamakla orada özel bir uygulamaya gittiğini iddia etmektedir.²⁸ Şâfiî, Mekke konusunda hem Evzâî'nin hem Ebû Yûsuf'un yanıldığını düşünmektedir. Ona göre Hz. Peygamber Mekke'ye güç kullanarak değil sulh içinde girmiştir çünkü öncesinde onlara eman vermiştir. Bu sebeple Mekke fethinde ganimet söz konusu olmayacağı için Hz. Peygamber'e özel bir durum

²⁶ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre b. Mûsa b. ed-Dahhâk et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî-İbrâhîm Utve 'Avd (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Muştafa el-Bâbî el-Ḥalebî, ts.)"İlim",10; Şâfiî'nin bu hadisle alakalı değerlendirmeleri için bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale : İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 61-64.

²⁷ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 194; Şâfiî'nin sünnetin Kur'an'a arzıyla ilgili görüşünün değerlendirmesi için bk. Sahip Beroje, "Şâfiî'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Yöneltilmiş Eleştiriler ve Muâraza Problemine Yaklaşım Tarzı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 207-232.

²⁸ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 134; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 275-276.

da olamaz.²⁹ Şâfiî elbette Hz. Peygamber'in kendine has bazı uygulamaları olduğunu kabul etmektedir. Onun hakkında dörtten fazla evlilik, eşlerini kendisinden ayrılma konusunda serbest bırakmakla emrolunması gibi sadece kendisi için geçerli hükümler vardır.³⁰ Ancak ona has olan tüm hükümler Kur'an'da veya sünnette ya da her ikisinde beraber açıklanmıştır. Eğer Kur'an ve sünnetten biriyle Hz. Peygamber'e has olduğu bildirilmemiş bir hüküm için "bu Hz. Peygamber'e hastır" demek caiz kabul edilirse herkes dilediği herhangi bir hüküm için bu iddiada bulunabilecektir ve bu da dini hükümlerin hepsinin iptalini doğurabilecek bir araç olarak kullanılabileceğinden caiz değildir.³¹

2.1.1.3. Mesnetsiz Uygulama İddiası

Daha önce de belirttiğimiz gibi *Siyerü'l-Evzâi*'de Ebû Yûsuf'un Evzâî'ye karşı en dikkat çekici eleştirisi Evzâî'nin İslam toplumunda var olagelen ve devlet yöneticileri tarafından icra edilen uygulamaları hükümlere bir mesnet olarak sunmasına yöneliktir.³² O, aynı hataya Hicazlılar'ın da düştüğünü ve bazı görüşlerinin delili sorulduğunda "sünnetin/uygulamanın bu şekilde geldiğini" (بهذا جرت السنة) söylediklerini belirtir. Ancak böyle bir uygulamanın kaynağı bir zamanlar bunu başlatmış olan sıradan bir memur da olabilir ki böyle kaynağı meçhul uygulamalar delil olarak kabul edilemez.³³

Uygulama karşısındaki bu açık tavrına rağmen Şâfiî, Ebû Yûsuf'un da benzer şekilde uygulamayı delil olarak sunduğu bir meselede onun bu tavrını eleştirir. Ebû Hanife resmi kayıtlarda (الدیوان) piyade olarak kaydedilmiş bir askerin daha sonra dârülharpte bir at satın alarak onunla savaşması ve ganimet elde etmesi durumunda yine de kayıtların esas alınacağı ve bu askere süvari payı değil piyade payı verileceğini savunmaktadır. Ebû Yûsuf hocasının bu görüşünü Hz. Ömer'in divanı kurduğu günden beri yöneticilerin fiilinin ve uygulamanın bu şekilde olmasıyla (علي ما جرت عليه السنة) gerekçelendirir.³⁴

²⁹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 258-259.

³⁰ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 193-194.

³¹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 260.

³² Evzâî'nin uygulama anlayışı elbette sadece İslam toplumu ve idarecilerinin uygulamalarına özel bir önem atfetmek şeklinde olmayıp o bu uygulamalara onların Hz. Peygamber'in sünnetinden kaynaklandıkları düşüncesiyle özel bir önem vermektedir. Onun uygulama düşüncesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nevzat Aydın, "H. II. Asırdaki 'Sünnetin Neliği' Sorunu Bağlamında İmam Evzâî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/1 (2009), 260-262.

³³ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 11; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 174.

³⁴ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 23; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 185.

Şâfiî, Ebû Yûsuf'un aynı meselede önce Evzâî'yi müfesser³⁵ sahih bir hadise dayanmadan uygulamanın böyle olduğunu iddia ettiği için eleştirdiğini sonra da kendisinin de aynı şekilde bir hadis ya da habere dayanmadan aynı iddiada bulunduğunu belirterek tenkit eder. Ona göre Ebû Yûsuf'un da kabul ettiği gibi divan uygulaması Hz. Ömer zamanında ortaya çıkmıştır. Bu sistem Hz. Peygamber zamanında olmadığı gibi Hz. Ebû Bekir zamanında hatta Hz. Ömer'in hilafetinin ilk yıllarında da yoktur. Fakat Hz. Ömer bunu ganimet gelirleri çok arttığında ihdas etmiştir. Sünnet ise ancak Hz. Peygamber'den nakledilen uygulamalar olabilir. Süvariye ganimetten verilecek pay konusunda Hz. Peygamber'den nakledilen tek uygulama da üç pay verilmesi şeklinde olduğu için bu konuda sünnetin Ebû Yûsuf'un iddia ettiği şekilde olması mümkün değildir.³⁶

2.1.1.4. Hadislerin Senetlerine Yönelik Eleştiriler

Şâfiî, Ebû Yûsuf'un görüşlerine delil olarak sunduğu rivayetleri birçok yerde senet açısından da tenkit etmektedir. O, Ebû Yûsuf'un naklettiği rivayetlerin bir kısmını senedinde kopukluk (inkita') olması, ravilerinin sika olmaması, meçhul olması gibi sebeplerle delil olarak kabul etmemekte ve onu sahih olmayan rivayetler nakletmekle suçlamaktadır.³⁷ Şâfiî her ne kadar munkatı' hadisleri delil olarak kabul etmese de Şâfiî'nin munkatı' rivayetler olarak eleştirdiği senetler daha çok mürsel hadis olarak bilinen rivayetlerdir ve Hanefilerin mürsel hadisi temelde delil olarak kabul ettiğini belirtmek gerekir.³⁸

2.1.2. Sünnetin Yorumlanmasına Dair Eleştiriler

Şâfiî, Ebû Yûsuf'un sünnetin yorumuna dayanan çıkarımlarına da eleştirilerde bulunmaktadır. Bunlara örnek olarak ganimetlerin paylaşım yeri ile ilgili rivayetlerin yorumunu verebiliriz. Evzâî, Hz. Peygamber'in Hayber, Benî Mustalik, Hevâzin ve Huneyn gazvelerinde düşman topraklarında ganimet paylaşımını ganimetlerin düşman topraklarında paylaşılmasının uygun olduğuna delil gösterir. Ebû Yûsuf ise bu rivayetleri kabul etmekle birlikte mezkûr gazvelerde söz edilen yerlerin hepsinin fethedilerek o bölgelerin İslam toprağı haline getirildiği ve bu sebeple bunların dârülharpte ganimet taksimi konusunda delil olamayacağını savunur. Şâfiî onun bu yorumunu

³⁵ Müfesser hükme delâlet açık olup te'vil ve tahsis ihtimali taşımayan lafiz demektir. Bk. Ferhat Koca, "Müfesser", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

³⁶ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 185.

³⁷ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 175, 192, 238, 249.

³⁸ Hanefilerin mürsel hadisi kabul şartlarıyla ilgili bk. Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Hanefi el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2014), 390-393.

reddetmektedir çünkü Hz. Peygamber hicri beşinci yılda Benî Müstalik ile savaşıp ganimet elde etmiş ve ganimeti orada taksim etmiş ama Benî Müstalik ancak bu olaydan belli bir süre geçtikten sonra Müslüman olmuştur. Yani o gün Benî Müstalik toprakları dârüliislam toprakları olarak kabul edilemez. Şâfiî'nin buna dair delili ise Velîd b. Ukbe'nin (ö. 61/680-81) onlara ancak bu olaydan beş yıl sonra yani ancak hicri onuncu yılda zekât memuru olarak gönderilmiş olmasıdır. Ona göre aynı durum Hayber için de geçerli olup Hayber Yahudileriyle anlaşma yapıldığında onlar halen kendi dinleri üzerinde olduğu için Hayber ve çevresi tamamen dârülharp hükmündeydi.³⁹

Benzer bir çıkarım eleştirisi yardımcı kuvvetlerin ganimet payı ile ilgili tartışmada da geçmektedir. Ebû Yûsuf Huneyn gazvesinde kaçan düşmanlar üzerine gönderilen Ebû Âmir el-Eş'arî'nin (ö. 8/630) elde ettiği ganimetlerin Huneyn gazvesindeki askerlerle ortaklaşa paylaşılmasını farklı orduların ganimet ortaklığı meselesinde delil olarak sunmaktadır. Şâfiî ise söz konusu rivayetin aynı ordunun parçaları hakkında olduğunu ama tartışılan konunun farklı ordular olduğunu belirterek bu çıkarımın doğru olmadığını iddia etmektedir.⁴⁰

2.1.3. Kıyasla Aykırı Hükümler ve Hatalı Kıyaslar

Ebû Hanîfe ve talebeleri fıkıh tarihinde kıyasa verdikleri önemle dikkat çeken bir ekolün temsilcileri olmakla birlikte onların bu konumu ve kıyası kullanışları çok çeşitli eleştirilere sebep olmuştur. Şâfiî de bu eserde Ebû Yûsuf ve hocasının görüşlerine kıyasa dayalı iki farklı eleştiri yapmaktadır. Bunlardan bir kısmı hatalı kıyas iddiaları bir kısmı da sunulan görüşlerin kıyasa aykırı olmasıdır. Onun hatalı kıyas iddialarına şu örnekleri verebiliriz:

Ebû Hanîfe savaşta askerlerin ihtiyaç duymaları halinde ganimet malları arasındaki savaş aletlerinden alarak onları kullanıp savaş bitiminde tekrar yerine bırakabilecekleri kanaatindeydi. Ebû Yûsuf ise hocasının bu görüşünü desteklemek için Abdullah b. Ebû Evfâ'nın Hayber'de Hz. Peygamber'le beraber olan Müslümanların ganimetler arasındaki yiyeceklerden istedikleri

³⁹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 175; Benî Mustalik gazvesinin hicri beşinci ya da altıncı yıl meydana geldiği ile ilgili kaynaklarda farklı bilgiler vardır. Bk. Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*. (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 3/245; Ahmet Önkâl, "Mustalik (Benî Mustalik)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/361; Elşad Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018), 346; Velid b. Ukbe'nin zekât görevlisi olarak Benî Mustalik'e gönderildiği tarih olarak ise hicri sekizinci veya dokuzuncu yıllar gösterilmektedir. Bk. Önkâl, "Mustalik", 31/361.

⁴⁰ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 194-196.

kadar aldıklarına dair rivayeti⁴¹ delil getirmektedir. Şâfiî, Ebû Yûsuf'un burada savaşta kullanılacak silah, elbise ve bineği yiyeceğe kıyas etmesini birkaç sebeple hatalı bir kıyas olarak görür. İlk olarak savaşta yiyecek ilgili ruhsat, fakir olsun zengin olsun herkese verilmiştir ve yiyeceği yemek demek tüketmek anlamına gelir. Bu durumda Ebû Yûsuf böyle bir kıyas yapmakla askere ganimetten aldığı silah, elbise ve bineği tüketerek yok etme hakkı tanımış olmaktadır. Ayrıca nasıl yiyecek alan kişi bunu alırken sadece açlığını giderecek kuru ekmek gibi bir şeyle yetinmek zorunda bırakılmadıysa silah alan da sadece düşmanla vuruşmak için değil keyif için o silahı kullanabilecektir. Diğer taraftan askerin ganimetten aldığı yiyecekten yanında kalanın kendisinin olacağı görüşüne göre de bu silah, elbise ve binek de askerin malı olacaktır.⁴²

Şâfiî'nin hatalı kıyas olarak gördüğü diğer bir mesele de ganimetler arasındaki cariyeye beraber olan askere verilecek ceza konusundadır. Ebû Hanîfe bu durumdaki askere had uygulanmayı kendisinden ukr⁴³ alınacağını savunur. Ebû Yûsuf hocasının görüşünü desteklemek için Abdullah b. Ömer'in iki kişinin mülkünde olan benzer durumdaki bir cariyeye konusunda had değil ukr ile hüküm vermesini delil getirir.⁴⁴ Şâfiî ise Abdullah b. Ömer'in verdiği hükümde cariyeden doğan çocuğun nesebinin babasından sabit olacağına ancak Ebû Hanîfe'nin ganimetteki cariyeye ilişki durumunda doğacak çocuğun nesebini babasından sabit olarak kabul etmediğine, bu durumda meselenin kıyas edilen şeyle bir yönden aynı bir yönden farklı bir hükme bağlandığına dikkat çekmektedir. Çocuğun nesebinin babadan sabit olarak kabul edilmemesi olayın zina olarak kabul edilmesini gerektirir ancak Ebû Hanîfe ve talebesi söz konusu askere had cezası da uygulamamaktadır ki bu durumda ona zina etmemiş bir zinakâr gibi muamele etmiş olmaktadır. Sonuç olarak burada aslin hükmü fer'e tam olarak verilmiş olmadığı için Şâfiî'ye göre bu kıyas hatalıdır.⁴⁵

⁴¹ Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.)"Cihad", 128.

⁴² Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 180-181; Şâfiî'nin bahsettiği yiyecekten artanın askerin mülkü sayılacağı görüşü Ebû Yûsuf'un değil Evzâî'nin görüşüdür bu sebeple Ebû Yûsuf'un bu görüşe dayanılarak tenkit edilmesi kanaatimizce doğru değildir. Bk. Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 47; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 207.

⁴³ Ukr kendisiyle şüphe içeren bir birleşme vuku bulan kadına mehrine muadil olarak verilen tazminattır. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul : Ensar Neşriyat, 2010), 585.

⁴⁴ Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî Abdurrezzâk, *el-Musanef*, thk. Hâbiburrahmân el-'Azamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403), 7/357 (No. 13463).

⁴⁵ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 211-212.

Şâfiî, Ebû Hanîfe'nin bazı görüşlerini de kıyasa aykırı olmakla eleştirmektedir. O, Ebû Hanîfe'nin dârülharbe güvence ile girmiş bir Müslümanın mallarıyla ilgili görüşünü bu açıdan eleştirir. Ebû Hanîfe, Müslümanların ele geçirdiği bir bölgede bu durumdaki bir Müslümanın taşınmazları varsa bunların da ganimet sayılacağına ancak diğer eşyalarına dokunulmayacağına hükmetmiştir. Şâfiî ise bu hükmün hem sünnete hem kıyasa aykırı olduğunu savunur. Çünkü eğer İslam'ın bu Müslüman üzerindeki koruması kalktıysa bu tüm malında geçerli olmalı malının bir kısmı değil tamamı ganimet hükmünde olmalıdır. Şâfiî aynı eleştiriyi Müslüman olan dârülharp vatandaşlarının malları konusunda da yapmaktadır.⁴⁶

2.1.4. Çelişki İddiaları

Şâfiî, Ebû Yûsuf ve hocasının görüşlerinin birçok noktada çelişkiler barındırdığını iddia etmektedir. Bu çelişki iddialarını farklı icthadlar arasındaki çelişkiler ve icthada mesnet olarak sunulan rivayetle verilen hüküm arasındaki çelişkiler olarak ikiye ayırabiliriz.

2.1.4.1. İctihadlar Arasındaki Çelişkiler

Şâfiî, Ebû Hanîfe ve talebesinin muhtelif icthadları arasında bazı çelişkiler olduğunu iddia etmektedir. Bunlardan birisi Ebû Hanîfe'nin destek kuvvetlerin ganimetteki payı hakkındaki görüşü ile dârülharpte yaşayan Müslümanların ganimet payı hakkındaki görüşü arasında var olduğunu iddia ettiği çelişkidir. O destek kuvvetler ordu dârülharpte iken orduya ulaşırsa savaş bitmiş olsa bile onlara ganimetten pay verileceğini söylemektedir. Ama dârülharpte bulunan Müslüman savaş bittikten sonra orduya katılırsa ona pay verilmeyecektir. Şâfiî buradaki çelişki iddiasına cevap olarak destek kuvvetlerin uzak yerlerden kalkıp savaş için gelmekle bir meşakkate katlandıklarını ve bu sebeple bir ayrıcalıkları olduğunu söylebileceğini belirtir. Ancak o bu savunmayı da geçerli görmez çünkü o zaman savaş için yola düşme meşakkatini üstlenen destek kuvvetin ordu dârülharp sınırından dârülislâma geçmiş olsa bile ganimetten pay alması gerektiğini belirtir. Oysa Ebû Hanîfe'ye göre bu durumda pay alamazlar.⁴⁷

Şâfiî'nin icthadlar arasında çelişki iddiasına bir diğer örnek de dârülharpte Müslüman olmuş harbînin malının ganimet olması meselesi ile dârülislamda Müslüman olmuş müste'menin malının ganimet olması meselesi arasındaki çelişkidir. Ebû Hanîfe ilk durumdaki kişinin dârülharpteki taşınmazlarının ganimet olacağını taşınır mallarının kendisine kalacağını kabul ederken ikinci durumdaki kişinin dârülharpteki her şeyinin ganimet olacağını kabul eder. Şâfiî ise burada birbirinin aynı olan iki durum olduğunu ve Müslüman olmanın

⁴⁶ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 260, 273.

⁴⁷ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 204-205.

bu iki durumdaki kişinin de malını koruyacağını savunur. Ebû Hanîfe burada aynı durumdaki iki kişiye farklı hüküm vermekle bir çelişkiye düşmüştür. Bu meseledeki ikinci çelişki ise eğer söz konusu iki kişiye farklı hüküm verilecekse bu iki kişiden birincisi Müslüman olduktan sonra dârülharbi terk edip dârülislâma gelmesi bakımından daha üstün bir konumdadır. Ama Ebû Hanîfe verdiği hükümde daha üstün konumda olan bu kişinin malının tamamını ganimet saymış diğer kişinin malının bir kısmını ganimet saymıştır.⁴⁸

2.1.4.2. İctihada Mesnet Olan Rivayetle Verilen Hüküm Arasındaki Çelişki

Şâfiî'nin Ebû Yûsuf'a karşı bir diğer eleştirisi, onun hükümlere mesnet olarak sunduğu rivayetler ile verdiği hükümler arasında çelişki bulunduğuudur.

Ebû Yûsuf'un hem ganimetlerin düşman topraklarında paylaşılmayacağına hem de destek kuvvetlerin ganimette hakkı olduğuna dair sunduğu delillerden birisi Hz. Ömer'in Sa'd b. Ebî Vakkas'a (ö. 55/675) gönderdiği mektuptur. Şa'bî'nin naklettiğine göre Hz. Ömer ona yardımcı bir birlik gönderdiğini ve ölülerin cesetleri çürümeden kendisine ulaşırlarsa onları da ganimete ortak etmesini emretmiştir. Ebû Yûsuf bu rivayetin ganimetlerin dârülharpte koruma altına alınmış olmayacağına (حرز) delil olduğunu düşünmektedir. Şâfiî'ye göre ise Ebû Yûsuf'un delil olarak kullandığı rivayet aslında Ebû Yûsuf'un icthadiyla çelişmektedir. Çünkü Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf destek kuvvetlerinin ordu dârülharpten çıkmadan orduya ulaşması durumunda ganimete ortak olacağını iddia etmektedirler. Bu rivayete göre ise destek kuvvetleri ölümler çürüdükten sonra ordu dârülharpte iken orduya ulaşırsalar da onlara pay verilemez. Ama ordu dârülharpten çıktıysa ölümler çürümemiş olsa da onlara pay verilir. Hz. Ömer'in sözünden çıkan bu iki hüküm de Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşlerine zittir.⁴⁹

Sonuç

İslam hukuk tarihindeki ihtilaflara dair mezhep sahibi bir müçtehidin kaleminden çıkan ilk eserlerden olan *Siyerü'l-Evzâi*, üzerine Ebû Yûsuf ve Şâfiî gibi iki müçtehit tarafından yapılan eklemelerle fıkıh literatüründe emsali bulunmaz bir konumdadır. Bu eserde kendisinden önceki iki tarafın görüşleri arasından doğru olan görüşü ortaya çıkarmayı amaçlayan Şâfiî bu maksatla eserdeki meseleler üzerinde detaylı değerlendirmeler yapmıştır.

Şâfiî'nin *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi* adlı çalışması bir tarafgirlik örneği ya da bir şahsın/mezhebin savunusu olmayıp o, bu çalışmasında kendi fıkıh birikimiyle her meselede delillere dayalı bir icthad icrası ortaya koymuştur. Bu faaliyeti

⁴⁸ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 272-274.

⁴⁹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 175-176, 196-197.

sırasında her ne kadar Evzâî'ye karşı daha müsamahakâr, Ebû Yûsuf ve hocasına karşı daha eleştirel bir tavır sergilese de bunu makul sınırlar içinde tuttuğunu söylemek gerekir. Eserde ele alınan konularda Şâfiî meselelerin bir kısmında Evzâî'nin bir kısmında Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un haklı olduğunu kabul etmiş bazı konularda ise iki taraftan da farklı bir sonuca ulaşmıştır. Onun bir ilim adamı olarak tenkitlerinde ilmi sınırlar içinde hareket ettiğini ve eleştirilerini hem tartışma ahlakına uygun ifadelerle hem de delillere dayanarak ortaya koyduğunu söylemek gerekmektedir.

Çalışmada gördüğümüz kadarıyla müçtehitler fikhî görüşlerini çoğu meselede birbirlerinden makbul görülmeyen ve farklı sonuçlar doğuran rivayetlere dayandırsalar da aynı rivayetleri sahih kabul ettikleri birçok meselede de ihtilaf etmişlerdir. Burada hadislerin nasıl anlaşılması gerektiğini müçtehidin konuyla ilgili genel müktesebatı belirlemektedir. Şâfiî'nin muhataplarına karşı en büyük eleştirisi ise onların farklı icihadları arasında ve icihadlarıyla bunlara mesnet yaptıkları rivayetler arasında var olduğunu iddia ettiği çelişkiler olmuştur.

Bu çalışmada Şâfiî'nin Ebû Yûsuf'a karşı eleştirileri incelenmiş ancak Hanefî mezhebi fukahâsının Şâfiî'nin bu eleştirilerine cevapları konunun sınırları dışında olduğu için ele alınamamıştır. Bir mezhep imamı tarafından yapılmış bu eleştiriler dikkate değer eleştiriler olsa da Hanefiler tarafından bunlara karşı sistemli cevabî bir eser kaleme alınmamıştır. Bununla birlikte Hanefî mezhebi literatüründe siyer başlığı altında tartışılan meselelerde Şâfiî'nin eleştirilerine cevap olabilecek veriler çıkarılarak bunlar başka bir çalışmamızda incelenmiştir.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-'Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403.
- Askalânî, İbn Hacer. *Tevâli't-te'sîs li-me'âlî Muhammed b. İdrîs*. thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/223-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aydın, Nevzat. "H. II. Asırdaki 'Sünnetin Neliği' Sorunu Bağlamında İmam Evzâî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/1 (2009), 253-286.
<http://ktp.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=5656875&MakaleAdi2=evzai+s%C3%BCnnet>
- Aydın, Mehmet Sabih. "Hadislerin Kur'an'a Arzı ile İlgili Rivayetlerin Tahrîc ve Tahlili". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 7/1 (16 Nisan 2023), 52-71.
<https://doi.org/10.52115/apjir.1255827>
- Beroje, Sahip. "Şâfiî'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Yönelttiği Eleştiriler ve

- Muâraza Problemine Yaklaşım Tarzı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 207-232.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-asar*. Beyrut: Daru Kuteybe, 1991.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Evzâî ve Fikhî Mezhebi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/23 (Ocak 2011), 1-33.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 2007.
- Cübûrî, Abdullah Muhammed. *el-İmamü'l-Evzâî: hayâtuhû ve arâuhû ve asruh*. Bağdad : Dârü'r-Risâle, 1980.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî. *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul : Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2010.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdaresi*. çev. Hamdi Aktaş. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Hamîdullah, Muhammed. "Serahsî'nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi". çev. Salih Tuğ. 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsu'l-E'imme es-Serahsî Armağanı*. 15-25. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.
- İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim en-Nisaburi. *Kitâbu'l-İcmâ'*. çev. Abdulkadir Şener. thk. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- Koca, Ferhat. "Müfesser". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/497-498. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Mahmudov, Elşad. *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2. Basım, 2018.
- Nussbaum, Arthur. *A Concise History of the Law of Nations*. New York: The Macmillen Company, 1953.
- Öğüt, Salim. "Evzâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Önkal, Ahmet. "Mustalik (Benî Mustalik)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/360-361. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özen, Şükrü. "Hilâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/527-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Hanefi. *Usûlü'l-Pezdevî Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2014.

- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Üm*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risale : İslam Hukukunun Kaynakları*. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi (el-Üm içinde)*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Şatiroğlu, Hasan Utku - Akpınarlı, Neyire. "Akbabalar Dikilitaşı: Sümer Şehir Devletlerinin Aralarındaki Hukuka Dair Çıkarımlar". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 71/2 (Haziran 2022), 819-884. <https://doi.org/10.33629/auhfd.942304>
- Şeybânî, Muhammad b. Hasan. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Taberî, İbn Cerîr. *İhtilâfü'l-fukahâ*. thk. Joseph Schacht. Leiden: Brill, 1933.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsa b. ed-Dahhâk. *Sünen-i Tirmizî*. ed. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî-İbrâhîm Utve 'Avd. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, ts.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman. *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabi, 1987.
- Zeyd b. Ali, el-İmami'l-a'zam Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin b. Emiri'l-mü'minin Ali b. Ebû Talib. *el-Mecmu'ü'l-hadisî ve'l-fikhî*. thk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî. Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 2002.

Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeyleri: İstanbul Örneği

Öz: Yaygın din eğitimi vasıtalarından biri olan Kur'an kursları; Kur'an-ı Kerim, temel dini bilgiler ve İslâm ahlâkının öğretilmesi ve nesilden nesle aktarılmasında önemli bir yere sahiptir. Kur'an kurslarındaki eğitim ve kursların idaresi Kur'an kursu öğretmenleri tarafından sürdürülmektedir. Her meslekte olduğu gibi Kur'an kursu öğreticiliğinin de verim, kalite ve işlevselliğini etkileyen bazı unsurlar bulunmaktadır. Bu unsurlardan biri olan meslekî doyum, "çalışanın işinden zevk alması ve işine karşı duyduğu olumlu tutum" şeklinde tanımlanmaktadır. Araştırma ile, Kur'an kursu öğretmenlerinin meslekî doyum düzeyleri ve bu düzeylerde farklılığa neden olan değişkenlerin incelenmesi hedeflenmiştir. Araştırmada; Kuzgun, Aydemir - Sevim ve Hamamcı (1999) tarafından geliştirilen Meslekî Doyum Ölçeği (MDÖ) kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemini, İstanbul'da görev yapan 487 Kur'an kursu öğreticisinden oluşmaktadır. Araştırma neticesinde; Kur'an kursu öğretmenlerinin meslekî doyum düzeyleri yüksek bulunmuş ve bazı değişkenlere göre meslekî doyum düzeylerinde farklılaşma görülmüştür. Ayrıca, bu bulgulardan hareketle Kur'an kursu öğretmenlerinin meslekî doyum düzeylerinin korunup geliştirilmesine katkı sağlayabilecek bazı öneriler geliştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an Kursu Öğreticisi, Meslekî Doyum, Meslekî Performans.

Abdullah
DUMAN* 

Professional Satisfaction Levels of Qur'an Course Teachers: Istanbul Example

Abstract: Qur'an courses, which are one of the means of non-formal religious education, has an important place in teaching and transmitting the Qur'an, basic religious knowledge and Islamic morality from generation to generation. The education in Qur'an courses and the administration of these courses are carried out by Qur'an course teachers. As in every profession, there are some factors that affect the efficiency, quality and functionality of teaching Qur'an courses. One of these elements, professional satisfaction; it is defined as "the employee's enjoyment of his job and his positive attitude towards his job". The aim of the research is to examine the professional satisfaction levels of Qur'an course teachers and the variables that cause differences in satisfaction levels. In the research, the Professional Satisfaction Scale developed by Kuzgun, Aydemir - Sevim and Hamamcı (1999) was used. The research sample consists of 487 Qur'an course teachers working in Istanbul. As a result of the research, the professional satisfaction levels of Qur'an course teachers were found to be high and Differentiation was observed, in their professional satisfaction levels relative to some variables. In addition, based on these findings, some suggestions have been developed that can contribute to maintaining and improving the professional satisfaction levels of Qur'an course teachers.

Keywords: Religious Education, Presidency of Religious Affairs, Qur'an Course Teachers, Professional Satisfaction, Professional Performance.

* Dr, Diyanet İşleri Başkanlığı, e-posta: abduman1001@hotmail.com- ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7930-4060>.

Giriş

İslâm, ilim öğrenmeye ve öğretmeye önem veren bir dindir. Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde ilmin fazilet ve üstünlüğünden bahsedilmekte, cehaletin her türlü ve bilgisizlik yerilmektedir.¹ İslâm'ın ilk yıllarından bugüne Kur'ân-ı Kerîm ve dini bilgilerin öğrenimi ve öğretimi teşvik edilerek bu alanda farklı düzeylerde eğitim veren çok sayıda müessese tesis edilmiştir.² Bu müesseselerden bazıları olan Küttâb, Dârü'l-Huffaz, İlm-i Kıraat ve İlm-i Mehâricü'l-Hurûf veya Dârü'l-Kurra, Cumhuriyet dönemine Kur'an kursu olarak intikal etmiştir.³ Bu kurslar, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) belirli bir plan ve program dâhilinde kurs öğrencileri ile İslâm din eğitiminin yürütüldüğü yaygın din eğitimi kurumlarıdır.⁴ DİB'in ilgili yönetmeliğinde Kur'an kursu; "Kur'ân-ı Kerîm okumak, anlamını öğrenmek, hafızlık yapmak ve din eğitimi almak isteyen vatandaşlara verilen eğitim ve eğitim yeridir." şeklinde tanımlanmaktadır.⁵

Yaygın din eğitiminin amaç ve işlevlerinin etkili biçimde gerçekleştirildiği Kur'an kurslarını;⁶ hafızlık eğitimi verenler⁷ ve diğerleri (ihtiyaç odaklı, 4-6 yaş Kur'an kursları gibi)⁸ olmak üzere iki kategoriye ayırmak mümkündür. Kurslarda kendi kategorilerine

¹ Konu ile ilgili bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/129; en-Nahl 16/43, 125; Tâhâ 20/114; Enbiyâ 21/7; el-Ankebût 29/43; Fâtır 35/28; ez-Zümer 39/9; el-Mücâdele 58/11; el-Alak 96/1-5; Konu ile ilgili bazı hadisler için bk. Muhammed b. İshâk b. Sevre es-Sülemî Ebû İshâk et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşâr Ayyâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), "İlim", 19 (No. 2682); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dârü'l-Mugni, 1412/2000), "Mukaddime" 26 (No. 245). Tirmizî, "İlim", 1 (No. 2645, 2646); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dârü Tavkî'n Necât, 1422/2001), "İlim", 35 (No. 101).

² İslâm Medeniyeti ile ortaya çıkan eğitim kurumları için bk. Şakir Gözütok, "İslâm Eğitim Tarihinde Müesseseleşme", *Marife Dini Araştırmalar* 9/26 (01 Haziran 2006), 30-44.

³ Ramazan Buyrukçu, *Türkiye'de Mesleki Din Eğitim Öğretimi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007), 138.

⁴ Muhammet Şevki Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu* (Ankara: DİB Yayınları, 2008), 25.

⁵ Kur'an Eğitimi ve Öğretimine Yönelik Kurslar İle Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği (KEÖYKÖPY), *Resmî Gazete* 28257 (07 Nisan 2012), md. 4/e.

⁶ Mehmet Zeki Aydın, "Zorunlu Eğitim ve Kur'an Kurslarının Geleceği", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu, 30 Mart-01 Nisan 2012* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 1/33.

⁷ Hafızlık konusunda yapılan bazı çalışmalar için bk. Muhammet Fatih Adak, "Kitap Değerlendirme: Hüseyin Algur. Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları İstanbul: Dem Yayınları, 2019. 373 s. ISBN: 9786054036998", *Edebali İslamiyat Dergisi* 5/1 (30 Mayıs 2021);

Mustafa Başkonak, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Uzaktan Hafızlık Eğitimi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (30 Haziran 2022); Cemil Osmanoğlu - Hüseyin Algur, "Hafızlık Eğitimi Tutum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması", *Bilimname* 49 (30 Nisan 2023); İrem Doğan - Cemil Osmanoğlu, "Türkiye'de Hafızlık Eğitiminin Problemleri Üzerine Bir İnceleme", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (30 Aralık 2023).

⁸ İhtiyaç odaklı Kur'an kursları konusunda yapılan bazı çalışmalar için bk. Meryem Karataş, "İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programlarında Hz. Muhammed İmajı -Dinin İslâm Kitabı Özelinde-", *Antakiyat* 3/2 (28 Aralık 2020); İrfan Sevinç, "İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursu Öğretim Programının Öğretici Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi", *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (30 Eylül 2023); Zeynep Yazıcı - Hasan Meydan, "2019 İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları

göre hazırlanmış öğretim programları uygulanmakta⁹ ve Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okumayı öğretmekten hafızlık yapmaya, Hz. Peygamberin hayatı ve örnek ahlâkından bilgiler öğretmekten dini ve kültürel etkinliklere kadar birçok faaliyet gerçekleştirilmektedir.¹⁰ Yaygın din eğitiminin hedef kitlesi çok geniş olmakla birlikte coğrafi bölgelere, yaş gruplarına, ihtiyaca, faaliyete ve farklı öğrenme yeteneklerine göre değişebilmektedir.¹¹ Bu sebeple bir yaygın din eğitimi kurumu olan Kur'an kurslarından çocuklar, gençler, yetişkinler ve yaşlılara kadar geniş bir halk kitlesi yararlanabilmektedir.¹²

Kur'an kurslarında görev yapan kurs öğretmenleri, kurslardaki eğitim ve öğretim faaliyetlerini sürdüren ve takip eden kişilerdir. Kur'an kursu öğreticiliği günümüzde adaylık döneminden sonra; öğretici, uzman öğretici ve baş öğretici şeklinde kariyer basamaklarına ayrılmıştır.¹³ Kur'an kursu öğretmenlerinin personel yeterlilikleri de bu kariyer basamaklarına göre temel ve özel yeterlilikler şeklinde düzenlenmiş¹⁴ ve görev tanımlamaları yine bu kariyer basamaklarına göre belirlenmiştir.¹⁵ Kur'an kursları ile ilgili olarak; Türkiye geneli ve İstanbul'a ait Kur'an kursu, Kur'an kursu öğretmenleri ve öğrencilerinin sayısal verileri Tablo 1'de sunulmuştur.¹⁶

Öğretim Programının Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi", *Dergiabant* 11/2 (30 Kasım 2023); 4-6 yaş Kur'an kursu konusunda yapılan bazı çalışmalar için bk. Mehmet Korkmaz, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (30 Haziran 2020); Samet Yağcı, "Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Çalışmaları", *Balikesir İlahiyat Dergisi* 11 (30 Haziran 2020); Münir Ecer - Ahmet Çakmak, "Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları", *Mariye Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (30 Aralık 2021).

⁹ Kur'an kursları öğretim programları için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Kur'an Kursları Öğretim Programları" (Erişim 09 Şubat 2024); Kur'an kurslarında yürütülen hizmetler, "Diyanet İşleri Başkanlığınca Düzenlenen Eğitim Faaliyetlerinde Uygulanacak Ders ve Ek Ders Saatlerine İlişkin Karar", "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği", "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönergesi" hükümleri çerçevesinde gerçekleştirilmektedir. DİB 2023-2024 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları (Ankara: DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2023), 2; Kur'an kurslarındaki eğitim- öğretim faaliyetlerinin yıllar içindeki değişimi için bk. Meryem Karataş, "Kur'an Kursu Talimatname ve Müfredatlarının Amaç Bağlamında İncelenmesi (1924-2000)", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/20 (2020).

¹⁰ KEÖYKÖPY, md. 13/1.

¹¹ Aytekin Demircioğlu - Büşra Çelik, "Yaygın Din Eğitiminin Neliği", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (05 Nisan 2020), 14.

¹² Mehmet Korkmaz, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan - Remziye Ege, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 323.

¹³ Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (DİBKGHK), *Resmî Gazete* 12038 (2 Temmuz 1965), Kanun No. 633, md. 12.

¹⁴ DİB Personel Yeterlilikleri (Ankara: DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2014), 22-24.

¹⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği (DİBGVÇY), *Resmî Gazete* 29033 (17 Haziran 2014), md. 37-38-39; Kur'an kursu öğreticisinden yapması beklenen görevler için bk. Süleyman Akyürek, "Kur'an Kursu Öğreticisinin Meslekî Yeterlilikleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/18 (01 Haziran 2005), 181.

¹⁶ DİB Plan ve Programlar Daire Başkanlığı, *Kur'an Kursu ve Öğreticilerine Ait Sayısal Veriler hk.* (E-Posta 1 Şubat 2024, Abdullah Duman); DİB Plan ve Programlar Daire Başkanlığı, *Kur'an Kursu Öğrencilerine Ait Sayısal Veriler hk.* (E-Posta 9 Şubat 2024, Abdullah Duman).

Tablo 1: Türkiye Geneli ve İstanbul'daki Kur'an Kursu, Kur'an Kursu Öğreticileri ve Öğrencilerine Ait Sayısal Veriler

Yıllar	2020	2021	2022
Türkiye Geneli Kur'an Kursu Sayısı	16.122	16.346	16.672
İstanbul'daki Kur'an Kursu Sayısı	1.383	1.387	1.404
Türkiye Geneli Kur'an Kursu Öğreticisi Sayısı	19.097	18.977	21.811
İstanbul'daki Kur'an Kursu Öğreticisi Sayısı	2.738	2.662	2.957
Türkiye Genelinde Kur'an Kurslarında Öğrenim Gören Öğrenci Sayısı		423.199	661.461
İstanbul'daki Kur'an Kurslarında Öğrenim Gören Öğrenci Sayısı		54.825	87.297

Tablo 1'deki veriler, Kur'an kusu, öğretici ve öğrenci sayılarında bir artışın olduğunu göstermektedir.¹⁷ Bu bulgulardan hareketle kurslara olan ihtiyaç ve talebin de arttığı söylenebilir.

DİB tarafından günün değişen şartları ve ihtiyaçları dikkate alınarak yeni öğretim programları geliştirilmekte¹⁸ ve öğreticilerin çeşitli hizmet içi eğitimlerle meslekî bilgi ve becerileri daha da artırılmaktadır.¹⁹ Ayrıca kurslarda kullanılmak üzere basılı ve dijital eğitim-öğretim materyalleri ve kaynakları uzman kişilerce hazırlanmakta ve güncellenmektedir.²⁰

Kendine ait birtakım zorlukları olan bir mesleğe sahip Kur'an kursu öğreticilerine,²¹ giderek çeşitlenen eğitim programlarının uygulanması ve takibinin sağlanması konusunda önemli görevler düşmekte, öğreticiler din kültürü ve ahlak bilgisi (DKAB) ders müfredatı dışında kalan bazı konuları da öğretme sorumluluğu taşımaktadır.²² Bu görev ve sorumluluğun yanında her meslekte olduğu gibi Kur'an kursu öğreticiliğinin de verim, kalite ve performansını etkileyen bazı unsurlar bulunmaktadır. Bu unsurlardan biri de meslekî doyumdur.

Meslekî doyum, 1920'li yıllarda ele alınmaya başlanan ve önemi 1940'lı yıllarda tam

¹⁷ Kur'an kurslarının tarihi gelişim süreci, öğretici ve öğrenci sayıları için bk. Korkmaz, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", 324-329; Aydın, "Zorunlu Eğitim ve Kur'an Kurslarının Geleceği", 1/33-34; 1932-2003 yılları arası Kur'an kursu öğretici ve öğrenci sayıları ile 1927-2004 yılları arasındaki Kur'an kurslarının sayıları için bk. Akyürek, "Kur'an Kursu Öğreticisinin Mesleki Yeterlilikleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 182-191.

¹⁸ DİB tarafından geliştirilen öğretim programları için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Kur'an Kursları Öğretim Programları" (Erişim 09 Şubat 2024).

¹⁹ DİB'in hizmet içi eğitim programları için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Diyanet Akademisi Başkanlığı, Hizmet İçi Eğitim Programları" (Erişim 09 Şubat 2024).

²⁰ DİB'in eğitim-öğretim materyalleri için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Basılı ve Dijital Materyaller" (Erişim 09 Şubat 2024).

²¹ Kur'an kursu öğreticiliğinin meslekî güçlükleri için bk. Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*, 211-212.

²² Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*, 211.

olarak anlaşılabilen bir kavramdır.²³ Meslekî doyum kavramı iş tatmini ve iş doyumuna kavramları ile birbirlerinin yerine de kullanılabilir. ²⁴ Teorik olarak meslekî doyumun birçok tanımı ve açıklaması vardır. Bazı tanımlar, meslekî doyumun merkezi bir duyguyu odaklanırken ve bunu bireysel bileşenlerle paylaşmazken bazı tanımlar ise genel meslekî doyum etkileyen faktörlerin her birini dikkate almaktadır.²⁵ Meslekî doyumaya yönelik en temel tanımlar, Landy ve Locke tarafından yapılmıştır. Landy, mesleki doyumunu iş hakkında hissedilen duygu durumu; Locke ise bir kişinin mesleğini icra ederken onu memnun eden olumlu duygusal durum şeklinde tanımlamıştır.²⁶ Genel olarak çalışanın işine karşı olumlu tutumu meslekî doyum, işine karşı olumsuz tutumu ise meslekî doyumculuk olarak tanımlanmaktadır.²⁷ Bu tanımlar çerçevesinde meslekî doyum, çalışanın işini ne kadar sevdiğinin ve işiyle ne kadar meşgul olduğunun bir göstergesidir.²⁸ Diğer taraftan meslekî doyum sadece işin verimliliği ile değil yaşamdaki amaçların gerçekleştirilebilmesi ile de ilişkilidir.²⁹

Çalışmalar, çeşitli faktörlerin meslekî doyum üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Örneğin Mullins, meslekî doyum üzerinde etkili olan bireysel, sosyal, kültürel, örgütsel ve çevresel faktörlerden bahsetmektedir.³⁰ Temel olarak bu faktörler etkisinde bazı insanlar işlerinden zevk alıp işe odaklanırken, bazıları iş yerindeki stres ve

²³ Aşşen Temel Eğinli, "Çalışanlarda İş Doyumu: Kamu ve Özel Sektör Çalışanlarının İş Doyumuna Yönelik Bir Çalışma", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 23/3 (12 Ağustos 2010), 36; Meslekî doyum kavramı için ayrıca bk. Kemal Kayıkçı, *Milli Eğitim Bakanlığı Denetmenlerinin Denetim Alt Sisteminin Yapısal Sorunlarına İlişkin Algıları ve İş Doyum Düzeyleri* (Ankara: TEM-SEN, 2005), 54-56; Abdülkadir Çekin, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin İş Doyum Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme (Ankara İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 35-39; Şevket Yirik - Furkan Baltacı, "The Effect of Leadership Behavior on Job Satisfaction: A Research on Four and Five Star Hotels' Employees in Alanya", *Asian Academic Research Journal of Social Sciences & Humanities* 1/26 (2014), 107-108; Meslekî doyum ile ilgili yurt içi ve yurt dışı yapılan araştırmalar için bk. Büşra Bozanoğlu, *Öğretmenlerde İş Yeri Arkadaşlığı, Mesleki Doyum ve Örgütsel Huzur İlişkisi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 54-63; Hacer Yıldırım Kurtuluş, *Psikolojik Danışmanların Süpervizörlerinin Davranışları, Etkili Psikolojik Danışman Nitelikleri, Mesleki Kıvançları ve Mesleki Doyumları Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi: Karma Yöntem Araştırması* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 90-97;

²⁴ Kurtuluş, *Psikolojik Danışmanların Süpervizörlerinin Davranışları, Etkili Psikolojik Danışman Nitelikleri, Mesleki Kıvançları ve Mesleki Doyumları Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi: Karma Yöntem Araştırması*, 78.

²⁵ Danica Bakotić - Tomislav Babić, "Relationship Between Working Conditions and Job Satisfaction: The Case of Croatian Shipbuilding Company", *International Journal of Business and Social Science* 2/4 (01 Ocak 2013), 207.

²⁶ Aşşkın Keser, "Çağrı Merkezi Çalışanlarında İş Yükü Düzeyi İle İş Doyumu İlişkinin Araştırılması", *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (Ocak 2006), 104.

²⁷ Eğinli, "Çalışanlarda İş Doyumu: Kamu ve Özel Sektör Çalışanlarının İş Doyumuna Yönelik Bir Çalışma", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 35.

²⁸ Bakotić - Babić, "Relationship Between Working Conditions and Job Satisfaction: The Case of Croatian Shipbuilding Company", *International Journal of Business and Social Science*, 206.

²⁹ Yakup Çoştu, "Din Görevlilerinde Meslekî Doyum; Çorum İl Merkezi Örneği", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/1 (28 Mart 2014), 2.

³⁰ Murat Özpehlivan, "İş Tatmini: Kavramsal Gelişimi, Bireysel ve Örgütsel Etkileri, Yararları ve Sonuçları", *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (24 Ocak 2019), 48.

rahatsızlıklardan dolayı meslekî doyumсузлук yaşayabilmektedir.³¹ İşlerinden memnun olan çalışanlar daha iyi performans gösterme, daha az içine kapanma, daha mutlu ve sağlıklı olma eğilimindedir.³² Meslekî doyum sağlayamayan çalışanlar ise devamsızlığın yanı sıra, işte ilgisiz şeylerle meşgul olma, iş yerindeki arkadaşları ile gereksiz sohbetlerde bulunarak zaman geçirme gibi tepkiler verebilmektedir.³³ Ayrıca meslekî doyumсузлук sık sık iş değıştirme ve işte performans düşüklüğüne de neden olabilmektedir. Bir çalışanın işinden memnun olması işini ve iş yerini olumlu yönde etkilerken, işinden memnun olmaması iş ve işyerine yönelik olumsuz etkiler yaratabilmektedir.³⁴

Meslek sahipleri için bu derece önemli olan meslekî doyum konusunda birçok araştırma yapılmıştır. Farklı meslek grubu çalışanlarının meslekî doyum düzeylerinin ölçülmesi konusunda; araştırmada kullanılan Meslekî Doyum Ölçeği (MDÖ) dışında; Paul E. Spector'un (1994) geliştirmiş olduğu "İş Doyumu Ölçeği", Weiss, Davis, England ve Lofquist tarafından (1967) geliştirilen ve Türkçe uyarlaması Baycan tarafından (1985) yapılan "Minnesota İş Doyum Ölçeği", McCloskey ve Mueller tarafından (1990) geliştirilen ve Türkçeye uyarlaması Bayrakçı ve Türkmen tarafından yapılan "İş Doyumu Ölçeği" ve Şahin (1999) tarafından geliştirilen "Öğretmenlerin İş Doyumu Ölçeği" gibi ölçekler de bulunmaktadır.³⁵

Din görevlilerinin³⁶ meslekî doyum düzeylerine yönelik yapılan araştırmalara; Sümeyye Koç ve Ahmet Koç'un "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeyleri", Abdülkadir Çekin'in "Kur'an Kursu Öğreticilerinin İş Doyum Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme (Ankara İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)", Ali Baltacı'nın "Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki İlişkiler: Çok Örneklemli Bir Çalışma", Yakup Çoştun'un "Din Görevlilerinde Meslekî

³¹ Monica Singh vd., "Role of Job Stress on Job Satisfaction", *International Journal of Management Studies* 6 (27 Ekim 2019), 59.

³² Edwin Locke, *Handbook of Principles of Organizational Behavior: Indispensable Knowledge for Evidence-Based Management* (United Kingdom: West Sussex-John Wiley & Sons Ltd, 2012), 119.

³³ H. Özlem Sun, *İş Doyumu Üzerine Bir Araştırma: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Banknot Matbaası Genel Müdürlüğü* (Ankara: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Banknot Matbaası Genel Müdürlüğü, Uzmanlık Yeterlilik Tezi, 2002), 5.

³⁴ Eğinli, "Çalışanlarda İş Doyumu: Kamu ve Özel Sektör Çalışanlarının İş Doyumuna Yönelik Bir Çalışma", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 36.

³⁵ Bu ölçeklerin kullanıldığı bazı araştırmalar için bk. Serap Batı vd., "Sağlık Çalışanlarında İş Doyumu Düzeyinin Belirlenmesi", *Sağlıkta Performans ve Kalite Dergisi* 13/1 (29 Aralık 2017), 37-66; Ali Baltacı, "Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki İlişkiler: Çok Örneklemli Bir Çalışma", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/3 (15 Aralık 2018), 1509-1536; Gizem Bayrakçı - Emine Türkmen, "McCloskey ve Mueller'in İş Doyum Ölçeği'nin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 13/3 (15 Temmuz 2020), 131-141; Meslekî tatmin ve doyumla ilgili değışik kurumlarda yapılan araştırmalar için bk. İbrahim Akça, *Din Görevlilerinde Meslekî Doyum: İzmit Örneği* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 56-58. Şengül Akgül - Nurullah Altaş, "Din Dersi Öğretmenlerinin Eğitime İnanma Düzeyleri İle İş Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (30 Aralık 2023), 652-674.

³⁶ "Din görevlileri; başvaiz, uzman vaiz, vaiz, murakıp, Kur'an kursu başöğreticisi, Kur'an kursu uzman öğreticisi, Kur'an kursu öğreticisi ve cami görevlilerini ifade eder." DİBĞVÇY, md. 3/f.

Doyum; Çorum İl Merkezi Örneği", Yunus Mersin'in "Din Görevlilerinde Meslekî Doyum", Kamil Coştu ve Seyyid Sancak'ın "Meslekî Doyum Açısından Din Görevlileri (Bartın-Bayburt Örneği)", Hasan Kayıklık'ın "Din Görevlilerinde Yaşamdan Memnuniyet ve Meslekî Doyum-Adana Örneği" örnek olarak verilebilir. Diğer kamu kurum ve özel sektör çalışanlarının meslekî doyum düzeylerine yönelik gerçekleştirilen araştırmalara da; Aşkın Keser'in "Çağrı Merkezi Çalışanlarında İş Yükü Düzeyi İle İş Doyumu İlişkisinin Araştırılması", Birkan Güneş'in "Psikolojik Danışmanların Meslekî Doyum Düzeylerinin İncelenmesi", Mehmet Korkmaz ve G. D. Özlem Baykal'ın "Kadın Orman Mühendislerinde İş Doyumunu Etkileyen Faktörler İle İş Doyumu ve Örgütsel Bağlılık Arasındaki İlişki", Büşra Bozanoğlu'nun "Öğretmenlerde İş Yeri Arkadaşlığı, Meslekî Doyum ve Örgütsel Huzur İlişkisi", Ayşen Temel Eğinli'nin "Çalışanlarda İş Doyumu: Kamu ve Özel Sektör Çalışanlarının İş Doyumuna Yönelik Bir Çalışma", Işık Tokmak'ın "Okul Psikolojik Danışmanlarının Meslekî Doyumlarını Etkileyen Etmenlerin İncelenmesi" örnek olarak verilebilir.

Örneklerde görüldüğü üzere meslekî doyum konusunda din görevlilerine yönelik çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Bu örneklerden; Sümeyye Koç ve Ahmet Koç'un "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeyleri", Abdülkadir Çekin'in "Kur'an Kursu Öğreticilerinin İş Doyum Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme (Ankara İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)" adlı çalışmalar sadece Kur'an kursu öğretmenleri ile ilgili olarak yapılmıştır. Ali Baltacı'nın "Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki İlişkiler: Çok Örnekli Bir Çalışma" adlı çalışması ile Yakup Coştu'nun "Din Görevlilerinde Meslekî Doyum; Çorum İl Merkezi Örneği", adlı çalışmada imam-hatip, müezzin-kayyım ve Kur'an kursu öğretmenleri; Yunus Mersin'in "Din Görevlilerinde Meslekî Doyum" adlı çalışmada imam-hatip, müezzin-kayyım, Kur'an kursu öğreticisi, müftü ve vaizler birlikte incelenmiştir.

"Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeyleri: İstanbul Örneği" adlı çalışma sadece Kur'an kursu öğretmenlerine yönelik olması açısından müstakil olarak Kur'an kursu öğretmenlerine yönelik yapılan çalışmalara benzerlik gösterirken bahsi geçen diğer çalışmalardan da sadece Kur'an kursu öğretmenlerine yönelik hazırlanmış olması itibari ile farklılık taşımaktadır. Ayrıca çalışmalarda meslekî doyum etkileyen birbirinden farklı değişkenlere de yer verilmiştir. Örneğin; mesleği tercih nedenleri değişkeninin bazı alt unsurları (mesleğin ideali olması, insanlara faydalı olmak, eğitime uygun olmaması) "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeyleri: İstanbul Örneği" adlı çalışmada değerlendirmeye alınmışken, Abdülkadir Çekin'in "Kur'an Kursu Öğreticilerinin İş Doyum Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme (Ankara İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)" adlı çalışmada ele alınmamıştır. Diğer taraftan göreve başlanılan kurum, görev yeri, iş durumu (kadrolu, sözleşmeli ve geçici) değişkenleri Abdülkadir Çekin'in "Kur'an Kursu Öğreticilerinin İş Doyum Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme (Ankara İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)" çalışmada değerlendirmeye alınmışken, "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeyleri: İstanbul Örneği" adlı çalışmada ele alınmamıştır. Bu çalışmalar, sadece Kur'an kursu öğretmenlerinin meslekî doyum düzeylerini incelemeleri açısından benzerlik gösterse de, meslekî doyuma etki eden değişkenler açısından farklılık göstermektedir.

Araştırma ile Kur'an kursu öğretmenlerinin meslekî doyum düzeylerinin ve bu düzeylerde farklılığa neden olan değişkenlerin incelenmesi amaçlanmıştır. Kur'an kursu öğretmenlerinin meslekî doyumlarının yüksek düzeyde olması meslekî performanslarına

ve yaşamlarına pozitif yönde etki edebilmektedir. Bu durum düşük düzeyde meslekî doyum yaşıyan öğreticilerin meslekî doyumumsuzluklarına çözümünü gerekli kılmaktadır. Diğer taraftan öğreticiliğin kariyer basamaklarına ayrılması, öğreticilerin Aile ve Dini Rehberlik Bürosu (ADRB) ve müftülük bünyesinde oluşturulan koordinatörlüklerde (gençlik, engelli, bağımlılıkla mücadele gibi)³⁷ görevlendirilerek görev ve çalışma alanlarının genişlemesi, eğitim programlarının çeşitlenmesi gibi öğreticilik mesleğinde son yıllarda birçok gelişme ortaya çıkmıştır. Bu güncel gelişmeler de, öğreticilerin meslekî doyum düzeylerinin yeniden gözden geçirilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Bu hususlardan hareketle araştırmanın temel problemini “Kur’an kursu öğreticilerinin meslekî doyum düzeyleri nasıldır?” sorusu teşkil etmektedir. Araştırmanın alt problemlerini de “Kur’an kursu öğreticilerinin cinsiyetleri ile meslekî doyumları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?”, “Kur’an kursu öğreticilerinin yaşları ile meslekî doyumları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?”, “Kur’an kursu öğreticilerinin medeni durumları ile meslekî doyumları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?”, “Kur’an kursu öğreticilerinin öğrenim durumları ile meslekî doyumları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?”, “Kur’an kursu öğreticilerinin hafızlık durumları ile meslekî doyumları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?”, “Kur’an kursu öğreticilerinin görev yaptıkları Kur’an kurslarının türü ile meslekî doyumları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?”, “Kur’an kursu öğreticilerinin kurstaki görevleri ile meslekî doyumları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?”, “Kur’an kursu öğreticilerinin mesleki kıdemleri ile meslekî doyumları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?”, “Kur’an kursu öğreticilerinin mesleği tercih nedenleri ile meslekî doyumları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?” soruları oluşturmaktadır. Araştırmanın hipotezleri; “Kur’an kursu öğreticilerinin mesleki doyumları yüksek düzeydedir.” ve “Kur’an kursu öğreticilerinin mesleki doyum düzeyleri bazı demografik değişkenlere göre farklılık göstermektedir.” şeklindedir.

Kur’an kursu öğreticileri yeterli meslekî doyum sağladıklarında mesleklerini daha mutlu, huzurlu ve verimli bir şekilde sürdürebileceklerdir. Bu durum onların mesleklerini olumlu yönde etkileyeceği gibi yaşamlarına da pozitif yönde katkı sağlayacaktır. Literatürde din eğitimi açısından Kur’an kursu öğreticilerinin meslekî doyum düzeylerine yönelik sınırlı sayıda araştırmalar bulunmaktadır. Araştırma hem bu açıdan hem de öğreticilerin meslekî doyum düzeylerini korumaya ve geliştirmeye yönelik sunduğu öneriler bakımından önem taşımaktadır.

1. Yöntem

1.1. Araştırma Modeli

Araştırmada, nicel araştırmanın bir türü olan tarama modellerinden ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Tarama modeli, bir durumu olduğu gibi anlatan ve tasvir eden,

³⁷ Kur’an kursu öğreticilerinin koordinatörlüklerde görevlerine yönelik bazı hususlar için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı Gençlik Çalışmaları Yönergesi (DİBGÇY), Diyanet İşleri Başkanlığı (2018), m. 9/4-ö, 10/1-b, 16/3; Diyanet İşleri Başkanlığı Engellilere Yönelik Manevi Danışmanlık Hizmetleri Yönergesi (DİBEYMDHY), Diyanet İşleri Başkanlığı (2019), m. 3/d, 5/m; Diyanet İşleri Başkanlığı Bağımlılıkla Mücadele Hizmetleri Yönergesi (DİBBMHY), Diyanet İşleri Başkanlığı (2022), m. 7/1.

olay ya da nesne üzerinde bir değişiklik yapmayan bir araştırma yaklaşımıdır.³⁸ İlişkisel tarama modeli ise tarama türlerinden biridir ve genellikle iki veya daha fazla değişken arasındaki ilişkilerin ortaya çıkarılmasında kullanılmaktadır.³⁹

1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni, 2022-2023 eğitim-öğretim yılında İstanbul Müftülüğü'ne bağlı ilçe müftülüklerinde görev yapan 2.957 Kur'an kursu öğreticisidir. Araştırmanın örneklemi ise basit tesadüfî örnekleme yöntemiyle evrenden seçilmiş 487 Kur'an kursu öğreticisinden oluşmaktadır.

Örneklemin büyüklüğü madde sayısı ile orantılı olarak değişebilmektedir. Örneklem sayısı madde sayısının 5, 10 veya 15 katı kişiye uygulanması ile belirlenebilir. Başka bir görüşe göre ise örneklem için 100 kişinin zayıf, 200 kişinin orta, 300 kişinin iyi, 500 kişinin çok iyi ve 1000 kişinin ise mükemmel olduğu belirtilmektedir.⁴⁰ Araştırmada kullanılan MDÖ 20 madde ve örneklem sayısı da 487 olduğundan yukarıdaki bilgiler ışığında araştırma için anlamlı sonuçlar elde etmede yeterli örnekleme ulaşıldığı kanaatine varılmaktadır.

1.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama aracı olarak KBF (Kişisel Bilgi Formu) ve MDÖ kullanılmıştır. Katılımcılar formu online (çevrimiçi) olarak doldurmuşlardır. KBF'de katılımcıların cinsiyet, yaş, medeni hal, öğrenim durumu, hafızlık, kursun türü, kurstaki görevi, meslekî kıdemi ve mesleği tercih nedenlerini tespit etmeye yarayan bağımsız değişkenler yer almaktadır. MDÖ, çalışan bireylerin meslekî doyum düzeylerini belirlemek amacıyla Kuzgun, Aydemir - Sevim ve Hamamcı (1999) tarafından Herzberg'in iki faktör kuramından yola çıkılarak geliştirilmiştir. Beşli likert tipinde hazırlanan MDÖ'nün deneme formunda 20 olumlu ve 8 olumsuz madde yer almıştır. Yapılan istatistiksel analizler sonucunda ölçekte 20 madde kalmış ve iki faktör ortaya çıkmıştır. Ölçeğin iç tutarlılık katsayısı Cronbach's Alfa=0,9028'dir.⁴¹ Faktör analizi ile F1=0,91 ve F2=0,75 olarak belirlenmiştir. Bu değerler, ölçeğin güvenilirliğinin yeterli

³⁸ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar-İlkeler-Teknikler* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007), 77.

³⁹ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 15. İlişkisel tarama modeli için ayrıca bk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri –Nitel, Nitel ve Karma Tasarımları İçin Bir Rehber-* ed. Şebnem Aslan, (Konya: Eğitim Yayınevi, 2018), 109-110. Emrah Gençer, "Sosyal Bilimlerde Araştırma Yaklaşımları Çerçevesinde Din Eğitimi Biliminde Kullanılan Yöntem ve Teknikler", *Kalemname* 5/9 (30 Haziran 2020), 195.

⁴⁰ Ali Delice - Özkan Ergene, "Ölçek Geliştirme ve Uyarlama Çalışmalarının İncelenmesi: Matematik Eğitimi Makaleleri Örneği", *Karaelmas Eğitim Bilimleri Dergisi* 3/1 (01 Ocak 2015), 64; Örneklem büyüklüğü için ayrıca bk. Şener Büyüköztürk, "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 32/32 (01 Mart 2002), 480; Alan Bryman - Duncan Cramer, *Quantitative Data Analysis with Spss Release 10 for Windows: A Guide for Social Scientists* (Philadelphia: Routledge, 2002), 263; Çoğu durumda, iyi belirlenmiş küçük bir örneklem üzerinde yapılan araştırma, geniş bir evrende yapılandan daha iyi sonuçlar verir. Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar-İlkeler-Teknikler*, 111.

⁴¹ Cronbach Alfa @ formülü için bk. Veysel Sönmez - G. Füsün Alacapınar, *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2014, 118.

düzeyde olduğunu göstermiştir.⁴² F1 toplam varyansın % 36.4'ünü açıkladığından ölçek tek boyutlu olarak da kullanılabilir.⁴³

Araştırmada MDÖ; ihtiyaç odaklı, 4-6 yaş ve yatılı Kur'an kurslarında görev yapan öğretmenlerin meslekî doyum düzeylerini ölçmek için kullanılmıştır. MDÖ'nün iç tutarlılık katsayısı Cronbach's Alfa=0,904 olarak hesaplanmıştır. Bu verinin, Kuzgun ve arkadaşlarının elde ettiği sonuçlarla hemen hemen aynı düzeyde olduğu görülmektedir. Likert tipi bir ölçekte, ölçeğin güvenilirliği Cronbach's Alfa katsayısının hesaplanması ile tespit edilmektedir.⁴⁴ Bu hesaplama göre elde edilen ölçeğe ait Cronbach's Alfa=0,904 değeri, ölçeğin yüksek derecede güvenilir olduğunu teyit etmektedir.⁴⁵

1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada veri toplamak amacıyla İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'ndan "14.09.2022 tarih ve 2022/100 sayılı Etik Kurul izni", ayrıca İstanbul Müftülüğünden 04.11.2022 tarih ve E-10471392-270.99-3059676 sayılı anket çalışma izni alınmıştır. İstanbul ilçe müftülüklerinde görev yapan Kur'an kursu öğretmenlerinin meslekî doyum düzeyleri MDÖ ile tespit edilmeye çalışılmış, veriler KBF ve MDÖ ile toplanmıştır.

Nicel araştırma, var olan bir durumu tespit etmek amacıyla gerçekleştirilmektedir. Nicel veri teknikleri genel olarak büyük resmi görmek için verileri yoğunlaştırır.⁴⁶ Bu sebeple, araştırmada veri toplama araçları en az bir yıl süre kurslarda görev yapan öğretmenlere uygulanmış ve veriler 04.11.2022 ile 27.12.2022 tarihleri arasında elde edilmiştir.

Verilerin analizinde tanımlayıcı istatistik yöntemleri, ilişkisiz örneklem t-testi ve tek yönlü varyans analizi (ANOVA testi) kullanılmıştır. Ayrıca ANOVA testinin ön şartları arasında yer alan varyansların homojenliği Levene testi ile kontrol edilmiş, ANOVA testi sonucunda bulunan anlamlı farklılıkların hangi gruplar arasında olduğunu tespiti ise amaca yönelik olarak LSD testi ile yapılmıştır. Araştırmada tekrara kaçmamak için meslekî doyum ölçeğine ve bazı değişkenlere ait veriler tartışma bölümünde değerlendirilmiştir.

2. Bulgular

2.1. Katılımcılara Ait Demografik Değişkenler

⁴² İyi ölçümler, ölçümü kimin yaptığına bakılmaksızın tutarlı sonuçlar verir. Buna ölçümün güvenilirliği denir. Michael L. Raulin - Anthony M. Graziano, *Research Methods : A Process of Inquiry* (New York: Pearson Education Group, 2004), 88.

⁴³ Yıldız Kuzgun vd., "Meslekî Doyum Ölçeğinin Geliştirilmesi", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 2/11 (03 Mart 1999), 14-17.

⁴⁴ Robert M. Thorndike, *Measurement and Evaluation in Psychology and Education* (Macmillan Publishing Company, 1991), 318.

⁴⁵ Alfa katsayısı $0,80 \leq \alpha < 1,00$ arasında ise ölçek yüksek derecede güvenilirdir. Yedigözlü Polat, *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvancılık Denemesine Uygulanışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 82.

⁴⁶ William Lawrence Neuman, *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches* (Boston: Allyn and Bacon, 2003), 16.

Katılımcılara ait demografik değişkenler Tablo 2'de sunulmuştur.

Tablo 2: Kur'an Kursu Öğreticilerine Ait Demografik Değişkenler

Değişkenler	Alt Değişkenler	n	%	Değişkenler	Alt Değişkenler	N	%
Cinsiyet	Kadın	417	85,6	Kurstaki Görevi	Öğretici	290	59,5
	Erkek	70	14,4		Yönetici	197	40,5
Yaş	18-24	9	1,8	Meslekî Kıdem	1-4	110	22,6
	25-34	101	20,7		5-9	108	22,2
	35-44	222	45,6		10-19	223	45,8
	45-55	125	25,7		20+	46	9,4
	56+	30	6,2	Mesleği Tercih Nedeni	Mesleğin İdeal Olması	165	33,9
Medeni Durum	Evli	380	78,0		İnsanlara Faydalı Olmak	142	29,2
	Bekâr	107	22,0		Eğitime Uygun Olması	74	15,2
Öğrenim Durumu	Ortaöğretim	13	2,7		Manevî Neden/ler	74	15,2
	Üniversite	399	81,9	Aile ve Çevre Yönlendirmesi	25	5,1	
	Lisansüstü	75	15,4	Maddî Neden/ler	7	1,4	
Hafızlık Durumu	Hafız	201	41,3	Toplam		487	100
	Hafız Değil	286	58,7				
Kursun Türü	İhtiyaç Odaklı	238	48,9				
	4-6 Yaş	132	27,1				
	Hafızlık	117	24,0				
Toplam		487	100				

Tablo 2’de görüldüğü üzere katılımcıların % 85,6’sı kadın, % 14,4’ü de erkeklerden oluşmaktadır. % 71,3’ü 35-55 yaş arasında yer alan katılımcıların % 78’i evlidir. Öğrenim durumu olarak % 81,9’u üniversite mezunu olan katılımcıların % 41,3’ü hafızdır. Katılımcıların % 59,5’i öğretici, % 40,5’i ise yönetici olarak görev yapmaktadır. Görev süresi olarak ise katılımcıların, % 55,2’sinde Kur’an kursu öğreticiliğinde geçen süre 10 yıl ve üzerindedir. Ayrıca mesleği tercih nedeni olarak çoğunlukla yani % 33,9 mesleğin idealleri olması ve % 29,2 insanlara faydalı olmak belirtilmiştir.

2.2. Kur’an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeyleri

Araştırmanın ana problemini oluşturan “Kur’an kursu öğreticilerinin meslekî doyum düzeyleri nasıldır?” sorusuna cevap bulabilmek için yapılan tanımlayıcı analiz sonucundaki bulgular Tablo 3’te sunulmuştur.

Tablo 3: Kur’an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeyleri

Ölçek	N	\bar{x}	s	Min.	Maks.
Meslekî Doyum	487	3,58	0,27	2,40	4,35

Elde edilen bulgular göre, katılımcıların meslekî doyum düzeylerine ait puanlar 2,40-4,35 arasında değişmekte olup ve meslekî doyum düzeylerine ait puanların ortalaması $3,58 \pm 0,27$ olarak tespit edilmiştir. Bu ortalamalar, katılımcıların meslekî doyum düzeylerinin “ortalamanın üzerinde” olduğunu göstermiştir.⁴⁷

2.3. Kur’an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeylerini Etkileyen Faktörler

2.3.1. Cinsiyet

Cinsiyet değişkeninin meslekî doyum düzeyleri üzerinde anlamlı bir fark oluşturup oluşturmadığını gösteren ilişkisiz örneklem t-testi bulguları Tablo 4’te sunulmuştur.

Tablo 4: Cinsiyet Değişkenine İlişkin T-testi Bulguları

Ölçek	Cinsiyet	N	\bar{x}	s	Fark	S. Hata	t	Sd	P
Meslekî Doyum	Erkek	70	3,62	0,29	0,05	0,03	1,362	485	0,174
	Kadın	417	3,57	0,26					

Elde edilen bulgular; cinsiyet değişkeninin katılımcıların meslekî doyum düzeylerinde anlamlı bir farklılığa neden olmadığını göstermektedir ($p > 0,05$). Bulgulara göre, erkek ve kadın Kur’an kursu öğreticilerinin benzer düzeyde meslekî doyuma sahip oldukları anlaşılmaktadır.

2.3.2. Yaş

Yaş değişkeni ile meslekî doyum düzeyleri üzerinde anlamlı bir farklılaşma olup olmadığına yönelik gerçekleştirilen ANOVA testi ve diğer test bulguları Tablo 5’te

⁴⁷ Katılımcılar 1 ile 5 arasında bir puan alabilmektedir. Meslekî doyum düzeylerine ait puanların ortalaması 3,58 olarak bulunmuştur. Bu 1 ile 5 arasında % 68’e karşılık gelmektedir. Elde edilen bulgu yüksek bir düzeyi ya da ortalamanın üstünü göstermektedir.

sunulmuştur.

Tablo 5: Yaş Değişkenine İlişkin Levene, ANOVA ve LSD Testi Bulguları

Ölçek	Levene		ANOVA		Farklılık Olan Gruplar
	İstatistik	P	F	p	
Meslekî Doyum	3,310	0,511	3,580	0,007	35+>25-34

Elde edilen bulgular; ANOVA testi öncesinde yapılan Levene testi ile grupların homojen dağıldığını ortaya koymaktadır ($p>0,05$). ANOVA testi sonucunda ise katılımcıların meslekî doyumları yaş değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılık göstermiştir ($p<0,05$). Meslekî doyum düzeyindeki farkın hangi gruplar arasında olduğu LSD testi ile kontrol edildiğinde, 35 yaş ve üzerindeki katılımcıların meslekî doyum düzeylerinin 25-34 yaş arasındaki katılımcılardan anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Tüm bulgular yaş değişkeninin genel olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Tüm bulgular yaş değişkeninin genel olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Tüm bulgular yaş değişkeninin genel olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

2.3.3. Medeni Durum

Medeni durum değişkeninin meslekî doyum düzeyleri üzerinde anlamlı bir fark oluşturup oluşturmadığını gösteren ilişkisiz örneklem t-testi bulguları Tablo 6'da sunulmuştur.

Tablo 6: Medeni Durum Değişkenine İlişkin T-testi Bulguları

Ölçek	Medeni Durum	n	\bar{x}	s	Fark	S. Hata	t	Sd	p
Meslekî Doyum	Bekâr	107	3,54	0,33	-0,05	0,03	-1,445	141,504	0,151
	Evli	380	3,59	0,25					

Elde edilen veriler; medeni durum değişkeninin katılımcıların meslekî doyum düzeylerinde anlamlı bir farklılığa neden olmadığını göstermektedir ($p>0,05$). Bulgulara göre, bekâr ve evli Kur'an kursu öğreticileri benzer düzeyde meslekî doyuma sahiptir.

2.3.4. Öğrenim Durumu

Öğrenim durumu değişkeninin meslekî doyum düzeyleri üzerinde anlamlı bir fark oluşturup oluşturmadığını gösteren ANOVA testi ve diğer test bulguları Tablo 7'de sunulmuştur.

Tablo 7: Öğrenim Durumu Değişkenine İlişkin Levene ve ANOVA Testi Bulguları

Ölçek	Levene		ANOVA		Farklılık Olan Gruplar
	İstatistik	p	F	p	
Meslekî Doyum	5,468	0,064	0,679	0,508	-

Bulgularda; ANOVA testi öncesinde yapılan Levene testi ile grupların homojen dağıldığı anlaşılmaktadır ($p>0,05$). Levene testi sonrası yapılan ANOVA testi sonucunda ise

katılımcıların meslekî doyumlarının öğrenim durumu değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır ($p>0,05$). Elde edilen tüm bulgular, öğrenim durumu farklı olan katılımcıların benzer düzeyde meslekî doyuma sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Buradan öğrenim durumu değişkeninin meslekî doyum üzerinde anlamlı düzeyde bir farklılaşmaya neden olmadığı sonucuna ulaşılabilmektedir.

2.3.5. Hafızlık Durumu

Hafızlık durumu değişkeninin meslekî doyum düzeyleri üzerinde anlamlı bir fark oluşturup oluşturmadığını gösteren ilişkisiz örneklem t-testi bulguları Tablo 8'de sunulmuştur.

Tablo 8: Hafızlık Durumu Değişkenine İlişkin T-testi Bulguları

Ölçek	Hafızlık Durumu	n	\bar{x}	S	Fark	S. Hata	T	Sd	p
Meslekî Doyum	Hafız	201	3,59	0,26	0,03	0,02	1,027	485	0,305
	Hafız Değil	286	3,57	0,27					

Elde edilen bulgular; hafızlık durumu değişkeninin katılımcıların meslekî doyum düzeyleri üzerinde anlamlı bir farklılığa neden olmadığını göstermektedir ($p>0,05$). Bulgulara göre, hafız olan ve olmayan Kur'an kursu öğrencileri benzer düzeyde meslekî doyuma sahiptir. Dolayısı ile hafızlık değişkeni, meslekî doyum düzeyi üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya neden olmamaktadır.

2.4. Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Özelliklerinin Meslekî Doyum Düzeylerine Etkisi

2.4.1. Kur'an Kursunun Türü

Kur'an kursu türü değişkeninin meslekî doyum düzeyleri üzerinde anlamlı bir fark oluşturup oluşturmadığını gösteren ANOVA testi ve diğer test bulguları Tablo 9'da sunulmuştur.

Tablo 9: Kur'an Kursu Türü Değişkenine İlişkin Levene ve ANOVA Testi Bulguları

Ölçek	Levene		ANOVA		Farklılık Olan Gruplar
	İstatistik	P	F	p	
Meslekî Doyum	1,915	0,149	2,410	0,091	-

Elde edilen bulgularda; ANOVA testi öncesinde yapılan Levene testi ile grupların homojen dağıldığı anlaşılmıştır ($p>0,05$). Ardından yapılan ANOVA testi sonucunda katılımcıların meslekî doyumlarının "görev yapılan Kur'an kursu türü" değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaştığı tespit edilmiştir ($p>0,05$). Buna göre farklı türdeki Kur'an kurslarında görev yapan katılımcılar benzer düzeyde meslekî doyuma sahiptir. Bulgular genel olarak değerlendirildiğinde, Kur'an kursu türü değişkeninin meslekî doyum düzeyi üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya neden olmadığı kanaatine ulaştırmaktadır.

2.4.2. Kurstaki Görev

Kurstaki görev değişkeninin meslekî doyum düzeyleri üzerinde anlamlı bir fark oluşturup oluşturmadığını gösteren ilişkisiz örneklem t-testi bulguları Tablo 10'da sunulmuştur.

Tablo 10: Kurstaki Görev Değişkenine İlişkin T-testi Bulguları

Ölçek	Görev	n	\bar{x}	s	Fark	S. Hata	t	Sd	p
Meslekî Doyum	Öğretici	290	3,56	0,27	-0,04	0,02	-1,709	485	0,088
	Yönetici	197	3,61	0,27					

Elden edilen bulgulara göre, "kurstaki görev" değişkeni katılımcıların meslekî doyumları üzerinde anlamlı düzeyde farklılığa neden olmamıştır ($p>0,05$). Çünkü öğretici ve yönetici Kur'an kursu öğretmenleri benzer düzeyde meslekî doyumuna sahip olmuştur. Bu sonuca göre, kursta yönetici ya da öğretici olarak çalışmak meslekî doyum düzeyi üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya neden olmamıştır.

2.4.3. Meslekî Kıdem

Meslekî kıdem değişkeninin meslekî doyum düzeyi üzerinde anlamlı bir fark oluşturup oluşturmadığını gösteren ANOVA testi ve diğer test bulguları Tablo 11'de sunulmuştur.

Tablo 11: Meslekî Kıdem Değişkenine İlişkin Levene, ANOVA ve LSD Testi Bulguları

Ölçek	Levene		ANOVA		Farklılık Olan Gruplar
	İstatistik	p	F	p	
Meslekî Doyum	3,552	0,061	3,480	0,016	20+>1-4 20+>10-19

Elde edilen bulgular; ANOVA testi öncesinde yapılan Levene testi sonucuna göre grupların homojen dağıldığını göstermektedir ($p>0,05$). Ardından yapılan ANOVA testi sonucunda ise katılımcıların meslekî doyum düzeyleri Kur'an kursu öğretmenliğinde geçen süreye göre anlamlı düzeyde farklılık gösterdiğini ortaya koymaktadır ($p<0,05$). Bunun ardından farkın hangi gruplar arasında olduğunu gösteren LSD testinde 20 yıl ve üzerinde süreye sahip olan katılımcıların meslekî doyum düzeylerinin, 1-4 yıl ve 10-19 yıl arasında süreye sahip olan katılımcılardan anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Bulgulardan hareket edildiğinde meslekî kıdem değişkeninin genel olarak meslekî doyum üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya neden olduğu kanaatine ulaşılmaktadır.

2.4.4. Mesleği Tercih Nedeni

Mesleği tercih nedeni değişkeninin meslekî doyum düzeyleri üzerinde istatistiksel olarak anlamlı bir fark oluşturup oluşturmadığını gösteren ANOVA testi ve diğer test bulguları Tablo 12'de sunulmuştur.

Tablo 12: Mesleği Tercih Nedeni Değişkenine İlişkin Levene, ANOVA ve LSD Testi Bulguları

Ölçek	Levene		ANOVA		Farklılık Olan Gruplar
	İstatistik	p	F	p	
Meslekî Doyum	3,498	0,704	7,058	0,000	Mesleğin İdeali Olması>Diğer Nedenler
					Manevî Nedenler>Eğitime Uygunluk, Maddî Nedenler
					İnsanlara Faydalı Olma>Eğitime Uygunluk, Maddî Nedenler
					Aile ve Çevre Yönlendirmesi>Maddî Nedenler

Elde edilen bulgular; ANOVA testi öncesinde yapılan Levene testi ile grupların homojen dağıldığını göstermiştir ($p>0,05$). Ardından yapılan ANOVA testi ise katılımcıların meslekî doyumlarının mesleği tercih nedenine göre anlamlı düzeyde farklılaştığını ortaya koymuştur ($p<0,05$). Bunun üzerine farkın hangi gruplar arasında olduğu LSD testi ile kontrol edilmiştir. Mesleğin ideali olması nedeniyle mesleği seçenlerin diğer nedenlerden dolayı mesleği seçenlerden; manevî ve insanlara faydalı olma nedenleri ile mesleği seçenlerin eğitime uygunluk ve maddî nedenlerden dolayı mesleği seçenlerden; aile ve çevre yönlendirmesi nedeniyle mesleği seçenlerin maddî nedenlerden dolayı mesleği seçenlerden meslekî doyum düzeyleri anlamlı olarak daha yüksek bulunmuştur. Mesleği tercih nedeni değişkeninde mesleğin kişinin ideali olması Kur'an kursu öğreticiliği mesleğinin en yüksek tercih nedeni olurken, maddî sebepler ise en düşük tercih nedeni olmuştur.

3. Tartışma

Kur'an kursu öğreticilerinin meslekî doyum düzeyleri ve bu doyum düzeyleri "cinsiyet, yaş, medeni hal, öğrenim durumu, hafızlık, kursun türü, kurstaki görevi, meslekî kıdem ve mesleği tercih nedeni"nden oluşan dokuz bağımsız değişken açısından incelenmiştir. Bu bölümde, öğreticilerin meslekî doyum düzeylerine dair elde edilen bulgular araştırmanın hipotezlerine göre sırasıyla tartışılmış ve yorumlanmıştır.

Araştırmanın birinci hipotezi; "Kur'an kursu öğreticilerinin meslekî doyumları yüksek düzeydedir." şeklindedir. Bu hipotez bağlamında araştırmanın temel problemini teşkil eden; "Kur'an kursu öğreticilerinin meslekî doyum düzeyleri nasıldır?" sorusu ile ilgili olarak ölçeğin en yüksek ve en düşük puanları, katılımcıların meslekî doyum düzeylerinin yüksek olduğunu göstermektedir. Literatürdeki benzer çalışmalar da bu bulguları desteklemektedir. Örneğin; Kur'an kursu öğreticilerinin meslekî doyum düzeylerini MDÖ kullanarak Mersin " $\bar{x}=84.3889$ (yüksek),⁴⁸ Çoştur " $\bar{x}=83.65$ (yüksek)⁴⁹

⁴⁸ Yunus Mersin, *Din Görevlilerinde Meslekî Doyum* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi), 2007, 72.

⁴⁹ Çoştur, "Din Görevlilerinde Meslekî Doyum; Çorum İl Merkezi Örneği", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10.

ve Koç-Koç $\bar{x}=4.48$ (tam)⁵⁰ olarak bulmuştur.⁵¹ Kur'an kursu öğreticiliği, program çeşitliliğine ve her kesimden öğrenci gurubuna sahip bir meslek olduğundan öğretmenlerin farklı bilgi, birikim ve yeterlilikleri taşıması gerekmektedir. Bunun yanında mesleğin kendine has güçlükleri de vardır.⁵² Araştırma bulguları, öğretmenlerin genel olarak bu durumların üstesinden gelebildiklerini, mesleklerini sevdiklerini ve mesleklerinden memnuniyet duyduklarını göstermektedir.

Araştırmanın diğer hipotezi; "Kur'an kursu öğretmenlerinin meslekî doyum düzeyleri bazı demografik değişkenlere göre farklılık göstermektedir." şeklindedir. Bu hipotez bağlamında araştırmanın alt problemleri ile ilgili olarak, katılımcıların meslekî doyum düzeyleri ile bazı demografik değişkenler arasında anlamlı bir farklılığın olup olmadığı çözümlenmiştir. Elde edilen bulgular; "yaş, meslekî kıdem ve mesleği tercih nedeni" değişkenlerinin meslekî doyum puan ortalamalarını anlamlı bir şekilde farklılaştırdığını; "cinsiyet, medeni hal, öğrenim durumu, hafızlık, kursun türü ve kurstaki görev" değişkenlerinin ise meslekî doyum puan ortalamaları üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya neden olmadığını göstermiştir.

Bu verilerden hareketle yaş değişkenine göre; 35 yaş ve üzerindeki öğretmenlerin meslekî doyum düzeyleri, 25-34 yaş arasındaki öğretmenlerden daha yüksektir. Veriler, yaşın meslekî doyum düzeyini arttıran bir değişken olduğunu göstermektedir. Yaşın ilerlemesinin meslekî doyum düzeyinde anlamlı bir farklılığa neden olması üç nedene bağlanabilir. Birincisi, erken yaşlarda işlerinden memnun olmayanların işlerini değiştirmeleri, memnun olanların ise işlerine devam etmeleridir.⁵³ İkincisi, zaman ilerledikçe başka iş olanaklarının azalması ile erken yaşlarda benimsenmemiş olan öğretmenlik mesleğinin katılımcılar tarafından sevilbilmesidir. Üçüncü neden, öğretmenlerin yaşları ilerledikçe hedefleri değişirken beklentilerinin azalma eğilimi gösterebilmesidir. Belirtilenler, bu yaştaki öğretmenlerin şu anki işlerinden daha yüksek düzeyde meslekî doyum sağlayabildikleri sonucuna götürmektedir.⁵⁴

Meslekî kıdem değişkenine göre; 20 yıl ve üzerinde görev yapan öğretmenlerin meslekî

⁵⁰ Sümeyye Koç - Ahmet Koç, "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeyleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (22 Haziran 2020), 345.

⁵¹ Baltacı ise başka bir meslekî doyum ölçeği kullanarak Kur'an kursu öğretmenlerinin de içinde bulunduğu din görevlileri gurubunun bireysel, örgütsel ve genel iş doyumlarının düşük düzeyde olduğu sonucuna ulaşmıştır ($\bar{x}<2,60$; düşük). Baltacı, "Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki İlişkiler: Çok Örneklemli Bir Çalışma", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3, (2018), 1523.

⁵² Koç - Koç, "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeyleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 345.

⁵³ Türkan Varlık, *Devlet ve Özel İlköğretim Okullarında Çalışan Öğretmenlerin İş Doyumu (Ankara İli Örneği)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 48.

⁵⁴ Çekin, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin İş Doyum Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme (Ankara İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)*, 217. Mersin, *Din Görevlilerinde Meslekî Doyum*, 20-21; Kıdemim artmasıyla yaş da ilerlediğinden ve bu iki faktör bağımlı değişkenler haline gelebilmektedir. Atilla Yelboğa, "Bireysel Demografik Değişkenlerin İş Doyumu İle İlişkisinin Finans Sektöründe İncelenmesi", *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (01 Aralık 2007), 16; Genel olarak meslekî doyum düzeyinin yaşla birlikte artmasına yönelik bazı görüşler için bk. Yelboğa, "Bireysel Demografik Değişkenlerin İş Doyumu İle İlişkisinin Finans Sektöründe İncelenmesi", *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3.

doyum düzeyleri, 1-4 yıl ve 10-19 yıl arasında görev yapan öğretmenlerden daha yüksektir. Bu veriler kıdem, meslekî doyum arttıran bir değişken olduğunu göstermektedir. Kıdem arttıkça öğretmenlerin iş yerine uyumları artmakta ve beklentileri büyük ölçüde karşılanabilmektedir.⁵⁵ Ayrıca kıdemle birlikte öğretmenlerin sorumlulukları artmakta ve meslekle kurdukları bağ güçlenmekte, tecrübe ve beceriler zamanla arttığından kişi daha iyi iş çıkarabilmekte ve bu durumlar öğretmenlerin meslekî doyum düzeylerinin yükselmesine yardımcı olabilmektedir.⁵⁶

Mesleği tercih nedeni değişkeninde ise; mesleğin ideal görülmesi nedeniyle mesleği seçenler mesleği diğer nedenlerle seçenlerden; manevî ve insanlara faydalı olma nedenleri ile mesleği seçenler eğitime uygunluk ve maddî nedenlerle mesleği seçenlerden; aile ve çevre yönlendirmesi ile mesleği seçenler maddî nedenlerle mesleği seçenlerden daha yüksek meslekî doyum düzeyine sahiptirler. Bu bulgular; meslekî doyum düzeyini en çok arttıran değişkenin mesleğin ideal olarak tercih edilmesi olduğunu göstermektedir. Meslekî doyum düzeyine en az etkide bulunan değişken, mesleğin maddî nedenlerle seçilmiş olmasıdır. Belirtilen verilerde işin niteliği, manevî yönü ve toplumdaki itibarının etkili olduğu söylenebilir.⁵⁷

Literatürdeki benzer çalışmaların bazıları araştırmanın demografik değişkenlerin meslekî doyum üzerinde farklılık yaratıp yaratmadığı konusundaki bulgularını desteklemektedir. Örneğin; Çekin⁵⁸ yaş ve mesleği tercih nedeni, Mersin⁵⁹ yaş ve meslekî kıdem ve Göküş⁶⁰ meslekî kıdem değişkenlerinin meslekî doyum düzeyinde anlamlı bir farklılaşmaya neden olduğu sonucuna varmışlardır. Çekin⁶¹ yaşın ve Mersin⁶² kıdem ve yaşın ilerlemesinin meslekî doyum düzeyini arttırdığını tespit etmişlerdir. Çekin'in elde ettiği bulguya göre, mesleği sevdiği için seçenler ile mesleği manevî yönden tatmin edici bulduğu için seçen ve üniversite tercihleri nedeniyle seçen öğretmenler arasında anlamlı bir farklılaşma görülmüştür.⁶³ Baltacı, meslekî kıdem değişkeninin din görevlilerinin genel meslekî doyum düzeyleri üzerinde farklılığa neden olduğunu bulmuştur. Elde ettiği verilere göre, 11 yıl ve üzerinde meslekî kıdemi

⁵⁵ Fahriye Kadioğlu, *Psikolojik Danışmanların (Rehber Öğretmenlerin) Mesleki Doyum İle Kendine Saygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 18.

⁵⁶ Pınar Ormancıoğlu, *İşten Ayrılma Düşüncesinin Kişilik Özellikleri ve İş Tatmini Açısından İncelenmesine Yönelik Basın Sektöründe Bir Uygulama* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 39-40; Mersin, *Din Görevlilerinde Mesleki Doyum*, 22-23.

⁵⁷ Koç - Koç, "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeyleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 352.

⁵⁸ Çekin, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin İş Doyum Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme (Ankara İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)*, 28-30.

⁵⁹ Mersin, *Din Görevlilerinde Mesleki Doyum*, 66-73.

⁶⁰ Şeref Göküş, "Din Görevlilerinin Örgütsel Güven Düzeyleri ile Mesleki Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 9/2 (31 Aralık 2019), 299-300.

⁶¹ Çekin, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin İş Doyum Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme (Ankara İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)*, 28.

⁶² Mersin, *Din Görevlilerinde Mesleki Doyum*, 66-73.

⁶³ Çekin, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin İş Doyum Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme (Ankara İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)*, 30.

olan katılımcılar diğer katılımcılara göre daha fazla meslekî doyum düzeyine sahiptir.⁶⁴ Çekin⁶⁵ cinsiyet ve medeni durum; Akça⁶⁶ cinsiyet, öğrenim düzeyi ve hafızlık; Koç⁶⁷ görev türü (yönetici/öğretici), kurs türü ve hafızlık; Mersin⁶⁸ hafızlık; Kayıklık⁶⁹ medeni durum ve öğrenim düzeyi (lise ve yükseköğretim); Çoştı ve Sancak⁷⁰ cinsiyet ve hafızlık; Çoştı⁷¹ cinsiyet ve öğrenim düzeyi değişkenlerinin meslekî doyum düzeyleri üzerinde anlamlı bir farklılaşma yaratmadığını ortaya koymuştur. Öğretmenlere yönelik yapılan benzer çalışmalarda ise, Uğur⁷² cinsiyet ve medeni durum; Biçer⁷³ cinsiyet, medeni durum, okuldaki statü (öğretmen, müdür/müdür yrd.) ve öğrenim düzeyi; Pala⁷⁴ cinsiyet değişkenlerinin meslekî doyum düzeyleri üzerinde anlamlı bir farklılaşma yaratmadığı sonucuna ulaşmıştır. Elde edilen bu sonuçlar, araştırmada öne sürülen hipotezlerin desteklendiğini göstermektedir.

Diğer taraftan araştırma bulgularını desteklemeyen bazı çalışmalar da bulunmaktadır. Koç,⁷⁵ Akça⁷⁶ ve Çoştı⁷⁷ yaş ve meslekî kıdem, Çoştı ve Sancak⁷⁸ yaş, Çekin⁷⁹ meslekî kıdem değişkenlerinin katılımcıların meslekî doyum düzeylerinde anlamlı bir farklılaşmaya neden olmadığını tespit etmişlerdir. Ayrıca Koç, mesleği tercih nedeni

⁶⁴ Baltacı, "Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki İlişkiler: Çok Örneklemli Bir Çalışma", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 1527.

⁶⁵ Çekin, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin İş Doyum Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme (Ankara İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)*, 28-29.

⁶⁶ Akça, *Din Görevlilerinde Meslekî Doym: İzmit Örneği*, 55.

⁶⁷ Koç - Koç, "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doym Düzeyleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 345-346.

⁶⁸ Mersin, *Din Görevlilerinde Mesleki Doym*, 71.

⁶⁹ Hasan Kayıklık, "Din Görevlilerinde Yaşandan Memnuniyet ve Mesleki Doym -Adana Örneği-", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 20207)*, ed. Mehmet Bulut. (Ankara: DİB Yayınları, 2008), 41.

⁷⁰ Kamil Çoştı - Seyyid Sancak, "Mesleki Doym Açısından Din Görevlileri (Bartın - Bayburt Örneği)", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (Güz 2019), 493-495.

⁷¹ Çoştı, "Din Görevlilerinde Meslekî Doym; Çorum İl Merkezi Örneği", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8-9; Din görevlilerinin eğitim düzeyleri ile meslekî memnuniyet, motivasyon ve tükenmişlik ilişkileri için bk. Çoştı, "Din Görevlilerinde Meslekî Doym; Çorum İl Merkezi Örneği", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9.

⁷² Ayşe Uğur, *Özel Eğitim Kurumlarında Çalışan Öğretmenler İle Sınıf Öğretmenlerinin Mesleki Doym Düzeylerinin İncelenmesi* (Giresun: Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 34-38.

⁷³ Makbule Biçer, *İlköğretim Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin Mesleki Doymuları İle Kişilik Tipleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2013), 91-96.

⁷⁴ Adem Pala, *Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenlerinin Boş Zaman Değerlendirme Aışkanlıklarının ve Mesleki Doymularının Tespiti ve İncelenmesi (İstanbul - Pendik Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2012), 47.

⁷⁵ Koç - Koç, "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doym Düzeyleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 347.

⁷⁶ Akça, *Din Görevlilerinde Meslekî Doym: İzmit Örneği*, 57-63.

⁷⁷ Çoştı, "Din Görevlilerinde Meslekî Doym; Çorum İl Merkezi Örneği", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8-11.

⁷⁸ Çoştı - Sancak, "Mesleki Doym Açısından Din Görevlileri (Bartın - Bayburt Örneği)", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 493-495.

⁷⁹ Çekin, *Kuran Kursu Öğreticilerinin İş Doyum Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme (Ankara İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)*, 28.

değişkeninin de anlamlı bir farklılaşmaya neden olmadığını saptamıştır.⁸⁰ Göküş, kıdem değişkeninin meslekî doyum düzeyinde farklılaşmaya neden olduğunu tespit etmiş ancak elde ettiği bulgulara göre kıdemi az olan din görevlilerinin meslekî doyum düzeylerinin daha yüksek olduğu sonucuna varmıştır.⁸¹ Çekin⁸² öğrenim düzeyi, Koç⁸³ medeni durum ve öğrenim düzeyi, Mersin⁸⁴ ve Baltacı⁸⁵ cinsiyet, medeni durum ve öğrenim düzeyi değişkenlerinin meslekî doyum düzeyi üzerinde anlamlı bir farklılaşma yarattığını tespit etmişlerdir. Ayrıca Kayıklık'ın çalışması, İlahiyat Fakültesi mezunlarının diğer alanlarda öğrenim görenlerden daha yüksek oranda meslekî doyum puanına sahip olduklarını göstermektedir.⁸⁶

Sonuç ve Öneriler

Araştırma sonucunda, ele alınan problemlerle ilgili olarak Kur'an kursu öğreticilerinin meslekî doyum düzeylerinin yüksek olduğu tespit edilmiş ve "yaş, meslekî kıdem ve mesleği tercih nedenleri" değişkenlerine göre meslekî doyum düzeylerinin farklılaştığı görülmüştür. Araştırmanın sonucunda elde edilen bulgular çerçevesinde, Kur'an kursu öğreticilerinin meslekî doyum düzeylerinin korunup geliştirilmesine katkı sağlayabilecek bazı öneriler geliştirilmiştir. Öğreticilerin meslekî doyum düzeyleri ile ilgili ulaşılan sonuçlara göre yapılan öneriler; uygulayıcılara, öğretmenlere ve yeni yapılacak akademik çalışmalara yönelik olmak üzere üç başlık altında ele alınmıştır. Yapılan öneriler yaş, meslekî kıdem ve mesleği tercih nedenleri bağlamında doğrudan araştırmanın bulguları çerçevesinde geliştirilmiş ve diğer öneriler de öğretmenlerin meslekî doyum düzeylerini destekleyici mahiyette yapılmıştır.

1) Uygulayıcılara/idarecilere yönelik öneriler: Öğreticilerin, kıdem ve yaş itibari ile daha deneyimli öğretmenler yanında belirli bir süre çalışmaları sağlanabilir. Öğreticilerin mesleklerinde bilgi, beceri ve yetkinliklerini geliştirmelerine yardımcı olacak meslekî gelişim kursları düzenlenebilir. Hizmet içi eğitimlerde, öğretmenlerin meslekte karşılaştıkları zorluklarla mücadele, iş stresini azaltma veya stresle başa çıkabilme konularına yer verilebilir. Öğreticilere, kurum ihtiyaçlarına göre özel olarak tasarlanmış kişisel gelişim eğitimleri verilebilir. Öğreticiler, süreç içerisinde örneklik teşkil edebilecek çalışmalar ortaya koyduklarında ödüllendirilerek takdir edilebilir. Fiziki

⁸⁰ Koç - Koç, "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeyleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 348.

⁸¹ Göküş, "Din Görevlilerinin Örgütsel Güven Düzeyleri ile Mesleki Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, 299-300; Din görevlilerinin meslekî doyumunun kıdem yılı değişkeni açısından farklılaşma düzeyine ait alan yazındaki bulgular için bk. Göküş, "Din Görevlilerinin Örgütsel Güven Düzeyleri ile Mesleki Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, 300; Yaşın artması ve meslekî doyumla ilgili olarak değişik kurumlarda yapılan bazı çalışmalar için bk. Akça, *Din Görevlilerinde Meslekî Doyum: İzmit Örneği*, 57-58.

⁸² Çekin, *Kuran Kursu Öğreticilerinin İş Doyum Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme (Ankara İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)*, 28.

⁸³ Koç - Koç, "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeyleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 346-347.

⁸⁴ Mersin, *Din Görevlilerinde Mesleki Doyum*, 67-70.

⁸⁵ Baltacı, "Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki İlişkiler: Çok Örneklemli Bir Çalışma", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 1526-1527.

⁸⁶ Kayıklık, "Din Görevlilerinde Yaşamdan Memnuniyet ve Mesleki Doyum -Adana Örneği-", 42.

şartlar açısından eksiklikleri bulunan kurslar eğitim-öğretime daha elverişli hale getirilebilir. Kur'an kursları teknolojik donanım ve öğretim materyalleri bakımından daha zengin uygulama alanlarına dönüştürülebilir.

2) Kur'an kursu öğreticilerine yönelik öneriler: Öğreticiler, meslekî yeterlilik açısından kendilerini sürekli geliştirmeli, meslekte kıdem sahibi olan kişilerden yardım almalıdır. Öğreticilik mesleği görev ve sorumluluk bilinci içerisinde yapılmalıdır. Birden çok öğreticisi olan kurslarda öğreticiler takım çalışmasına önem vermelidir. Öğreticiler öğrencileri ile karşılıklı sevgi, saygı ve güven ilişkisi kurmalıdır. Öğreticiler veliler ile karşılıklı saygı, anlayış ve beklentilere dair ortak bir dil geliştirmelidir. Öğretim teknolojileri ve materyallerinin öğrenme sürecine önemli katkısı olduğundan, öğreticiler bu araçları daha etkin bir şekilde kullanmalı ve bu konuda kendilerini geliştirmelidir.

3) Yeni yapılacak akademik çalışmalara dair öneriler: Din eğimi açısından Kur'an kursu öğreticilerinin meslekî doyum düzeylerini daha iyi anlamak için farklı araştırmalara ihtiyaç vardır. Bu bağlamda; alanda nicel ve nitel desenlerin bir arada kullanıldığı karma çalışmalar yapılabilir. Meslekî doyum; meslekî tutum, meslekî motivasyon, psikolojik sağlık ve sorumluluk duygusu gibi faktörlerle birlikte incelenebilir ve meslekî doyum; daha farklı bireysel, sosyal, örgütsel ve çevresel değişken/unsurlar açısından ele alınabilir.

Kaynakça

- Adak, Muhammet Fatih. "Kitap Değerlendirme; Hüseyin Algur. Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları İstanbul: Dem Yayınları, 2019. 373 s. ISBN: 9786054036998". *Edebali İslamiyat Dergisi* 5/1 (30 Mayıs 2021), 271-277.
- Akça, İbrahim. *Din Görevlilerinde Meslekî Doyum: İzmit Örneği*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Akgül, Şengül - Altaş, Nurullah. "Din Dersi Öğretmenlerinin Eğitime İnanma Düzeyleri İle İş Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (30 Aralık 2023), 652-674. <https://doi.org/10.14395/hid.1342857>
- Akyürek, Süleyman. "Kur'an Kursu Öğreticisinin Mesleki Yeterlikleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/18 (01 Haziran 2005), 175-192.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Zorunlu Eğitim ve Kur'an Kurslarının Geleceği". *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu*. 1/33-54. Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Bakotić, Danica - Babić, Tomislav. "Relationship Between Working Conditions and Job Satisfaction: The Case of Croatian Shipbuilding Company". *International Journal of Business and Social Science* 2/4 (01 Ocak 2013), 206-213.
- Baltacı, Ali. "Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki İlişkiler: Çok Örneklemli Bir Çalışma". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/3 (15 Aralık 2018), 1509-1536.

<https://doi.org/10.18505/cuid.458233>

- Başkonak, Mustafa. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Uzaktan Hafızlık Eğitimi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (30 Haziran 2022), 191-222. <https://doi.org/10.33420/marife.1103786>
- Batı, Serap vd. "Sağlık Çalışanlarında İş Doymu Düzeyinin Belirlenmesi". *Sağlıkta Performans ve Kalite Dergisi* 13/1 (29 Aralık 2017), 37-66.
- Bayrakçı, Gizem - Türkmen, Emine. "McCloskey ve Mueller'in İş Doym Ölçeği'nin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 13/3 (15 Temmuz 2020), 131-141. <https://doi.org/10.46483/deuhfed.638306>
- Biçer, Makbule. *İlköğretim Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin Mesleki Doymaları İle Kişilik Tipleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2013.
- Bozanoğlu, Büşra. *Öğretmenlerde İş Yeri Arkadaşlığı, Mesleki Doym ve Örgütsel Huzur İlişkisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Bryman, Alan - Cramer, Duncan. *Quantitative Data Analysis with Spss Release 10 for Windows: A Guide for Social Scientists* (Philadelphia: Routledge, 2002).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmî'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n Necât, 1. Basım, 1422/2001.
- Buyrukçu, Ramazan. *Türkiye'de Mesleki Din Eğitim Öğretimi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007.
- Büyüköztürk, Şener. "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 32/32 (01 Mart 2002), 470-483.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2013.
- Çekin, Abdülkadir. *Kur'an Kursu Öğreticilerinin İş Doym Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme (Ankara İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Çoştı, Kamil - Sancak, Seyyid. "Mesleki Doym Açısından Din Görevlileri (Bartın - Bayburt Örneği)", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (Güz 2019), 488-509.
- Çoştı, Yakup. "Din Görevlilerinde Meslekî Doym; Çorum İl Merkezi Örneği". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/1 (28 Mart 2014), 1-18.
- Delice, Ali - Ergene, Özkan. "Ölçek Geliştirme ve Uyarlama Çalışmalarının İncelenmesi: Matematik Eğitimi Makaleleri Örneği", *Karaelmas Eğitim Bilimleri Dergisi* 3/1 (01 Ocak 2015), 60-75.
- Demircioğlu, Aytekin - Çelik, Büşra. "Yaygın Din Eğitiminin Neliği". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (05 Nisan 2020), 7-23.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl ed-Dârimî. *Sünen-i Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l Mugni, 1. Basım, 1412/2000.
- DİB 2023-2024 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları. Ankara: DİB

- Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2023. <https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/Detay/76/kur'an-kurslar%C4%B1-uygulama-esaslar%C4%B1>
- DİB Personel Yeterlilikleri. Ankara: DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2014.
- DİB Plan ve Programlar Daire Başkanlığı. *Kur'an Kursu ve Öğreticilerine Ait Sayısal Veriler hk.* E-Posta 1 Şubat 2024, Abdullah Duman.
- DİB Plan ve Programlar Daire Başkanlığı. *Kur'an Kursu Öğrencilerine Ait Sayısal Veriler hk.* E-Posta 9 Şubat 2024, Abdullah Duman.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Diyanet Akademisi Başkanlığı, Hizmet İçi Eğitim Programları". Erişim 09 Şubat 2024. <https://diyanetakademi.diyaret.gov.tr/sayfa/488>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Kur'an Kursları Öğretim Programları". Erişim 09 Şubat 2024. <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/sayfa/465>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Basılı ve Dijital Materyaller". Erişim 09 Şubat 2024. <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/kategoriler/materyaller>
- DİBBMHY, Diyanet İşleri Başkanlığı Bağımlılıkla Mücadele Hizmetleri Yönergesi. Türkiye: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022. Erişim 11 Şubat 2024. <https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/kategoriler/ba%C5%9Fkanl%C4%B1k-mevzuat%C4%B1/y%C3%B6nergeler>
- DİBEYMDHY, Diyanet İşleri Başkanlığı Engellilere Yönelik Manevî Danışmanlık Hizmetleri Yönergesi. Türkiye: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019. Erişim 11 Şubat 2024. <https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/kategoriler/ba%C5%9Fkanl%C4%B1k-mevzuat%C4%B1/y%C3%B6nergeler>
- DİBGÇY, Diyanet İşleri Başkanlığı Gençlik Çalışmaları Yönergesi. Türkiye: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018. Erişim 11 Şubat 2024. <https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/kategoriler/ba%C5%9Fkanl%C4%B1k-mevzuat%C4%B1/y%C3%B6nergeler>
- DİBGVÇY, Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği, *Resmî Gazete* 29033 (17 Haziran 2014). Erişim 09 Şubat 2024. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/06/20140617-6.htm>
- DİBKGHK, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (Kanun No. 633). *Resmî Gazete* 12038 (2 Temmuz 1965). Erişim 09 Şubat 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=633&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- Doğan, İrem - Osmanoğlu, Cemil. "Türkiye'de Hafızlık Eğitiminin Problemleri Üzerine Bir İnceleme". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (30 Aralık 2023), 149-174. <https://doi.org/10.53112/tudear.1359005>
- Ecer, Münir - Çakmak, Ahmet. "Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (30 Aralık 2021), 803-831. <https://doi.org/10.33420/marife.999853>
- Eğinli, Ayşen Temel. "Çalışanlarda İş Doyumu: Kamu ve Özel Sektör Çalışanlarının İş Doyumuna Yönelik Bir Çalışma". *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler*

Dergisi 23/3 (12 Ağustos 2010), 35-52.

- Gençer, Emrah. "Sosyal Bilimlerde Araştırma Yaklaşımları Çerçevesinde Din Eğitimi Biliminde Kullanılan Yöntem ve Teknikler". *Kalemname* 5/9 (30 Haziran 2020), 182-219.
- Göküş, Şeref. "Din Görevlilerinin Örgütsel Güven Düzeyleri ile Mesleki Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 9/2 (31 Aralık 2019), 285-309. <https://doi.org/10.13114/MJH.2019.491>
- Gözütok, Şakir. "İslâm Eğitim Tarihinde Müesseseleşme". *Marife Dini Araştırmalar* 9/26 (01 Haziran 2006), 17-44.
- Kadioğlu, Fahriye. *Psikolojik Danışmanların (Rehber Öğretmenlerin) Mesleki Doyum İle Kendine Saygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar-İlkeler-Teknikler*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 17. Baskı, 2007.
- Karataş, Meryem. "İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programlarında Hz. Muhammed İmajı -Dinim İslam Kitabı Özelinde-". *Antakiyat* 3/2 (28 Aralık 2020), 279-291.
- Karataş, Meryem. "Kur'an Kursu Talimatname ve Müfredatlarının Amaç Bağlamında İncelenmesi (1924-2000)". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/20 (2020), 342-362.
- Kayıkçı, Kemal. *Milli Eğitim Bakanlığı Denetmenlerinin Denetim Alt Sisteminin Yapısal Sorunlarına İlişkin Algıları ve İş Doyum Düzeyleri*. Ankara: TEM-SEN, 2005.
- Kayıklık, Hasan. "Din Görevlilerinde Yaşamdan Memnuniyet ve Mesleki Doyum -Adana Örneği-". *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 20207)*. ed. Mehmet Bulut. 34-46. Ankara: DİB Yayınları, 2008.
- KEÖYKÖPY, Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar İle Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği. *Resmî Gazete* 28257 (07 Nisan 2012). Erişim 22 Ocak 2024. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/04/20120407-13.htm>
- Keser, Aşkın. "Çağrı Merkezi Çalışanlarında İş Yükü Düzeyi İle İş Doyumu İlişkinin Araştırılması". *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (Ocak 2006), 100-119.
- Koç, Sümeyye - Koç, Ahmet. "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeyleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (22 Haziran 2020), 337-356.
- Kur'ân-ı Kerîm. 2/129; 16/43, 125; 20/114; 21/7; 29/43; 35/28; 39/9; 58/11; 96/1-5.
- Korkmaz, Mehmet. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (30 Haziran 2020), 237-261. <https://doi.org/10.29288/ilted.679601>
- Korkmaz, Mehmet. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege. 323-350. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Kurtuluş, Hacer Yıldırım. *Psikolojik Danışmanların Süpervizörlerinin Davranışları, Etkili Psikolojik Danışman Nitelikleri, Mesleki Kivancaları ve Mesleki Doyumları Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi: Karma Yöntem Araştırması*. İstanbul: Yıldız

- Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kuzgun, Yıldız vd. "Meslekî Doyum Ölçeğinin Geliştirilmesi". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 2/11 (03 Mart 1999), 14-18.
- Locke, Edwin. *Handbook of Principles of Organizational Behavior: Indispensable Knowledge for Evidence-Based Management*. United Kingdom: West Sussex: John Wiley & Sons Ltd, 2012.
- Mersin, Yunus. *Din Görevlerinde Meslekî Doyum*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2007.
- Neuman, William Lawrence. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston: Allyn and Bacon, 2003.
- Ormancıoğlu, Pınar. *İşten Ayrılma Düşüncesinin Kişilik Özellikleri ve İş Tatmini Açısından İncelenmesine Yönelik Basın Sektöründe Bir Uygulama*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Osmanoğlu, Cemil - Algur, Hüseyin. "Hafızlık Eğitimi Tutum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması". *Bilimname* 49 (30 Nisan 2023), 1-30. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1254493>
- Özpehlivan, Murat. "İş Tatmini: Kavramsal Gelişimi, Bireysel ve Örgütsel Etkileri, Yararları ve Sonuçları". *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (24 Ocak 2019), 43-70.
- Pala, Adem. *Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenlerinin Boş Zaman Değerlendirme Alışkanlıklarının ve Meslekî Doyumlarının Tespiti ve İncelenmesi (İstanbul - Pendik Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2012.
- Polat, Yadigar. *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvancılık Denemesine Uygulanışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Raulin, Michael L. - Graziano, Anthony M. *Research Methods : A Process of Inquiry*. New York: Pearson Education Group, 2004.
- Sevinç, İrfan. "İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursu Öğretim Programının Öğretici Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi". *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (30 Eylül 2023), 31-62.
- Singh, Monica vd. "Role of Job Stress on Job Satisfaction". *International Journal of Management Studies* 6 (27 Ekim 2019), 57-60.
- Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri -Nicel, Nitel ve Karma Tasarımları İçin Bir Rehber-*. ed. Şebnem Aslan. Konya: Eğitim Yayınevi, 2018.
- Sönmez, Veysel - Alacapınar, G. Fusun. *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2014.
- Sun, H. Özlem. *İş Doyumu Üzerine Bir Araştırma: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Banknot Matbaası Genel Müdürlüğü*. Ankara: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Banknot Matbaası Genel Müdürlüğü, Uzmanlık Yeterlilik Tezi, 2002.
- Thorndike, Robert M. *Measurement and Evaluation in Psychology and Education* (Macmillan Publishing Company, 1991).
- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî et-. Sünenü't Tirmizî, thk. Beşâr

- Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l Ğarbi'l İslâmî, 1996.
- Uğur, Ayşe. *Özel Eğitim Kurumlarında Çalışan Öğretmenler İle Sınıf Öğretmenlerinin Mesleki Doyum Düzeylerinin İncelenmesi*. Giresun: Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Varlık, Türkan. *Devlet ve Özel İlköğretim Okullarında Çalışan Öğretmenlerin İş Doyumu (Ankara İli Örneği)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Yağcı, Samet. "Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Çalışmaları". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 11 (30 Haziran 2020), 195-221.
- Yazıcı, Zeynep - Meydan, Hasan. "2019 İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programının Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi". *Dergiabant* 11/2 (30 Kasım 2023), 445-468. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1336334>
- Yelboğa, Atilla. "Bireysel Demografik Değişkenlerin İş Doyumu İle İlişkinin Finans Sektöründe İncelenmesi". *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (01 Aralık 2007), 1-18.
- Yirik, Şevket - Baltacı, Furkan. "The Effect of Leadership Behavior on Job Satisfaction: A Research on Four and Five Star Hotels' Employees in Alanya". *Asian Academic Research Journal of Social Sciences & Humanities* 1/26 (2014), 102-120.

Mushaf Öncesi Kur'an Kitâbetinin Durumu (Tahlil ve Değerlendirme)

Öz: Kur'an-ı Kerim Mekke'de nâzil olmuş ve burada yazılmaya başlanmıştır. Kur'an kitâbeti Arap yazısının gelişimindeki en önemli unsur olmuştur. Her ne kadar ilâhî vahiy sesli olarak nazil olsa ve yayılsa da bir resmî evrak hüviyetinde yazıyla kayıt altına alınmıştır. Kendisi ümmî olan Hz. Peygamber Kur'an kitâbetini önemli görmüş ve kâtiplere imlânın incelikleri hususunda bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Süreç içerisinde ortaya çıkan yazılı nüshaları derleme teşebbüsleri henüz Mekke döneminde başlamıştır. Medine döneminde Kur'an kitâbeti faaliyetleri daha yoğun ve yaygın şekilde devam etmiştir. Peygamberimizin vefatından sonra bazı elim hadiseler Kur'an'ın geniş bir uzlaşa ile iki kapak arasına toplanmasını zorunlu kılmıştır. Hz. Ebû Bekir'in gayretiyle oluşturulan suhuf/mushaf esas alınarak çoğaltılan ve sahabenin icmâsına mazhar olan resmî mushaf lar farklı İslâm beldelerine gönderilmiştir. Kur'an kitâbetini konu edinen Mushaf tarihi çalışmaları daha çok Hz. Osman sonrasına odaklanmakta; öncesinde geçen yaklaşık 40 yıllık süreç yüzeysel olarak geçilmektedir. Bu çalışma mezkûr konuyu mevzu bahis süreçle sınırlı tutarak detaylı şekilde ele almayı hedeflenmiştir

Anahtar Kelimeler: Kıraat İlmi, Kur'an, Mushaf, Kitâbet, Cem'

Lokman
YILMAZ*

The State of Qur'anic Scripture before the Mushaf (Analysis and Evaluation)

Abstract: The Qur'an was revealed in Mecca and began to be written there. Qur'anic writing has been the most important element in the development of Arabic writing. Even though the divine revelation was revealed and spread audibly, it was recorded in writing as an official document. The Prophet, who was himself an ummî, considered Qur'anic writing important and gave some advice to the scribes about the subtleties of spelling. Attempts to compile the written copies that emerged in the process started in the Meccan period. During the Medinan period, Qur'anic scribal activities continued in a more intensive and widespread manner. After the Prophet's death, some tragic events made it necessary to collect the Qur'an between two covers by a broad consensus. The official manuscripts, which were reproduced based on the suhuf/mushaf created by the efforts of Abû Bakr and which met the consensus of the Companions, were sent to different Islamic lands. Studies on the history of the Mushaf, which deals with Qur'anic scribing, focus mostly on the period after 'Uthman; the 40-year period that preceded it is only superficially mentioned. This study aims to deal with this subject in detail by limiting it to the period.

Keywords: The science of Qiraat, Qur'an, Mushaf, Writing, Compilation

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı. E-Posta: lkmnyilmaz@gmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4619-0159>

Giriş

Kur'an-ı Kerim'in kendini *el-kitâb* olarak isimlendirdiği bilinmektedir. Nassın ibaresi onun yazıldığına ve okunduğuna işaret etmektedir. Binaenaleyh sahabenin içerisinde bazıları onun tilâvetiyle bazıları da kitâbetiyle hususen ilgilenmişlerdir. Esasen onun okunması ve yazılması konusundaki uzmanlaşmalar da nâzil olduğu Mekke'de başlamıştır. Tilâvetiyle ibadet olunan kutsal kitabı en güzel şekilde okumaya çalışan sahâbîler Hz. Peygamber tarafından taltif edilmiş ve ashâbın diğerlerine de rol model olarak sunulmuştur. Söz konusu sahâbîler sürecin kendilerine yüklediği bu özel sorumluluğun idrakinde olarak vazifelerini bihakkin yerine getirmeye çalışmışlardır. Okuma yazma bilme zorunluluğu gerektirmeyen bu vazifeye göre Hz. Peygamber'den semâ yoluyla alınan Kur'an telaffuzları hem kârî vasfıyla icra edilmekte hem de mukrî vasfıyla başkalarına öğretilmektedir.

Diğer yandan Kur'an-ı Kerim -unutulma ya da kaybolma gibi bir duruma maruz kalmayacağı ayetle¹ sabit olmasına rağmen- bir resmî evrak hassasiyetli henüz Mekke döneminden itibaren kayıt altına alınmıştır. Nâzil olan ayetler günün imkanları çerçevesinde yazıya geçirilmiş ve Müslümanlar arasında çoğaltılarak yayılmıştır. Mevzubahis ikili muhafaza sisteminde şifâhî naklin esaslığı bir hakikattir. Zira hem Arap yazısının ilkelliği hem yazı malzemesinin kıtlığı hem de ilk Müslümanlar nezdinde yazıya yeterince ehemmiyet verilmemesi şifâhî nakli mukaddem hale getirmiştir. Bütün bu ve benzeri² zorluklara ve sorunlara rağmen Hz. Peygamber Kur'an kitâbetini devam ettirmiştir.

Hz. Peygamber devrindeki Arap yazısının farklı telaffuzlara müsait olması onu en temel düzeyde öğrenmeyi kolaylaştırırsa da hem kelime hem de harf bazındaki seslendirme ihtilaflarını arttırmıştır. Bu durum yazıyı kaleme alan kişinin de o yazıyı okuyacak kişinin de söz konusu metnin -şârî tarafından indirilen ya da izin verilen- doğru telaffuzunu bilmesini gerekli kılmaktadır. Buradan hareketle şu açıkça ifade edilmelidir ki, nüzûl döneminde kimse için Hz. Peygamber'den ya da müselselen ondan duyanlardan dinlemediği bir ayeti yazılı metne bakarak okuması ve ezberlemesi mümkün değildir. Vahyin inzâlî tamamlanıp ayetler bir mushafta toplandıktan sonra bile bir asırdan fazla aynı sorunlarla yüzleşilmek zorunda kalınmıştır.

Neticede yapılan uzun ve nitelikli çalışmalar anlama tesir edecek büyük sorunları giderse de Kur'an tilâvetinde fonetik anlamda bir yeknesaklığı sağlayamamıştır. Dilin yapısı gereği bunun yazı marifetiyle başarılması da mümkün gözükmemektedir. Bu sorun, metni okuyacak ve daha sonra kurumsal bir yapının uzvu olarak kârîler vasıtasıyla çözümlenmiştir.

Kur'an'ın yazım süreci daha çok *Tefsir Tarihi*, *Kur'an Tarihi* vb. başlıklı kitapların temel konuları arasında yer almaktadır.³ Makale düzeyinde ise müstakil çalışma tespit

¹ el-Hicr 15/9; el-Kiyâmet 75/16-18.

² bk. İrfan Çakıcı, "Kur'an'ın Korunmasında Hifz ve Kitâbet", *Şarkiyat* 11/2 (31 Ağustos 2019), 573.

³ Örneğin bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Semerkand, 2014), 36-55; Kasım Şulul, *Kur'an Tarihi -Kaynaklar, Terim-Süreç Analizi, Kadîm Mushaf lar-* (İstanbul: Siyer Akademi, 2022), 269-313; İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri -Mufassal Tecvid-* (İstanbul: İFAV, 2012), 33-48; Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: Marmara

edilememiş olup çerçevenin alt/ilave başlıklarını ihtiva eden farklı kitap ve makalelere tesadüf edilmiştir.⁴ Bu çalışma ilk vahiyden mushaf istinsahına kadarki süreçte Kur'an kitâbeti meselesini incelemeyi hedeflemektedir. İleride açıklanacağı üzere Hz. Ebû Bekir'in cem' ettiği nüsha için *Mushaf* isim verilse de bu kavram kâmil manada Hz. Osman nüshaları için kullanılmaktadır. Bu sebeple zikredilen detay makale başlığına yansıtılmış, içerikte ise diğer görüş tercih edilmiştir.

1. Nüzûl Dönemi Kur'an Kitâbeti ve İlk Derlemeler

Kur'ân-ı Kerim'in iki kapak arasına alınmasına gelene kadarki süreçte yazının, kırtasın, kitâbetin ve kâtiplik işinin bölgedeki seyri mushaf oluşturma ameliyesine hem zamansal hem de nitel olarak tesir etmiştir. Bu sebeple öncelikle vahyin nâzil olmaya başladığı dönem ve öncesinde Arap yazısının mezkûr âmiller bağlamındaki durumunu panoramik bir bakış ile değerlendirmek konunun daha net anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Devamında ise Hz. Peygamber döneminde kitâbet ve mevcut Kur'an nüshalarının bir araya getirilmesi ile ilgili çalışmaların tespiti yapılacaktır.

1.1. Nüzûl Öncesi Arap Yazısının Durumu

Rivayetlere göre kökeni Hz. Hûd'un vahiy kâtibi Halecân b. el-Mûhim'e kadar (yaklaşık M.Ö. 2400) giden Arap yazısının,⁵ bağımsızlığa adım attığı en eski arkeolojik ürünler 3-4. asra dayanmaktadır.⁶ Rivayetlerde Hz. Hûd devrindeki Arap yazısının kökeni ile ilgili farklı tartışmalar olsa da⁷ İslâm'ın ilk geldiği dönemde kullanılan Hîre⁸ orijinli yazı tipinin vahyin nüzûlüne yakın bir dönemde Hicaz bölgesine geldiği ifade edilmektedir. Bu süreçte genelde yazının özelde ise harflerin evrimine devam etmesine rağmen Arap alfabesi belli oranda şekillenmiştir. Ancak yine de yazının her açıdan son derece ilkel

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015), 121-165; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati* (İstanbul: İFAV, 2018), 143-182; Mustafa Öztürk - Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 19-86; Musa Carullah Bigiyef, *Kur'ân ve Mushafklar Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 70-82; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı -Mushaf Tarihi ve İmlâsı-* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 43-55; Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013); Zeynel Abidin Aydın, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017); Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023); Abdurrahman Ömer Muhammed İsbindari, *Kur'an-ı Kerim'in Mekke Döneminde Yazılışı*, çev. Veli Kayhan (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2014).

⁴ Örneğin bk. Ziya Şen, "Kur'an-ı Kerim'in Yazılması", *Diyanet İlmî Dergi* 46/1 (2010), 33-56; Mehmet Altuntaş, "Kur'an'ın Mekke'de Yazılması ve Medine'de Çoğaltılması Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 257-289; Resul Akcan, *Mushaf İmlâsının İrfânî Yorumu -Merrâkuşî Örneği-* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022); Harun Öğmü, "Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/39 (2015), 9-28; İrfan Çakıcı, "Kur'an'ın Korunmasında Hıfz ve Kitâbet", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2019), 573-597.

⁵ bk. Ebû Amr Osman b. Saïd b. Osman ed-Dânî, *el-Muhkem fi 'ilmi nakt'l-mesâhif*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Beyrut/Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 2017), 126.

⁶ Nihad M. Çetin, "İslâm'da Paleografyanın Doğuşu ve Gelişmesi", *Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri*, (1988), 1.

⁷ bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Abdulkadir Coşkun, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 28-32.

⁸ Bağdat'ın kuzeybatısında bir şehir.

sayılabilecek bir seviyede olduğu görülmektedir.⁹

Belâzürî (öl. 279/892-93) Kureys kabilesinden İslâm'a giren ve hepsi okuma yazma bilen on yedi kişiyi zikrettikten sonra cahiliye döneminde de okuyup yazan bazı kadınların isimlerini de bu listeye eklemektedir.¹⁰ Nüzûl ortamında yazı yazmayı bilenlerin sayısını -Belâzürî'ye atfla- mezkûr rakamlara hasredenlerin olması araştırmacılar arasında farklı yorumlara ve itirazlara sebebiyet vermiştir.¹¹ Kaldı ki listede Ebû Süfyan gibi Mekke'nin fethi günü Müslüman olanlar da bulunmaktadır. Ancak her hâlükârda Hz. Peygamber'e nâzil olan vahyi yazıya dökcek birçok kişinin (kâtibin) varlığından söz edilebilir.

1.2.Hz. Peygamber'in Kâtipleri

Kur'ân-ı Kerîm'in nâzil olan ilk ayetlerinin kalem ile yazmaktan bahsetmesi ve Mekki sûrelerde dahi Allah Teâlâ'nın Kur'an'ı *el-Kitâb* diye isimlendirmesi¹² onun, özünde yazıya dökülmüş bir vahiy olduğunu göstermektedir. Kur'an'da k-t-b kökünden türetilmiş 319 kelimedenden 261'i *kitâb* kalıbında gelmiştir.¹³ Bu kullanımların -bazıları levh-i mahfûzu ya da önceki kutsal kitapları ifade etse de- önemli bir kısmı Kur'ân-ı Kerîm'e işaret etmektedir. Bundan hareketle onu yazma işinin nass ile teşvik edildiği anlaşılmaktadır. Bazı müfessirlerin Abese 80/15'te övülen *seferatin* (yazıcılar) taifesiyile kastedilenin vahyi kaydeden kâtipler olduğunu söylemeleri¹⁴ bu vazifenin hem teşvik hem de taltif edilen bir meslek olduğunu göstermektedir. Söz konusu mesleğin erbabına da *vahiy kâtibi* ismi verilmektedir.¹⁵

Her ne kadar hakkıyla istifade açısından birçok sorunu barındırsa da Hz. Peygamber vahyin kitâbetine önem vermiş, bu iş için ehil olanları etrafına toplamış ve kendisi ümmî olmasına (okuma-yazma bilmemesine) rağmen¹⁶ onlara yazım tekniklerine dair bazı tavsiyelerde bulunmuştur.

⁹ Nüzûl dönemine kadar Arap yazısının gelişim süreci için bk. Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 453; Hakkı Dursun Yıldız, "Arap (Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/272-276; Çetin, "İslâm'da Paleografyanın Doğuşu ve Gelişmesi", 1.

¹⁰ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 454.

¹¹ bk. Elçin Memmedzade, *Vahiy Kâtipliği ve Hz. Peygamber'in Vahiy Kâtipleri*, ; (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 18-20; M. Mahfuz Söylemez, "İslâm'ın Erken Döneminde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri", *Dini Araştırmalar* 5/13 (2002), 59.

¹² el-Bakara 2/2, Lokman 31/2, et-Tûr 52/2 vd.

¹³ bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1364), "ktb", 591-595.

¹⁴ bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hecr, 1422), 24/109; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 8/5580-5581.

¹⁵ M. Suat Mertoğlu, "Vahiy Kâtibi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/447.

¹⁶ Hz. Peygamber'in ümmîliği hakkında detaylı bilgi için bk. Emine Demil, "Ümmî Kavramı ve Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Ümmîliği", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7 (2017), 91-124; İhsan Arslan, "Hz. Peygamber'in Ümmîliğine Farklı Bir Yaklaşım", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (2019), 26-49.

Vahiy kâtiplerin sayısı hakkında kesin bir rakam söylemek zordur. Zira kâtipler ve vahiy kâtipleri arasında tedâhül söz konusudur. Dolayısıyla vahiy kâtipliği ile meşhur olanları, genel manada kâtiplik yapanlardan ya da vahiy kitâbeti konusunda adı az zikredilenlerden ayrı bir listeye dahil etmek gerekmektedir. Aslında bahsettiğimiz ayırım klasik dönemde yer almıştır. Zehebî'nin (öl. 748/1348) ikinci asra kadar dayandırdığı nakillerde yer alan "Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665) vahiy kâtibiydi. Muâviye (öl. 60/680) ise Hz. Peygamber ile Araplar (kabileler) arasındaki yazışmaları yapardı."¹⁷ cümlesi de bu hususu işaret etmektedir. Haddizatında birincil olarak adı geçmese de (ileride zikredileceği üzere) Muâviye'nin vahiy katipliği bizatihi kendi ifadeleri ile sabittir. A'zamî, Hz. Peygamber'in kâtiplerine dair çalışmasında benzer bir yol takip ederek bu iş ile meşhur olanları diğerlerinden ayırmıştır.¹⁸

Hadis kaynaklarında "Hz. Peygamber'in Kâtibi"¹⁹ ya da "Vahiy Kâtibi"²⁰ gibi müstakil başlıklar açılmış ve bu başlıklar altında sadece Zeyd b. Sâbit'in ismi vahiy kitâbeti bağlamında zikredilmiştir. Tarih kaynaklarında da Hz. Peygamber'in kâtipleri/vahiy kâtiplerine dair müstakil başlıklar yer almakta ancak bunların adedine dair farklı rakamlar telaffuz edilmektedir.²¹ Bazı modern araştırmacılar bu konuda en eski başlığın Belâzürî'ye ait olduğunu söylese de²² Halife b. Hayyât'ın (öl. 240/854-855) kronolojik olarak daha eski olduğu görülmektedir. Bu bağlamda zikrettiğimiz kaynaklarda asgari sayı bir iken günümüz araştırmacılarında bu sayıyı altmış bire kadar ulaştıranlar vardır.²³ Genel olarak vahiy kâtipliği müessesesinin kesişim kümesinde yer alan isimler şunlardır: Hz. Ali (öl. 40/661), Hz. Osman (öl. 35/656), Zeyd b. Sâbit, Übey b. Kâ'b (öl. 33/654) ve Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh (öl. 36/656-57).

Belâzürî, vahiy ilk defa kaleme alanın Übey b. Ka'b olduğunun, onun bulunmadığı ortamlarda ise Zeyd b. Sâbit'e yazdırıldığının söylendiğini nakletmektedir.²⁴ Bu

¹⁷ Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 3/122-123.

¹⁸ bk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Küttâbü'n-nebî* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1401), 6-9.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ: Sahihu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Fedâilü'l-Kur'ân", 3.

²⁰ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdül-mün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 7/249.

²¹ Ebû Amr b. Halife eş-Şeybânî Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397), 99; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Riyâd ez-Ziriklî - Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/531; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1387), 6/179; Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. 'Abde (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 1423), 33; Ebü Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkübü'l-himem*, thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî (Tahran: Dâru Sürûş, 1379), 1/273; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer ed-Dimaşkî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Dâru Hecr, 1417), 8/321.

²² Memmedzade, *Vahiy Kâtipliği ve Hz. Peygamber'in Vahiy Kâtipleri*, 45.

²³ Alfabetik sıralı liste için bk. A'zamî, *Küttâbü'n-nebî*, 176-179; Mertoğlu, "Vahiy Kâtibi", 42/448 (Yazar burada ilgili eserdeki sayıyı bizim kullandığımız matbu nüshadakinden farklı olarak 65 şeklinde vermektedir. Zikredilen eserin daha eski baskılarında kâtip sayısının kırklarda olduğu dikkatimizi çekmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla müellif, eserin her yeni baskısında listeye yeni isimler ilave etmiştir).

²⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/531.

görüşü değerlendiren İbn Kesîr (öl. 774/1373) "O böyle söylerken muhtemelen Medenî sûreleri kastetmektedir. Zira Übey, Mekkî sûrelerin nüzülü esnasında orada yoktu (henüz Müslüman olmamıştı). Ancak sahabe vahyi Mekke'deyken de yazmıştı."²⁵ İbn Hacer (öl. 852/1449) aynı konuya dikkat çektikten sonra Mekke döneminde vahyi ilk defa kayda geçirenin Abdullah b. Ebî Serh olduğunun altını çizmektedir.²⁶ Taberî (öl. 310/923) ve İbn Miskeveyh (öl. 421/1030) ise daha farklı bir hiyerarşi sunmaktadırlar. Onlara göre vahyi yazanlar Hz. Ali ve Hz. Osman idi. Onlar olmadığı durumlarda Übey b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit, onlar da yoksa sair kâtipler vahyi yazardı.²⁷ Medine döneminin yaklaşık ikinci yılında (Bedir Savaşı'ndan sonra) nâzil olan²⁸ Nisâ Sûresi'nin 95. ayeti özelinde bakıldığında vahiy kitâbetiyle alakalı olarak önceliğin Zeyd b. Sâbit'e verildiği gözlemlenmektedir. Buhârî'nin (ve biraz daha detaylı şekilde Ahmed b. Hanbel'in [öl. 241/855]) rivayet ettiği hadise göre Berâ b. Âzib (öl. 71/690) Hz. Peygamber'in yanındayken mezkûr ayet nazil olunca Allah resûlü Berâ'ya Zeyd'i çağırmasını, gelirken de yazı malzemelerini getirmesini söylemiştir.²⁹ Hz. Peygamber'in özellikle Zeyd'i çağırması, Berâ'ya alternatifli bir liste sunmaması ya da yakınlarda kâtiplerden kimsenin bulunup bulunmadığını sormamasını manidar bulmaktayız. Hz. Ebû Bekir'in cem' ameliyesi öncesinde sadece Zeyd'i çağırması ve -Hz. Ömer'in de olduğu huzurda- onu ikna etmek için "Sen Resûlullah için vahyi yazıyordun."³⁰ demesi de onun vahiy kâtipliği müessesesinin bir numarasında olduğunu işaret eden hususlardandır.

Hz. Peygamber'in vahyi yazmalarını bizatihi kendilerinden istediği şahısların yanında umumi olarak ayetleri yazıya geçiren; kendileri için nüshalar oluşturan sahabîlerin varlığı da bilinmektedir. Hatta bu sahâbîler sadece ayetleri yazmakla kalmamış hadisleri de yazmaya başlamışlardır. Bu sebeptedir ki, Hz. Peygamber "Benden Kur'an'ın haricinde bir şey yazmayın. Kim benden Kur'an'dan başka bir şey yazdıysa onu imha etsin."³¹ buyurmuştur. Sahâbenin, ayetlerin yanında hadisleri de yazıya geçirmeye çalışmaları malzeme anlamında da o malzemeyi kullanacak ehil kişiler anlamında da asgari bir seviyeye ulaşıldığını hatta bunun aşıldığını göstermektedir. Medine döneminin ilk yıllarında Abdullah b. Saîd b. el-Âs (öl. ?) gibi bazı isimlerin özellikle yazmayı öğretmek üzere görevlendirilmeleriyle³² ortaya çıkan okuma yazma seferberliğinin kâtip sayısının artış sürecini hızlandırdığı düşünülmektedir. Allah'ın sözü ile Resûlullah'ın sözünü

²⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 8/322.

²⁶ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 9/22.

²⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkübü'l-himem*, 1/273-274.

²⁸ bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1431.

²⁹ Buhârî, "Fedâil", 4; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Annaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 30/617.

³⁰ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/249.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/149; Ebü'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî Müslim, *el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ: Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Zühd", 72; Rivayetin diğer varyantları için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, thk. Yûsuf el-'İş (Beyrut: İhyâu's-Sünnetü'n-Nebeviyye, 1974), 29-32.

³² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 2/89; Muhammed Hamîdullah, "San'atü'l-kitâbeti fi 'ahdîr-Resûl ve's-sahâbe", *Fikr ve Fenn* 3 (1964), 23.

ayıramayacak insanların dahi yazıya muttali olmaları neticesinde hadislerin yazımını Hz. Peygamber tarafından yasaklamıştır. Bu konuda genel olarak *Kur'an ile karıştırılması* gerekçe gösterilmektedir.³³ Söz konusu rivayetin mutlak bir yasak ifade etmediği, Peygamberimizin bu emrine aykırı davranan üstelik bunu onun izni ile yapan sahâbîlerin varlığıyla anlaşılmaktadır.³⁴ Binaenaleyh mevzubahis rivayetler sadece hadis kitâbeti ile alakalıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber yazı bilgisinin hangi seviyede olduğuna bakmadan -kendi için yazanlar da dahil olmak üzere- vahyi kaydeden kâtiplere müdahale etmemiş; nâzil olan ayetleri yazmalarını yasaklamamıştır.

1.3.Hz. Peygamber'in Kâtiplere Tavsiyeleri

Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'in insanlar nazarında kusur/eksiklik olarak kabul edilen bir vasfına -ümmî oluşuna- vurgu yaparken³⁵ haddizatında kitabın ona veben verildiğine, onun kendi başına bir kitap ortaya koyacak durumda olmadığına işaret etmektedir.³⁶ Mekke döneminde nâzil olan mezkûr ayetlerden yola çıkarak Hz. Peygamber'in ilanihaye yazı ilmine ve Arap yazısına dair vukûfiyetinde hiçbir değişikliğin olmadığını söylemenin gerçekçi olmadığını düşünüyoruz.³⁷ Hem nübüvvetin hem de devlet başkanlığının doğal sonucu olarak sürekli kâtiplerle muhatap olmak durumunda kaldığından, Peygamberimizin yazıya dair bazı bilgilere sahip olması son derece doğal bir süreçtir. Bununla birlikte onun hem okuması hem de yazması ile ilgili lehte/aleyhte birçok delil ve değerlendirme vardır.³⁸ Hudeybiye Musalahası (6/628) esnasında cereyan eden bir hadise Hz. Peygamber'in en azından babasının adını yazacak kadar yazıya vakıf olduğunu göstermektedir. Rivayete göre kâtip Hz. Ali, müşriklerin *Resûlullah* ifadesinin silinmesi talebine -Hz. Peygamber'in isteğine rağmen- olumsuz cevap vermişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber itiraza mahal olan kelime yerine kendi eliyle *Abdullah oğlu* yazdı. Hz. Ali'nin onun buradaki yazısının pek güzel olmadığını ifade etmesinden³⁹ anlaşıldığı kadarıyla o, yazı uygulaması alanında amatör düzeyin altında bir seviyededir.

Hz. Peygamber'in, kâtiplere tavsiyelerinin başında Kur'an'ın temiz malzemeler üzerine yazılması gerektiği gelmektedir.⁴⁰ Güzel yazıyla ilgili teşvikleri de kaynaklarda yer almış,

³³ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. İbrahim Kutluay, "Erken Dönemde Hadislerin Kitâbet ve Tedvinine Dair İsnâşeriyye'nin Görüşleri ve Bazı Sahâbîlere Yönelttiği Tenkitlerin Değerlendirilmesi", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 6/11 (2020), 19; Akcan, *Mushaf İmlâsının İrfânî Yorumu -Merrâkuşî Örneği-*, 34.

³⁴ bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/127; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuha: Sünenü Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "İlim", 3.

³⁵ el-A'râf 7/157-158.

³⁶ bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2298.

³⁷ Kadî İyâz'ın (öl. 544/1149) "Her ne kadar fiilen yazdığı sabit olmasa da kendisine her şeyin ilmi (Kur'an) verilmiştir. Bu sebeple ondan yazı harfleri ve onların güzel yazımına dair haberler varid olmuştur." demektedir. bk. Ebû'l-Fazl İyâz b. Müsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, thk. Abde Ali Kûşek, (Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ, 1442), 447-448; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/504.

³⁸ bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Telhîsu'l-habîr*, thk. Muhammed es-Sânî b. Ömer (Riyad: Dâru Edvâu's-Selef, 1428), 5/2181-2186; Ziya Şen, "Kur'an'da Ümmî Kavramı ve Hz. Peygamber'in Ümmîliği", *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 209-217.

³⁹ Buhârî, "Meğâzî", 43.

⁴⁰ Ebû Ubeyd el-Herevî el-Ezdî Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervan Atıyye vd. (Beyrut/Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995), 399.

“Güzel yazı hakikatin açıklığını artırır.”⁴¹ buyurmuştur.⁴² Hüsn-i hattın bir gereği olarak besmele özelinde, münferiden harflerin yazılışıyla alakalı rivayet kaynaklarında merfû bazı haberler yer almıştır. Bunlardan biri vahiy kâtibi Muâviye'den nakledilmiştir. Hz. Peygamber ona “Ey Muâviye! Divite lîka koy/mürekkebinin ıslah et,⁴³ kalemin ucunu düzgün yap, bâ'yı yay, sîn'i belirt, mîm'i köreltme, lafzatullah'ı güzel yap, rahmân'ı uzat, rahîm'i iyi yap.”⁴⁴ Râvi de bu durumdan hareketle kendi kâtibine benzer hususlarda tavsiyelerde bulunmuştur.⁴⁵ Hz. Ali'nin, kâtibine tavsiyesi olarak kaynaklarda yer alan “Kalemini kulağının arkasına koy ki, senin için hatırlatıcı olsun.”⁴⁶ ifadesi Hz. Peygamber'den (Zeyd ve Enes kanalıyla) merfû olarak rivayet edilmiş olsa da⁴⁷ bu rivayetlerin senedi tenkit edilmiştir.⁴⁸ Eski dönemlerde mürekkebin dağılmasını engellemek maksadıyla kullanıldığı bilinen yöntemlerden biri de *topraklamadır*. Hz. Peygamber'in kâtiplere adı geçen uygulamayı tavsiye ettiğini bildiren hadisler de vardır. Bunlarda birinde “Biriniz bir yazı yazdığı anda onu topraklasın. Zira bu, maksada ulaşmada en verimli yoldur.”⁴⁹ buyrulmaktadır. Bu bağlamda nakledilen “Yazıyı topraklayın, zira toprak mübarektir.” benzeri rivayetler daha zayıf görülmektedir.⁵⁰

Daha spesifik bir örnek olarak Enes b. Mâlik (öl. 93/711-712), Hz. Peygamber'in “Biriniz besmele yazdığı zaman *Rahmân* kelimesini uzatsın.”⁵¹ dediğini nakletmiştir. Münâvî (öl. 1031/1622) buradaki ifadeyi *mîm* harfi ile *nûn* harfi arasındaki çizginin (yatay olarak) uzatılması olarak şerhetmiş ancak rivayetin isnadının sıhhatini eleştirmiştir.⁵²

⁴¹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983), 1/260; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ' ve'l-İstimlâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1981), 165.

⁴² Rivayet hakkında *münker* hükmü verilmiştir. bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebül-matbuatî'l-İslâmiyye, 2002), 4/374-375.

⁴³ Divite lîka koymak; mürekkep kabına ipek vb. koyarak mürekkebin dağılmasını önlemek ya da bu malzeme ile mürekkebin birbirine alışmasını sağlamak anlamlarına gelmektedir. bk. Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanûsu'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît (Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, 2013), 5/4157.

⁴⁴ Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ' ve'l-İstimlâ'*, 170.

⁴⁵ bk. Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'*, 1/267.

⁴⁶ Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'*, 1/263.

⁴⁷ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuha: Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “İstî'zân” 21; Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî, *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*, thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406), 1/278.

⁴⁸ bk. Tirmizî, “İstî'zân”, 21; Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Mizânü'l-İtidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 4/482; İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 8/574.

⁴⁹ Tirmizî, “İstî'zân”, 20 (Müellifin kendisi naklettiği bu rivayetin zayıflığına işaret etmektedir).

⁵⁰ bk. Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ' ve'l-İstimlâ'*, 173-174; Zeynüddin Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârîfin el-Münâvî, *Fezû'l-kadîr şerhu'l-Câmi'î's-sağîr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1391), 1/432.

⁵¹ Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'*, 2/267; Deylemî, *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*, 1/296.

⁵² bk. Münâvî, *Fezû'l-kadîr*, 1/433.

Hız. Peygamber'in Zeyd b. Sâbit'e "Besmeleyi yazarken sîn harfini beyan et."⁵³ ya da "Bismillâhirrahmânirrahîmi (yazarken sîni) uzatma."⁵⁴ şeklindeki tavsiyesi de hatla ilgili harf bazında yapılan tavsiyelerdendir.

Arap yazısını farklı okumalara muhtemel hale getiren en önemli unsurun nokta ve hareke olduğu bir hakikattir. Bu sorunun çözümüne dair çalışmaların ilk olarak hicri 1. asrın ortalarından sonra başladığı genel olarak dillendirilse de Hız. Peygamber'e nispet edilen bazı rivayetler harflere nokta koyma uygulamasını asr-ı saadete kadar götürmektedir. Emevî döneminin önemli dîvân kâtiplerinden olan Ubeyd b. Evs'ten (öl. ?) gelen rivayet şu şekildedir: "Ben Muâviye'nin yanında bir yazı yazıyordum. Bana dedi ki: 'Ey Ubeyd! Yazılarını rakş et. Ben Hız. Peygamber'in huzurunda yazdığım yazıyı rakşettim.' 'Ey Emîrül-mü'minin harflerin rakşı nedir?' diye sordum. Dedi ki: 'Her harfin kendisine ait olan noktaları koy."⁵⁵ Burada mevzubahis işlemin harflerin tefrikiyle alakalı olduğuna dikkat çekmek gerektiğini düşünüyoruz. Zira bu tür rivayetlere tereddütle yaklaşanlar, mushafa nokta koyma işinin sıfırdan bir sistem icadı şeklinde değerlendirmektedirler.⁵⁶ Ancak bu görüşün iskelet metne nokta koyma ihtiyacının lahn (manayı bozan okuyuşlar) sebebiyle ortaya çıktığını ve bu noktaların harekeyi karşılamak üzere konduğunu göz ardı ettiği kanaatindeyiz. Mamafih mushaf metnine ilk müdahale i'râb (kelimelerin son harfinin harekesi) ile sınırlı kalmıştır.⁵⁷

Hız. Peygamber'in kâtiplere tavsiyelerinin, zamanın hüsn-i hat kurallarının çerçevesini inşa ettiği anlaşılmaktadır. Kitâbetin süjesi Kur'an olunca hat bağlamında tavsiyelerle yetinilmemiş, yazılmış metnin hareke, nokta, mahreç gibi hususlar açısından doğru telaffuz edildiği de teyit edilmiştir. Zeyd b. Sâbit, Hız. Peygamber'in kendisine vahyi yazdırdığını, imlâ işi bittikten sonra da yazdıklarını ona arzettiğini, şayet bir hata varsa onu düzelttiğini daha sonra da o ayetleri Müslümanlara okuduğunu söylemiştir.⁵⁸ Yazma işinin bazen aynı anda birçok kişi tarafından yapıldığı ve ilgili ayetlerin zihinlere yerleşmesi için Hız. Peygamber'e defaatle arz edildiği de bu bağlamda nakledilen haberlerdendir.⁵⁹ Böylece kaydedilen sûre pasajlarının doğru yazıldığı ve telaffuz edildiği iyice teyit edilmiş olmaktadır. Malumdur ki, bahsi geçen pasajlar elimizdeki mushaf tertibine göre nâzil olmamıştır. Hız. Peygamber kâtiplerinin vahyi yazmalarının ardından yazılanları hangi süreyle ekleyeceklerini de söylemiştir.⁶⁰

⁵³ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebî Saïd Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 72/174.

⁵⁴ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 448.

⁵⁵ Bağdâdî, *el-Câmî' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, 1/169; Sem'ânî, *Edebü'l-implâ' ve'l-istimplâ'*, 171.

⁵⁶ bk. Öğmü, "Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kiraat Ayırımı", 14.

⁵⁷ bk. Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kiraati*, 58.

⁵⁸ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1984), 5/142; İsmail Hakkı İzmîrli, *Tarih-i Kur'an* (İstanbul: Böre Yayınevi, 1956), 9.

⁵⁹ Bigiyef, *Kur'an ve Mushaf Tarîhi*, 75.

⁶⁰ Ebü'l-Kâsım (Ebü Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî Ebü Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'alleku bi'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdir, 1975), 33.

1.4.İlk Yazılı Nüshalar ve Özellikleri

İlâhî vahyin ilk olarak ne zaman yazılmaya başlandığına dair kaynaklarda kesin bir bilgi yer almasa da -üç yılı fetret dönemi olarak geçen- risâletin beşinci yılına ait yazılı nüshalardan bahsedilmektedir.⁶¹ Tâhâ ve Tekvîr sûrelerine ait olan söz konusu nüshalar Hz. Ömer'in İslâm'a girişinin anlatıldığı meşhur hâdisе bağlamında zikredilmekte ve onun bu nüshaları alıp okuduğu nakledilmektedir.⁶² Tekvîr Sûresi'nin yedinci sırada nâzil olduğu göz önüne alındığında vahyin kitâbetinin henüz ilk yıllarda başladığını anlamak zor olmayacaktır.

Nâzil olan ayetlerin sistematik bir derleme oluşturacak şekilde yazılması kırtâsa ulaşımın zor ve sınırlı olduğu bu ortamda pek mümkün olmamıştır. Medine dönemi de dahil olmak üzere kağıdın henüz o coğrafyada mevcut olmayışı, ayetleri öncelikle geçici olarak basit ama ulaşımı kolay malzemeler üzerine yazmayı, süre tamamlandıktan ve daha münasip yazı malzemeleri temin edildikten sonra onlara istisnah etmeyi zorunlu kılmıştır.⁶³ Nâzil olan ayetler Hz. Peygamber'in huzurunda kaydedilmiş ve doğru yazıldığını/okunduğunu teyit için ona arz edilmiştir.⁶⁴ Ashab-ı kirâm, zaptı ve fonetiği böylece tespit edilmiş olan Kur'an nüshalarını sadece kendileri için çoğaltmakla kalmamış Peygamberimizin evinde muhafaza için de bir nüsha kaleme almışlardır.⁶⁵ İleride bahsedileceği üzere Hz. Ebû Bekir cem'u'l-Kur'ân esnasında bunlardan istifade etmiştir. Mevzubahis nüshaların yazı için özel üretilmiş parşömen (deri) üzerine yazılmış olması ihtimali yüksektir. Zira Hz. Peygamber döneminde uluslararası belgelerin düzenlenmesinde ve vahyin kaydedilmesinde bu malzemenin kullanılması onun tarafından tavsiye ve dikte edilmiştir.⁶⁶ Kur'ân-ı Kerîm'de parşömenе karşılık olmak üzere *rakk* kelimesi geçmektedir. Tûr Sûresi'nin 2 ve 3. ayetinde "*İnce deri (rakk) üzerine satır satır yazılmış kitaba yemin olsun ki!*" buyrulması hem Kur'an'ın Hz. Peygamber devrinde yazılmasına hem de yazıldığı malzemeye delil olarak kullanılmıştır.⁶⁷

1.5.Nüzul Döneminde Arap Yazısında Nokta ve Hareke

Yazının, yazanın/yazdırmanın meramını ihtilafa mahal vermeyecek şekilde resmedilmesi gayesini taşıdığı açıktır. Nüzûl döneminde benzer harfleri birbirinden ayırmaya yarayan noktaların ve sesli harfleri sembolize eden hareketlerin bulunmamasının Arap yazısının

⁶¹ Muhammed Hamîdullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi: Özellikleri, Tedvini, Türkçe ve Batı Dillerine Yapılan Tercümelere* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1993), 41.

⁶² bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshâk, *Kitâbü's-siyer ve'l-meğâzî*, thk. Süheyl Zekkâr (Dâru'l-Fikr, 1398), 182-183; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Eyyûb İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevî*, thk. Mustafa es-Sekkâ (Kahire: Mustafa el-bâbi el-Halebî, 1375), 1/345.

⁶³ Hamîdullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 43.

⁶⁴ Zâhid Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 24.

⁶⁵ İzmirlî, *Tarih-i Kur'an*, 9.

⁶⁶ Nuray Yıldız, "Parşömen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/177.

⁶⁷ bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 5/143.

en ciddi handikaplarından birisi olduğu genel olarak dillendirilmektedir.⁶⁸ Ancak bu, Arapların mezkûr sorunu bilmedikleri ya da bunu aşmak için hiçbir çözüm üretmedikleri anlamına gelmemektedir. Aksine bu sorunun çözümüne dair ondukların Arap yazısının mucitlerinin de gündeminde olduğu nakledilmektedir. Bu konuda İbn Abbas'a (öl. 68/687-88) nispet edilen rivayete göre Arap yazısının ilk icat eden üç kişi arasındaki görev taksiminde Âmir b. Cizre'ye noktaları koyma işi düşmüştür.⁶⁹ Söz konusu hâdise İslâm'ın geliştiren asırlar öncesine tekabül etmektedir. Dolayısıyla *i'câm/rakş* denen nokta koyma işi haddizatında Arap yazısının ta aslında vardır ve muhtemelen süreç içinde yazıyı sadeleştirmek ya da kolaylaştırmak için terkedilmiştir. Bu durum kurumsal olarak nokta koyma işinden asırlar sonraki eserlerde dahi kendini göstermektedir.⁷⁰ Ayrıca onların, yardımcı işaretler bulunmadan bir yazıyı okuyabilmeyi kişinin zeka seviyesinin göstergesi, aksini ise küçümseme olarak kabul ettikleri de bir vakiydir.⁷¹ Müsteşrikler arasında da İslâm öncesi dönemde nokta ve/veya hareke fonksiyonunu icra eden işaretlerin bulunmasının mümkün olduğunu kabul edenler vardır. Zira Arapça, Sami dil ailesindedir ve aynı dil ailesinden olan Süryanice'nin yazımında bu tür işaretler kullanılmaktadır.⁷² Modern dönem araştırmacılarının kanaatleri de bu doğrultudadır. Onlara göre nokta/hareke tarzı işaretlemeler en geç olarak Asr-ı saâdet'te, daha yüksek ihtimalle ise Câhiliye devrinde başlamıştır.⁷³

Hız Peygamber'in, yazım kuralları noktasında kâtiplere bazı tavsiyeleri olduğuna daha önce değinilmişti. Bir vahiy kâtibi olan Muâviye'nin kendi kâtibine harflerin noktalarını koymasını dikte etmesi, Peygamberimizin de kendisine bu şekilde tavsiyelerde bulunduğunu söylemesi⁷⁴ ilk yazılı Kur'an nüshalarında da harflerin karışmaması için bir dizi teşebbüslerde bulunulduğunu işaret etmektedir. Her ne kadar ilk yazılı Kur'an nüshaları günümüze ulaşmamış olsa da Hız Peygamber'in vefatından kısa süre sonra yazılan bazı evraklar⁷⁵ bu uygulamanın varlığını teyit etmektedir. Tespit edilen yazılara göre Kur'ân-ı Kerîm harflerinin noktalanmasından onlarca yıl önce bile bir, iki hatta üç noktalı bazı harflerin altındaki/üstündeki noktalar açıkça görülmektedir.⁷⁶ Bununla birlikte nokta ve hareke tarzı işaretlemelere dair rivayetlerin sıhhatini şüpheli görenler de vardır. Bu iddia sahiplerine göre nokta ve hareke işini icra eden Ebü'l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688) ve talebelerinin neden sil baştan yeni bir yazı sistemi üretmiş oldukları

⁶⁸ Mesela bk. Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Matbaatu İshâ el-Bâbî el-Halebî ve şürekâuhû, ts.), 1/140; Demirci, *Kur'ân Tarihi*, 127.

⁶⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 31.

⁷⁰ Mesela bk. Durmuş Arslan - Lokman Yılmaz, "Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesindeki Tefsirle İlgili Yazmalar Üzerine Bir İnceleme", *Antakiyat* 4/1 (2021), 135-136.

⁷¹ Nihad M. Çetin, "İslâm Hat San'atının Doğuşu ve Gelişmesi", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 9 (1995), 20.

⁷² B. Moritz, "Arabistan (Yazı)", *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: MEB, 1978), 1/500.

⁷³ bk. Rekin Ertem, "Elifbâ (Alfabenin Tarihçesi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/40; Tefik Rüştü Topuzoğlu, "Ebü'l-Esved ed-Düelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/312.

⁷⁴ Bağdâdî, *el-Câmî li-ahlâki'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'*, 1/269; Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ' ve'l-İstimlâ'*, 171.

⁷⁵ Hamîdullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 37.

⁷⁶ bk. George C. Miles, "Early Islamic Inscriptions Near Ta'if in the Hijaz", *Journal of Near Eastern Studies* 7 (1948), 240.

cevapsız sorulardandır.⁷⁷ Ancak söz konusu iddia, nokta ve hareke işaretlerinin nüzûl döneminde standart bir şeklinin bulunduğu varsayımı üzerine kurulu olduğu intibahı uyandırmaktadır. Hâlbuki bu konuda ortada olan tek hakikat bazı harf ve hareketlerin tespiti için bir takım özel uygulamaların yapıldığıdır. Yoksa vahyin ilk kitâbetinde nokta ve hareke bağlamında standart ve kâmil bir uygulamanın var olduğu değildir.

1.6.İlk Kur'an Nüşaları Derlemeleri

Hz. Peygamber'in huzurunda yazılan ve doğru okunduğu teyit edilen nüshaların sahâbe tarafından kendileri için çoğaltıldığı ve bir nüshasının da dâr-ı saâdetde muhafaza edildiği daha önce ifade edilmişti. Buradan hareketle inzâl olunan sûrelerin kayıtlarının derlemesinin ilk zamanlardan beri yapıldığı söylenebilir. Bu hususta hicretin yakın öncesine dayanan bazı nakiller hem yaklaşık bir tarih işaret etmesi hem de derlemenin hacminden bahsetmesi yönüyle daha net bir resim çizmektedir. Mezkûr rivayetlere göre Hz. Peygamber, Akabe biatlarının üçüne de katılanlardan biri olan Râfi' b. Mâlik'e (öl. 3/625)⁷⁸ -muhtemelen ikinci ya da üçüncü Akabe biatında (622)-⁷⁹ on yıllık süre zarfında nâzil olan ayetlerin tamamını ihtiva eden bir derleme takdim etmiştir. Râfi' de bu mecmu'u alarak Medine'ye gelmiş, burada kendisi tarafından inşa ettirilen Benî Züreyk Mescidi'nde onu kavmine okumuştur.⁸⁰ Râfi'in önceki akabe biati/biatları esnasında Mekke'de Tâhâ ve Yûsuf sûrelerini istinsah ederek yanında götürdüğü de kaynaklarda yer almaktadır.⁸¹ Bu meyanda adı geçen mescid Medine'de içinde ilk defa Kur'an okunan mescid -haddizatında İslâm'da ilk mescid-⁸² olarak tavsif edilmektedir.⁸³ Kavmi her ne kadar okuma yazma hususunda pozitif bir şöhrete sahip olmasa da Râfi' -birçok alanda olduğu gibi- yazı alanında da mükemmel kabul edilen insanlardandır. Onun bu şöhreti Câhiliye dönemine kadar uzanmaktadır.⁸⁴ Bu durum bizi, mevcut Kur'an metinlerinin hem kaleme alınması hem okunması hem de vahyin muradının anlaşılması konusunda Râfi'in Yesrib şehri için büyük bir fırsat olduğu kanaatine yönlendirmektedir.

Hicret öncesi Medine'ye gönderilen mushaf derlemesi hacim açısından basite alınacak bir miktarda değildir. Zira Mekke'de nâzil olan ilâhî vahyin kelime/harf bazlı hacmi Medine'de nâzil olanlarınkinden fazladır.⁸⁵ Yani iyimser bir bakış açısıyla Râfi' ile

⁷⁷ Öğmüş, "Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı", 14.

⁷⁸ Mustafa Karataş, "Râfi' b. Mâlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/392.

⁷⁹ Şulul, *Kur'an Tarihi*, 275.

⁸⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, 2/370; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh es-Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Hâlid Abdülğânî Mahfûz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 3/58; Hamîdullah, *Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, 44.

⁸¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Birleşik Arap Emirlikleri Üniversitesi Yayınları, 1426), 584; Şulul, *Kur'an Tarihi*, 275.

⁸² Hamîdullah, *Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, 44.

⁸³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' ez-Zührî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410), 2/169.

⁸⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/467.

⁸⁵ Muhammed Khyzer Bin Dost - Munir Ahmad, "Kur'an-ı Kerîm'in İstatistiksel Görünümü ve Mekki-Medenî Sûreler Arasındaki Simetri", çev. Mustafa Şentürk, *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (2009), 29.

Medine'ye gönderilen derleme elimizde mevcut olan mushafın yarı hacmine tekabül etmektedir. Hem yazı/font büyüklüğü hem de o yazının üzerine yazıldığı malzemenin kalınlığı göz önüne alındığında⁸⁶ söz konusu nüshanın Hz. Peygamber'e olduğu kadar Râfi'e de ciddi bir taşıma ve muhafaza külfeti getireceği muhakkaktır.

Yukarıda zikredilen veriler ışığında adı *Mushaf* olarak konmasa ve bugünkü anlamda kitap formatında olmasa da Hz. Peygamber devrinde yazılı Kur'an nüshalarının bir araya getirilmesiyle ilgili çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu işlemin bir arşiv ameliyesi şeklinde Hz. Peygamber'in evinde ihdas edildiği hatta söz konusu arşiv kayıtlarının bir nüshasının hicret öncesinde Medine'ye ulaştırıldığı ve on yıl boyunca nâzil olan ayetlerin/sûrelerin oranının ahali tarafından metin üzerinden okunduğu kaydedilmektedir.

2.Hz. Peygamber'den Sonra Yazılı Nüshaların Derlenmesi

Vahyin nüzûlünün devam ettiği süreçte nüzûl ile eş zamanlı bir mushaf derlemesinin mümkün olamayacağı aşikârdır. Zira nüzul sırası ile mushaf sırası aynı değildir. Ayrıca nesh hadisesi devam etmektedir.⁸⁷ Vahyin tamamlanmasının ardından bu derlemenin Hz. Peygamber tarafından yapılması da mümkün olmamıştır. Çünkü son nâzil olan ayet ile Hz. Peygamber'in vefatı arasında sadece dokuz gün vardır.⁸⁸ Dolayısıyla yazılı tüm dokümanların cem' edilmesi vazifesi hulefâ-yi râşidîne kalmıştır. Bu noktada özellikle Hz. Ebû Bekir ile başlayan daha sonra Hz. Osman ile tekamülünü tamamlayacak olan sürece değinilmesi gerekmektedir.

2.1.Hz. Ebû Bekir Mushafı

Kur'ân-ı Kerîm nübüvvet döneminde mushaf haline getirilmediği gibi Hz. Peygamber'in vefatından sonra da evelemirde bu işe teşebbüs eden olmamıştı. Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine ilk yıllarında gerçekleşen meşhur Yemâme savaşında (12/633) birçok hafızın şehit olması⁸⁹ akabinde Hz. Ömer'in Kur'an'ın iki kapak arasına toplaması teklifi öncelikle halifenin tepkisel reddi, sonrasında ise ikna olmasıyla sonuçlanmıştı.⁹⁰ Bazı kaynaklara göre Hz. Ebû Bekir cem' işine kendi başına (muhtemelen hâne-i saâdette bulunan nüshaları bir iple tomar haline getirmek suretiyle)⁹¹ başlamış, ardından Zeyd'den, derlediği nüshaya bakmasını istemiştir. Zeyd bu işten kaçınınca Hz. Ömer'den yardım istemiştir.⁹² Aynı tepkisel reddin görev kendisine tevdi edilen Zeyd b. Sâbit'te de görülmesi vazifenin mesuliyeti hususunu açıkça ortaya koymaktadır.

⁸⁶ Bahsedilen nüshanın hacmi hakkında bir fikir vermesi adına günümüze ulaşan en eski mushafın fotoğraflarına bakılmalıdır. Mesela bk. Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: IRCICA-İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2015), 181, 243.

⁸⁷ Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, 57.

⁸⁸ İzmirli, *Tarih-i Kur'an*, 10.

⁸⁹ Detaylı bilgi için bk. Ahmet Önkâl, "Müseylimetülkezzâb", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/90-91.

⁹⁰ Detaylar için bk. Buhârî, "Fedâil", 3.

⁹¹ bk. Hamîdullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 49.

⁹² Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim el-Fihri İbn Vehb, *el-Câmi'-Tefsîrû'l-Kur'ân*, thk. Miklos Muranyi (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 3/31; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 57; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Müşkilü'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 5/304.

Neticede Zeyd vazifeyi kabul etmiş ve mushafı oluşturacak parçaları belli kurallar çerçevesinde bir araya getirmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'in cem'ine başlanmadan önce Hz. Ebû Bekir'in organizasyonunda, Zeyd b. Sâbit başta olmak üzere sahâbeden bazıları ile bir dizi toplantılar gerçekleştirilmiştir.⁹³ Toplantının gündem maddeleri hakkında net bir bilgi bulunmamakla birlikte sonrasında yaşananlar buna dair bazı fikirler vermektedir. Rivayete göre halife Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Zeyd b. Sâbit'ten Mescid-i Nebevî'nin kapısında oturup iki şahitle beraber Kur'an'dan bir bölüm getirenlerin getirdiklerini (mushafa) yazmalarını istemiştir.⁹⁴ Başka rivayetlerde ise Hz. Ebû Bekir, Zeyd b. Sâbit'in bu işe en ehil kişi olduğuna dair taltiflerini sıraladıktan sonra "Bu Kur'an'ın izini sür ve onu cem' et." dediği ifade edilmektedir.⁹⁵ Bunun üzerine Zeyd de aynı fiil kalıplarıyla (فَتَتَبَّعْتُ الْقُرْآنَ أَجْمَعَهُ) farklı yazı malzemeleri ve hafızalardan ayetleri derlediğini söylemiştir.⁹⁶ Mezkûr toplantının katılımcılarından olan Hz. Ömer de Müslümanları toplayıp "Her kim Resûlüllah'tan Kur'an'a dair bir şey aldı ise bize getirsin." diyerek⁹⁷ cem' işinin seferberlik ayağını başlatan kişi olmuştur.

Burada şu hususun altını çizmek gerekmektedir: Zeyd b. Sâbit'in mushafa kaydettiği ayetler herhangi birisi tarafından şahitle birlikte getirilen, bilinmeyen ya da duyulmamış şeyler değildi. Aksine zaten Kur'an'ın tamamı Hz. Peygamber'in ağzından defalarca dinlenmiş ve ezberlenmiş, kıraatiyle meşhur sahâbiler aracılığıyla da herkese ulaştırılmıştı.⁹⁸ Zeyd'in üzerine düşen en zor vazife -ki bu haddizatında bütün sahâbe için en zor olandır- Hz. Peygamber'in huzurunda yazılmış ve yıllarca muhafaza edilmiş olan somut malzemeleri tespit edip ortaya çıkarmaktır. Söz konusu dokümanlar ezberlenmeden ya da ezbere bilenden şifâhen alınmadan hatasız okunduğundan emin olunması mümkün olmayan bir mahiyet taşımaktadır. Bu yönüyle cem' edilen nüshaların -her ne kadar resmî evrak hüviyeti bulunsa da- okunmak ve/veya ezberlenmek için pek fonksiyonel olmadığı aşikârdır. Muhtemeldir ki, sesin yazıdan evla olduğu bu ortamda Hz. Peygamber'in evinde muhafaza edildiği belirtilen Kur'an nüshalarına da sahâbenin elindeki şahsi nüshalara da pratik fayda açısından beklenenden fazla ehemmiyet gösterilmemiştir. Bunun yanında Peygamberimizin huzurunda yazılmış nüshaların muhafazası noktasında sahâbe arasında bir yarışın var olduğu ve o nüshalara yüklenen manevi misyonun gereği olarak onlarla teberrukte bulunduğu da menkul haberlerdendir.⁹⁹ Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir zamanında Kur'an'ın cem'i esnasında huzûr-i nebîde kaydedilmiş ve ona arz edilmiş nüshalara ulaşmak zor olmasa gerekir. Zeyd b. Sâbit'in -ezberinde var olan ancak- somut

⁹³ İzmirli, *Tarih-i Kur'an*, 11; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 45.

⁹⁴ İbn Vehb, *el-Câmi'-Tefsîrû'l-Kur'ân*, 3/27-28; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 51.

⁹⁵ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 55.

⁹⁶ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 1/281.

⁹⁷ İbn Vehb, *el-Câmi'-Tefsîrû'l-Kur'ân*, 3/28.

⁹⁸ Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen şu hadis bu hususu işaret etmektedir: "Mushafı yazarken Ahzab Süresi'nden bir ayeti (23. ayet) kaybettim. Halbuki Hz. Peygamber'in onu okuduğunu duyuyordum. Araştırdık ve onun Huzeyme'de var olduğunu gördük. Daha sonra onu mushafta ait olduğu sûreye ekledik." Buhârî, "Fedâil", 3. Übey b. Ka'b da başından geçen aynı meyandaki bir hadiseyi anlatmaktadır. bk. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/56.

⁹⁹ Bigiyef, *Kur'ân ve Mushaflar Tarihi*, 76.

nüşanın ikinci şahidine ulaşamadığı tek örnek Tevbe Süresi'nin son iki ayeti¹⁰⁰ olmuştur.¹⁰¹ Kaynaklarında bu rivayetin sıkça yer alması ise bir telmih örneği olması hasebiyledir. Zira Zeyd b. Sâbit de Hz. Peygamber'in yaptığı gibi Huzeyme b. Sâbit'in (öl. 37/657) şahitliğini iki kişinin şahitliğine denk saymıştır.¹⁰² Bu örnek, mushaf kitâbeti bağlamında gündemde olan bir başka tartışmayı -iki şahitten maksadın ne olduğunu-¹⁰³ da vuzuha kavuşturacak mahiyettedir. *İki şahitten* kastedilenin *hıfz ve yazılı nüsha* olduğuna dair görüşler doğru kabul edildiğinde Zeyd'in onun şahitliğini iki kişinin şahitliğine denk sayması şeklindeki olağandışı durumu belirtmesi gereksiz bir beyan olacaktır.¹⁰⁴

2.2.Hz. Ebû Bekir Mushafı'nın İnşasında İnisyatif Meselesi

İlk mushafın cem'inde, sübût bulmuş bir ayetin dışarıda kalıp kalmadığı ya da tespiti kesinleştirilmemiş bir ayetin mushafa yazılıp yazılmadığı bu bağlamda merak edilen hususlardandır. Öncelikle dikkat çekmek gerekir ki, Zeyd b. Sâbit kitâbet işinde yalnız değildir. Sahâbenin önde gelenlerinden birçok kişi ilk mushafın imlasında ona refakat etmişlerdir.¹⁰⁵ Kaldı ki Zeyd'e görevi tevdi edenler de ona mutlak olarak ittiba etmiş değildir. Hz. Ömer'in Tevbe Süresi'nin 100. ayetini بِأَحْسَنِ يَأْتِيهِمْ şeklinde okumasına Zeyd itiraz etmiş ancak Hz. Ömer bu okuyuşta ısrar etmiştir. Zeyd "Mü'minlerin emiri daha iyi bilir."¹⁰⁶ deyince Übey b. Ka'b'ı çağırtmış o da Zeyd gibi (وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِأَحْسَنِ) okuyunca "Peki o zaman." demiş ve Übey'in okuyuşuna tabi olmuştur.¹⁰⁷

Bir vakia olarak mushaf metni hususunda -cem' faaliyetinin en başındaki isimler de dahil olmak üzere- kimsenin münferid okuyuşları/tercihleri nazarı dikkate alınmamıştır. Hz. Ebû Bekir'in Kâf Süresi'nin 19. ayetini سَكْرَةَ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ بِالْحَقِّ okusa da¹⁰⁸ -nispetin sıhhatine rağmen-¹⁰⁹ mushafta سَكْرَةَ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ şeklindedir. Hz. Osman Kehf Süresi'nin 79. ayetini (muhtemelen resmî mushaf öncesi dönemde) كَلِّ صَالِحَةً şeklinde yazmış,¹¹⁰ ancak resmî'l-mushafta صَالِحَةً kelimesi yer almamıştır. Hz. Ömer *recm ayeti* diye meşhur olan ve lafzı mensûh kabul edilen ayeti Hz. Peygamber'den duyduğunu ısrarla söylediği (Zeyd de buna şahitlik ettiği)¹¹¹ halde

¹⁰⁰ Bazı rivâyetlere göre Ahzâb Süresi'nin 23. ayetiyle ilgili bu hadise gerçekleşmiştir. bk. Buhârî, "Meğâzi", 17.

¹⁰¹ Buhârî, "Ahkâm", 37; Tirmizî, "Tefsîr", 48.

¹⁰² Huzeyme, satıf akdinin şahidi olmadığı halde bir bedevinin karşısında Hz. Peygamber lehine şahitlik yapmıştır. Bu sebeple Peygamberimiz de onun şahitliğini iki kişinin şahitliğine denk saymıştır. bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/279-280.

¹⁰³ bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/14-15; Demirci, *Kur'an Tarihi*, 161-162.

¹⁰⁴ Kevserî de Huzeyme hadisinin kesin olarak yazı ile delillendirmeyi işaret ettiğini belirtmektedir. bk. Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 28.

¹⁰⁵ Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 28.

¹⁰⁶ Rivâyete göre hadise Hz. Ömer'in hilafeti zamanında yaşanmış gibi görünse de başka kaynaklarda farklı şekilde nakledilmiştir. bk. Taberî, *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîlî'l-Kur'an*, 11/641.

¹⁰⁷ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'an*, 301.

¹⁰⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkilî'l-Kur'an*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423), 24.

¹⁰⁹ bk. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nahvî en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'an*, thk. Abdülmün'im Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421), 4/150.

¹¹⁰ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'an*, 303.

¹¹¹ bk. Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/407.

yine mushafa yazılmamıştır.¹¹² Hz. Hafsa ve Hz. Aişe kendileri için mushaf yazdırırken Bakara Sûresi 238. ayetteki *وَصَلَاةَ الْعَصْرِ* ibaresinin devamına mushaf yazdırırken ilave edilmesini istemişlerdir. Ancak Hz. Ebû Bekir mushafının kendi korumasında bulunduğu Hz. Hafsa'nın ya da sahâbenin hatalarını düzeltmekle meşhur Hz. Aişe'nin tercihleri mushaf metninin nihai yapısını etkilememiştir. Benzer tarzdaki okuyuşlar sahâbe arasında Kur'an lafzının kendilerinden sorulduğu Übey b. Ka'b, İbn Mes'ûd ve Hz. Ali gibi isimler yanında İbn Abbâs, Selmân, Sa'd b. Ebî Vakkâs gibi önde gelen isimlerden de nakledilmiştir. Bu nakillerin bazen kişisel kıraatlerde bazen de kişisel mushaflarda olması da sonucu değiştirmemiştir.¹¹³

2.3.Hz. Ebû Bekir Mushafı'nın Özellikleri

Zürkânî (öl. 1367/1948) ve ondan naklen Karaçam, Demirci vd. Hz. Ebû Bekir mushafına dair, en ince ilmî tespit usûleriyle toplandığı, tilâveti mensûh ayetlerin alınmadığı, doğruluğunun icmâ ve tevâtür ile sâbit olduğu ve yedi harfi barındırdığı şeklinde dört temel özellikten bahsetmektedirler.¹¹⁴ Ancak mesela birçok zaman müterâdif kelimelerin kullanımı şeklinde tezahür eden yedi harfin hem azimet hem de ruhsat vehinin nasıl aynı metinde yer aldığını ya da bu çıkarımı masâdir-ı asliyyeden hangi kaynaklara dayandırdıklarını belirtmemektedirler. Haddizatında sınırı ve kapsamı tespit edilemeyen yedi harf gibi bir vakıanın mushafa nasıl kaydedildiğini de anlamak mümkün gözükmemektedir. Sehâvî (öl. 643/1245) ve talebesi Ebû Şâme'nin (öl. 665/1267) yorumuna göre Zeyd b. Sâbit'in yazılı malzeme yanında insanların hafızalarındaki (صدر الرجال) ayetleri de toplamalarının gayesi Kur'an'ın nâzil olduğu yedi harf kapsamındaki okuyuşlara da vâkîf olmaktır. Zira insanların kıraatleri kendileri için verilen cevaz sebebiyle farklı şekillerde olabilmekteydi. Bu sebeple mushaf cem'î sürecinde insanların kendi hafızalarından istifade ile istinsah ettikleri nüshalar değil, bizatihi Hz. Peygamber'in huzurunda yazılmış nüshalar nazar-ı itibara alınmıştır.¹¹⁵ Hz. Ebû Bekir mushafının bir özelliği de -Hz. Osman mushafından farklı olarak- sadece ayetlerin tertibinin yapılması; sûre bazında bir tertibin yapılmış olmamasıdır.¹¹⁶

2.4.Cem' Sonrası Ortaya Çıkan Mushaf, Akıbeti ve Etkileri

Satırlar ve sadırlarda muhafaza edilen Kur'an ayetlerinin birbirini takviye etmesiyle ortaya çıkan derlemeye ne isim verileceği tartışılmış¹¹⁷ ve neticede *suhuf* ya da *mushaf* ismi verilmiştir.¹¹⁸ Sonraki dönem kaynakları *mushaf* isminin İbn Mes'ûd'un teklifi ile

¹¹² İbn Vehb, *el-Câmi'-Tefsîrü'l-Kur'ân*, 3/26.

¹¹³ Yukarıda zikredilenler ve bunlara benzer şekilde mushaf hattına muhalif olan okuyuşlar ya da kişisel mushaflardaki muhalif yazılışlar müstakil başlıklar altında toplanmıştır. bk. Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 279-286; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 159-218.

¹¹⁴ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 228-229; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati*, 175; Demirci, *Kur'ân Tarihi*, 165.

¹¹⁵ bk. Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Mervân el-Atıyye - Muhsin Harâbe (Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1997), 163; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 56-57.

¹¹⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/356.

¹¹⁷ Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, 55-56.

¹¹⁸ bk. Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 3; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 54-55; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 64; Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/242.

konduğunu söylese de¹¹⁹ daha eski (2/8. asır) kaynaklar, isim koyma işini onun kardeşi 'Utbe'ye (öl. 12-22/634-644) nispet etmektedirler.¹²⁰ Genel olarak Hz. Ebû Bekir'in icraatı neticesinde ortaya çıkan nüshaya *suhuf*, Hz. Osman'ın istinsahı ile ortaya çıkan nüshaya *mushaf* ismi verilse de Hz. Ebû Bekir'in cem' ettiği nüsha için de *mushaf* ismi kullanılmaktadır.¹²¹

Cem' neticesinde ortaya çıkan ilk mushaf vefatına kadar Hz. Ebû Bekir'in yanında kalmıştır. Sonra Hz. Ömer'e, daha sonra da Hz. Hafsa'ya intikal etmiştir.¹²² Mervân b. Hakem (öl. 65/685) Medine valiliğine atanınca (42/622) ondan mezkûr mushafı imha etmek niyetini beyan ederek talep etse de onun bu talebi cevapsız kalmıştır.¹²³ Hafsa'nın vefatından hemen sonra Mervân b. Hakem, Abdullah b. Ömer'den (öl. 73/693) Hz. Ebû Bekir mushafını kendisine göndermesini istemiş, eline ulaşınca da onu parçalamış,¹²⁴ ya da insanlara göstere göstere yakmıştır.¹²⁵

İlk mushafın üzerinde çok zaman geçmeden yüzlerce kişi Hz. Ebû Bekir mushafından istifade ile kendilerine özel nüshalar istinsah etmişlerdir.¹²⁶ Hz. Ömer zamanında devletin desteğiyle bu işin çok daha seri şekilde ilerlediği hatta onun vefatından ardından İslâm coğrafyasının dört bir tarafındaki mushafların sayısının yüz bine ulaştığı söylenmektedir.¹²⁷ Ayrıca mushaf imlâsında bağlayıcı bir otoritenin bulunmaması her yazdıranın kendi sahip olduğu bilgi doğrultusunda metne müdahale imkanını doğurmuştur. Hz. Hafsa'nın (diğer rivayette Hz. Âişe'nin) mushaf yazdırırken kâtibe Bakara Sûresi'nin 238. ayetine geldiği zaman kendisine haber etmesini söylemesi ve *وَالصَّلَاةِ وَالْوُضْئِ* ibaresinin devamına *وَصَلَاةِ الْعَصْرِ* ifadesinin eklenmesini istemesi de bu kabildendir.¹²⁸ Bu dönemde mushaf kitâbetinde ileri bir seviyeye ulaşıldığını gösteren bir husus da ince kalemle kolay taşınabilir mushafların yazılmasıdır. Ancak Hz. Ömer'in bu girişime sert tepki vererek büyük ebatlarda yazılmasını emrettiği bu şekildeki mushafı gördüğünde de mutlu olduğu nakledilmektedir.¹²⁹

Sürecin inşasında özellikle kurrâ sahâbenin etkisi yadsınamaz. Zira birçok sahâbî gittikleri yerlerde mushaf yazımında öncü olmuşlardır. Bunlardan biri de İbn Mes'ûd'dur. Hz. Ömer döneminde Kûfe'ye vali olarak atanan İbn Mes'ûd'un orada

¹¹⁹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Bürhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 162; Demirci, *Kur'ân Tarihi*, 164; İzmirli, *Tarih-i Kur'an*, 11.

¹²⁰ bk. Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî, *er-Ravzû'l-ünûf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bnî Hişâm*, thk. Abdurrahman el-Vekîl (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1410), 6/35.

¹²¹ bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/356; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-Medhal li-dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Dâru'l-Livâ, 1407), 280.

¹²² Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 281.

¹²³ Ebû'l-Hasen Nürüddîn b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâtü'l-mesâbîḥ*, thk. Cemâl Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 5/107.

¹²⁴ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 283 (Müellif, Mervân'ın o mushafı parçaladığına dair tek rivayetin bu olduğunu söylemiştir).

¹²⁵ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 94.

¹²⁶ Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 28.

¹²⁷ Bigiyef, *Kur'ân ve Mushaf Tarîhi*, 82.

¹²⁸ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 292.

¹²⁹ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 398; Sahabenin mushaf kitâbetine dair hassasiyetleri için bk. İskender Şahin, "Sahabe Ve Tâbiînin Muşafı İlgili Tutumu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 308-317.

mushaf istinsahı konusunda çok sıkı çalıştığı anlaşılmaktadır. Hz. Ali de Kûfe'de mushaf yazanlara uğramış, onlara yol gösterici ve motive edici tavsiyelerde bulunmuştur.¹³⁰ Hz. Osman, istinsah ettirdiği mushafın haricindeki nüshaların imha edilmesini istediğinde İbn Mes'ûd, mushafını iade etmesi teklifine ciddi reaksiyon göstermiş¹³¹ ve halka istinsah ettikleri nüshaları muhafaza etmelerini telkin etmiştir. Resmî mushafa itirazı sebebiyle hainlik ile suçlanmış olacak ki, "Benim mushafım budur. Onu Hz. Peygamber'den duydum/dinledim."¹³² "Ey Kûfe (ya da Irak) halkı! Yanınızdaki mushafı gizleyin ve kaçırın (عُتُوها). Zira Allah Teâlâ, "Kim hıyanet ederse (ganimet malını kaçırsa) kıyamet günü hıyanet ettiği şeyle birlikte gelir."¹³³ buyuruyor." demiştir.¹³⁴ Onun bu tavrının sahâbenin önde gelenleri arasında pek hoş karşılanmadığı da bir hakikattir.¹³⁵ Bu zaman diliminde Hz. Osman'ın emriyle Irak'ta mushafın yakılmasının yarattığı travma da ayrı bir vakiadır.¹³⁶ Onun bu uygulamasının hüsnüniyetle yapılmış hayırlı bir iş olduğu ya da aslında yaktırmadığı, yırttığı ya da yakattığı gibi uzun açıklamalar yapılmak durumunda kalınmıştır.¹³⁷

2.5. Resmî Mushaf İstinsahı Sürecini Hazırlayan Amiller

Yukarıda İbn Mes'ûd'un Hz. Osman mushafına kadarki süreçte ilk mushafın yaygınlaşmasına katkılarına ana hatlarıyla temas edilmişti. Tespit edildiği kadarıyla o mushafta yedi harf kapsamında değerlendirilebilecek -bazen paralel bazen de tezat teşkil etmeyen manalar şeklinde tezahür eden- birçok farklılık yer almaktaydı. Bu farklılıklar kelime, hatta sûre ilavesi/eksilmesi şeklinde de görülebilmekteydi.¹³⁸ Lokal olarak başka bir mushafa muttali olmayan Kûfe halkı için bu durumun bir sorun olması beklenemezdi. Zira onlar Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in övgüsüyle "İlk günkü gibi taptaze okumak isteyen"¹³⁹ müracaat edeceği kişiden öğreniyorlar, onun dikte ettiği mushafı imla ediyorlardı.

Kurrâ sahâbeden biri olan Übey b. Ka'b'ın da hem kendisine nispet edilen farklı okuyuşlar hem de mushaf sebebiyle meseleye müdahil olunması gerekmektedir. Her ne kadar M. Kemal Atik, Übey'in farklı bir mushafının bulunmadığını ve o mushafın imam mushaftan istinsah edildiğini söylese de¹⁴⁰ vakia -kronolojideki yeri belli olmamakla birlikte- ona nispet edilen bir mushafın varlığını göstermiş,¹⁴¹ tefsir/kıraat külliyatı onun resmî'l-mushafa aykırı birçok okuyuşunu kaydetmiş¹⁴² ve bu

¹³⁰ Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâk'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'*, 1/260.

¹³¹ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 285.

¹³² İbn Vehb, *el-Câmi'-Tefsîrü'l-Kur'ân*, 3/26.

¹³³ Âl-i İmrân 3/161.

¹³⁴ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 283.

¹³⁵ bk. Tirmizî, "Tefsîr", 10.

¹³⁶ bk. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 91; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, 5/108.

¹³⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/20.

¹³⁸ bk. M. Kemal Atik, "Abdullah b. Mes'ud ve Mushafının Kur'an Tarihindeki Yeri", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2005), 23-63.

¹³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/400.

¹⁴⁰ M. Kemal Atik, "Übey b. Ka'b ve Kur'an İlimindeki Yeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (1987), 166.

¹⁴¹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 164-165.

¹⁴² Örnekler için bk. Durak Pusmaz, *Übey İbn Ka'b ve Tefsirdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 106-147.

mushaf/okuyuşlar batılı araştırmacıların çalışmalarına konu olmuştur.¹⁴³ Şu kadar var ki, Übey'in hem vahyin kitâbeti hem de tilâveti hususundaki konumu tartışılmazdır. Zira o, Allah Teâlâ'nın, ismini zikrederek Beyyine Süresi'ni kendisinden dinlemesi için Hz. Peygamber'i gönderdiği kişidir.¹⁴⁴ Bu alandaki kıymeti sebebiyle Şam'a gönderilmiş ve bölgedeki kıraat kültürünün inşasında büyük rol üstlenmiştir.

Özel mushafı olan başka sahâbilerin de varlığı bilinmekle birlikte¹⁴⁵ zikredilen iki ismin kıraatlerinin ve/veya mushaflarının özel bir yeri vardır. Zira Übey'in kıraati ile yetişmiş Şamlı askerler ile İbn Mes'ûd'un rahle-i tedrisinden geçmiş Kûfeli askerler Hz. Osman'ın hilafetinin 6. yılındaki (30/650-651) Azerbaycan-Ermenistan seferinde aynı ortami paylaşmak durumunda kalmışlardır. Bu sefer süresince yaşananlara muttali olan Huzeyfe b. Yemân (öl. 36/656) sefer dönüşü evine bile gitmeden Hz. Osman'ın yanına gelmiş durumun vehametini ona arz etmiştir. Çünkü iki taraf da daha önce duymadıkları okuyuşlar sebebiyle işi birbirlerini tekfir etmeye kadar vardırırmışlardır.¹⁴⁶ Rivayetlerin bazı varyantlarında bir başka kişisel mushaf sahibi ve Basra kârîsi Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 42/662-63) de meseleye müdahil olmaktadır.¹⁴⁷ Sorunların kendilerine ırcâ edildiği isimler değişse de farklı mushafların yerelde oluşturduğu tekel, genelde fitne vesilesine dönüşmüş, benzer hadiseler hilâfet merkezinde de vuku bulunca¹⁴⁸ daha üst elden bir müdahale ihtiyacı zorunlu hale gelmiştir.

Resmî mushafı gerekli kılan durumlardan biri de *lahn* sorunudur. Kıraat ilminde birbirine zıt iki anlamı da ihtiva eden¹⁴⁹ mezkûr kavram, genel anlamda Arap dilindeki i'râb hatalarını ifade için kullanılmaktadır.¹⁵⁰ Her ne kadar bu anlamda lahn sorunu daha çok harekede tezahür etse de *نَحْنُ قَوْمٌ مُتَعَلِّمُونَ* (olması gerekir) ya da *مِنْ أُوْ* *مِنَ أَبِي مُوسَى* (olması gerekir) cümlelerinde olduğu¹⁵¹ gibi harfe tealluk eden kısmı da vardır. Haddizatında lahn sorununun tarihi Hz. Peygamber dönemine kadar dayanmaktadır. Resûlullah kendi huzurunda lahn yapan biri için "Kardeşinizi düzeltin." demiştir.¹⁵² Ancak lahn sorunu Arapça'nın Arap olmayanlar için zorunlu dil olması sebebiyle yaygınlaşmaya başlamış bir zaman sonra da kanıksanmıştır. Öyle ki artık halk arasında lahndan kaçınma ihtiyacı hissetmeyen kitleler türemiştir. İlim ehli ise bu hata

¹⁴³ Arthur Jeffery, "Ubey b. Ka'b Mushafı-I (1-22. Sureler)", çev. Alpaslan Sarı - M. Kemal Atik, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2009), 161-194; Arthur Jeffery, "Ubey b. Ka'b Mushafı-II (23-114. Sureler)", çev. Alpaslan Sarı - M. Kemal Atik, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 123-153.

¹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/357.

¹⁴⁵ bk. Puzmaz, *Übey İbn Ka'b ve Tefsirdeki Yeri*, 153.

¹⁴⁶ Ebû'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed b. el-Mu'tez el-Mustağfirî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Fâris (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427), 1/352.

¹⁴⁷ Sürece dair rivayetler için bk. Ebû'l-'Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410), 8/410-412.

¹⁴⁸ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 95.

¹⁴⁹ bk. Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstihlâhları* (İstanbul: İFAV, 2009), 89.

¹⁵⁰ Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh* (Beyrut: Mektebetü'lübnan, 1986), 523.

¹⁵¹ Bu ve başka örneklerin hikayesi için bk. Şahabettin Ergüven, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 161-162.

¹⁵² İbn Vehb, *el-Câmi'-Tefsîrü'l-Kur'ân*, 3/42.

seline karşı direnç göstermiş ama engelleyememiştir.¹⁵³ Kur'an tilâvetinde hareke hataları ile başlayan lahn sorunu ileriki aşamalarda harf hataları ile sürüp gitmiştir.¹⁵⁴ Resmî mushaf bu sorunun çözümüne bir nebze de olsa katkı sağlamıştır.

Huzyefe'nin Müslümanların da kutsal kitap hakkında ehli kitâp gibi birbirlerine düşebileceğine dair tedirginliği neticede Hz. Osman'ı da etkisi altına almıştır. Hz. Hafsa'daki Hz. Ebû Bekir nüshasını emaneten isteyen Hz. Osman, Zeyd b. Sâbit başta olmak üzere önde gelen isimlerden oluşturduğu komisyona ilk mushafı esas alarak yeni mushaflar oluşturmaları emretmiştir. Komisyonda Kureyşli olan sahâbîlere verilen talimat gereği herhangi bir kelimeye ihtilaf edildiğinde onun Kureyş lehçesi üzere yazılması sağlanmıştır. İstisnah ameliyesi tamamlandıktan sonra asıl nüsha Hafsa'ya iade edilmiş, çoğaltılan nüshaların farklı beldelere gönderilmesinin ardından insanların ellerindeki mushafları ya da sahifeleri yakmaları emredilmiştir.¹⁵⁵ Sahâbeden bazılarının mushaf istisnahını güzel gördüklerini dile getirdikleri, ayıplayan kimseye tesadüf edilmediği de rivayet kaynaklarında yer almaktadır.¹⁵⁶ İbn Mes'ûd'un dahi ilk zamanki katı tavrından rücû ettiği¹⁵⁷ göz önüne alındığında Hz. Osman mushafının sahâbenin icmâna mazhar olduğu söylenebilir.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'in yazıya geçirilmesiyle ilgili süreç kiraat tarihinin önemli konuları arasında yer almaktadır. İlahî vahyin nüzûlünün henüz ilk yıllarında başlayan bu süreç günümüzde dahi öneminden bir şey kaybetmemiştir.

Rivayetler Arap yazısının temellerini binlerce yıl öncesine kadar götürse de en eski arkeolojik bulgular İslâm'dan sadece birkaç yüzyıl öncesine kadar ulaşmaktadır. Ancak yazı asıl gelişimini hatta büyük oranda tekâmülünü İslâm'ın ilk asrında yaşamıştır. Bu gelişimde Kur'an'ın yazım süreci mutlak manada etkili olduğu söylenebilir. Arap yazısının en ciddi handikaplarından olan aynı iskelet yapısının farklı telaffuzlara müsait olması sorununu çözmek için de Hz. Peygamber devrinden itibaren farklı teşebbüslerde bulunulduğu tespit edilmiştir. Başta ilgili konular olmak üzere Kur'an kitâbetini daha nitelikli hale getirmek için ümmi Peygamberin dilinden vahiy kâtiplerine bazı tavsiyelerde bulunulduğu görülmüş ve bu konular müstakil bir başlıkta değerlendirilmiştir.

Nüzûlünün ilk yıllarından itibaren Kur'an'ın yazıldığı hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamakla birlikte ortaya çıkan nüshaların Hz. Peygamber'in hayatında bir araya getirilmediği genel olarak dillendirilmektedir. Ancak bu çalışmada mezkûr görüşün aksi yönündeki delillerin varlığına dikkat çekilmiştir. Hicret öncesi o zamana kadar nâzil olan ayetlerin/sûrelerin derlendiği bir nüshanın Medine'ye gönderildiğine dair haberler bu kabildendir. Hz. Ebû Bekir'in Kur'an'ı cem' faaliyetine girişirken Hz. Peygamber'in evindeki yazılı nüshaları bir araya getirmekle mushaf inşasına

¹⁵³ Ahmet Karadavut, "Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 332-335.

¹⁵⁴ bk. Karadavut, "Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu", 336-337.

¹⁵⁵ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 3.

¹⁵⁶ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 100, 101; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, 1/310.

¹⁵⁷ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 82.

başladığına dair nakiller de aynı hususu desteklemektedir. Kur'an'ın hakiki manada mushaf haline getirildiği Hz. Osman dönemi öncesinde bahis konusu nüsha istifade açısından pasif haldedir. Halkın zorunlu olarak kendisine müracaat edeceği bir mushaf nüshasını hazırlayan etmenler henüz yeterince olgunlaşmamıştır. Hz. Ebû Bekir döneminde başlayan birtakım hadiseler Hz. Osman döneminde zirve noktasına ulaşmış ve resmî bir mushafın tedavüle konulması zorunlu hale gelmiştir. Resmî mushafın kaynağının da Hz. Ebû Bekir döneminde cem' edilen nüsha olması ilk vahiyden itibaren son derleme/ilk kamil mushaf sürecindeki yazım faaliyetlerini ve bu faaliyetleri şekillendiren amillerin bilinmesini daha kıymetli hale getirdiği kanaatine ulaşılmıştır. Hz. Osman dönemindeki mushaf istinsahı faaliyeti kendisinden önceki tüm yazılı nüshaların imhasıyla sonuçlanmıştır. Mezkûr sürecin çok da sancısız geçmediğine dair örneklere tesadüf edilmiş, bunlara da yeri geldikçe temas edilmiştir.

Kaynakça

- Abdülbâki, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1364.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-îmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akcan, Resul. *Mushaf İmlâsının İrfânî Yorumu -Merrâkuşî Örneği-*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-mesâbih*. thk. Cemâl Aytânî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushafklar Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: IRCICA-İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2015.
- Altuntaş, Mehmet. "Kur'an'ın Mekke'de Yazılması ve Medine'de Çoğaltılması Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 257-289. <https://doi.org/10.18498/amauidf.503983>
- Arslan, Durmuş - Yılmaz, Lokman. "Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesindeki Tefsirle İlgili Yazmalar Üzerine Bir İnceleme". *Antakiyat* 4/1 (2021), 119-143.
- Arslan, İhsan. "Hz. Peygamber'in Ümmiliğine Farklı Bir Yaklaşım". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (2019), 26-49. <https://doi.org/10.34086/rteusbe.534127>
- Asım Efendi, Mütercim. *el-Okyanûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît (Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, 2013.
- Atik, M. Kemal. "Abdullah b. Mes'ud ve Mushafının Kur'an Tarihindeki Yeri". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2005), 1-64.
- Atik, M. Kemal. "Übey b. Kâ'b ve Kur'an İlmindeki Yeri". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (1987), 149-177.
- Aydın, Zeynel Abidin. *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları,

2017.

- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Küttâbü'n-nebî*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1401.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi' li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Takyîdü'l-'ilm*. thk. Yûsuf el-'İş. Beyrut: İhyâu's-Sünnetü'n-Nebeviyye, 1974.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Riyâd ez-Ziriklî - Süheyl Zekkâr. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Kur'ân ve Mushaflar Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Semerkand, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: Sahîhu'l-Buhârî*. 23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Çakıcı, İrfan. "Kur'ân'ın Korunmasında Hıfz ve Kitâbet". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2019), 573-597. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.531685>
- Çetin, Nihad M. "İslâm Hat San'atının Doğuşu ve Gelişmesi". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 9 (1995), 1-50.
- Çetin, Nihad M. "İslâm'da Paleografyanın Doğuşu ve Gelişmesi". *Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri*, 1-10.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman. *el-Muhkem fî 'ilmi naktî'l-mesâhif*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Beyrut/Dimaşk: Dâru'l-Gavsânî lî'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 2017.
- Demil, Emine. "Ümmî Kavramı ve Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Ümmîliği". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7 (2017), 91-124.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015.
- Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye. *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*. thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406.
- Dost, Muhammed Khyzer Bin - Ahmad, Munir. "Kur'ân-ı Kerîm'in İstatiksel Görünümü ve Mekki-Medenî Süreler Arasındaki Simetri". çev. Mustafa Şentürk. *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (2009), 26-43.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuha: Sünenü Ebî Dâvûd*. 23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsim (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'alleku bi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal li-dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dâru'l-Livâ, 2. Basım, 1407.

- Ergüven, Şahabettin. "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 155-183.
- Ertem, Rekin. "Elifbâ (Alfabenin Tarihi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/39-44. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr b. Halife eş-Şeybânî. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397.
- Hamîdullah, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi: Özellikleri, Tedvini, Türkçe ve Batı Dillerine Yapılan Tercümeleleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1993.
- Hamîdullah, Muhammed. "San'atü'l-kitâbeti fi 'ahdi'r-Resûl ve's-sahâbe". *Fikr ve Fenn* 3 (1964), 21-27.
- Hayrettin Karaman vd. *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebî Dâvûd, Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. 'Abde. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 1423.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Lisânü'l-mizân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-matbuatî'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Telhîsu'l-habîr*. thk. Muhammed es-Sânî b. Ömer. 7 Cilt. Riyad: Dâru Edvâu's-Selef, 1428.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Eyyûb. *es-Sîretü'n-nebevî*. thk. Mustafa es-Sekkâ. 2 Cilt. Kahire: Mustafa el-bâbi el-Halebî, 2. Basım, 1375.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *Kitâbü's-siyer ve'l-meğâzî*. thk. Süheyl Zekkâr. Dâru'l-Fikr, 1398.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer ed-Dimaşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 21 Cilt. Cîze: Dâru Hecl, 1417.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vilü müşkilî'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âmir Hasan Sabrî. Birleşik Arap Emirlikleri Üniversitesi Yayınları, 1426.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub. *Tecâribü'l-ümem ve te'âkübü'l-himem*. thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî. 8 Cilt. Tahran: Dâru Sürûş, 1379.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410.

- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim el-Fihri. *el-Câmi'-Tefsîrû'l-Kur'ân*. thk. Miklos Muranyi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed. *el-Fihrist*. ed. Abdulkadir Coşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- İsbindari, Abdurrahman Ömer Muhammed. *Kur'an-ı Kerim'in Mekke Döneminde Yazılışı*. çev. Veli Kayhan. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2014.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Tarih-i Kur'an*. İstanbul: Böre Yayınevi, 3. Basım, 1956.
- Jeffery, Arthur. "Ubey b. Ka'b Mushafı-I (1-22. Sureler)". çev. Alpaslan Sarı - M. Kemal Atik. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2009), 161-194.
- Jeffery, Arthur. "Ubey b. Ka'b Mushafı-II (23-114. Sureler)". çev. Alpaslan Sarı - M. Kemal Atik. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 123-153.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. thk. Abde Ali Kûşek,. Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ, 3. Basım, 1442.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri -Mufassal Tecvid-*. İstanbul: İFAV, 21. Basım, 2012.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati*. İstanbul: İFAV, 6. Basım, 2018.
- Karadavut, Ahmet. "Arap Dilinde Lahn'ın Doğuşu". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 325-350.
- Karataş, Mustafa. "Râfi' b. Mâlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/392. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Herevî el-Ezdî. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervan Atıyye vd. Beyrut/Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Kevserî, Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Kutluay, İbrahim. "Erken Dönemde Hadislerin Kitâbet ve Tedvînine Dair İsnâaşeriyye'nin Görüşleri ve Bazı Sahâbîlere Yöneltilmiş Tenkitlerin Değerlendirilmesi". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 6/11 (2020), 13-56. <https://doi.org/10.47502/mizan.820042>
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı -Mushaf Tarihi ve İmlâsı-*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/242-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Memmedzade, Elçin. *Vahiy Kâtipliği ve Hz. Peygamber'in Vahiy Kâtipleri*. ; Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Mertoğlu, M. Suat. "Vahiy Kâtibi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/447-449. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Miles, George C. "Early Islamic Inscriptions Near Ta'if in the Hijaz". *Journal of Near Eastern Studies* 7 (1948), 236-242.
- Moritz, B. "Arabistan (Yazı)". *İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: MEB, 1978.

- Mübârekfûrî, Ebû'l-'Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim. *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmî'î't-Tirmîzî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'ârifin. *Feyzû'l-kadîr şerhu'l-Câmî'î's-sağîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1391.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Müstağfirî, Ebû'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed b. el-Mu'tez. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Fâris. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nahvî. *İ'râbu'l-Kur'ân*. thk. Abdülmün'im Halil İbrahim. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdü'l-mün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Öğmüş, Harun. "Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/39 (2015), 9-28.
- Önkâl, Ahmet. "Müseylimetülkezzâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/90-91. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye. *Kur'an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Pusmaz, Durak. *Übey İbn Ka'b ve Tefsirdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârû's-Sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1986.
- Sehâvî, Ebû'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*. thk. Mervân el-Atıyye - Muhsin Harâbe. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1997.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *Edebü'l-implâ' ve'l-istimplâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981.
- Semhûdî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh. *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*. thk. Hâlid Abdülğânî Mahfûz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Söylemez, M. Mahfuz. "İslâm'ın Erken Döneminde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri". *Dini Araştırmalar* 5/13 (2002), 57-79.
- Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî. *er-Ravzû'l-ünüf fi şerhi's-Siretî'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. thk. Abdurrahman el-Vekîl. 7 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1410.
- Şahin, İskender. "Şahabe ve Tâbiîn'in Muşafı İlgili Tutumu". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 299-324.
- Şen, Ziya. "Kur'an'da Ümmî Kavramı ve Hz. Peygamber'in Ümmîliği". *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 203-218.
- Şen, Ziya. "Kur'an-ı Kerim'in Yazılması". *Diyanet İlmî Dergi* 46/1 (2010), 33-56.
- Şen, Ziya. *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.

- Şulul, Kasım. *Kur'ân Tarihi -Kaynaklar, Terim-Süreç Analizi, Kadîm Mushaf lar-*. İstanbul: Siyer Akademi, 2022.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1984.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 1422.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1387.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Müşkilü'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2009.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ: Sünenü't-Tirmizî*. 23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Ebü'l-Esved ed-Düell". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/311-313. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Arap (Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yıldız, Nuray. "Parşömen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/176-177. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-î'tidâl fî nakdî'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bürhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve şürekâuhû, 3. Basım, ts.

جموع التفسير ودلالاتها في كتب معاني القرآن وإعرابه حتى نهاية القرن الرابع الهجري*

للمنص: يهدف هذا البحث إلى دراسة أبرز الآراء الصرّفية المتعلقة بجموع التفسير وتوجيهها في كتب معاني القرآن وإعرابه حتى نهاية القرن الرابع الهجري؛ ليكشف عمّا تشتمّ به تلك الآراء من جليّة وأهميّة تُغني علم الصّرف. لذا أخذ له المنهج الوصفي التحليلي في وصف جموع التفسير وتحليل دلالاتها اللغوية والكشف عن معانيها. وبناءً على ذلك فقد بُنيَ البحث على مقدّمة ثمّ استهلّ الكلام بتعريف جمع التفسير، ونبوعه القلّة والكثرة، ثمّ فصلّ الحديث في كلّ صيغة من صيغته. وقد اختار البحث جموع التفسير ليكون ميداناً له لسبب رئيس: وهو أنّ هؤلاء الأعلام درسوا هذه الجموع في مواطن عديدة من تفاسيرهم؛ وذلك نتيجة نظرهم إلى تعدّد القراءات التي نتج عنها تنوّع صيغها، وإبراز أهمّيّتها في السّياق القرآنيّ وبلاغة إعجازها في إيضاح المعنى. إضافة إلى توضيح أوجه الشّبه والاختلاف عند هؤلاء الأعلام، وتبيين ردود واعتراضات بعضهم، واختتمّ البحث باستخلاص عددٍ من النتائج التي توصّل إليها من خلال جهد أولئك الأعلام في توجيه الجموع وتعليلهم لها.

الكلمات المفتاحية: اللّغة العربيّة والبلاغة، كتب معاني القرآن وإعرابه، القرن الرابع الهجري، جموع التفسير، الدّلالة.

Hicrî Dördüncü Asrın Sonuna Kadar Meâni'l- Kur'ân ve İ'râb Kitaplarındaki Cem'î Teksirler ve Delaletleri

Öz: Bu araştırma, dördüncü yüzyılın sonuna kadar dilbilimsel tefsirlerde cem'i teksir isimlerle ilgili sarfa dair en önemli görüşleri, bunların tevcihini ve iraplarını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu, sarf ilmini zenginleştiren bu görüşlerin özgünlüğü ve önemini ortaya çıkarmak içindir. Bu nedenle, kırık-çoğul isimlerin tanımlanmasında, dilbilimsel anlamlarının analizinde ve anlamlarının keşfedilmesinde betimsel ve analitik yöntem kullanılmıştır. Buna dayanarak, araştırma bir girişle başlamış, ardından cem'i teksir isminin tanımıyla devam etmiş, azlık ve çokluk olmak üzere iki türü tanımlanmış ve ardından her bir form ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Araştırma, cem'i teksir isimleri çalışma alanı olarak seçmiştir. Bunun temel nedeni, söz konusu dilbilimcilerin tefsirlerinde bu çoğulları birçok yerde incelemiş olmalarıdır. Bunun sebebi, farklı okumaların ortaya çıkması ve bunun sonucunda formlarında çeşitlilik olması ve Kur'an bağlamında önemini ve mucizevi beyanının açıklığa kavuşturmadaki önemini vurgulamak içindir. Ek olarak, bu dilbilimcilerin benzerlik ve farklılıklarının netleştirilmesi ve bazılarının itirazlarının açıklanması da amaçlanmıştır. Araştırma, bu dilbilimcilerin çoğulları tevcih etme ve açıklama konusundaki çabaları ışığında bir dizi sonuca vararak tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belağati, *Meani'l Kur'an ve İ'râb* Kitaplar, Hicrî Dördüncü Asr, Cem 'i Teksirleri, Delalet.

Broken Plurals and Their Semantics in the Books of *Qur'anic Interpretations and Grammar* up to the End of the Fourth Hijri Century

Abstract: The research delves into morphological opinions concerning pluralization formations in the meanings of the Qur'an and grammatical analysis up to the fourth century AH, aiming to unveil the significance of these perspectives and their impact on morphology studies. Employing a descriptive-analytical approach, it precisely defines pluralization, explores its various types, and scrutinizes each formation. Pluralization takes center stage due to scholars' extensive examination across diverse exegeses, underscoring its importance in the Quranic context and its role in conveying eloquent meaning. The study also conducts a comparative analysis of scholars' viewpoints, addressing objections that arise. In conclusion, it summarizes the findings and insights derived from scholars' endeavors in interpreting and justifying pluralization formations, providing a comprehensive overview of the intricate linguistic nuances explored within the research, contributing valuable perspectives to the field of morphological analysis.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Books of *Qur'anic Interpretations and Grammar*, Fourth Century AH, Broken Plurals, Semantics.

* Bu çalışma, Halep Üniversitesi'nde kayıtlı yüksek lisans tezinden alınmıştır.

** Öğr. Gör. Dr., Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağati Anabilim Dalı. Kütahya, Türkiye, kutaibaal.ibrahim@dpu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-1852-4032>.

مدخل:

ذهب الصرّفيون إلى أنّ الجمع يكون للأسماء دون الأفعال والحروف، ولهُ ضربان: جمع تصحيح وجمع تكسير، سُمّي الأول تصحيحاً؛ لأنه سَلِمَ فِيهِ نَظْمُ الْوَاحِدِ وَبِنَاؤُهُ، وَهُوَ عَلَى ضَرْبَيْنِ جَمْعُ تَذْكِيرٍ وَجَمْعُ تَأْنِيثٍ¹.

وسُمّي الثاني تكسيراً؛ "لأنّ بناء الواحد فيه قد غيّرَ عمّا كانَ عليه فكأنه قد كُسِرَ؛ لأنّ كَسَرَ كُلَّ شَيْءٍ تَغْيِيرُهُ عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ، وَالتَّكْسِيرُ يَلْحَقُ التَّلَاثِيَّ مِنَ الْأَسْمَاءِ وَالرَّبَاعِيَّ وَلَا يَكَادُونَ يُكْسِرُونَ اسْمًا خَماسِيًّا لَا زَائِدَ فِيهِ، فَمَتَى كَسَرُوهُ حَذَفُوا مِنْهُ وَرَدُّوهُ إِلَى الْأَرْبَعَةِ، وَيَكْسِرُونَ مَا يَبْلُغُ بِالزِّيَادَةِ أَرْبَعَةَ أَحْرَفٍ فَأَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ يَسُوغُ لَهُمْ حَذْفَ الزَّائِدِ مِنْهُ"².

وقد لُوْحِظَ أَنَّ جُهُودَ عُلَمَاءِ الصَّرْفِ فِي مَعَالِجَةِ جُمُوعِ التَّكْسِيرِ اتَّخَذَتْ طَرِيقَتَيْنِ: الْأُولَى عَالِجَتَهُ بِذِكْرِ مَفْرَدِهِ ثُمَّ ذَكَرَ الصِّيغَةَ الَّتِي يُجْمَعُ عَلَيْهَا ذَلِكَ الْمَفْرَدُ؛ قَلَّةٌ كَانَ أَوْ كَثْرَةً، وَسَارَ عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ عِدَّةٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ كَسَيُوبِيهِ (ت180هـ) فِي كِتَابِهِ، وَالْمَبْرَدُ (ت285هـ) فِي مُقْتَضِبِهِ، وَابْنُ جَنِّي (ت392هـ) فِي لُغَمِهِ، وَالزَّمَخْشَرِيُّ (ت538هـ) فِي مُفَصَّلِهِ، وَابْنُ الْحَاجِبِ (ت646هـ) فِي شَافِيَتِهِ، وَابْنُ عَصْفُورٍ (ت669هـ) فِي مَقْرَبِهِ.

وأمّا الثَّانِيَةُ فَفَقَدَ عَالِجَتَهُ بِتَحْدِيدِ صِيغِهِ ثُمَّ ذَكَرَ الْأَمْثَلَةَ الَّتِي تُجْمَعُ عَلَى كُلِّ صِيغَةٍ مِنْهُ، وَمِنْ رُوَادِ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ ابْنُ مَالِكٍ (ت672هـ) فِي الْأَلْفِيَّةِ وَفِي التَّسْهِيلِ، وَسَارَ شَرَّاحُ الْأَلْفِيَّةِ عَلَى نَهْجِهِ، وَكَذَلِكَ السُّيُوطِيُّ (ت911هـ) فِي هَمْعِ الْهَوَامِعِ، وَالشَّيْخُ الْحَمَلَاوِيُّ (ت1351هـ) فِي كِتَابِهِ شَذَا الْعَرَفِ فِي فَنِّ الصَّرْفِ، وَعَبَّاسُ حَسَنِ (ت1398هـ) فِي كِتَابِهِ النُّحُو الْوَاوِي، وَآخَرُونَ.

فِي حِينِ عَالِجِ عُلَمَاءِ التَّفْسِيرِ جُمُوعَ التَّكْسِيرِ مَعَالِجَةً مِنْ حَيْثُ حُضُورُهَا فِي الْآيَةِ وَغَايُهَا؛ فَمَتَى حَضُرَتْ الْمَفْرَدَةُ فِي آيَةٍ مَا، تَنَاولُوهَا بِتَحْدِيدِ جَمْعِهَا الَّذِي تُجْمَعُ عَلَيْهِ، وَكَانُوا أحيانًا يَنْصُونُ عَلَى صِيغِ بَعْضِهَا، وَقَدْ كَانَ أَعْلَامٌ كَتَبَ مَعَانِي الْقُرْآنِ وَإِعْرَابِهِ مِنْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ تَنَاولُوهَا بِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ، فَتَارَةً تَجِدُهُمْ يَذْكُرُونَ جَمْعَ التَّكْسِيرِ ثُمَّ يَصْرِّحُونَ بِمَفْرَدِهِ، وَتَارَةً أُخْرَى تَرَاهُمْ يَفْعَلُونَ عَكْسَ ذَلِكَ³.

وقد يكون سبب ذلك معرفتهم باللُّغَةِ الَّتِي قَادَتْهُمْ إِلَى تَوْضِيحِ الْقَاعِدَةِ الَّتِي يُصَاحُّ عَلَيْهَا هَذَا الْجَمْعُ أَوْ غَيْرِهِ. فَضْلاً عَنِ أَنَّكَ تَجِدُهُمْ يَكْشِفُونَ عَنِ جَمْعِ الْقَلَّةِ وَجَمْعِ الْكَثْرَةِ لِبَعْضِ الصِّيغِ، وَهَذَا مَا سَيُتَّضَحُّ مَعْنَاهُ فِي مَجْرِيَاتِ الْبَحْثِ.

لِذَا حَاطَلَتْ فِي بَحْثِي هَذَا الْكَشْفُ عَنِ الْجُهُودِ الصَّرْفِيَّةِ لِأَعْلَامِ كِتَابِ مَعَانِي الْقُرْآنِ وَإِعْرَابِهِ - كَالْفَرَاءِ (ت207هـ) وَالْأَخْفَشِ الْأَوْسَطِ (ت215هـ) وَقَطْرِبِ (توفي بعد 214هـ) وَأَبِي إِسْحَاقِ الرَّجَّازِ

¹ أبو الفتح عثمان بن جني، اللُّمَعُ فِي الْعَرَبِيَّةِ، نج. سمح أبو مُغَلِّي (عمان: دار مجدلاوي للنشر، 1988)، 25.

² أبو بكر محمد بن السري بن سهل ابن السراج، الْأَصُولُ فِي النُّحُو، نج. عبد الحسين الفتلي (لبنان، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996/1417)، 429/2.

³ علاء الدين أحمد الغرابية، جمع التَّكْسِيرِ فِي "جامع البيان في تأويل القرآن" لِلطَّبْرِيِّ - دراسة وتحليل (الجامعة الأردنية، عمادة البحث العلمي: دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 39، العدد 3، 2012)، 550.

(ت311هـ) وأبي جعفر النَّحَّاس (ت338هـ) وابن خالويه (ت370هـ) - في باب جمع التَّكْسِيرِ وطريقة توجيههم له، مُتَّخِذًا من تفاسيرهم مصدرًا رئيسًا لجمع المادَّةِ الصَّرْفِيَّةِ وتوزيعها على الصَّيغِ المناسبة لها، ثمَّ عرض وصفهم لها وتحليلها.

1. جمع التَّكْسِيرِ:

جمعُ التَّكْسِيرِ: "هو ما دلَّ على أكثر من اثنين، بتغيير ظاهر كرجلٍ ورجال، أو مُقدَّر كفُلِّك للمفرد والجمع، والضمَّةُ التي في المفرد كضمَّةُ فُقل، والضمَّةُ التي في الجمع كضمَّةُ أُسد، وهو على قسَمين: جمع قَلَّة، وجمع كَثرة، فجمع القَلَّة يدلُّ حقيقةً على ثلاثة فما فوقها إلى العشرة، وجمع الكثرة يدلُّ على ما فوق العشرة إلى غير نهاية، ويُسْتعمل كلُّ منهما في موضع الآخر مجازاً"⁴.

إذا لجمع التَّكْسِيرِ نوعان قَلَّة وكثرة، إضافةً إلى أنه قد ينوبُ كلُّ منهما في مكان الآخر وذلك من باب المجاز، لذا سنعرضُ لهذه الجموع في كتب معاني القرآن وإعرابه لنرى طريقة توجيهها من حيث إخضاعها للقياس من عدمه، وفق نوعي جمع التَّكْسِيرِ وذلك على النحو الآتي:

1.1 جمع القَلَّة:

جاءَ عن الصَّرْفِيِّين أنَّ جمعَ القَلَّةِ ينحصرُ في أربع صيغ، هي: "أَفْعَلَةٌ كَأَسْلِحَةٍ، وَأَفْعُلٌ كَأَقْلُسٍ، وَفَعْلَةٌ كَفَتِيَّةٍ، وَأَفْعَالٌ كَأَفْرَاسٍ. وما عدا هذه الأربعة من جموع التَّكْسِيرِ فجموع كثيرة"⁵. وسنعرض لهذه الصَّيغ الأربعة من خلال توجيه أعلام كتب معاني القرآن وإعرابه، وكيفية صوغها والتَّمثيل لها، وذلك وفق الآتي:

1.1.1 (أَفْعُلٌ):

يَطْرُقُ الجَمْعُ على صيغةِ (أَفْعُلٌ) في نوعين: أوَّلهما: الاسمُ التَّلَاثِيُّ المجرَّد غير الصِّفَةِ الصَّحِيحِ العين على وزنِ (فَعْلٌ)، نحو: نَفْسٌ وَأَنْفُسٌ، وَفُلْسٌ وَأَفْلُسٌ. وثانيهما: الاسمُ الرَّبَاعِيُّ المؤنَّث تانيثاً معنوياً، الخالي من الوصفية الذي تالته حرفٌ مدٌّ، نحو: ذِرَاعٌ وَأَذْرَعٌ وَعِنَاقٌ وَأَعْنَاقٌ⁶. وما عدا هذين النوعين فإنما يشدُّ جمعه على هذا الوزن عند الجمهور، ومن ذلك فُقلٌ وأَقْفُلٌ، وَضِلْعٌ وَأَضْلَعٌ، وَنَعْمَةٌ وَأَنْعَمٌ، وغير ذلك⁷. ففي ضوء ما تقدَّم سنرى كيف تناول أعلام كتب معاني القرآن وإعرابه هذه الصَّيغَة وتوجيهها وفق مجيئها في الآياتِ القرآنيَّةِ.

⁴ بهاء الدِّين عبد الله ابن عقيل، شرح ابن عقيل، ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل، تأليف محمد محيي الدِّين عبد الحميد (القاهرة: دار التراث، 1980/1400)، 4/114.

⁵ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 4/114.

⁶ جمال الدِّين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك، شرح الكافية الشافية، تح. عبد المنعم أحمد هريدي (مكة المكرمة، جامعة أم القرى: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1982/1402)، 4/1815، 1816.

⁷ ابن مالك، شرح الكافية الشافية، 4/1817؛ وحجاج أنور عبد الكريم، الحمل على المعنى في صيغ جمع التَّكْسِيرِ (جامعة الطائف: مجلة جامعة الطائف، الآداب والتربية، اللغة العربية وآدابها، المجلد الثاني، العدد السابع، 1433/2012)، 280.

حدَّدَ الأَخْفَشُ⁸ مقدارَ جمعِ القلَّةِ فنذكر أنَّ (الأشهُر) من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ﴾⁹ "جُمِعَ على أدنى العدد؛ لأنَّ معناها الأربعة، وذلك أنَّ الأشهُرَ إنَّما تكونُ إذا ذُكِرَتْ معها الثلاثةُ إلى العشرة"¹⁰. فهو هنا يوافقُ الدلالةَ العدديةَ لصيغة (أفعل)؛ ويحصُرُ دلالةَ القلَّةِ ما بينَ الثلاثةِ والعشرة، أي أنَّ عددَ الأشهرِ الحُرِّمِ أربعةٌ؛ ثلاثةٌ متتاليةٌ هي ذو القعدةِ وذو الحجةِ ومحرمٌ، وواحدٌ فردٌ هو رجب. وهذا مذهب سيبويه¹¹.

وقد نصَّ النَّحَّاسُ على أنَّ (فَعَلًا) يُجمَعُ على (أفعل)، ومثَّلَ لذلك بفلسٍ وأفلسٍ¹²، وذكر أنَّ (دلوًا) يجمعُ في أقلِّ العددِ على أدلٍ¹³. وذكر ابن خالويه أنَّ قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرُ﴾¹⁴، جمعه أَعَصْرٌ في العددِ القليلِ¹⁵.

وممَّا شدَّ جمعه عن القياسِ (أنعم) في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّرْتَ بِأَنْعَمِ اللَّهِ﴾¹⁶، فنصَّ قُطْرُبٌ في جمعها على رأيين الأوَّلُ أنَّ واحدَها نَعْمٌ والثَّاني نعمة؛ كأنَّه جمعُها بغيرِ هاء، كما تقولُ حيَّةٌ وأحياء¹⁷. وذكر الأَخْفَشُ أنَّ "جمعَ النِّعمَةِ على أنعم، كما قال: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾"¹⁸، فزعموا أنه جمعُ

⁸ لم أعمد في بسطِ المادَّةِ العلميَّةِ على الأسبقِ وفاةً بل على الأسبقِ تأليفًا من كتب معاني القرآن، فبدأتُ بكتاب قُطْرُبِ فكتاب الأَخْفَشِ ثمَّ كتاب الفراء، وذلك وُفقَ ما جاء في كتب التَّراجم. إذ قال الخطيبُ البغداديُّ في تاريخ بغداد في صدد الحديث عن معاني القرآن لأبي عبيد، وأنَّه احتذى فيه بمن سبقه: "كذلك كتابه في معاني القرآن. وذلك أنَّ أوَّلَ من صنَّفَ في ذلك -أي في معاني القرآن- من أهل اللُغة أبو عبيدة معمر بن المثنى، ثمَّ قُطْرُب بن المستنير، ثمَّ الأَخْفَش. وصنَّفَ من الكوفيِّين الكسائيُّ، ثمَّ الفراء. فجمع أبو عبيد من كتبهم، وجاء فيه بالأناثر وأسانيدها، ونفاسير الصُّحابةِ والتَّابعين والفقهاء". يُنظر: أبو بكر الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، 405/12. ومن الأدلَّةِ أيضًا على أنَّ معاني الأَخْفَشِ أسبق من معاني الفراء تقديم الرُّجَّاج الأَخْفَشَ على الفراء، يُنظر: أبو إسحاق إبراهيم بن السَّري الرُّجَّاج، معاني القرآن وإعرابه، تح. عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، 1988/1408)، 2/212؛ وكذلك النَّحَّاس، يُنظر: أحمد بن محمد بن إسماعيل أبو جعفر النَّحَّاس، إعراب القرآن، وضع حواشيه وعلَّقَ عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلميَّة، 1421)، 1/30، 34، 35، 49، 55.

⁹ التَّوبة 9/5.

¹⁰ سعيد بن مسعدة الأَخْفَش الأوسط، معاني القرآن، تح. هدى محمود قراة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1411/1990)، 1/353.

¹¹ أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، الكتاب، تح. عبد السَّلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، الرِّياض: دار الرفاعي، 1982/1402)، 3/567.

¹² أبو جعفر النَّحَّاس، إعراب القرآن، 2/91، 3/223، 4/31، 67.

¹³ أبو جعفر النَّحَّاس، إعراب القرآن، 2/196.

¹⁴ العصر 103/1.

¹⁵ أبو عبد الله الحسين بن أحمد ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، تح. أحمد السَّيد أحمد (مصر، القاهرة: المكتبة التَّوفيقية، ب.ت)، 169.

¹⁶ النُّحل 16/112.

¹⁷ أبو علي محمد بن المستنير قُطْرُب، معاني القرآن وتفسير مُشكَل إعرابه، تح. محمد لقريز، تقديم غانم قدوري الحمد (المملكة العربيَّة السَّعوديَّة، الرِّياض: مكتبة الرُّشد، 2021/1422)، 3/1167.

¹⁸ الأحقاف 46/15.

الشَّيْءُ¹⁹. وذهب الرَّجَّاحُ أيضاً إلى أنه جمعُ نعمة، وقالوا شَيْءَةً، وأشدُّ. واستدلَّ على ذلك بقولِ قطرب اللّذي أجاز أن يكونَ جمعُ نَعْمٍ وأنعم، مثل بؤس وبؤوس²⁰.

يتَّضحُ في أمثلةِ هذه الصّيغةِ أنّ الأَخْفَشَ نصَّ على أن القلَّةَ تكون من الثَّلَاثَةِ إلى العشرة، فعليه تكون الكثرةُ ما بعد العشرة، وأنَّ ما تطرَّقَ إليه النَّحَّاسُ وابنُ خالويه من أمثلةٍ جاءَ على القياسِ، وأنَّ جمعَ المعتلِّ اللَّامُ تُحذفُ لأمه عند جمعه، وذلك في نحو: دلوٍ وأدلٍ. إلّا أنه قد يشدُّ عن القياس ما جمعه جمعٌ كثرةٌ في الأصل فيأتي على وزنِ القلَّةِ (أفعل)؛ وذلك من بابِ الجوازِ المستعملِ عند العرب.

1.1.2. (أفعل):

يكونُ جمعاً للاسمِ الثَّلَاثِيَّ غيرِ الصِّفَةِ الَّذِي لا يُجمع على (أفعل) وليس وزنه (فعل)، نحو: بُيَّتْ وأبيات، وتَوَّبَ وأتواب، وعَضُدٌ وأعضاد، وعَنَبٌ وأعناب. وأمَّا (فعل) فقياسُ تَكْسِيرِهِ (فعلان)، نحو: صرَّد²¹ وصردان، إلّا أنه جاءَ بعضُ فَعَلٍ على أفعال، نحو: صَلَّبٌ وأصلاب، رَطَّبٌ وأرطاب²². وما خالفَ ذلكَ يُعدُّ من قبيلِ الشَّاذِّ المسموعِ عند جمهورِ الصَّرْفِيِّينَ²³.

أفاد قطربُ أنّ قوله تعالى: ﴿والأنصار﴾²⁴، واحدهُ نَصْرٌ؛ أي ناصرٌ، ثمَّ ذَكَرَ أنّ الغالبَ عليها في الكثرةِ ناصرٌ، إلّا أنّ (أفعال) قلَّ ما تَجِيءُ جمعاً لفاعلٍ؛ وقد قالوا: صاحبٌ وأصحابٌ، وبارٌّ وأبرارٌ، وحائرٌ وأحوارٌ، وحائطٌ وأحواط²⁵.

وكذلك ذكر الرَّجَّاحُ أنّ واحدَ الأبرارِ بارٌّ، كصاحبٍ وأصحاب، ويجوز أن يكونَ برٌّ وأبرار على فَعَلٍ وأفعال²⁶. في حين خطأ النَّحَّاسُ من قال في (برٌّ) هو جمع (فعل)، وذلك في أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿إنَّ الأبرارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كأس﴾²⁷، فقال: "واحد الأبرار: برٌّ، ربَّما غَلَطَ الضَّعِيفُ في العربيَّةِ فقال هو جمعُ فَعَلٍ شَبَّهَ بفَعَلٍ، وذلك غلطٌ. إنّما هو جمعُ فَعَلٍ يقال: بَرِدْتُ والدي فأنا بارٌّ وبرٌّ، فبرٌّ فَعَلٌ، مثل: حَذِرْتُ فأنا حَذِرٌ وفَعَلٌ وأفعالٌ قياسٌ صحيحٌ"²⁸.

وذهب النَّحَّاسُ إلى أنّ (فاعل) لا يُجمع على (أفعال) ولا يُقاس عليه، إلّا ما جاء منه مسموعاً، فإنَّه يؤدِّي كما سَمِعَ، ويكون على حذفِ الرَّائِدِ، نحو: أصحاب جمع صاحب؛ لأنَّ أفعالاً ليس جمعاً

19 الأَخْفَشَ الأوسط، معاني القرآن، 2/ 420.

20 الرَّجَّاحُ، معاني القرآن وإعرابه، 3/ 221.

21 طائر ضخم الرأس يصطادُ العصافير.

22 ابن مالك، شرح الكافية الشافية، 4/ 1817، 1818.

23 عبد الكريم، الحمل على المعنى في صيغ جمع التَّكْسِيرِ، 282.

24 التَّوْبَةُ 9/ 117.

25 قُطْرِبٌ، معاني القرآن وتفسير مُشْكَلٍ إعرابه، 3/ 909.

26 الرَّجَّاحُ، معاني القرآن وإعرابه، 1/ 501.

27 الإنسان 76/ 5.

28 أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 5/ 63.

لِفَاعِلٍ بِغَيْرِ حَذْفٍ، وَإِنَّ أَفْعَالَ جَمْعَ ثَمَانِيَةِ امْتِلَاءِ لَيْسَ مِنْهَا فَاعِلٌ وَلَا فَعْلٌ²⁹.

وتابعه ابن خالويه في أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾³⁰، فذكر أن واحد أصحاب صاحب في قول النحويين كلهم، إلا أنهم عدوه من الشاذ؛ لأن (فاعلاً) لا يُجمع على (أفعال) إلا في النادر، كقولهم: شاهد وأشهاد، وصاحب وأصحاب، وناصر وأنصار. ونقل عن ابن دريد أن الصواب أن يكون أصحاب جمعاً لصحب، أي كأنك جمعت صاحباً صحباً، مثل: شاربٍ وشرب، وتاجرٍ وتجر، وصاحبٍ وصحب، ثم جمعت صحباً أصحاباً. وهذا أيضاً شاذٌ عند ابن خالويه؛ لأن (فعل) لا يُجمع على (أفعال) إلا في الشاذ، وذلك في نحو قولهم: فرخ وأفراخ³¹.

وأفاد الزجاج أن أهواء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ﴾³²، "جمع (هوى)، وهوى النفس مقصور؛ لأنه مثل الفرق، وفعل جمعه أفعال"³³. ونص أيضاً في أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾³⁴، على أنك إن جعلت خصماً صفةً جمع على أقل العدد، نحو: فرخ وأفراخ³⁵.

وذهب النحاس إلى أنه يقال: أشياخ، وأزواج في العدد القليل، والأصل: أشيخ، وأزوج، مثل: فلس وأفلس، فكهوا أن يقولوا: أشيخ، وأزوج؛ لأن الحركة في الباء والواو ثقيلة؛ ولأن سبيل (فعل) من غير هذا الجنس أن يُجمع على (أفعل)، إلا أنه قد يُجمع على (أفعال) ولا يكون فيه ياء أو واو تشبيهاً بـ (فعل)، فقالوا: زند وأزناد، فلما استنقلت الحركة في الباء أو الواو شهبوا (فعلًا) بـ (فعل)؛ لأن عدد الحروف واحد، فقالوا: شيوخ وأشياخ، وزوج وأزواج، وإن اضطر شاعرٌ جاز أن يقول: أشيخ، وأزوج، مثل: عينٍ وأعين، وقد استحسن في عين؛ لأنها مؤنثة³⁶.

وذهب أيضاً إلى أن الأزواج في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا﴾³⁷، "جمع زوج جمع على أفعال. وسبيل فعل من غير هذا الجنس أن يُجمع على أفعل، فكهوا أن يقولوا: أزوج؛ لأن الحركة في الواو ثقيلة فحول إلى جمع فعل؛ لأن عدد الحروف واحد، فشبها فعلاً بفعل كما شبها فعلاً بفعل فقالوا: زمنٌ وأزمن"³⁸.

وصرح الزجاج بأن الصنوان جمع صنو وصنو، وأجاز أن يُجمع صنو بكسر الصاد وضمها على أصناء في العدد القليل، ومثل لذلك بعدلٍ وأعدال، وأشار إلى أنك إذا أردت الكثرة فهي الصني والصني³⁹.

29 أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، 47/5؛ للمزيد يُنظر: أبو جعفر النحاس، معاني القرآن، 6/230.

30 الفيل 1/105.

31 ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، 185، للمزيد يُنظر: 98.

32 المائدة 77/5.

33 الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 2/197.

34 البقرة 2/204.

35 الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 1/277.

36 أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، 4/31.

37 الرُحرف 12/43.

38 أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، 4/67.

39 الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 3/138.

ووافقه تلميذه النَّحَّاسُ في ذلك⁴⁰. وذكرَ ابنُ خالويه أنَّ أشتاتاً⁴¹ جمعٌ واحدة شت⁴². وهو من المضاعف الذي يكثرُ جمعه على أفعال أكثر من أفعال.

نلاحظُ من الأمثلة السابقة لصيغة (أفعال) أنَّ منها ما هو سماعيٌّ، وآخر قياسيٌّ؛ فما كان على وزن (فاعل) لا يُجمع على (أفعال) إلَّا في الشَّاذِّ أو النَّادر ويحذف في صيغةِ فاعلٍ، وأنَّ هَوَى وزنه (فعلٌ) وهو اسمٌ مقصورٌ جمعٌ قياساً على أفعالٍ، وأنَّ (فعلٌ) إنَّ كانَ صفةً جمعٌ على أقلِّ العدد، نحو: خصمٌ وأخصامٌ، وأنَّ أزواجاً وأشياخاً الأصلُ فيهما أن يكونا جمعاً على أفعالٍ إلَّا أنَّهما شذَّأ إلى صيغةِ أفعالٍ؛ ويرى النَّحَّاسُ أنَّ سببَ ذلك ثِقَلُ الحركةِ في الواوِ والياءِ، فعُدِّلَ بفعلٍ إلى جمعٍ فعلٍ؛ إضافةً إلى أنَّ عددَ الحروفِ فيها واحدٌ، فشَبَّهوا (فعلٌ) بـ (فعلٍ) كما شبَّهوا (فعلٌ) بـ (فعلٍ)، وهذا من بابِ الحملِ على المعنى، وأشار إلى جوازِ جمعِهما في الضَّرورةِ الشَّعريَّةِ.

1.1.3. (أفعلة):

يطرُدُ في جمعِ الاسمِ المذكَّرِ الذي يكونُ على أربعةِ أحرفٍ ثالثها حرفٌ مدٌّ زائدٌ، نحو: غُرَابٌ وأغرِبَةٌ، وحمَارٌ وأحمرَةٌ، وعمودٌ وأعمدَةٌ⁴³. وقد التزمَ (أفعلة) في جمعِ المضعَّفِ من فَعَالٍ وفَعَالٍ، في نحو: بَنَاتٌ وأبْنَةٌ، وزِمَامٌ وأزِمَةٌ⁴⁴، أو المعتلِّ اللَّامِ، في نحو: قَصَاءٌ وأقصيةٌ، وبنَاءٌ وأبنيةٌ⁴⁵.

نصَّ الرَّجَّاحُ وتبعه تلميذه النَّحَّاسُ على أنَّ جمعَ هلالِ أهلةٍ على أدنى العدد وأكثره؛ وعلةٌ ذلك أنَّ (فعلاً) يُجمعُ في أقلِّ العدد على (أفعلة)، نحو: حمَارٌ وأحمرَةٌ ومِثَالٌ وأمثلةٌ، إلَّا أنَّه إذا جاوزَ أفعلة جمعٌ على فعلٍ، مثلَ حُمُرٍ ومِثْلٍ، فكهروا في التَّضعيفِ فعلٌ، نحو: هُلُلٌ وخُلُلٌ، فقالوا أهلةٌ وأخلةٌ، كما اقتصروا على ذلك في ذوات الواوِ والياءِ، نحو: كِسَاءٌ وأكسيةٌ وِرْدَاءٌ وأرديةٌ⁴⁶.

وأفاد الرَّجَّاحُ أنَّ أدلَّةً من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِدَرٍّ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ﴾⁴⁷ جمعٌ دليلٌ والأصلُ في فَعِيلٍ إذا كانَ صفةً أن يُجمعَ على فَعَلَاءٍ، نحو: ظريفٌ وظرفاءٌ، وشريكٌ وشركاءٌ، ولكن فَعَلَاءً اجْتَبِىَ في التَّضعيفِ. لو قيلَ جُلَّاءٌ وقُلَّاءٌ في جليلٍ وقليلٍ، لاجتمع حرفان من جنسٍ واحدٍ، فعُدِّلَ به إلى أفعلةٍ من جمعِ الأسماءِ في فَعِيلٍ، نحو جَرِيْبٌ وأجرِبَةٌ، وقَفِيْزٌ وأقفزةٌ⁴⁸. ويُعدُّ هذا من بابِ الشَّدودِ عن القياسِ، إلَّا أنَّه يناسبُ المقامَ الَّذي هم فيه؛ إذ نصرهم اللهُ وهم قلةٌ في العددِ والعدةِ.

40 أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 2/ 219.

41 الأشتات: المتفرقون.

42 ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، 152، 185.

43 ابن مالك، شرح الكافية الشافية، 4/ 1823؛ وفخر الدين قباوة، تصريف الأسماء والأفعال (لبنان، بيروت: مكتبة المعارف، 1998/1419)، 213.

44 النبات: متاع البيت، وجهاز المسافر. الزمام: شمع النعل، والخيط الذي يشدُّ في البرة أو الخشاش ثم يشدُّ إلى طرف المقود.

45 ابن مالك، شرح الكافية الشافية، 4/ 1824، 1825.

46 الرَّجَّاحُ، معاني القرآن وإعرابه، 1/ 262، 368؛ وأبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 1/ 98.

47 آل عمران 3/ 123.

48 الرَّجَّاحُ، معاني القرآن وإعرابه، 1/ 466.

وذهب أيضاً إلى أن (الأفتدة) من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾⁴⁹ "جمع فؤاد مثل غُرَابٍ وأُغْرِبَةٍ. ولم يُجمع فؤاد على أكثر العدد، لم يُقَلِّ فِدَانٌ، مثل غُرَابٍ وغِرْبَانٍ"⁵⁰. وذكر النَّحَّاسُ أنَّ جمع (صِراط) في العدد القليل (أَصْرَطَة)⁵¹، وأنَّ القياس في جمع (شَهَاب) في العدد القليل أَشْهَبَةٌ، وإن لم يُسمع من العرب⁵². فهو يرى في هذا الجمع قياساً وإن لم يرد عن العرب.

يَتَّضِحُ من الأمثلة السَّابِقَةِ أنَّ ما كانَ على أربعةِ أحرفِ ثالثها حرفٌ مدٌّ في وزنِ فَعَالٍ وفَعَالٍ جُمِعَ في القَلَّةِ على (أَفْعَلَة) قياساً وذلك في المضعف والمعتل اللام، نحو: (أَهْلَةٌ وَأَكْسِيَةٌ)، لكن إذا أرادَ الكثرة منه جُمِعَ على (فَعْل) إلا أنهم استنقلوا ذلك في المضعف ففكروا جمعه على فَعْل في نحو هَلَّلٌ وَخَلَّلٌ، وعدلوا به إلى أَهْلَةٌ وَأَخْلَةٌ في أدنى العدد وأكثره، واقتصروا على ذلك أيضاً في المعتل من ذوات الواو والياء.

إضافةً إلى أنه قد تخرج دلالة ما حقه الكثرة إلى القلَّة وهو من باب الشذوذ لكونها صفات لا أسماء، وذلك كما في صيغة (فَعِيل) التي تكون على أربعة أحرف ثالثها حرف مدٌّ زائد، نحو: دليل الَّذِي عدلَ به إلى أَفْعَلَة، وقد وجَّه الرَّجَّاجُ ذلك بحمل الصفات على جمع الأسماء في فَعِيل.

وبناءً على توجيه الرَّجَّاجِ هذا يجدرُ بنا أن ندحض ما ذهب إليه الغرابية في قوله: "خَرَجَ بعضُ المحدثين هذا الشذوذ السَّماعي، بأنهم حملوا الوصف على الاسم، فغلبوا حكم الاسم على الوصف لخفة الاسم"⁵³. وهو أن هذا التخرُّج قديمٌ تنبَّه إليه القُدَّامى كالرَّجَّاجِ وليس حديث العهد. كما أشار الرَّجَّاجُ إلى أن جمع فؤاد جاء على القلَّة فقط ولم يأت منه الكثرة، فلم يقل فِدَانٌ كغِرْبَانٍ.

1.1.4. (فَعْلَة):

يقتصرُ جمعُ (فَعْلَة) على السَّماع؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ جُمِعَ في مفردات معدودة جاءت على وزن (فَعْل)، نحو: فَتَى وَفَتِيَّةٌ، أو على وزن (فَعْل)، نحو: شَيْخٌ وَشَيْخَةٌ، أو على وزن (فِعْل)، نحو: ثِيٌّ وَثِيَّةٌ، أو على وزن (فَعَال)، نحو: غَزَالٌ وَغَزَلَةٌ، أو على وزن (فُعَال)، نحو: غَلَامٌ وَغِلْمَةٌ، أو على وزن (فَعِيل)، نحو: صَبِيٌّ وَصَبِيَّةٌ⁵⁴.

ذكر الرَّجَّاجُ أنَّ (الفَتية) من قوله تعالى: ﴿إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ﴾⁵⁵ جمع فتى مثل غَلَامٌ وَغِلْمَةٌ، وَصَبِيٌّ وَصَبِيَّةٌ، ثم ذهب إلى أن فَعْلَة من أسماء الجمع، وليس ببناء يُقاسُ عليه، فلا يجوز أن يُقال: غُرَابٌ

49 النحل 16/78.

50 الرَّجَّاجُ، معاني القرآن وإعرابه، 3/214، ويُنظر: 2/285.

51 أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 1/20.

52 أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 3/279. ويُنظر: 5/33.

53 الغرابية، جمع التفسير في "جامع البيان في تأويل القرآن" للطبري - دراسة وتحليل، 553.

54 ابن مالك، شرح الكافية الشافية، 4/1825، 1826؛ وعَبَّاسُ حَسَنٌ، النحو الوافي (مصر: دار المعارف، د.ت).

55 4/639، 640؛ وقبَّارة، تصريف الأسماء والأفعال، 213.

55 الكهف 18/10.

وغيره، ولا غني وغنية⁵⁶. إذ يجوز أن يقال: أغربة، وأغنية، ونرى أنه ينصُّ على أن فعلة من أسماء الجمع وليس القلة، ويُفيد بأنه بناء لا يُقاسُ عليه.

إلا أن النَّحَّاسَ ينصُّ على أن فتية عند العرب لأقلِّ العدد، والأصل فيه أفعلة، وإن كان قد صغَّرَ على لفظه⁵⁷. فهو ينصُّ على أنه للقلة. وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ﴾⁵⁸ ذكر أن هذا الجمع للعدد القليل ولا يُقاسُ عليه⁵⁹. وهو بذلك يكون قد وافق شيخه الرَّجَّاحَ من حيث عدم القياس على هذا الجمع.

وكذلك يُصرِّح أبو حيَّان الأندلسيُّ أن الفتية "جمعُ فتى جمعُ تكسيرِ جمعٍ قلةٍ، وكذلك كانوا قليلين. وعند ابن السَّراج⁶⁰ أنه اسمُ جمعٍ لا جمعُ تكسيرٍ"⁶¹. فهو ينصُّ على أنه جمعُ قلةٍ، وبهذا يوافق قول النَّحَّاسِ، ثم أتى بقول ابن السَّراج على أنه اسمُ جمعٍ وبهذا وافق قول الرَّجَّاحِ. وينصُّ الحملاوي على أن ابن السَّراج لا يجانب الصَّواب في رأيه، ويعلل ذلك بعدم إطراد هذا الجمع أطلق عليه اسم جمع⁶².

ويجدر بنا أن نشير إلى أن للفراء دوراً كبيراً في إضافة الجمع الخامس إلى جموع القلة الأربعة المعروفة، فقد أضاف (فعلة) بفتح العين والفاء، كأكلة، وحملة، وحفظة، إلا أن الاستراباذي ضعف هذا الوزن؛ لأن قرينة جمع القلة تكون مع هذا الوزن، نحو: (هم أكلة رأس)، فالقلة موجودة من إطلاق لفظه رأس لا من (فعلة)⁶³.

ويتضح أن معنى القلة يتعين في كون صبغة المعدود هي من صيغ القلة؛ لدلالاتها الأصلية، ولا توجد قرينة ما تبعدها عن دلالتها وتخرجها منها إلى دلالة الكثرة⁶⁴.

1.2. جمع الكثرة:

جمع الكثرة: هو ما وُضع للعدد الكثير، لما فوق العشرة، أي من أحد عشر إلى ما لا نهاية. وله قسمان: القسم الأول: له سبعة عشر وزناً، ولها نظير في المفرد، وأما القسم الثاني: فليس له نظير في

56 الرَّجَّاحُ، معاني القرآن وإعرابه، 3/ 270.

57 أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 2/ 207.

58 الكهف 13/ 18.

59 أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 2/ 290.

60 ابن السَّراج، الأصول في النحو، 2/ 430، 432.

61 محمد بن يوسف أبو حيَّان الأندلسيُّ، البحر المحيط، تج. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وآخرين (لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413/ 1993)، 6/ 99.

62 أحمد الحملاوي، شذو العرف في فنِّ الصَّرف، ضبطه وشرحه ووضع فهرسه، محمد أحمد القاسم (صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، 2000/ 1421)، 116.

63 رضي الدين الاستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب تج. محمد نور الحسن وآخرين (لبنان، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ب.ت)، 1/ 180.

64 عبد المنعم سيّد عبد العال، جموع التصحيح والتكسير في اللغة العربية (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1976)، 30.

المفرد، ويُسمَّى منتهى الجموع، وله أكثر من ثلاثين وزنًا⁶⁵.

ولكلِّ وزنٍ من هذه الأوزان أحكامه الخاصَّة وضوابطه المعينة التي قام الصرْفُيون باستخلاصها واستنباطها من الواقع اللُّغويِّ الموروثِ إحكامًا لها وتقنينًا لما يطرُدُ من الأسماءِ في الجمع، وما خالفها أو خرج عليها فهو من قبيلِ النَّادرِ أو الشَّاذِّ الَّذي لا يُقاسُ عليه⁶⁶. ونحاولُ هنا توظيف آراء أعلام كتب معاني القرآن وإعرابه لهذه الجموع وتخريجهم لها وما صرَّحوا به من دلالات أفادته هذه الجموع في ضوء نوعي جمع الكثرة، وتوضيح ذلك في الآتي:

1. 2. 1. القسمُ الأوَّلُ: الجموعُ التي لها نظيرٌ في المفرد:

ذهب الأَخفشُ وتابعه الرَّجَّاجُ إلى أنَّ جمع الكثرة يكونُ لما جاوزَ العشرة، فذكرَ الأَخفشُ في أثناء توجيهه لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ﴾⁶⁷، أنه إذا لم تُذكرِ الثلاثة إلى العشرة مع الأشهر ففيه الشَّهْرُ، كما ذكر الرَّجَّاجُ أنَّ الكثرة من فَرْخٍ هو فِرَاحٌ وفِرْوَحٌ⁶⁸. وهذا هو مذهب سيبويه⁶⁹.

نجدُ أنَّ الأَخفشَ - وكذلك الرَّجَّاجَ - في توجيه الآية يُفرِّق بين دلالة القلَّةِ والكثرة فيرى أنَّ جمع القلَّةِ لكلمة (شهر) يكون على (أفعل)، وذلك بدلالة عدد الأشهر الحرم المعلومة، فينصُّ على أنَّ القلَّة تكون بين الثلاثة والعشرة، في حين أنَّ جمع الكثرة لكلمة (شهر) يكون على (فُعول)، فتقييد الجمع بالعدد دلٌّ على نوعه، فلو لا ذلك لكان جمع كثرة.

في حين نجدُ أنَّ الفراءَ يحدِّدُ مقدار الكثرة على خلاف ما نصَّ عليه الأَخفشُ والرَّجَّاجُ، وذلك في أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿يُنَادُونَكَ مِنْ وَّرَاءِ الْحُجُرَاتِ﴾⁷⁰، فقال: "وجه الكلام أنَّ تضمَّ الحاء والجيم، وبعضُ العرب يقول: الحُجُرَاتِ والرُّكَبَاتِ، وكلُّ جمع كأنَّ يقال في ثلاثة إلى عشرة: عُرف، وحُجر، فإذا جمعتهم بالتاء نصبت ثانيه، فالرُّفَعُ أجود من ذلك"⁷¹. فهو ينصُّ على أنَّ جمع الكثرة يكون ما بين الثلاثة والعشرة، ومثَّل له بـ(عُرفٌ وحُجَر).

وبعد تحديد هؤلاء العلماء لمقدار جمع الكثرة - على اختلاف آرائهم - صرَّحوا بعددٍ من أوزانه، وكيف يصاغ جمعه، مستدلِّين على ذلك ببعض الأمثلة، فمن ذلك:

1. 1. 2. 1. (فُعُلٌ):

يكونُ جمعًا للاسم الصَّحيحِ الَّذي على أربعة أحرفٍ ثالثها حرفٌ مدٌّ، وإن كانت المدَّة ألفًا وجب

65 قباوة، تصريف الأسماء والأفعال، 213، 218.

66 عبد الكريم، الحمل على المعنى في صيغ جمع التكسير، 286.

67 التوبة 9/5.

68 الأَخفش الأوسط، معاني الأَخفش، 1/353؛ والرَّجَّاجُ، معاني القرآن وإعرابه، 1/277.

69 سيبويه، الكتاب، 3/567.

70 الحجرات 4/49.

71 أبو ذكريا يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، تج. أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النَّجَّار (القاهرة: مطبعة دار

الكتب المصرية، 1983)، 3/70.

ألا تكون عينه ولا مه من جنس واحد، نحو: رُسِلَ، وسُبِلَ، ولِمَالِغَةِ اسمِ الفاعل، نحو صَبِرَ وَعَفُرُ⁷². ذكرَ قطربٌ أن الحسنَ قرأ قوله تعالى: ﴿فَرِهَانَ مَبْبُوضَةً﴾⁷³، في حين قرأه ابن عباسٍ وأبو عمرو ﴿فَرُهْنَ مَبْبُوضَةً﴾⁷⁴ على صيغة جمع الكثرة فُعلٌ، دون أن يعلل سبب ذلك إلا أنه نصَّ على أن أبا عمرو يقول: إنَّما الرَّهَانَ في الخيلِ، فهو يُفَرِّقُ في دلالة استخدام رِهَانٍ ورُهْنٍ، واستعان بذلك ببيتٍ شعري⁷⁵:

بانت سعادٌ وأمسى دونها عدنٌ** وَعَلَقَتْ عندها من قلبها الرُهْنُ⁷⁶.

في حين فصل الأخصشُ القولَ فيما جاء على هذا الوزن وهو من السَّماعي فذكر أن (فَعَلًا) لا يجمعُ على (فُعَلٍ) إلا ما جاء شاذًا، إنَّما يُجمع على (فُعَلٍ)، وأنَّ (فُعَلًا) يُجمع على (فُعَلٍ)، واستعان بقول أبي عمرو في الفصل بين دلالة القراءتين، فقال: ﴿فَرِهَانَ مَبْبُوضَةً﴾⁷⁷، تقول: رُهْنٌ، ورِهَانٌ، مثل: حَبْلٌ وحِبَالٌ. وقال أبو عمرو: فَرُهْنٌ وهي قبيحةٌ؛ لأنَّ فَعَلًا لا يجمع على فُعَلٍ إلا قليلًا شاذًا، زعم أنهم يقولون: سَقَفٌ وسُقُفٌ. وقرؤوا هذه الآية: ﴿سَقُفًا﴾⁷⁸ مِنْ فِضَةٍ⁷⁹، وقالوا: قَلْبٌ وَقَلْبٌ، وَقَلْبٌ مِنْ قَلْبِ النَّحْلَةِ، وَلِحْدٌ وَلِحْدٌ لِلْحَدِّ الْقَبْرِ، وهذا شاذٌ لا يكاد يعرف. وقد جمَعُوا فَعَلًا على فُعَلٍ، فقالوا: نَطٌّ ونُطٌّ، وجَوْنٌ وجُونٌ⁸⁰، ووَرْدٌ. وقد يكون رُهْنٌ جماعةً للرِهَانِ، كأنه جمع الجماعة (رِهَانٌ أمثلةٌ) من هذا الاضطرار. وقد قالوا: سَهْمٌ خَشْنٌ في سهام خَشْنٍ، خفيفة. وقال أبو عمرو: قالت العرب: رُهْنٌ ليفصلوا بينه وبين رِهَانِ الخيل. قال الأخصش: كلُّ جماعةٍ على فُعَلٍ فإنه يقال فيها: فُعَلٌ⁸¹. نلاحظُ أنه نعتَ قراءة أبي عمرو بالفتح، ومع ذلك خرَّجها على قُبْحِها وعدَّ جمعها من الشاذِّ القليل، واستدلَّ على ذلك ببعض الأمثلة وبقول لأبي عمرو رواه عن العرب. وقد تابعه في توجيه قراءة أبي عمرو كلُّ من الفراءَ والرَّجَّاجَ والنَّحَّاسَ⁸².

ونصَّ الفراءُ في أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿عُرْبًا أترَابًا﴾⁸³، أنهم يقرؤون ﴿عُرْبًا أترَابًا﴾

72 ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 4 / 120، 121؛ وحسن، النحو الوافي، 4 / 642، 643؛ وقباوة، تصريف الأسماء والأفعال، 214.

73 البقرة 2 / 283.

74 قرأها: "ابن كثير وأبو عمرو". يُنظر: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدمياطي البُناء، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تح. أنس مهرة (لبنان: دار الكتب العلمية، 2006 / 1427)، 214.

75 القائل هو: قَعْنَبُ بن أمِّ صاحب من بنى عبد الله بن غطفان.

76 قَطْرَبٌ، معاني القرآن وتفسير مُشكَلٍ لإعرابه، 1 / 193.

77 البقرة 2 / 283.

78 قرأها: "ابن كثير وأبو عمرو وأبو جعفر". يُنظر: البُناء، إتحاف فضلاء البشر، 495.

79 الرُّخْرَفُ 43 / 33.

80 رجلٌ نَطٌّ: ثقيل البطن بطيء. والنَّطُّ والأثْطُ من قوم نَطٍّ: القليل شعر اللحية، وقيل: هو الخفيف اللحية من العارضين، وقيل: هو القليل شعر الحاجبين. الجَوْنُ: لفظٌ من الأضداد، وهو الأبيض والأسود.

81 الأخصش الأوسط، معاني القرآن، 1 / 206.

82 الفراء، معاني القرآن، 1 / 188، 3 / 32؛ والرَّجَّاجُ، معاني القرآن وإعرابه، 1 / 366، 367؛ وأبو جعفر النَّحَّاسُ،

إعراب القرآن، 1 / 139.

83 الواقعة 56 / 37.

بالتخفيف⁸⁴، وهو مثل قولك: الرُّسُلُ والكَتُبُ في لغة تميم ويكر بالتخفيف، والتثقيل وجه القراءة؛ لأن كلَّ فَعُولٍ أَوْ فِعِيلٍ أَوْ فِعَالٍ جمع على هذا المثال، فهو مثقلٌ مذكراً كَانَ أَوْ مؤنثاً، والقراء على ذلك⁸⁵.

وذهب الرُّجَّاجُ إلى أن (فِعَالاً) إذا جاوزَ (أَفْعَلَةً) جُمِعَ على (فُعَل)، نحو: حُمُرٌ ومُثَلٌ، إلا أَنَّهُم كرهوا في التضعيف أن يكون (فُعَل)، نحو: هُلُلٌ وخُلُلٌ، فقالوا: أهْلَةٌ وأَخِلَّةٌ، فاقترضوا فيه على جمع أدنى العدد⁸⁶.

ونصَّ الفراءُ على أن (خُشْبٌ) في قوله تعالى: ﴿كَانَهُمْ خُشْبٌ مِّنْ سِنْدَةٍ﴾⁸⁷، قرئ بالتخفيف والتثقيل⁸⁸، وصرَّحَ بمن قرأ بهما، وعلَّلَ سبب ذلك، فقال: "خُفَّفَ الأَعْمَشُ، وثَقَّلَ إِسْمَاعِيلُ بن جَعْفَرِ المَدَنِيِّ عن أصحابه وعاصم، فمن ثَقَّلَ فكأنه جمع خشبة خشاباً، ثمَّ جمعه فثَقَّلَ، كما قال: ثمار وثُمُرٌ. وإن شئت جمعته وهو خشبة على خُشْبٍ، فخَفَّفَت وثَقَّلَت، كما قالوا: البدنة، والبُدْنُ والبُدْنُ، والأكْمُ والأكْمُ"⁸⁹. ثمَّ ذهب إلى أن العرب "تجمع بعض ما هو على صورة خشبة أرى على فُعَلٍ من ذلك: أجمَةٌ وأجمٌ، وبِدْنَةٌ وبِدْنٌ، وأكْمَةٌ وأكْمٌ. ومن ذلك من المعتلِّ: ساحة وسُوح، وساق وسُوق، وعانة وعُونٌ، ولابة ولُوبٌ، وقارة وقورٌ، وحياة وحِي"⁹⁰.

وكذلك ذكر الرُّجَّاجُ أنه قرئ بالتخفيف والتثقيل، فقال: "من قرأ بإسكان الشَّيْنِ فهو بمنزلة بَدَنَةٍ وبُدْنٍ. ومن قال خُشْبٌ -بضم الشَّيْنِ- فهو بمنزلة ثَمَرَةٍ وثُمُرٍ"⁹¹. وأشار إلى أنه يجوز (خُشْبٌ مُسْنَدَةً)⁹²، إلا أنه لا يُقرأُ بها إلا أن تثبت بها رواية، وقاسَ خشبةً وخُشْبٌ على شجرة وشَجَرٍ⁹³.

وكذلك نصَّ النَّحَّاسُ على هاتين القراءتين وصرَّحَ بمن قرأ بهما، وأجازَ أن يُجمع (فَعَلَةٌ) على (فُعَلٍ) وخطأً لم يَجُزْ، فقال: "هذه قراءة أبي جعفر وشيبة ونافع وعاصم وحمزة، وقرأ أبو عمرو والأعمش والكسائي (خُشْبٌ) بإسكان الشَّيْنِ وإليه يميل أبو عبيد، وزعم أنه لا يعرف (فَعَلَةٌ) تُجمع

84 "أبو بكر وحمزة (عربياً) بإسكان الرءاء، والباقون بضمها". يُنظر: عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الداني، التيسير في القراءات السبع، تح. أوتو تريزل (بيروت: دار الكتاب العربي، 1984/1404)، 207.

85 الفراء، معاني القرآن، 3/ 125.

86 الرُّجَّاجُ، معاني القرآن وإعرابه، 1/ 262، وللمزيد يُنظر: 368/ 1.

87 المنافقون 4/ 63.

88 "قرأ قبل وأبو عمرو والكسائي (خُشْبٌ) بإسكان الشَّيْنِ والباقون بضمها". يُنظر: الداني، التيسير في القراءات السبع، 211.

89 الفراء، معاني القرآن، 3/ 158، 159.

90 الفراء، معاني القرآن، 3/ 159. الآية: الحرة. القارة: الجبيل، أو الصخرة العظيمة.

91 الرُّجَّاجُ، معاني القرآن وإعرابه، 5/ 176.

92 قرأها "ابن عباس وسعيد بن المسيب"، يُنظر: أبو بكر أحمد بن الحسين الأصفهاني النيسابوري ابن مهران، غرائب القراءات وما جاء فيها من اختلاف الرواية عن الصحابة والتابعين والأئمة المتقدمين، أطروحة دكتوراة، دراسة وتحقيق الطالب براء بن هاشم بن علي الأهدل، بإشراف د. فيصل بن جميل الغزاوي (السعودية: جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم القراءات، 1438 - 1439)، 866.

93 الرُّجَّاجُ، معاني القرآن وإعرابه، 5/ 176.

على (فُعَلٍ) بضمّ الفاء والعين⁹⁴.

ثمَّ ردَّ عليه زعمه بأنَّ هذا طعنٌ في رواية الجماعةِ، وعللَّ سبب ذلك، فقال: "هذا غلطٌ وطعنٌ على ما روته الجماعة وليس يخلو ذلك من إحدى جهتين: إما أن يكون (خُشِبٌ) جمعُ خَشْبَةٍ كقولهم: ثَمْرَةٌ وَثْمَرٌ فيكون غير ما قال من جمع (فُعَلَةٌ) على (فُعَلٍ)، أو يكون كما قال حُذَاقُ النُّحويين: خَشْبَةٌ وَخِشَابٌ مثل: جَفَنَةٌ وَجِفَانٌ وَخِشَابٌ وَخُشْبٌ مثل: حِمَارٌ وَحُمْرٌ أيضاً، فقد سُمِعَ أَكْمَةٌ وَأَكْمٌ وَأَجْمَةٌ وَأُجْمٌ. فأما (خُشِبٌ) فقد يجوز أن يكون الأصل فيه خُشْبًا حُدِفَتِ الضَّمَّةُ لتقلها، ويجوز وهو أجدود: أن يكون مثل أُسْدٍ وَأُسْدٌ في المذكَر. قال سيبويه: ومثل خَشْبَةٍ وَخُشْبٌ بَدَنَةٌ وَبِدْنٌ، ومثل مذكره وَثْنٌ وَوُثْنٌ قال: وهي قراءةٌ، وأحسب من تأوَّل على سيبويه، وهي قراءة يعنى كأنهم خُشِبٌ؛ لأنَّ قوله: وهي قراءة تضعيف لها، ولكنه يريد فيما يقال: ﴿إِنْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا وُثْنًا﴾ فهذه قراءة شاذة تُروى عن ابن عباس⁹⁵.

1.2.1.2. (فُعَلٍ):

يكونُ جمعاً للاسم (فُعَلَةٌ)، نحو: قُرْبَةٌ وَقُرْبٌ، وَعُرْفَةٌ وَعُرْفٌ، ولا سم التفضيل المؤنث (فُعَلِيٌّ)، نحو: كُبْرَى وَكُبْرٌ وَصُغْرَى وَصُغْرٌ⁹⁶. فذهب الأَخْفَشُ إلى أنَّ (فُعَلَةٌ) لا تُجمع على (أَفْعَالٍ) إنما تُجمع على (فُعَلٍ)، فقال: "وقال: ﴿بِالْعُدُوِّ وَالْأَصَالِ﴾⁹⁷، و﴿بِالْعَشِيِّ وَالْإِنْبَارِ﴾⁹⁸، فجعل العُدُوَّ يدلُّ على العُدَاةِ وَإِنَّمَا العُدُوُّ: فُعَلٌ، وكذلك الإِنْكَارُ إِنَّمَا هو من أَبْكَرَ إِنْكَارًا، وَالَّذِينَ قالوا الإِنْكَارَ احتجوا بأنهم جمعوا بكَرًا على أَبْكَارٍ. وبَكَرٌ لا تُجمع؛ لأنَّه اسم ليس بمتمكِّن، وهو أيضاً مصدر، مثل: الإِنْكَارِ. وأما الَّذِينَ جمعوا فقالوا: إِنَّمَا جمعنا بَكْرَةً وَعُدُوَّةً. ومثل البَكْرَةَ والعُدُوَّةَ لا تُجمع هكذا. لا تجيء فُعَلَةٌ وَأَفْعَالٌ وَإِنَّمَا تجيء فُعَلَةٌ وَفُعَلٌ⁹⁹.

ونصَّ على أنَّ (القُوَى) في قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾¹⁰⁰، جماعة القُوَّةِ، وأنَّ بعض العرب يقول: حُبَّةٌ وَحَبِيٌّ، وَرَجَحٌ أَنْ الجَيْدُ هو الضَّمُّ، واستدلَّ على ذلك بقوله تعالى¹⁰¹: ﴿صَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صَوْرَكُمُ﴾¹⁰².

وذهب الرَّجَّاحُ إلى أنَّ (لُبْدًا) من قوله تعالى: ﴿أَهْلَكْتُ مَا لَا لُبْدًا﴾¹⁰³، يكون على (فُعَلٍ) وهو

⁹⁴ أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 4 / 285، 286.

⁹⁵ أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 4 / 285، 286.

⁹⁶ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 4 / 121.

⁹⁷ الرُّعْدُ 13 / 15.

⁹⁸ آل عمران 3 / 41، غافر 40 / 55.

⁹⁹ الأَخْفَشُ الأوسط، معاني القرآن، 2 / 403، 404.

¹⁰⁰ النَّجْمُ 53 / 5.

¹⁰¹ غافر 40 / 64.

¹⁰² الأَخْفَشُ الأوسط، معاني القرآن، 2 / 526.

¹⁰³ البلد 6 / 90.

للكنزة، فيقال: رجلٌ حَطَمَ إذا كان كثير الحَطْمِ¹⁰⁴.

ففرى أن الأخفش لا يُجيزُ جمعَ أفعالٍ على فَعَلٍ، بل ينصُّ على أن فَعَلًا جمعُ فُعْلَةٍ، وكذلك الأمرُ عند الرَّجَّاجِ من خلال توجيهه لقوله: (لبدًا).

3.1.2.1. (فَعْلٌ):

يكونُ جمعًا للاسم على وزن (فَعْلَةٌ)، نحو كِسْرَةٌ وكِسْرٌ، وَحِجَّةٌ وَحِجَجٌ، ومِرْيَةٌ ومِرْيٌ، وقد يجيء جمعُ فَعْلَةٍ على فَعْلٍ، نحو: لِحْيَةٌ ولِحْيٌ، وَحِلْيَةٌ وحَلْيٌ¹⁰⁵.

ذكرنا أن الأخفش نصَّ على أن (القوى) من قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾¹⁰⁶، جمع القُوَّةِ، وأن بعض العرب يقول: حَبْوَةٌ وحَبِيٌّ، ثمَّ يذهبُ إلى أنه ينبغي أن يقول: القُوَى قِيَاسًا على ما جاء عن العرب. ويمثِّلُ لذلك ببعض ما تكلمتُ به بعض العرب، نحو: رَشْوَةٌ ورَشَاءٌ، ورَشْوَةٌ ورِشَاءٌ، وصورٌ وصورٌ، ورجحَ أن الجيد قولهم: صورٌ، واستدلَّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾¹⁰⁷، وأشار إلى أنه قرئت: (صووركُم)¹⁰⁸ بالكسر¹⁰⁹.

وكذلك نصَّ الفراءُ على أن صوركم من قوله تعالى السابق فيه وجهان، إلا أنه لم يفصل في مفردهما، فقال: "العربُ على رفع الصَّادِ، وسمعتُ أبا ثروانَ العُكَلِيَّ¹¹⁰ - وكان فصيحًا - بكسرها. أنشدني:

أشبهن من بقر الخلصاء أعينه* * وهن أحسن من صيرانه صوراً¹¹¹

وقد بلغنا أن أبا رزينٍ قرأ: (فأحسن صوركم)¹¹².

إلا أن الرَّجَّاجَ فصلَّ القولَ فيهما ونصَّ على أن صيغتي فَعْلٍ وفِعْلٍ أختان، فقال: "صورةٌ يجمع صورًا، مثل عُرْفَةٍ وعُرْفٌ، ورشوةٌ ورشِيٌّ، ويجمع أيضًا صورٌ مثل رشوةٍ ورشِيٌّ، وفَعْلٌ وفِعْلٌ أختان، قالوا: حَلْيٌ وحَلْيٌ، ولِحْيٌ ولِحْيٌ جمع لِحْيَةٍ¹¹³.

¹⁰⁴ الرَّجَّاجُ، معاني القرآن وإعرابه، 5 / 328.

¹⁰⁵ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 4 / 121.

¹⁰⁶ النجم 5 / 53.

¹⁰⁷ غافر 64 / 40.

¹⁰⁸ قرأها: "سعيد بن جبير وابن يعمر وأبو رزين والأعمش وأبو البرهسم". يُنظر: ابن مهران، غرائب القراءات، 763.

¹⁰⁹ الأخفش الأوسط، معاني القرآن، 2 / 526.

¹¹⁰ أبو ثروان العُكَلِيَّ: من بني عُكَلٍ، أعْرَابِيٌّ فَصِيحٌ، تَعَلَّمَ فِي البَادِيَةِ؛ كَذَا ذَكَرَ يَعْقُوبُ بن السَّكِّيتِ بِخَطِّهِ. وله من الكُتُبِ: كِتَابُ خَلْقِ الفَرَسِ، وَكِتَابُ مَعَانِي الشَّعْرِ. يُنظر: أبو الفرج محمد بن إسحاق بن النديم، الفهرست، قابله بأصوله: أيمن فؤاد سيد (إنجلترا، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي - مركز دراسات المخطوطات الإسلامية، 2014 / 1435)، 1 / 127.

¹¹¹ الصَّيرَانُ: جمع صَوَارٍ بضمِّ الصَّادِ وكسرها، وهو القطيع من البقر. والصَّوَارُ بضمِّ الصَّادِ وكسرها أيضًا: وعاء المسك.

¹¹² أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، كتاب فيه لغات القرآن، ضبطه وصحَّحه: جابر بن عبد الله السريع (د.م، د.ن: 1435)، 126، 127.

¹¹³ الرَّجَّاجُ، معاني القرآن وإعرابه، 5 / 179، 180.

في حين وجَّهها النَّحَّاس من النَّاحِيَةِ الصَّوْتِيَّةِ الصَّرْفِيَّةِ مستعيناً بقول سيبويه، فقال: "قد بينَ هذا سيبويه، وذكر أنَّ الكسرة مجاورة للضمَّة؛ لأنَّ العرب تقول: رُكْبَةٌ ورُكْبَاتٌ، ويحذفون الضمَّة فيقولون: رُكْبَات، وكذلك هِنْدٌ وهِنْدَاتٌ، ويحذفون الكسرة فيقولون: هِنْدَاتٌ، فتجاورت الضمَّة والكسرة فجمعوا (فَعْلَةٌ) على (فُعَلٍ) رشوة ورُشَى، فكذا عنده صُورَةٌ وصُورٌ، وهذا من أحسن كلام في النحو وأبينه، ونظيره أنهم يقولون: فَخِذٌ وفَخَذٌ وعَضُدٌ وعَضُدٌ، فيحذفون الكسرة والضمَّة، ولا يقولون: في جَمَلٍ جَمَلٌ فيحذفون الفتحة لخصفها، ويقولون: سُورَةٌ وسُورٌ، ...، و(فَعْلَةٌ) مثل (فُعْلَةٌ)، يقولون فيها (فِعْلٌ)، ألا ترى إلى تجانس (فِعْلَةٌ وفُعْلَةٌ)، ومباينة (فَعْلَةٌ) لهما¹¹⁴.

الخلاصة من التوجيهات السابقة أنَّ فِعْلَةٌ مُجانسةٌ لَفُعْلَةٌ ويكونُ جمعُها على فِعْلٍ، وأنَّ فَعْلَةٌ شاذَّةٌ عنهما، وأنَّ صيغتي فَعْلٍ وفِعْلٍ أختان، وأمثلهما كثيرةٌ عن العرب، إضافةً إلى أننا نلاحظُ توظيفهم للجانبِ الصَّوْتِيِّ الصَّرْفِيِّ في توجيهاتهم السابقة.

1. 2. 1. 4. (فَعْلَةٌ):

يكونُ جمعاً مُطَرِّداً في وصفٍ لمذكَّرٍ عاقلٍ على وزن (فَاعِلٍ) الصَّحِيحِ اللَّامِ، نحو: كاملٌ وكَمَلَةٌ، وسَاحِرٌ وسَحْرَةٌ، وبارٌّ وبرَّةٌ¹¹⁵. فقد نصَّ الفراء على أنَّ جمعَ (فَاعِلٍ) يكونُ على (فَعْلَةٌ) وذلك في أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿كِرَامٌ بَرَرَةٌ﴾¹¹⁶، فقال: "والبرَّة: الواحد منهم في قياس العربية بارٌّ؛ لأنَّ العرب لا تقول: (فَعْلَةٌ) ينون به الجمع إلا والواحد منه (فَاعِلٍ) مثل: كافرٌ وكَفْرَةٌ، وفاجرٌ وفَجْرَةٌ. فهذا الحكم على واحده بارٌّ، والذي تقول العرب: رجلٌ برٌّ، وامرأةٌ برَّةٌ، ثمَّ جمع على تأويل (فَاعِلٍ)، كما قالوا: قومٌ خيرةٌ بررة. سمعتها من بعض العرب، وواحد الخيرة: خيرٌ، والبرَّة: برٌّ، ومثله: قومٌ سراة، واحدهم: سريٌّ. كان ينبغي أن يكون ساريًّا. والعرب إذا جمعت: ساريًّا جمعه بضمٍّ أوَّلُه فقالوا: سُرَاةٌ وعَزَاةٌ، فكأنَّهم إذ قالوا: سُرَاةٌ: كرهوا أن يضمُّوا أوَّلُه. فيكون الواحد كأنه سارٍ، فأرادوا أن يفرقوا بفتحة أوَّل سُرَاةٍ بين: السَّرِيِّ والسَّارِيِّ"¹¹⁷.

نلاحظُ أنَّ الفراء نصَّ على أنَّ (فَاعِلٍ) يُجمَعُ قياساً على (فَعْلَةٌ)، وأنَّه جاء عن العرب جمعٌ على تأويل (فاعلٍ)، نحو: سُرَاةٌ فيكونُ مفردُه على صيغة فاعلٍ؛ أي (ساري)، وإذا قالوا: سُرَاةٌ كرهوا أن يضمُّوا أوَّلُه فيكون مفردُه (سري)، فتغييرُ حركةٍ في أوَّل الجمع أدَّى إلى دلالةٍ أخرى في مفردِه.

1. 2. 1. 5. (فُعْلَى):

يكونُ جمعاً لوصفٍ على (فَعِيلٍ) بمعنى مفعول، دالٌّ على هلاكٍ أو توجُّعٍ، كقتيلٍ وقَتْلَى، وجرحٍ وجَرَحَى، وأسيرٍ وأسْرَى. ويحملُ عليه ما أشبهه في المعنى، من فَعِيلٍ بمعنى فَاعِلٍ، نحو: مريضٌ ومَرْضَى، ومن فَعِيلٍ، نحو: زَمِنٌ وزَمَيْتِي، ومن فَاعِلٍ، نحو: هَالِكٌ وهَلَكِي، ومن فَعِيلٍ، نحو: مَيِّتٌ ومَيِّتِي.

¹¹⁴ أبو جعفر النَّحَّاس، إعراب القرآن، 4/ 30، 291؛ وينظر: أحمد بن محمد بن إسماعيل أبو جعفر النَّحَّاس، معاني القرآن، نح. محمد علي الصَّابُونِي (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1408/ 1988)، 4/ 486.

¹¹⁵ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 4/ 121؛ وحسن، النحو الوافي، 4/ 645؛ وقباوة، تصريف الأسماء والأفعال، 215.

¹¹⁶ عيس 16/ 80.

¹¹⁷ الفراء، معاني القرآن، 3/ 237.

وَمَوْتِي، وَمِنْ أَفْعَلٍ، نَحْو: أَحَمَقَ وَحَمَقِي¹¹⁸. وَمِنْ فَعْلَانٍ، نَحْو: سَكَّرَانَ سَكَّرِي، وَالْوَصْفَانِ الْأَخِيرَانِ يَدُلُّانَ عَلَى نَقْصٍ وَعَيْبٍ¹¹⁹.

ذَهَبَ الْأَخْفَشُ إِلَى أَنْ (فَعِيلًا) يُجْمَعُ عَلَى (فَعَلَى) دُونَ أَنْ يَنْصَ عَلَى هَذَا الْوِزْنِ فَذَكَرَ أَنْ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تَفَادَوْهُمْ﴾¹²⁰، قَرَأَ (وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسْرَى¹²¹): لِأَنَّ (أُسْرًا) (فَعِيلٌ)، وَهُوَ يَشْبَهُ مَرِيضًا؛ لِأَنَّ بِهِ عَيْبًا كَمَا بِالْمَرِيضِ، وَهَذَا (فَعِيلٌ) مِثْلَهُ. وَقَدْ قَالُوا فِي جَمْعِ الْمَرِيضِ: مَرَضَى¹²².

فِي حِينِ صَرَحَ الْفَرَاءُ بِنِسْبَةِ الْقِرَاءَتَيْنِ فَذَكَرَ أَنَّ أَهْلَ الْحِجَازِ يَجْمَعُونَ الْأُسْرَةَ عَلَى (أُسَارَى)، وَأَنَّ أَهْلَ نَجْدٍ أَكْثَرَ كَلَامِهِمْ عَلَى (أُسْرَى)، ثُمَّ يُرْجِعُ رَأْيَ أَهْلِ نَجْدٍ بِأَنَّهُ أَجُودُ الْوَجْهِينِ فِي الْعَرَبِيَّةِ، وَيَعْلَلُ ذَلِكَ بِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِمْ: جَرِيحٌ وَجْرَحِي، وَصَرِيحٌ وَصَرَعِي¹²³. فَهُوَ هُنَا يُرْجِعُ هَذَا الرَّأْيَ لِمُوَافَقَتِهِ لِمُقْيَاسِهِ الصَّرْفِيِّ.

وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ عِنْدَ الرَّجَاجِ فَقَدْ ذَهَبَ فِي أَثْنَاءِ تَفْسِيرِهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى﴾¹²⁴، إِلَى أَنْ " (فَعَلَى) جَمْعٌ لِكُلِّ مَا أُصِيبُوا بِهِ فِي أَبْدَانِهِمْ وَعُقُولِهِمْ، وَيَقَالُ: هَالِكٌ وَهَلَكِي، وَمَرِيضٌ وَمَرَضَى، وَأَحْمَقٌ وَحَمَقِي، وَسَكَّرَانَ وَسَكَّرِي¹²⁵. وَقَدْ وَافَقَهُمُ النَّحَّاسُ فِي ذَلِكَ أَيْضًا¹²⁶.

فِي حِينِ نَصَّ الْفَرَاءُ عَلَى أَنْ يُجْمَعُ (فَاعِلٌ، وَفَعِيلٌ، وَفَعَلٌ) عَلَى (الْفَعْلَى)، وَيَحْمَلُ هَذَا الْجَمْعُ مَعْنَى الضَّرْرِ وَالْهَلَاكِ وَالْمَرَضِ، فِي أَثْنَاءِ تَفْسِيرِهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى﴾¹²⁷، وَذَكَرَ أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ قَرَأَ ﴿وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى﴾¹²⁸، وَقَالَ: "وَهُوَ وَجْهٌ جَيِّدٌ فِي الْعَرَبِيَّةِ؛ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْهَلَكِيِّ وَالْجَرَحِيِّ، وَلَيْسَ بِمَذْهَبِ النَّشْوَانِ وَالنَّشَاوِي¹²⁹. وَالْعَرَبُ تَذْهَبُ بِفَاعِلٍ وَفَعِيلٍ وَفَعَلٍ إِذَا كَانَ صَاحِبَهُ كَالْمَرِيضِ أَوْ الصَّرِيحِ أَوْ الْجَرِيحِ فَيَجْمَعُونَهُ عَلَى الْفَعْلَى، فَجَعَلُوا الْفَعْلَى عِلْمًا لَجَمْعِ كُلِّ ذِي زَمَانَةٍ وَضَرَرٍ وَهَلَاكِ. وَلَا يَبَالُونَ أَكَانَ وَاحِدَةً فَاعِلًا أَمْ فَعِيلًا أَمْ

¹¹⁸ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 4 / 122؛ وحسن، النحو الوافي، 4 / 646.

¹¹⁹ حسن، النحو الوافي، 4 / 646.

¹²⁰ البقرة 85 / 2.

¹²¹ قرأها: "الحسن والأعمش". يُنظر: قُطْرُب، معاني القرآن وتفسير مُشْكَلِ إعرابه، 1 / 153؛ وقيل قرأها: "حَمْزَةٌ (أُسْرَى) بِغَيْرِ أَلْفٍ عَلَى وَزْنِ فَعْلَى، وَالْبَاقُونَ بِالْأَلْفِ عَلَى وَزْنِ فَعَالَى". يُنظر: الدَّانِي، التَّسْيِيرُ فِي الْقِرَاءَاتِ السَّبْعِ، 74.

¹²² الأَخْفَشُ الْأَوْسَطُ، معاني القرآن، 1 / 140.

¹²³ الفراء، كتاب فيه لغات القرآن، 29.

¹²⁴ الأنفال 67 / 8.

¹²⁵ الرَّجَاجُ، معاني القرآن وإعرابه، 2 / 424.

¹²⁶ أَبُو جَعْفَرِ النَّحَّاسِ، إعراب القرآن، 1 / 65، 66.

¹²⁷ الحج 2 / 22.

¹²⁸ "قَرَأَ حَمْزَةً وَالْكَسَائِي (سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى) بِغَيْرِ أَلْفٍ فِيهِمَا عَلَى وَزْنِ فَعْلَى، وَالْبَاقُونَ بِالْأَلْفِ عَلَى وَزْنِ فَعَالَى". يُنظر: الدَّانِي، التَّسْيِيرُ فِي الْقِرَاءَاتِ السَّبْعِ، 74.

¹²⁹ أشارَ الْمُحَقِّقُ إِلَى أَنَّهُ أَرَادَ النَّشْوَى.

فَعَلَان، فاخْتِير سَكْرَى بطرح الألف من هول ذلك اليوم وفرعه. ولو قيل: سَكْرَى على أن الجمع يقع عليه التانيث فيكون كالواحدة كان وجهاً¹³⁰.

نجدُ أن هؤلاء الأعلام نصُّوا بصريح العبارة على أن صيغَ المفرد (فَعِيل، وفَاعِل، وفَعِل) تُجمعُ على فَعَلَى؛ ويرون أن هذا الجمع يُناسبُ دلالةَ المقام، وذلك إذا دلَّ على هلاك أو توجُّع أو نقص وغيب، فجمعُ (أَسْرَى) يدلُّ على المقام الذي فيه الأسير إذ هو في حالة توجُّعٍ وشكوى، وأنَّ جمعُ (سَكْرَى) يُناسبُ المقام الذي يمرُّ فيه الإنسان من هول يوم القيامة، ونحو ذلك.

1. 2. 1. 6. (فُعَل):

يكونُ جمعاً لوصف صحيح اللام على وزن (فَاعِل) أو (فَاعِلَة)، نحو: ضارب وضرب، وضاربة وضرب، وصائم وصوم، وصائمة وصوم. وقد ندرَ فُعَل في المعتلِّ اللامِ المذكِرِ، نحو غازٍ وغزَى، وسارٍ وسرَى¹³¹.

ويَتَّصِحُّ لنا هذا في أثناء توجيهِ قُطرب لقوله تعالى: ﴿أَوْ كَانُوا غَزَى﴾¹³²، فذكرَ أن أبا عمرو قرأه بالتثنية فيكونُ غازٍ وغزَى، مثل: عافٍ وعَفَى، وقاسٍ وقُسى، ثمَّ نصَّ على أنه لم يسمعَ غزَى بالتخفيفِ¹³³ ممن يثقبُ به، ويوجهه على أنه لا وجهٌ للتخفيف؛ لأنها تصيرُ فُعَل، وليس فُعَل من جمع فاعِلٍ، واستدلَّ على ذلك بقولِ العجاج:

يَهْتَضِمُ القُسى وإنَّ ضِيمَ قَسَا¹³⁴.

فهو بذلك يؤكِّدُ على أن فاعِل يُجمعُ على فُعَل، ولا يُجمعُ على فُعَل، ودليله في القرآن والشعر. وكذلك صرَّح الأَخفش الأوسط بأنَّ واحدَ الغزَى غازٍ، ومثَّل له بشاهدٍ وشهد¹³⁵.

وكذلك الأمرُ عند الرَّجَّاج إذ إنه فصلَّ القول فيه وأشار إلى طريقة صوغ هذا الجمع وجواز وقوعه على جمع آخر، فذهب إلى أن "القراءة وما ثبت في المصحف على القصر، وفُعَل جمعُ فَاعِل، نحو: ضارب، وضرب، وشاهد وشهد¹³⁶، ثمَّ أضاف أن هذا "يقعُ على فُعَل، نحو: حارب وحرب، وضارب وضرب". ويجوزُ إلا أنه لا يكونُ في القراءة؛ لأنه ممدود¹³⁷.

فوجدُ أنه نصَّ على أن غزَى في القراءة على زنة (فُعَل) وهي جمعُ ل(فَاعِل)، أي غازٍ، ومثَّل لذلك ببعض الأمثلة، ومع نُدرة هذا الجمع في المعتلِّ اللامِ المذكِرِ إلا أنه جاء في القرآن، ثمَّ صرَّح بأنَّ

¹³⁰ الفراء، معاني القرآن، 2/ 214، 215.

¹³¹ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 4/ 123؛ وحسن، النحو الوافي، 4/ 647؛ وقبابة، تصريف الأسماء والأفعال، 215.

¹³² آل عمران 3/ 156.

¹³³ ذكر ابن مهران أنه قرأها: "الحسن والزُهري وأبو حيوة". يُنظر: ابن مهران، غرائب القراءات، 263.

¹³⁴ قُطرب، معاني القرآن وتفسير مُشكَل إعرابه، 2/ 551، 583.

¹³⁵ الأَخفش الأوسط، معاني القرآن، 1/ 238.

¹³⁶ الرَّجَّاج، معاني القرآن وإعرابه، 1/ 482.

¹³⁷ الرَّجَّاج، معاني القرآن وإعرابه، 1/ 481، 482.

هذا يُقَعُّ على فُعَالٍ أيضاً الذي يكونُ جمعاً لـ(فَاعِلٍ)، وأشارَ إلى جوازِهِ في القراءة، فيقالُ: عَزَّاءٌ، ومثْلُ له ببعضِ الأمثلةِ الشائعةِ، إلاَّ أنه لا يُقرأُ به؛ لأنَّه ممدودٌ والقراءةُ على القصْرِ.

وقد وافقَ النَّحَّاسُ شيخَهُ فيما ذهبَ إليه؛ وذلكَ بأنَّ عَزَّيَ جمعُ غازٍ، كصائِمٍ وصَوْمٍ، وأنَّه يُقالُ: عَزَّاءٌ كما يُقالُ: صَوْمًا، وأضافَ أيضاً أنه يُقالُ: عَزَّاءٌ وعَزَّيٌّ¹³⁸.

7.1.2.1. (فَعَالٌ):

تَطَرَّدُ الصَّيْغُ الَّتِي تُكْسَرُ على (فَعَالٍ) حَتَّى تَصِلَ إلى ثلاثِ عشرةِ صيغَةً، فيكونُ جمعاً لـ(فَعَلٌ) و(فَعَلَةٌ) اسمينِ أو وصفينِ، ولد(فَعَلٌ) و(فَعَلَةٌ) اسمينِ صحيحي اللَّامِ غيرِ مضعفينِ، ولد(فَعَلٌ) و(فَعَلٌ) اسمينِ، وللصَّفتينِ المشبَّهتينِ (فَعِيلٌ) و(فَعِيلَةٌ) الصَّحيحِ اللَّامِ، وللصَّفاتِ (فَعَلانٌ) و(فَعَلَى) و(فَعَلانَةٌ) و(فَعَلان) و(فَعَلانَةٌ)¹³⁹.

ذَكَرَ الأَخْفَشُ أنَّ قولَهُ تعالى: ﴿وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضِعَافًا﴾¹⁴⁰، قُرئ (ذُرِّيَّةٌ ضِعَافًا)¹⁴¹، وأنَّ كلاً منهما سواءٌ لأنَّ فَعِيلًا يُجمعُ على فِعَالٍ وفُعَلَاءٍ، فيقالُ: ظريفٌ وظُرَافٌ وظُرَافَةٌ¹⁴². ووافقَهُ الرَّجَّاحُ في هذا التَّوجِيهِ، فقال: "ضعافٌ جمعٌ ضعيفٌ وضعيفةٌ، كما تقولُ: ظريفٌ وظُرَافٌ وخبيثٌ وخبِاثٌ. وإنَّ قيلَ ضِعَافًا جازًا، تقولُ: ضَعِيفٌ وضِعَافًا"¹⁴³.

وَصَرَّحَ الرَّجَّاحُ في أثناءِ تفسيرِهِ لقولِهِ تعالى: ﴿وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾¹⁴⁴، بأنَّ (فَعَلًا) يُجمعُ إذا كانَ صِفةً على (فِعَالٍ)، نحو: صَعَبٌ وصِعَابٌ، وخَدَلٌ وخِدَالٌ¹⁴⁵، وإنَّ كانَ اسماً فـ(فَعَالٌ) فيه على أكثرِ العددِ، نحو: فَرُخٌ وفِرَاحٌ لما جاوزَ العشرةَ¹⁴⁶.

وَذَكَرَ الفَرَّاءُ أنَّ جَدَادًا في قولِهِ تعالى: ﴿فَجَعَلَهُمْ جَدَادًا إِلاَّ كَبِيرًا لَهُمْ﴾¹⁴⁷ قُرئ بِضَمِّ الجِيمِ وهي قِراءةُ العامَّةِ، وبكسرها¹⁴⁸ قِراءةُ يَحْيَى بنِ وثَّابٍ. وصرَّحَ بأنَّ مَنْ قالَ (جَدَادًا) بالكسْرِ فهو جمعٌ كأنَّهُ جَدِيدٌ وجَدَادٌ، مثل: خَفِيفٌ وخِفَافٌ¹⁴⁹. وتابَعَهُ الرَّجَّاحُ في ذلكِ، ونَصَرَ على أنَّ مَنْ قالَ جَدَادًا

¹³⁸ أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 186/1.

¹³⁹ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 124/4 - 127؛ وقباوة، تصريف الأسماء والأفعال، 216.

¹⁴⁰ البقرة 2/266.

¹⁴¹ قرأها: "علي بن أبي طالب وابن مسعود". يُنظر: أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البدیع، عني بنشره ج. برجستراسر (مصر: المطبعة الرِّحمانِيَّة، 1934)، 24.

¹⁴² الأَخْفَشُ الأوسط، معاني القرآن، 201/1.

¹⁴³ الرَّجَّاحُ، معاني القرآن وإعرابه، 16/2، 17.

¹⁴⁴ البقرة 2/204.

¹⁴⁵ الخدل: الرخص الجسد.

¹⁴⁶ الرَّجَّاحُ، معاني القرآن وإعرابه، 277/1.

¹⁴⁷ الأنبياء 21/57.

¹⁴⁸ "الكسائي". يُنظر: الدَّانِي، التَّيسِيرُ في القِراءاتِ السَّبعِ، 155.

¹⁴⁹ الفراء، معاني القرآن، 206/2.

فهو جمعٌ جديدٌ، نحو: خَفِيفٌ وَخِفَافٌ وَثَقِيلٌ وَثِقَالٌ¹⁵⁰.

وأفادَ النَّحَّاسُ أَنَّهُمْ "لا يقولون في (فَعَلَةٌ) مفتوحة اللّام إلا (فِعَالٌ)"، نحو: جَفْنَةٌ وَجِفَانٌ¹⁵¹. وذكر أن جمع زوج وحوض في الكثرة زياع وحياض¹⁵².

1. 2. 1. 8. (فُعُول):

يُطْرَدُ في عدد من الصِّغِغِ في الاسم الثلاثيَّ على فَعَلٍ وليس معتلَّ العينِ بالواوِ، وهو غالبٌ فيه، نحو: كَبِدٌ وَكُبُودٌ، أو على فَعَلٍ وليس معتلَّ العينِ بالواوِ أيضاً، نحو: كَعَبٌ وَكُعُوبٌ، أو على فِعْلٍ، نحو: حِمْلٌ وَحُمُولٌ، أو على فُعْلٍ إذا لم يكن مضعفًا وليست عينه واوًا أو لامه ياءً، نحو: جُنْدٌ وَجُنُودٌ. ويُحفظُ في فَعَلٍ غير المَطْرُدِ فيه، نحو: أَسَدٌ وَأُسُودٌ¹⁵³.

وقد نصَّ الرَّجَّاجُ في أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾¹⁵⁴، على أن (فَعَلًا) يُجمع في أكثرِ العددِ على (فُعُول)، فيقال: خَصَمٌ وَخُصُومٌ، وَفَرُخٌ وَفُرُوحٌ لما جاوزَ العشرة¹⁵⁵.

وذكر النَّحَّاسُ أن (شَيْوُخًا) من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَتَكُونُوا شَيْوُخًا﴾¹⁵⁶، هو جمع الكثير، ويُقال: شَيْوُخًا¹⁵⁷. وذهب إلى أن دلواً من قوله تعالى: ﴿فَأَذَلِّيْ دَلْوَهُ﴾¹⁵⁸، يُجمعُ في أكثرِ العددِ على دَلِيٍّ ودَلِيٍّ، وذلك بقلب الواو ياءً؛ لأنَّ الجمعَ بأبه التَّغْيِيرِ ولبفَرَقٍ بَيْنَ الواحدِ والجمعِ¹⁵⁹. وكذلك نصَّ على أن جمعَ (صَيِّوٌ) صَيِّوٌ وَصَيِّوٌ على أكثرِ العددِ¹⁶⁰. وذهب ابنُ خالويه إلى أن قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ﴾¹⁶¹، جمعه عَصُورٌ في العدد الكثير¹⁶². نلحظ أن الرَّجَّاجَ صرَّحَ بوزن (فُعُول) وبطريقة جمعه، إلا أن النَّحَّاسَ وابن خالويه لم يذكرَا هذا الوزن، فقد اقتصرَا على دلالة الكثرة، في حين أفاد النَّحَّاسُ أن الجمعَ بأبه التَّغْيِيرِ.

1. 2. 1. 9. (فِعْلان):

يُطْرَدُ في اسمٍ على فُعَالٍ، نحو: غَلَامٌ وَغِلْمَانٌ، أو على فَعْلٍ، نحو: صُرْدٌ¹⁶³ وَصِرْدَانٌ، أو على (فُعَل)،

¹⁵⁰ الرَّجَّاجُ، معاني القرآن وإعرابه، 3/ 395، 396.

¹⁵¹ أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 4/ 30.

¹⁵² أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 3/ 223.

¹⁵³ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 4/ 128؛ وحسن، النحو الوافي، 4/ 650، 651؛ وقباوة، تصريف الأسماء والأفعال، 216.

¹⁵⁴ البقرة 2/ 204.

¹⁵⁵ الرَّجَّاجُ، معاني القرآن وإعرابه، 1/ 277.

¹⁵⁶ غافر 40/ 67.

¹⁵⁷ أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 4/ 31.

¹⁵⁸ يوسف 14/ 19.

¹⁵⁹ أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 2/ 196.

¹⁶⁰ أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 2/ 219.

¹⁶¹ العصر 1/ 103.

¹⁶² ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، 169.

¹⁶³ طائر ضخمة الرأس يصطادُ العصافير.

و(فَعَلَ) اللَّذِينَ عَيْنُهُمَا وَاو، نحو: حُوتٌ وَحِتَّانٌ، وَقَاعٌ وَقِيْعَانٌ. وَقَلٌّ فِعْلَانٌ فِي غَيْرِ مَا ذُكِرَ، نحو: أَخٌ وَإِخْوَانٌ، وَعُرْزَالٌ وَعُرْزَالَانٌ.¹⁶⁴

ذَهَبَ النَّحَّاسُ إِلَى أَنْ (فَتَى) يَكُونُ جَمْعُهُ فِي الْكَثْرَةِ (فِتْيَانٌ)¹⁶⁵. دُونَ أَنْ يَنْصَ عَلَى هَذَا الْوِزْنِ، فَقَدْ اكَتَفَى بِذِكْرِ جَمْعِ الْكَثْرَةِ. وَقَدْ فَرَّقَ لَنَا فِي دَلَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْمُؤَنَّثِ السَّالِمِ وَالتَّكْسِيرِ، فَقَالَ: "إِنْ جَمَعْتَ نُونَ قَلْتِ: نُونَاتٌ عَلَى أَنَّهُ حَرْفٌ هَجَاءٌ، فَإِنْ جَمَعْتَهُ عَلَى أَنَّهُ اسْمٌ لِلْحَوْتِ قَلْتِ فِي الْجَمْعِ الْكَثِيرِ: نِينَانٌ، وَفِي الْقَلِيلِ: أَنْوَانٌ"¹⁶⁶. نَلْحِظُ أَنَّ فِي جَمْعِ هَذَا الْاسْمِ دَلَالَتَيْنِ، فَإِذَا جَمَعْتَهُ عَلَى الْمُؤَنَّثِ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ حَرْفٌ هَجَاءٌ، وَأَمَّا إِذَا جَمَعْتَهُ عَلَى التَّكْسِيرِ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ اسْمٌ لِلْحَوْتِ.

1. 2. 1. 10. (فَعْلَانٌ):

يَكُونُ جَمْعًا مَقْيَسًا فِي اسْمِ صَحِيحِ الْعَيْنِ، عَلَى (فَعَلَ)، نحو: بَطْنٌ وَبُطْنَانٌ، وَظَهْرٌ وَظَهْرَانٌ، أَوْ عَلَى (فَعَلَ)، نحو: ذَكَرٌ وَذُكْرَانٌ، وَحَمَلٌ وَحُمَلَانٌ، أَوْ عَلَى (فَعِيلِ)، نحو: رَغِيْفٌ وَرُغْفَانٌ وَرُغْفَانٌ وَرُغْفَانٌ.¹⁶⁷

وَقَدْ أَجَازَ الرَّجَّاجُ أَنْ تُجْمَعَ الصِّفَةُ الْمَشْبَهَةُ (أَفْعَلٌ) عَلَى (فَعْلَانٌ)، نحو: أَسْوَدٌ وَسُودَانٌ، وَأَصْمٌ وَصُمَّانٌ، وَأَعْرَجٌ وَعُرْجَانٌ، وَأَبْكَمٌ وَبُكْمَانٌ¹⁶⁸. وَهُوَ مِنَ الشَّأْدِ: لِأَنَّ (أَفْعَلٌ) يُجْمَعُ عَلَى (فَعَلَ)، نحو: أَسْوَدٌ وَسُودٌ، وَأَصْمٌ وَصَمٌّ.

وَذَكَرَ النَّحَّاسُ¹⁶⁹ أَنَّ الْكُوفِيِّينَ قَالُوا فِي جَمْعِ (صَدِيقٍ) مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ﴾¹⁷⁰، صُدُقَانٌ، ثُمَّ يَسْتَبَعِدُ هَذَا الْجَمْعَ، وَيَعْلَلُ ذَلِكَ بِأَنَّهُ جَمْعٌ مَا لَيْسَ بِنَعْتٍ، مِثْلُ: رَغِيْفٌ وَرُغْفَانٌ.

1. 2. 1. 11. (فَعْلَاءٌ):

يَكُونُ جَمْعًا مَقْيَسًا فِي (فَعِيلِ)؛ إِذَا كَانَ صِفَةً مَشْبَهَةً لِمَذَكَّرٍ عَاقِلٍ، صَحِيحِ اللَّامِ غَيْرِ مُضَاعَفٍ، وَيَكُونُ (فَعِيلِ) بِمَعْنَى فَاعِلٍ، نحو: ظَرِيْفٌ وَظَرَفَاءٌ، وَكَرِيْمٌ وَكَرْمَاءٌ، أَوْ يَكُونُ بِمَعْنَى (مَفْعِلِ)، نحو: سَمِيْعٌ بِمَعْنَى مُسْمِعٍ، وَجَمْعُهُ سُمَعَاءٌ، أَوْ يَكُونُ بِمَعْنَى (مُفَاعِلِ)، نحو: جَلِيْسٌ بِمَعْنَى مُجَالِسٍ، وَجَمْعُهُ جُلَسَاءٌ، أَوْ مَا يُشَبَّهُ فَعِيْلًا فِي كَوْنِهِ دَالًّا عَلَى مَعْنَى كَالْغَرِيْزَةِ، نحو: عَاقِلٌ وَعُقْلَاءٌ، وَشَاعِرٌ وَشُعْرَاءٌ، وَصَالِحٌ وَصَلْحَاءٌ.¹⁷¹

¹⁶⁴ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 4 / 128، 129؛ وحسن، النحو الوافي، 4 / 651، 652؛ وقباوة، تصريف الأسماء والأفعال، 217.

¹⁶⁵ أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، 2 / 290.

¹⁶⁶ أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، 4 / 5.

¹⁶⁷ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 4 / 129؛ وحسن، النحو الوافي، 4 / 652؛ وقباوة، تصريف الأسماء والأفعال، 217.

¹⁶⁸ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 1 / 94.

¹⁶⁹ أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، 3 / 127.

¹⁷⁰ الشعراء، 26 / 101.

¹⁷¹ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 4 / 130؛ وحسن، النحو الوافي، 4 / 652، 653؛ وقباوة، تصريف الأسماء والأفعال، 217.

ذكر الأَخْفَشُ أن ما كان على (فَعِيل) فإنه يُجمع على (فُعلاء)، فيقال: ضعيف وضعفاء، وظريف وظرفاء¹⁷². ونصَّ الرَّجَّاحُ على أن الأصل في (فَعِيل) إذا كان صفةً أن يُجمع على (فُعلاء)، نحو: ظريف وظرفاء، وشريك وشركاء، وأن (فُعلاء) يجتنب في المضعّف. فلو قيل: جُلاء وقُلاء في جليل وقليل، لاجتمع حرفان من جنس واحد، وهذا يُخلُّ بجمع فُعلاء القياسي، فعدّل به إلى (أفُعلة) من جمع الأسماء في (فَعِيل)، نحو جَرِيْبٍ وَأَجْرِيْبَةٍ، وَقَفِيْزٍ وَأَقْفِيْزَةٍ¹⁷³، كما عدّل في جمع ذليل إلى أدلّة من قوله تعالى¹⁷⁴: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ﴾¹⁷⁵. ونصَّ على أن "ما كان مهموزاً من فَعِيل فجمعه فُعلاء، مثل ظريف وظرفاء، ونبيء ونبأء"¹⁷⁶.

ووافقه تلميذه النَّحَّاسُ، فقال: "أدلة جمع ذليل وجمع فعيل إذا كان نعتاً على فُعلاء فكروها أن يقولوا: دُلاء لثقله فقالوا: أدلة جعلوه بمنزلة الاسم، نحو: رغيّف وأرغفة"¹⁷⁷. وذهب أيضاً إلى أن (صديق) من قوله تعالى: ﴿وَلَا صَدِيْقٍ حَمِيْمٍ﴾¹⁷⁸، يقال في جمعه صدقاء، ولا يُقال: صدق، وذلك للفرق بين النعت وغيره¹⁷⁹.

من العرض السابق نجد أن فعياً إذا كان صفةً فإنه يُجمع على فُعلاء، إلا أنه قد يعدل به إلى جمع القلة أفُعلة؛ وذلك إذا اجتمع فيه حرفان من جنس واحد، في نحو: ذليل وجليل.

1. 2. 1. (أفُعلاء):

ينوب عن (فُعلاء)؛ إذا كان مفردُه مضعفاً أو معتلاً اللام، نحو: شديد وأشداء، وولي وأولياء. وقد يجيء أفُعلاء جمعاً لغير ما ذكر، نحو: نصيب وأنصباء، وهين وأهوناء، وصدق وأصدقاء¹⁸⁰.

إذاً نلاحظ أن هذا الجمع من باب النباية لا الأصالة، أو أنه خالف شروط فُعلاء فجاءت بعضُ الجموع عليه، وسنعرض له عند أعلام كتب معاني القرآن وإعرابه لنرى رأيهم فيه أيضاً، فقد صرح الرَّجَّاحُ بأن (فعيلاً) "إذا كان من ذوات الباء فجمعه أفُعلاء، نحو: غني وأغنياء، ونبي وأنباء. وقد جاء أفُعلاء في الصحيح، وهو قليل، قالوا: خميس وأخمساء وأخمس، ونصيب وأنصباء"¹⁸¹.

وذهب النَّحَّاسُ إلى أن قوله تعالى: ﴿وَلَا صَدِيْقٍ حَمِيْمٍ﴾¹⁸²، يُقال: في جمع (صديق) أصدقاء،

¹⁷² الأَخْفَشُ الأوسط، معاني القرآن، 1/ 201.

¹⁷³ الجريب من الطعام والأرض مقدار معلوم - عشرة أففة كل فقيز منها عشرة عشر - الجريب مكيال قدره أربعة أففة، وقال أبو زيد: لا أحسب الجريب كلمة عربية.

¹⁷⁴ آل عمران 3/ 123.

¹⁷⁵ الرَّجَّاحُ، معاني القرآن وإعرابه، 1/ 466.

¹⁷⁶ الرَّجَّاحُ، معاني القرآن وإعرابه، 1/ 145.

¹⁷⁷ أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 1/ 179.

¹⁷⁸ الشعراء 26/ 101.

¹⁷⁹ أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 3/ 127.

¹⁸⁰ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 4/ 130؛ وحسن، النحو الوافي، 4/ 653؛ وقباوة، تصريف الأسماء والأفعال، 217.

¹⁸¹ الرَّجَّاحُ، معاني القرآن وإعرابه، 1/ 145.

¹⁸² الشعراء 26/ 101.

و(حميم) أَحْمَاءٌ، وَأَنْهُمْ كَرِهُوا (أَفْعِلَاءٌ) فِي التَّضْعِيفِ¹⁸³.

نَجِدُ أَنَّ الزَّجَّاجَ حَدَّدَ جَمْعَ فَعِيلٍ عَلَى أَفْعِلَاءٍ إِذَا كَانَ مِنْ ذَوَاتِ الْيَاءِ، وَأَشَارَ إِلَى أَنَّهُ قَدْ يَأْتِي فِي الصَّحِيحِ إِلَّا أَنَّهُ قَلِيلٌ لَا يُقَاسُ عَلَيْهِ؛ وَذَلِكَ لِمَخَالَفَةِ الْقِيَاسِ، وَضَرَبَ عَلَى ذَلِكَ بَعْضَ الْأَمْثَلَةِ، وَكَذَلِكَ أَشَارَ النَّحَّاسُ إِلَى جَوَازِ جَمْعِ الصَّحِيحِ عَلَى أَفْعِلَاءٍ كَأَصْدِقَاءٍ، ثُمَّ صَرَّحَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا جَمْعَ أَفْعِلَاءٍ فِي الْمَضْعَفِ فَهُوَ بِهَذَا يُجِيزُ جَمْعَهُ بَعْدَ وِلِهِ إِلَى أَفْعِلَةٍ، فَيَقَالُ: حَمِيمٌ وَأَحْمَةٌ.

1. 2. 2. 1. القسم الثاني: صيغُ مُنتهى الجموع:

هي كلُّ جمعٍ كان فيه ألفٌ زائدة جاء بعدها حرفان، أو ثلاثة أوسطها ساكن، ولها أكثر من ثلاثين وزناً¹⁸⁴. وله عددٌ مِنَ الصَّيغِ سَعَرَضُ لها على النحو الآتي:

1. 2. 2. 1. (فواعِل):

يكونُ جمعاً "الاسم على فَوْعَلٍ، نحو: جَوْهَرٌ وَجَوَاهِرٌ أو على فَاعِلٍ، نحو: طَابَعٌ وَطَوَابِعٌ، أو على فَاعِلَاءٍ، نحو: فَاصِمَاءٌ وَفَوَاصِعٌ، أو على فَاعِلٍ، نحو: كَاهِلٌ وَكَوَاهِلٌ. وَفَوَاعِلٌ أَيْضاً جَمْعٌ لَوْصَفٍ عَلَى فَاعِلٍ إِنْ كَانَ لِمَوْثِقٍ عَاقِلٍ، نحو: حَائِضٌ وَحَوَائِضُ، أو لِمَذْكُورٍ مَا لَا يَعْقِلُ، نحو: صَاهِلٌ وَصَوَاهِلٌ. فَإِنْ كَانَ الْوَصْفُ الَّذِي عَلَى فَاعِلٍ لِمَذْكُورٍ عَاقِلٍ لَمْ يُجْمَعْ عَلَى فَوَاعِلٍ، وَشَدَّ فَارِسٌ وَفَوَارِسٌ، وَسَابِقٌ وَسَوَابِقٌ. وَفَوَاعِلٌ أَيْضاً جَمْعٌ لِفَاعِلَةٍ، نحو: صَاحِبَةٌ وَصَوَاحِبٌ، وَفَاطِمَةٌ وَفَوَاطِمٌ¹⁸⁵.

وقد وردت أمثلة هذه الصيغة في بعض الآيات التي وجهها أعلام معاني القرآن وإعرابه، فقد تطرقت الأخصف إلى هذه الصيغة في أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ﴾¹⁸⁶، فذكر أن الشين في (غَوَاشٍ) كُسِرَتْ؛ لِأَنَّهَا فِي مَوْضِعِ عَيْنِ (فَوَاعِلٍ) فَهِيَ مَكْسُورَةٌ، وَأَنَّ مَوْضِعَ اللَّامِ مِنْهَا هُوَ الْيَاءُ، ثُمَّ عَلَّلَ سَبَبَ كُسْرِهَا أَنَّ الْيَاءَ وَالْوَاوَ إِذَا كَانَتَا بَعْدَ كُسْرَةٍ وَهَمَا فِي مَوْضِعِ تَحْرُكٍ بَرَفَعُ أَوْ جَرَّ صَارَتَا يَاءً سَاكِنَةً فِي الرَّفْعِ وَالْجَرِّ، وَنَصَبًا فِي النَّصْبِ. فَلَمَّا صَارَتَا يَاءً سَاكِنَةً وَأَدْخَلَتْ عَلَيْهَا التَّنْوِينَ وَهُوَ سَاكِنٌ ذَهَبَتِ الْيَاءُ لِاجْتِمَاعِ السَّاكِنِينَ¹⁸⁷.

وذكر الزَّجَّاجُ عن سيبويه والخليل "أَنَّ النَّونَ هُنَا عَوْضٌ مِنَ الْيَاءِ؛ لِأَنَّ غَوَاشِيَّ لَا تَنْصَرَفُ، وَالْأَصْلُ فِيهَا غَوَاشِي، بِسَاكِنِ الْيَاءِ. فَإِذَا ذَهَبَتِ الضَّمَّةُ أَدْخَلَتْ التَّنْوِينَ عَوْضًا مِنْهَا، كَذَلِكَ فَسَّرَ أَصْحَابُ سِيبَوِيهِ، وَكَانَ سِيبَوِيهِ يَذْهَبُ إِلَى أَنَّ التَّنْوِينَ عَوْضٌ مِنْ ذَهَابِ حَرَكَةِ الْيَاءِ، وَالْيَاءُ سَقَطَتْ لِسُكُونِهَا وَسُكُونِ التَّنْوِينَ. فَإِذَا وَقَفَتْ فَالِاخْتِيَارُ أَنْ تَقِفَ بِغَيْرِ يَاءٍ، فَتَقُولُ: غَوَاشٍ، لِتَدُلُّ أَنَّ الْيَاءَ كَانَتْ تَحْذِفُ فِي الْوَصْلِ. وَبَعْضُ الْعَرَبِ إِذَا وَقَفَ قَالَ غَوَاشِي، بِإِثْبَاتِ الْيَاءِ. وَلَا أَرَى ذَلِكَ فِي الْقُرْآنِ لِأَنَّ الْيَاءَ

¹⁸³ أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 3/ 127.

¹⁸⁴ قبارة، تصريف الأسماء والأفعال، 218.

¹⁸⁵ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 4/ 131.

¹⁸⁶ الأعراف، 41/ 7.

¹⁸⁷ الأخصف الأوسط، معاني القرآن، 1/ 325.

محذوفة في المصحف، والكتاب على الوقف¹⁸⁸.

في حين صرَّح الفراء بأنَّ قوله تعالى: ﴿فَالصَّالِحَاتُ﴾¹⁸⁹، قرأه عبد الله فالصَّالِحَاتُ قِوَانَتْ¹⁹⁰، ونصَّ على أنَّه تصلَّح فواعل وفاعلات في جمع فاعلة¹⁹¹.

ونصَّ الزَّجَّاجُ على أنَّ الخوالف في قوله تعالى: ﴿رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ﴾¹⁹²، جمع خالفة وهي النساء، وأشار إلى جواز جمع خالفة¹⁹³ في الرجال، ثمَّ صرَّح بأنَّه لم يأت في فاعل فواعل إلا في حرفين، هما: فارس وفوارس، وهالك، وهوالك¹⁹⁴. وتابعه تلميذه النَّحَّاسُ فذكر أنَّه "يقال للرجل: خالفة وخالف إذا كان غير نجيب، إلا أنَّ فواعل جمع فاعلة ولا يُجمع فاعل صفة على فواعل إلا في الشعر إلا في حرفين وهما: فارس وهالك، فأما هالك فعلى المثل، وأما فارس فلا يُشكِّل"¹⁹⁵.

وقد خطأ النَّحَّاسُ مَنْ قال في جمع دُخَانٍ دواخن، واستدلَّ على ذلك بقول الفراء في أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ﴾¹⁹⁶، فقال: "وسمَّع من العرب في جمع دُخَانٍ دواخن. وزعم القتيبي أنَّه لم يأت على هذا إلا دُخَانٌ وَعَثَانٌ. قال أبو جعفر: وهذا القول ليس بشيء عند النَّحْوِيِّينَ المُدَّاقِ؛ وإِنَّمَا دواخن جمع داخنة وهذا قول الفراء نصًّا، وكلُّ من يوثق بعلمه، وحكى الفراء: دَخَتِ النَّارُ فِيهَا دَاخِنَةً، إِذَا أَتَتْ بِاللُّدُخَانِ"¹⁹⁷. أي أراد أن يقول إنَّ (فَاعِلٌ) يُجْمَعُ عَلَى (فَوَاعِلٍ).

1. 2. 2. 2. 1. (فَعَالِلٌ):

إنَّ بناءَ "فَعَالِلٍ وشبَّهه؛ هو: كلُّ جمع ثالثه ألف بعدها حرفان. فيُجمع بِفَعَالِلٍ كلُّ اسمٍ رباعيٍّ غير مزيد فيه، نحو: جعفر وجعافر، وزبرج وزبارج، وبرثن وبراثن. ويُجمعُ بِشَبَّهه: كلُّ اسمٍ رباعيٍّ مزيدٍ فيه، كجواهر وجواهر، وصيرف وصيارف، ومسجد ومساجد...¹⁹⁸.

ذهبَ الفراءُ إلى أنَّ قوله تعالى: ﴿مُتَكَبِّرِينَ عَلَى رَفْرِفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ﴾¹⁹⁹، قرئ (مُتَكَبِّرِينَ

¹⁸⁸ الزَّجَّاجُ، معاني القرآن وإعرابه، 2/ 338، 339.

¹⁸⁹ النساء 34/4.

¹⁹⁰ قرأها: طلحة بن مصرف". يُنظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، 26.

¹⁹¹ الفراء، معاني القرآن، 1/ 265.

¹⁹² التوبة 87/9.

¹⁹³ الخالف الذي هو غير مُنْجَب.

¹⁹⁴ الزَّجَّاجُ، معاني القرآن وإعرابه، 2/ 465.

¹⁹⁵ أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 2/ 129.

¹⁹⁶ الدخان 10/44.

¹⁹⁷ أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 4/ 84.

¹⁹⁸ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 4/ 134.

¹⁹⁹ الرَّحْمَنِ 76/55.

علي رفارف خضر وعباقری حسان²⁰⁰، فقال: "الرَّفَارْف - قد يكون صواباً، وأما العباقری فلا؛ لأنَّ ألف الجماع لا يكون بعدها أربعة أحرف، ولا ثلاثة صحاح"²⁰¹.

وتابعه الرَّجَّاجُ فقال: "هذه القراءة لا مخرج لها في العربية؛ لأنَّ الجمعَ الَّذي بعد ألفه حرفان نحو مساجد ومفاتيح لا يكون فيه مثل عباقری؛ لأنَّ ما جاوز الثلاثة لا يجمع بياء النسب. لو جمعت (عباقری) كان جمعه عباقره، كما أنَّك لو جمعت مهلبی كان جمعه مهالبة، ولم يقل مهالبي"²⁰². فقد ذكر الرَّجَّاجُ أنَّ هذا الجمع بعد ألفه حرفان ومثَّل لذلك بكلمة (مساجد)، وذكر مثلاً آخر هو (مفاتيح) دون أن ينصَّ على أنَّه جمع جاء بعد ألف تكسيره ثلاثة أحرفٍ أوسطها ساكن.

وتابعهما النَّحَّاسُ بقول فَصَّلْ، إذ قال: "وهذا غلطٌ بيِّنٌ عند جميع النَّحويين؛ لأنَّهم قد أجمعوا جميعاً أنَّه يُقال: رجلٌ مدائنيٌّ بالصَّرف، وإنَّما توهم أنَّه جمعٌ، وليس في كلام العرب جمعٌ بعد ألفه أربعة أحرف، لا اختلاف بينهم أنَّك لو جمعت عباقره لقلت: عباقر، ويجوز على بُعد عباقر، ويجوز عباقره، فأما عباقری في الجمع فمحالٌ، والعلَّة في امتناع جواز عباقری: أنَّه لا يخلو من أن يكون منسوباً إلى عباقر فيقال: عباقری أو يكون منسوباً إلى عباقر فيردُّ إلى الواحد فيقال أيضاً: عباقری، كما شرط النَّحويون جميعاً في النسب إلى الجمع أنَّك تتسبب إلى واحده، فتقول في النسب إلى المساجد: مساجدي، وإلى العلوم علمي، وإلى الفرائض فرضي"²⁰³.

1. 2. 2. 3. (فَعَالِي):

إنَّ هذا البناء يكونُ جمعاً "لِفَعْلَاءِ اسماً، أو صفةً لمؤنَّث لا مذكَّر له، ولِفَعْلَانِ وفَعْلَى صفتين، وللثلاثيِّ المزيد بعد لامه ألفٌ مقصورةٌ، نحو: صحراءٌ وصَحَّارِي، وعذراءٌ وعَدَّارِي، وحيرانٌ وحِيَارِي، وحُبَلِي وحَبَالِي، وفَتَوِي وفَتَاوِي"²⁰⁴.

نصَّ الرَّجَّاجُ على أنَّ اليتامي من قوله تعالى: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ﴾²⁰⁵، جُمع على (فَعَالِي) كما جُمع أسير على أسارى²⁰⁶. نرى أنَّ يتامي جمعٌ جاء على صيغة فَعَالِي ومفرده يتيم، إلَّا أنَّنا نلاحظُ أنَّ هذا المفرد لا يتوافق مع قاعدة فَعَالِي؛ إذ إنَّ يتيماً يُجمع على صيغٍ أخرى نحو: أيتامٌ ويتائمٌ ويَتَمَّةٌ، وهو في الجمعين الأخيرين قياسيٌّ، فنجد أنَّ هذا الجمع من الجموع التي شدَّت وجاءت على غير صيغتها الأصلية.

²⁰⁰ "قراءة النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وعثمان ونصر بن علي والجدري وأبي الجلد ومالك بن دينار وأبي طعمة وابن محيصن وزهير الفرقي". يُنظر: أبو الفتح عثمان ابن جني، المحتسب في تبيين وجه شواذ القراءات والابيضاح عنها، تح. علي النجدي ناصف وآخرين (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1994/1415)، 305/2.

²⁰¹ الفراء، معاني القرآن، 120/3. ويُنظر: 32/3، 263.

²⁰² الرَّجَّاجُ، معاني القرآن وإعرابه، 105/5، 104/5، 105، ويُنظر: 304/3.

²⁰³ أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 213/4، 214.

²⁰⁴ قباوة، تصريف الأسماء والأفعال، 220.

²⁰⁵ النساء 36/4.

²⁰⁶ الرَّجَّاجُ، معاني القرآن وإعرابه، 163/1.

1. 2. 2. 4. (فُعَالِي):

هذا البناء "هو جمعُ لَفَعْلَانٍ وفَعْلَى صفتين، نحو: سَكْرَانٌ وسُكَّارِي، غَيْرِي وَغَيْرِي" ²⁰⁷. وقد ذهب الأخفش ²⁰⁸ إلى أن (أسارى) من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تَفَادَوْهُمْ﴾ ²⁰⁹، جمع، نحو: (سُكَّارِي) و(كُسَالِي)؛ لأنَّ جمع (فَعْلَان) الَّذِي يَكُونُ بِهِ عَلَّةٌ قَدْ يَشَارِكُ جَمْعَ (فَعِيل)، و(فَعِيل) نحو: حَبَطٌ وَحَبَّطِي وَحَبَّاطِي، وَحَبَّجٌ وَحَبَّجِي وَحَبَّاجِي ²¹⁰. أي أراد أن يقول: إنَّ جمع (فَعْلَان) يَأْتِي عَلَى (فُعَالِي). وكذلك أشار الرَّجَّاجُ إِلَى أَنَّ فِيهَا قَرَاءَاتٍ إِلَّا أَنَّ أَصْلَ الْجَمْعِ فُعَالِي ²¹¹. وَيَتَضَحُّ لَنَا أَنَّ جَمْعَ (فُعَالِي) يَتَوَافَقُ فِي دَلَالَتِهِ مَعَ جَمْعِ (فُعَلَى) مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةُ عَلَى عَلَّةٍ وَمَا شَابَهُ ذَلِكَ.

1. 2. 2. 5. (أَفَاعِلِ):

يَكُونُ جَمْعًا "لِلثَّلَاثِي الْمَزِيدِ فِي أَوَّلِهِ هَمْزَةٌ، وَهُوَ إِمَّا اسْمٌ ذَاتٌ، نَحْوُ: إِصْبَعٌ وَأَصْبَاعٌ، وَإِمَّا اسْمٌ تَقْضِيلٌ، نَحْوُ: أَكْرَمٌ وَأَكْرَامٌ" ²¹². وقد نصَّ الأخفش على صيغة (أَفَاعِلِ)، فذكر أن (أَكَابِرِ) مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا﴾ ²¹³، بُنِيَ عَلَى (أَفَاعِلِ) ²¹⁴. وَصَرَّحَ النَّحَّاسُ بِذَلِكَ أَيْضًا، فَذَكَرَ أَنَّ الْكُوفِيِّينَ قَالُوا فِي جَمْعِ (صَدِيقٍ) مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا صَدِيقَ حَمِيمٍ﴾ ²¹⁵، أَصَادِقُ، وَهَذَا غَيْرُ صَحِيحٍ؛ لِأَنَّ (أَفَاعِلِ) إِنَّمَا هُوَ جَمْعُ أَفْعَلٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ نَعْتًا، مِثْلُ: أَشْجَعٌ وَأَشَاجِعُ ²¹⁶.

1. 2. 2. 6. (أَفَاعِيلِ):

يَكُونُ جَمْعًا "لِلثَّلَاثِي الْمَزِيدِ فِي أَوَّلِهِ هَمْزَةٌ، وَرَابِعَهُ حَرْفٌ عَلَّةٌ، نَحْوُ: أُسْلُوبٌ وَأُسَالِيبٌ، وَأُمْنِيَّةٌ وَأُمَانِيَّةٌ، وَإِمْلَاءٌ وَأُمَالِي" ²¹⁷. وقد صرَّحَ الفراء بصيغة (الأفَاعِيلِ)، فذهب إلى أن مَنْ شَدَّدَ الْيَاءَ مِنْ (الْأُمَانِيَّةِ) مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أُمَانِيَّةً وَإِنْ هُمْ﴾ ²¹⁸، فَقَدْ أَرَادَ (الْأَفَاعِيلِ)، لِاجْتِمَاعِ يَاءِ الْجَمْعِ وَالْيَاءِ الْأَصْلِيَّةِ ²¹⁹.

207 قباوة، تصريف الأسماء والأفعال، 220.

208 الأخفش الأوسط، معاني القرآن، 1/ 140.

209 البقرة 2/ 85.

210 الحط: وَجَّعٌ يَأْخُذُ الْبَعِيرَ فِي بَطْنِهِ مِنْ كَلَأٍ يَسْتَوْبِلُهُ، يَأْكُلُهُ وَيُحِبُّهُ وَهُوَ لَا يُؤَافِقُهُ. حَبَّجَتِ الْإِبِلُ: إِذَا أَكَلَتِ الْعَرَفِجَ، فَاشْتَكَّتْ بِطَوْنِهَا.

211 الرَّجَّاجُ، معاني القرآن وإعرابه، 1/ 166.

212 قباوة، تصريف الأسماء والأفعال، 217.

213 الأنعام 6/ 123.

214 الأخفش الأوسط، معاني القرآن، 1/ 312.

215 الشعراء 26/ 101.

216 أبو جعفر النَّحَّاسُ، إعراب القرآن، 3/ 127.

217 قباوة، تصريف الأسماء والأفعال، 218.

218 البقرة 2/ 78.

219 الفراء، معاني القرآن، 1/ 49.

1.2.2.7. (مفاعيل):

هذا البناء يكون جمعاً "الثلاثي المزيد في أوله ميم، نحو: مسجد ومساجد، مُصَحَفٌ ومَصَاحِفٌ، مُصَيِّبَةٌ ومَصَائِبٌ"²²⁰. ونصّ أعلام كتب معاني القرآن وإعرابه على قاعدة لهذه الصيغة في أثناء تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ﴾²²¹، فذهب الأخفش - وتابعه الآخرون - إلى أن كلمة (مواطن) "لا تنصرف؛ لأن كل جمع ثالث حروفه ألف، وبعد الألف حرف ثقيل أو اثنان خفيفان فصاعداً، فهو لا ينصرف في المعرفة ولا النكرة، نحو: مساجد، وصوامع، ومحارِبٌ، وتمائيلٌ، وقناديلٌ، وما شابه ذلك، إلا أن يكون في آخره الهاء، فإنه ينصرف في النكرة، نحو: طيالبسةٌ وصياقلةٌ. وإنما منعت العرب من صرف هذا الجمع أنه ليس على مثال الواحد ولا يكون إلا للجمع، والجمع أثقل من الواحد. فلما كان هذا المثال لا يكون إلا للأثقل لم يصرف"²²².

وأضاف الفراء أن الياء التي بعد الألف لا يعتدُّ بها؛ لأنها قد تدخل فيما ليست هي منه، وتخرج ممّا هي منه، فلم يعتدوا بها، إذ لم تثبت كما ثبت غيرها، وأنه غاية للجماع إذا انتهى الجماع إليه فينبغي له ألا يجمع²²³. وذكر الزجاج أن معنى "ليس على مثال الواحد؛ أي ليس في ألفاظ الواحد ما جاء على لفظه، وأنه لا يُجمع كما يُجمع الواحد جمع تكسير"²²⁴.

ثم زاد أنها "لم تُجمع؛ لأنها لا تدخل عليها الألف والتاء، فلا نقول: مَوَاطِنَاتٌ، ولا حَدَائِدَاتٌ إلا في شعر، وإنما سمع²²⁵ قول الخليل أنه جمع لا يكون على مثال الواحد، وتأويله عند الخليل أن الجموع أبداً تنتهي إليه فليس بعده جمع، لو كسرت أي جمعت على التّكسير أقوال، فقلت: أقاويل لم يتهيأ لك أن تكسر أقاويل، ولكنك قد تقول أقاويلات، قال الشاعر:

فَهِنَّ يَعْلكُنَّ حَدَائِدَاتِهَا²²⁶

وإنما لم ينصرف (مواطن) عند الخليل؛ لأنه جمع، وأنه ليس على مثال الواحد"²²⁷.

²²⁰ قباوة، تصريف الأسماء والأفعال، 218.

²²¹ التوبة 9/25.

²²² الأخفش الأوسط، معاني القرآن، 1/355، 356؛ والفراء، معاني القرآن، 1/428؛ والزجاج، معاني القرآن وإعرابه،

2/439، 440؛ والشحاس، إعراب القرآن، 2/114.

²²³ الفراء، معاني القرآن، 1/428.

²²⁴ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 2/439، 440.

²²⁵ أي سمع هذا النحوي قول الخليل ولم يفهمه، هذا ما أثبتته المحقق، يُنظر: أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه،

الحاشية، 2/439.

²²⁶ خيلٌ تعلك لجمها. وقد نسبة ابن الأزهري إلى الأحمر، فقال: "وأشد الأحرَمَ:

فَهِنَّ يَعْلكُنَّ حَدَائِدَاتِهَا

جَنَحَ النواصي نحو ألوياتها

كالطير تبقى متداوماتها"

يُنظر: أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري، تهذيب اللغة، تح. محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث

العربي، 2011)، 9/261.

²²⁷ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 2/439، 440.

وقد خطَّاه النَّحَّاسُ، فقال: "رأيتُ أبا إسحاق يتعجَّب من هذا، قال: أخذ قول الخليل رحمه الله، وأخطأ فيه؛ لأنَّ الخليل يقول: لم ينصرف؛ لأنَّه جمع لا نظير له في الواحد، ولا يُجمع جمع التَّكْسِيرِ، فأما بالألف والتَّاء فلا يمتنع"²²⁸.

وتحدَّث ابنُ خالويه عن هذه الصِّيغَةِ في أثناء حديثه عن الاسم الممنوع من الصَّرْفِ، فذكر أنَّ (المقابر) من قوله تعالى: ﴿حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾²²⁹، إذا نُزِعَت الألف واللام منها لم تنصرف؛ لأنَّ الجمع الَّذي بعد ألفه حرفان فصاعداً لا ينصرف²³⁰.

1. 2. 2. 8. (مفاعيل):

هذه الصِّيغَةُ هي "جمعٌ للتَّلاثيِّ المزيد في أوَّلِهِ ميمٌ، ورابعه حرف مدٍّ، نحو: مِفْتَاحٌ ومِفْتَاحِجٌ، ومَمْلوكٌ ومماليكٌ، ومسكينٌ ومساكينٌ"²³¹. وجاءَ مثالُ هذه الصِّيغَةِ عند النَّحَّاسِ في أثناء تحليله لجمع مواقيت في قوله تعالى: ﴿قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾²³²، فذكر أنَّ واحده "مِقاتٌ انقلبت الواو ياءً؛ لانكسار ما قبلها وهي ساكنة، ولم تنصرف مواقيت عند البصريين؛ لأنَّها جمع وهو جمع لا يجمع ولا نظير له في الواحد. وقال الفراء: لم تنصرف لأنَّها غايةُ الجمع"²³³.

الخاتمةُ والنَّاتِجُ:

من العرض السَّابِقِ لجهود هؤلاء الأعلام في دراسة جموع التَّكْسِيرِ وأبنيتها في الآيات القرآنيَّة التي وجهوها يلاحظُ أنَّ دلائلها على الكثرة والقلة أمرٌ غير مُطَّرَد. ومع ذلك فقد درسوا هذه الجموع ونصَّوا على عدد من صيغها ووضَّحوا دلالات بعض منها، إلَّا أنَّه وجدنا أنَّ دراستهم هذه قد اتَّسمت بالطابع التَّفصيدي الَّذي تقومُ عليه القاعدة الصَّرْفِيَّة لكلِّ صيغة؛ حيث إنَّ تركيزهم لم يكن مُنصباً على ذكر الدَّلالة التي تنتج عن تنوع هذه الجموع وتنوع أبنيها بل كان جُلَّ هدفهم إخضاع الشَّاهد القرآني لأقيستهم الصَّرْفِيَّة، إذ كانت توجيهاتهم تقومُ على إخضاع كلِّ جمع ورد في الآية القرآنيَّة للقاعدة التي تُناسبه، ويقيسونه على نظيره من الأمثلة الشَّائعة ثمَّ يَعْلَلون له لإثبات صحَّة ما ذهبوا إليه، وإنَّ أغلب توجيهاتهم بُنيت على تعدُّد القراءات التي تنتج عنها تعدُّد في الصِّيغِ، الأمر الَّذي أعطى سعةً في توجيهها وإخضاعها لأقيستهم، فضلاً عن أنَّ معظم توجيهاتهم كانت موافقةً لبعضها إلَّا فيما ندر فقد كان بعضهم أحياناً يُخطئ الآخر وفق حجة ارتأها.

وفي ضوء ما تقدَّم يمكننا أن نستنتج عدداً من النَّاتِجِ التي ذكروها حول هذه الجموع، مصنِّفين إيَّها على ثلاثة أشكال؛ وذلك في ضوء اجتهاداتهم الصَّرْفِيَّة ووفق أنواع الجموع الثلاثة، وهي القلة والكثرة وصيغ منتهى الجموع التي تُعدُّ شكلاً من أشكال جمع الكثرة، ونبدأ بعرض نتائج جمع

²²⁸ أبو جعفر النَّحَّاس، إعراب القرآن، 2/ 114.

²²⁹ التَّكَاثُرُ 102/ 2.

²³⁰ ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورةً من القرآن الكريم، 164.

²³¹ قباوة، تصريف الأسماء والأفعال، 218.

²³² البقرة 2/ 198.

²³³ أبو جعفر النَّحَّاس، إعراب القرآن، 1/ 98.

القلَّة، وهي:

- جمعُ القلَّة إذا قُيِّدَ بقربنة ما فإنه لا يخرجُ إلى الكثرة، نحو قوله: (الأشهرُ الحُرُم).
- قد ينوبُ جمعُ القلَّة منابَ جمعِ الكثرة وذلك وَفَقَ ما يقتضيه المقام، والعكسُ صحيحٌ، نحو قولهم: فَرَّخَ وأفراخَ وفراخَ وفُروخَ؛ وذلك لضربٍ من ضروبِ الإعجازِ البلاغيِّ.
- كانَ الأَخْفَشُ أكثرَ تحديداً لدلالة صيغِ جمعِ القلَّة؛ وذلك بأنَّ حصرَ دلالتها ما بين العددِ ثلاثة والعشرة، فإذا جاوز العشرة فهو جمعٌ كثرة.
- وَضَحَ البحثُ أنَّ بعضَ الجموعِ ملازمةٌ لجمعِ القلَّة ولم يأتِ منها جمعٌ كثرة، نحو: فؤادِ وأفئدة، فلم يقولوا: فُؤادانِ كغريبانِ.
- جَمَعُ المَعْتَلِ اللَّامِ في العددِ القليلِ تُحَدَفُ لامُه، نحو: دَلُوْ وأدُل.
- صيغة (أفعال) منها ما هو سماعيٌّ، في نحو ما جاء سماعاً من (فَاعِلٍ) فإنه يُجْمَعُ على (أفْعال) في الشَّادِّ، ولا يُقاسُ عليه، ويكون على حذفِ الزَّائِدِ منه، نحو: صَاحِبٌ وأصْحابٌ، فالصَّوابُ فيه أن يُجْمَعُ على (فَعْلٍ)، فيقال: صَحَبٌ. ومنها ما هو قياسيٌّ في نحو جمع (فَعْلٍ) إن كانَ صفةً على أفعال، مثل: خَصَمٌ وأخصامٌ، وجمع (فَعْلٍ) على أفعالٍ.
- ما كانَ على أربعة أحرفِ ثالثها حرفٌ مدٌّ في وزنِ (فَعَالٍ وفَعَالٍ) جُمِعَ في القلَّة على (أفْعَلَةٍ) قياساً وذلك في المضعفِ والمعتلِّ اللَّامِ، نحو: حِمَارٌ وأحْمِرَةٌ، ورداء وأردية، لكن إذا أرادَ الكثرة منه جُمِعَ على (فُعْلٍ) إلا أنَّهم استقلوا ذلك في المضعفِ فكَرِهوا جمعه على (فُعْلٍ) في نحو: هُلِّلَ وخُلِّلَ، وعدلوا به إلى أهلةٍ وأخلةٍ في أدنى العددِ وأكثره.
- (فِعْلَةٌ) ليس بناءً قياسياً من أبنية جمعِ القلَّة؛ لحصره في عددٍ من المفرداتِ، ولأنَّه لا يُقالُ في غُرابٍ غِرابَةٍ، ولا غِنَى غِنِيَةٍ.
- عدَّ الرَّجَّاجُ بناءَ (فِعْلَةٍ) من أسماءِ الجمعِ لا من جمعِ القلَّة، إلا أنَّ النَّحَّاسَ عدَّه من القلَّة فيقالُ في فتي فِتْنَةٍ، وأنَّ الأصلَ فيه (أفْعَلَةٌ)، إذ يجوزُ أن يُقالَ في غُرابٍ غِرابَةٍ، إلا أنَّه وافقَ شيخه بأنَّه بناءٌ لا يُقاسُ عليه.
- أثبتَ البحثُ أنَّ الفراءَ أضافَ جمعاً خامساً إلى جموعِ القلَّة وهو (فَعْلَةٌ)، نحو: أَكَلَةٌ، وحَفَظَةٌ.
- وأمَّا توجيههم لجمعِ الكثرة وصيغِهِ فقد شغَلَ قسماً أوسعَ من سابقه؛ وذلك لتعددِ صيغِهِ وكثرتها، ويمكننا أن نتطرَّقَ إلى عددٍ غير قليلٍ من النَّتائِجِ، وهي:
- أثبتَ البحثُ أنَّ جموعَ الكثرة التي وردت في القرآنِ لها صيغها ودلالاتها الخاصة التي

- تناسبُ المقامَ الَّذي جاءت فيه، فلو أنَّ صيغةً حَلَّت محلَّ صيغةٍ أخرى لأدى ذلك إلى اختلاف دلالتها المعنويَّة، الأمر الَّذي يخلُّ بالمقام.
- أغلبُ تعدُّدِ جموعِ الكثرة وتنوُّعها نتجَ عن تعدُّدِ لهجاتِ العربِ كأهلِ الحجاز ونجد وتميم وبكر.
- أثبتَ البحثُ أنَّ بعضَ جموعِ الكثرة لها الدلالة ذاتها ولا فرق في المعنى بينها، نحو: صُورٌ وصوورٌ.
- توصلَ البحثُ إلى أنَّ أكثرَ استنباطاتِ هؤلاء الأعلامِ لجموعِ الكثرة وأوزانها ودلالاتها اتكؤوا فيها إلى القراءاتِ الشاذَّة.
- حدَّدَ الفراءُ جمعَ الكثرة بأن يكون من الثلاثة إلى العشرة، فيكون بذلك قد خالفَ الأخفش وغيره.
- توصلَ البحثُ إلى أنَّ بعضَ جموعِ الكثرة قد تشدُّدٌ عن القياسِ فتُجمعُ على جمعِ القلَّةِ، وهو من بابِ الشدوِّد لكونها صفات لا أسماء، وذلك في نحو صيغةِ (فَعِيل) إذا كانت صفةً، حيث كان من حَقِّها أن تُجمعَ على (فُعلاء) إلَّا أنَّها شدَّت عن ذلك وجمِعت على (أفْعِلَة) في العدد القليل، نحو: ذليل وأذلة؛ وسبب ذلك يعود إلى مُناسبةِ المقام، وقد وجَّهَ الزُّجَّاجُ ذلك بحملِ الصِّفاتِ على جمعِ الأسماءِ في (فَعِيل).
- أسفرَ البحثُ عن أنَّه قد يشدُّدُ عن القياس ما جمعه في الأصل جمع كثره فيأتي على صيغةِ جمعِ القلَّةِ (أفْعَل) ويُعدُّ هذا من بابِ جوازِ المستعملِ عند العرب.
- صيغةُ (فَاعِل) و(فَعِيل) و(فَعِل) و(فَعْلان) تُجمعُ على (فَعْلَى) في الكثرة، نحو: هالك وهلكى، وجريح وجرحى، وسكران وسكرى، وأنَّ هذه الصِّغَ لها دلالةٌ تناسبُ المقام من حيث دلالاتها على الهلاكِ أو العيبِ والنقصِ أو المرضِ، ونحو ذلك.
- جوازِ جمعِ (أفْعَل) الصِّفةِ المشبَّهة على (فُعْلان)، نحو: أسود وسودان.
- (فَعِيل) الصِّفةِ المشبَّهة صحيح اللام غير مضعف يُجمع على (فُعلاء) في الكثرة، نحو: ظريف وظرفاء، أمَّا ما كان مضعفًا من نحو: جُللاء جمع جليل فإنه يُعدَّلُ به إلى (أفْعِلَة) فيقال: أجملاء.
- (فَعِيل) الصِّفةِ المشبَّهة إذا كان معتلاً بالياء جمع على (أفْعلاء) في الكثرة، نحو: غني وأغنياء. وجاء منه ما هو صحيح اللام، نحو: خميس وأخمساء، ويكره المضعف في (أفْعلاء)، نحو: أجماء.
- وضحَ البحثُ أنَّ بعضَ الأسماءِ المفردة عند جمعها جمع كثره فإنَّ لها دلالةً معيَّنة، وأمَّا إذا جمِعتُ جمع مؤنَّثٍ سالمًا فإنَّها تدلُّ على معنى آخر، وذلك كما جاء في جمع الاسم

(نُون).

- لاحظنا أن هؤلاء العلماء أحياناً كانوا يستندون في إثبات حججهم إلى أقوال المتقدمين كالخليل وابن دريد وسيبويه، كما كانوا يخطؤون بعضهم بعضاً كالتحّاس، نحو: تخطّثته للكوفيّين في أن ما لم يكن نعتاً فإنه لا يُجمع على (فُعْلان)، فلا يُقال: صديق صدّقان، أو رغيّف رُغْفان.
- أوضح البحث أن هؤلاء الأعلام لم يتطرقوا إلى عدد من صيغ جموع الكثرة، نحو: (فُعْلٌ) و(فَعْلَةٌ) و(فَعِيلٌ) الذي يكون جمعاً ل(فَعْلٌ) وللصفة المشبهة (فاعل)، نحو: عبيد، ومعيز.
- وكذلك الأمر في صيغ منتهى الجموع فقد أخضعوها لقواعدهم الصّرفية وأقيستهم، فحدّدوا طريقة صوغها، وتطرّقوا إلى بعض أوزانها، فمن ذلك:
- صرّحوا بأنّ صيغ منتهى الجموع: هي كلُّ جمع جاء بعد ألفه حرف مدغم أو اثنان خفيفان، أو ثلاثة أوسطها ساكن، فهو لا ينصرف في المعرفة ولا في النكرة، إلا أن يكون في آخره التاء المربوطة.
- لا يكون بعد ألف منتهى الجموع أربعة أحرف، ولا ثلاثة صحاح.
- صيغ منتهى الجموع لا يجوز أن تُجمع جمع مؤنث سالمًا؛ لأنه لا تدخل عليها الألف والتاء، إلا في الضرورة الشعرية.
- لا تُجمع صيغ منتهى الجموع بياء النسب.
- مُنعت هذه الصيغ من الصّرف؛ لأنها لا تكون إلا للجمع، وليس على مثال الواحد: أي ليس في ألفاظ الواحد ما جاء على لفظها، وأنها لا تُجمع كما يُجمع الواحد جمع تكسير.
- تُصرف هذه الصيغ إذ عُرِّفت بـ (أل).
- يجوز أن يُجمع (فَاعِلٌ) على (فَوَاعِلٍ).
- أثبت البحث أنه قد تشدّد بعضُ الجموع وتأتي على صيغة غير صيغتها الأصلية كما في جمع (يَتَامَى).
- التّصريح بعدد من أوزان صيغ منتهى الجموع، نحو: (أَفَاعِلٌ، والأَفَاعِيلُ، وفَوَاعِلُ، وفَعَالِي، وفُعَالِي)، دون التّطرّق إلى بقية صيغ الجموع.

وفي نهاية المطاف وبناءً على توجيهات هؤلاء الأعلام لجموع التّكسير نصل إلى نتيجة جوهريّة تتمحور في أصل جمع التّكسير وما يُحدّثه لبنية الكلمة وهو أن بابه التّغيير ويردّ الأشياء إلى أصولها فقد يعود حرف إلى أصله، نحو: رداء وأردية، أو يُحذف، نحو: كتاب وكتّب، أو يُزاد، نحو: فرخ

وفراخ وأفراخ وفُروخ، أو يُحذفُ، نحو: دلو وأدل، أو يُدغم، نحو: هلال وأهْلَةٌ، أو يُفكّ إدغامه،
نحو: بارٌّ وبرّرة، أو يُحرّك نحو: سَقَفٌ وسُقْفٌ، أو يُسكّن، نحو: أسدٌ وأسدٌ.

ونُشيرُ إلى أن بعضَ توجيهاتهم كانَ يوظّفُ فيها غيرَ جانبٍ لغويٍّ؛ فقد كانوا يتكئون على الجانبِ
الصّوتيِّ الصّرفيِّ تارةً، وعلى الجانبِ الصّرفيِّ النّحويِّ تارةً أُخرى، وهذا يدلُّ على تضافرِ العلوم فيما
بينها أوّلاً، وعلى جهدهم في توجيه الآيَةِ وفق السّياقِ اللّغويِّ ثانياً دونَ الإخلالِ بنظّمها ومعناها.

Kaynakça

Abdülâl, Abdülmün'im Seyyid. *Cümû't-tashîh ve't-teksîr fi'l-liğati'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1976.

Abdülkerim, Haccâc Enver. *el-Haml ala'l-mânâ fi siyağ-i cem't-teksîr*, Mecelletü Câmiati't-Tâif, el-Âdâb ve't-Terbiye, Lugâtü'l-Arabiyye ve Âdâbihâ 2/7 (1433/2012).

Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüda Mahmud Karâ'a. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1411/ 1990.

Bennâ, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdulganî. *İthâfû fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erba'ate 'aşar*. thk. Enes Muhra. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1427/2006.

Ebü Ca'fer en-Nehhâs, Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'il. *İ'râbü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Muhammed Tâmer vd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1428/ 2007.

Ebü Ca'fer en-Nehhâs, Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'il. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1408/ 1988.

Ebü Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhîr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvad vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Dânî, Ebü Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysîr fi'l-kırâ'ati's-seb'*. thk. Otto Pretzl. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1404/ 1984.

Esterâbâdî, Radiyyüddîn. *Şerhu'ş-Şâfiyeti'bni'l-Hâcib*. thk. M. Nûr el-Hasan, Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd vd. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Ferrâ, Ebü Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Kitâbun fihî lügâtü'l-Kurân*. tsh. Câbir b. Abdillâh es-Serî'. 1435.

Ferrâ, Ebü Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî – M. Ali en-Neccâr. Kahire: Matbaatü Dari'l-Kütübi'l-Misriyye, 1983.

Ğarâbiye, Alaüddin Ahmed. *Cem'u't-teksîr fi Câmi'i'l-beyân fi teivi'l-Kur'ân*. Dirâse ve Tahlîl. Ürdün Üniversitesi, İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî: Dirâsât, el-Ulûmu'l-İnsâniyye ve'l-ictimâiyye, 39/3 (2012).

Hamlâvî, Ahmed. *Şeze'l-arf fi fenni's-sarf*. şrh. Muhammed Ahmed el-Kâsım. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1421/ 2000.

Hasan, Abbas. *en-Nahvü'l-vâfi*. Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- İbn Akîl, Bahâüddîn Abdullah. *Şerhu İbn 'Akîl ve Minhatü'l-Celîl* bi-tahkîki Şerhi İbn 'Akîl. thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Dâru't-Turâs, 1400/ 1980.
- İbn El-Ezheri, Ebu Mansur Muhammed bin Ahmed. *Tehzibü'l-lüğâ*. thk. Muhammed Avad Mer'ab, Beyrut: Dar İhyâu't-turâsi'l- Arabi, 1. baskı, 2011.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *İ'râbü selâsîne sûre mine'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. thk. Ahmed Seyyid Ahmed. Kahire: el-Mektebetü'l-Tevfikiyye, ts.
- İbn Hâlaveyh, Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ahmed. *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'*. Mısır: el-Matba'atu'r-Rahmâniyye, 1934.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'l-Kâfiye*. thk. Abdülmünîm Ahmed. Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi: Merkezü'l-bahsi'l-ilmî ve İhyâu't-turâsi'l-İslâmî, Külliyyetü'ş-Şer'iyye ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1402/ 1982.
- İbn Mihrân, Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Esfehânî en-Nisâbü'rî. *Garâibü'l-kırâât ve mâ câe fihâ min ihtilâfi'r-rivâyeti ani's-sahâbeti ve't-tâbi'îne ve'l-eimmeti'l-mutekaddimîn*. Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1439.
- İbni Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Lüma' fî'l-'Arabiyye*. thk. Semîh Ebü Muğlî. Amman: Daru Mecdalâvî, 1988.
- İbni Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fî tebyîn vucûhu şevâzî'l-kırâati ve'l-îdâhi 'anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. Kahire: el-Mecclisu'l A'lâ İş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1415/1994.
- İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Farâc Muhammed bin İshak. *el-Fihrist*. Kabilhu bi usûlihi: Eymen Fuâd Seyyid, İngiltere, Londra: el-Furkan Müesseseti'l Furkân li't-Turâsi'l İslamiyye, 2. baskı, 1435/2014.
- İbnü's-Serrâc, Ebü Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl. *el-Usûl fî'n-nahv*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/ 1996.
- Kabâve, Fahreddin. *Tasrîfü'l-esmâ' ve'l-ef'âl*. Beyrut: Mektebetü'l-Mâarif, 1419/ 1998.
- Kutrub, Ebü Alî Muhammed b. el-Müstenîr. *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbihi*. thk. Muhammed Likrîz. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/ 2021.
- Sîbeveyhi, Ebü Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, Riyad: Daru'r-Rifâî, 1402/ 1982.
- Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Alemü'l-Kutub, 1408/ 1988.

Topkapı Sarayı Sultan III. Ahmed Kütüphanesi Kataloğundaki Sarf ve Nahiv Kitapları Üzerine Bir Değerlendirme

Öz: Bu makale, Topkapı Sarayı Sultan III. Ahmed (Enderun) Kütüphanesi'nin ilk kataloğunda yer alan sarf-nahiv ilmine dair Arap alfabesiyle yazılan eser isimlerinin Latinize edilmesi, müelliflerinin tespiti, hangi ilim dalına ait olduğu ve basitçe muhtevası gibi noktalarda genel bir tanıtımı hedeflemektedir. Katalogta çoğu şerh, haşiye, muhtasar ve manzûm olmak üzere yüz otuz eserin adı kayıtlıdır. Bu eserler, Osmanlı döneminde Arapça öğretiminin temel taşları olarak kullanılmış; öğrencilerin sarf ve nahiv konularında derinlemesine bilgi edinmelerini sağlamıştır. Katalogta yer alan eserlerin dil yapısı, müellifleri ve türleri detaylı bir şekilde ele alınarak bu eserlerin günümüz Arap dili öğretimine katkı sağlayacağı yönere de işaret edilmiştir. Çalışmamızda, genelde dil eğitimi, özelde ise Arapça eğitiminin yalnızca gramer kurallarını öğretmekle kalmayıp aynı zamanda dinî, ahlâkî, siyasî ve kültürel birikimi de aktaran bir vasıta olduğu sonucuna varılmıştır. Bu bağlamda, klasik metinlerin eleştirel ve analitik bir yaklaşımla incelenip bunlardan yararlanılması, geleneğin geleceğe taşınmasında önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Sarf ve Nahiv, Sultan III. Ahmed Kütüphanesi Kataloğu, Enderun

Adem
ÇALAR* 

An Evaluation of Morphology and Syntax Books in the Catalogue of the Topkapı Palace Library of Sultan Ahmed III

Abstract: This article examines the first of catalog of Sultan Ahmed III's Enderun Library in Topkapı Palace, which includes works on the science of sarf-nahiv written in the Arabic alphabet, firstly by Latinizing them, identifying their authors, which branch of science they belong to, their content, and the role of these books in teaching the Arabic language. The catalog records the names of one hundred and thirty works, most of which are commentaries and some of which are basic texts, ihtisar and manzûme. These works were used as the cornerstones of Arabic language teaching in the Ottoman period and provided students with in-depth knowledge in the subjects of sarf and nahiv. The linguistic structure, authors, and genres of the works in the catalog are discussed in detail, and the contribution of these works to today's Arabic language teaching is also pointed out. The study concludes that language education in general, and Arabic language education in particular, is not only a means of teaching grammatical rules but also a means of transmitting religious, moral, political, and cultural knowledge. In this context, analyzing and utilizing classical texts with a critical and analytical approach is important in carrying the tradition into the future.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Sarf and Nahiv, Sultan Ahmed III's Library Catalog, Enderun

* Dr. Öğr. Üyesi, Adem Çalar, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, E-Posta: adem.calar@ikcu.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-6544>

Giriş

Ülkemizin sahip olduğu değerlerin başında tarihimizden miras aldığımız içlerinde birbirinden değerli kültür hazinelerimizin ve binlerce yazma eserin bulunduğu kütüphanelerimiz gelmektedir. Sahip olduğumuz bu mirasın önemli parçalarından biri, saray içinde Ağalar Camii ve III. Ahmed adlı iki ayrı kütüphaneden meydana gelen Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'dir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Türk İslam sanatının eşsiz hat, tezhip, minyatür ve cilt gibi eserlerin yanında binlerce nadir/yazma eseri de bünyesinde barındıran eşine az rastlanan bir kültür hazinesidir. Osmanlı Devleti'nin eğitim kurumları arasında önemli bir yere sahip olan Enderun Mektebi, bu kültür hazinesinin hayat bulduğu bir merkez olmuştur. Bu merkez sayesinde Osmanlı Devleti tarihte siyasî, askerî alanlarda üstün başarılar gösterdiği gibi ilim, fen ve sanatta da büyük başarılar göstermiştir. Devşirme usulüyle toplanan çocuklar, öncelikle Türk ailelerin yanında Osmanlı toplumunun örf, adet ve geleneklerine uygun bir şekilde eğitimler alarak yetiştirilir; ardından üstün yeteneklilerin eğitimi Enderun Mektebi'ne kabul edilirdi. Buradaki eğitimin sonunda dinî, idarî, mülkî ve askerî açıdan devleti yönetecek kadrolara dahil olarak en uzak diyarlarda hizmet ederlerdi. İşte bu yüzden Enderun Mektebi sadece bir eğitim kurumu değil, aynı zamanda toplumun ihtiyaç duyduğu nitelikli devlet ricâlinin yetiştirilmesinde de önemli işlev görmüş bir merkezdir.¹ Böyle mümtaz şahsiyetleri yetiştiren kurumun, insana, eşyaya ve Allah'a bakışını belirleyen medeniyet tasavvuru, müfredatı ve bunu besleyen kaynaklar elimizin altındadır. Bunlar dinî ilimlerden sosyal ve beşerî ilimlere, doğa bilimlerinden sanatlara kadar geniş bir yelpazeye sahiptir. Bu çeşitlilik, öğrencilerin çok yönlü yetişmesini sağlamak için tasarlanmıştır. Osmanlıların dinî ve sosyal konularda fikri alt yapısının nasıl oluştuğu, medeniyetinin nasıl şekillendiği, ilim ve fikir dünyasının kodları, hangi eserlerin bunlarda etkili olduğu ancak kütüphanelerimizdeki arşiv, kitap ve katalogların incelenmesiyle ortaya konulabilir.²

Makalemizde genel hatlarla Sultan III. Ahmed Kütüphanesi ve Enderun Mektebi hakkında bilgi verildikten sonra III. Ahmed Kütüphanesinin 1719 yılında düzenlenen ilk kataloğundaki sarf ve nahiv kitapların izi sürülecektir. Eğitim dilinin Arapça olması nedeniyle katalogdaki sarf ve nahiv kitaplarının listesi Latinize edilerek tanıtımı gerçekleştirilecek böylece Arapça eğitiminin içeriği, niteliği ve günümüze yansımaları incelenecektir.

1. III. Ahmed Kütüphanesi

Adını Topkapı Sarayı'ndan alan kütüphanenin tanıtımına geçmeden önce kısaca Topkapı Sarayı'ndan bahsetmek faydalı olacaktır. İstanbul'un en güzel yerinde, Karadeniz'e nâzır, bir yarımada üzerinde, Fatih Sultan Mehmet Han tarafından temeli 1465'te atılan Topkapı Sarayı'nın inşaatı 1478'de tamamlanmıştır. Millî mimarimizin şaheserlerinden olan yapı, önce Saray-ı Cedîd-i Âmire sonra Yeni Saray bugün ise,

¹ Mehmet İpşirli, "Enderun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/185-187.

² Salim Ayduz, "Topkapı Sarayı Sultan III. Ahmed Kütüphanesi'ndeki Felsefe/Fen Bilimleri İlgili Eserler Üzerine Bir Değerlendirme", *Osmanlı'nın İzinde/ Prof. Dr. Mehmet İpşirli Armağanı*, ed. Adem Koçal - Zeynep Berktaş (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 224.

Topkapı Sarayı adıyla anılmaktadır. Farklı zaman dilimlerinde kendisine eklenen binalarla saray, döneminin zevkini, sanat anlayışını, mimari özelliklerini yansıtan âbide bir yapı olarak karşımızda durmaktadır.³ Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi ise işte bu saray içinde, Ağalar Camii ve III. Ahmet adlı iki ayrı kütüphaneden meydana gelmiştir. Aslında 1924 yılında saray müzeye dönüştürüldüğünde harap halde olan Ağalar Camii 1928 yılında restore edilmiş, buradaki kitaplar, padişahların kitap hazinelerindeki mevcut kitaplar, çeşitli köşk ve koğuşlardaki vakıf kitapları buraya taşınarak Yeni Kütüphane adı verilmiştir. Daha sonra 1966 yılında III. Ahmed Kütüphanesi de buraya eklenerek bugünkü halini almıştır.⁴ Topkapı Saray Müzesi Kütüphanesinde yaklaşık on sekiz bin yazma eser mevcuttur. Bu muazzam koleksiyona, bugün Güzel Yazılar Bölümünün içinde yer aldığı Yeniler Kitaplığı ile yaklaşık dört bin eseri ihtiva eden Yeni Gelen Basmalar Kitaplığını da ilave ettiğimizde hiç kuşkusuz bu koleksiyonun kıymeti daha da artmaktadır. Topkapı Saray Müzesi Kütüphanesi bünyesinde barındırdığı binlerce nadir yazma eserin yanında, minyatür, tezhip, cilt ve hat sanatları yönünden de eşine az rastlanan bir kültür hazinesidir.⁵

Sultan III. Ahmed, bugün Yenisaray denilen Sarây-ı Cedîd'deki dağınık halde bulunan kitapları bir mekânda toplamak amacıyla bakımsız halde olan II. Selim'in köşkünü yıktırıp onun yerine kendi adıyla anılan kütüphane binasını 17 Şubat 1719 tarihinde inşa ettirmiş; buna ek olarak kütüphanenin amacını, açık olacağı günleri, kitaplardan yararlanma şartlarını, hizmetlilerin ücretlerini belirten bir vakfiye düzenleyerek mükemmel de bir katalog hazırlamıştır.⁶ III. Ahmed kütüphanesi, Pazartesi Perşembe gibi belirli günler ilim ehlinin istifadesine açılmış olsa da özellikle baştan itibaren Enderun'daki öğrencilere tahsis edilmiştir.⁷

Yeni Kütüphaneye bağlı olan III. Ahmed Kütüphanesi bugün Enderun kitaplığı adıyla da anılmaktadır. Kütüphanede (Revan Köşkü Kitaplığı, Hazine Kitaplığı, Bağdat Köşkü Kitaplığı, Sultan Mehmed Reşad ve Tiryal Hanım Kitaplığı, Emanet Hazinesi Kitaplığı, Medine Kitaplığı, Koğuşlar Kitaplığı ve Yeniler Kitaplığı gibi) her biri saraydaki yerleri dikkate alınarak isimlendirilen on üç kitaplık oluşturulmuş ve çeşitli bilim dallarına göre tasnifi yapılmıştır.⁸ Saray kütüphanesinde Yunanca, Latince ve Süryanice 146 adet matbu kitap da bulunmaktadır. Gayr-i islamî bu eserlerin kataloğunu 1933 tarihinde D. Adolf Deissmann, Türkçe, Arapça ve Farsça eserlerin kataloğunu ise 1961-1969 yılları arasında Fehmi Ethem Karatay yayımlamıştır.⁹

³ İsmet Binark, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi ve Kütüphane Koleksiyonları İle İstanbul Kütüphaneleri Hakkında Yerli - Yabancı Kaynaklar Bibliyografyası", *Vakıflar Dergisi* 13 (1981), 718-719.

⁴ Zeynep Atbaş, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/263-264.

⁵ Binark, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi ve Kütüphane Koleksiyonları", 717-718.

⁶ Semavi Eyice, "Ahmed III Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/40-41.

⁷ Binark, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi ve Kütüphane Koleksiyonları", 732.

⁸ Atbaş, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi", 41/263-264; Binark, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi ve Kütüphane Koleksiyonları", 721-724.

⁹ Atbaş, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi", 2/263-264; Binark, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi ve Kütüphane Koleksiyonları", 735-737.

2. Enderun Okulu

Enderun mensuplarının istifadesine sunulan bu değerli kütüphanenin Arapça sarf ve nahiv kitaplarının tanıtımına geçmeden önce Enderun mektebinden kısaca bahsetmek isabetli olacaktır. Enderun mektebi, Osmanlı Devleti'nde medresenin haricinde en önemli resmi eğitim kurumudur. Bu mektebin kuruluş amacı, sürekli büyüyen ülkenin merkez ve taşra bürokrasisine dinî, mülkî, askerî ve idarî alanlarda ihtiyaç duyulan insan gücünü sağlamak; farklı din, dil ve kültürlerle mensup toplulukları en iyi şekilde idare edecek sağlam yönetici kadrolarını yetiştirmektir.¹⁰

Bu amacı gerçekleştirmek için Hıristiyan ailelerinden devşirilen ve tamamen ailelerinden bağı kopmuş çocuklar, Müslüman Türk ailelerin yanında Türkçeyle birlikte, İslâmî esasları ve âdâbı öğrendikten sonra bedenî ve ruhî kabiliyetlerini geliştiren uzun ve zorlu eğitim süreçlerinden geçmektedir. Bunlar bir taraftan Türkçe, Arapça ve Farsça öğrenirken diğer taraftan güreş, koşu, ok atma gibi sportif faaliyetler de yapmaktadır. Enderun Mektebi liyakat, maharet, tatbikat, ödül-ceza, disiplin gibi temel özellikleriyle çağının en başarılı eğitim kurumu haline gelmiş ve birçok alim, şair, sanatçı, devlet adamı, asker ve idareci yetiştirmiştir. Ne var ki klasik dönemdeki ilkelerine sahip çıkamayan, çağının ihtiyaçlarına cevap veremeyen bu güzide kurum, zamanla değerini yitirmiştir.¹¹

3. Kütüphanenin İlk Kataloğu

Bizzat Sultan III. Ahmed tarafından hazırlatılan kütüphanenin ilk kataloğu, bugün Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmed Kitaplığı 3679 numarada kayıtlıdır. Çalışmada “Kütübü'n-Nahv ve's-Sarf” başlığı altındaki kitapların önce katalogdaki haliyle isimleri verilerek kısaca tanıtımı yapılacaktır. Burada III. Ahmed Kütüphanesi ile ilgili ilk çalışmayı yapanın Mehmet Refik Bey olduğunu söylemek gerekir. Mehmet Refik, makalesinde kütüphanedeki kitapların tasnifini yaparken on dokuz ilim dalından bahsetmektedir. Ancak Refik'in bu tasnifinin kütüphanenin ilk kataloğundaki tasnifle örtüşmediğine dikkat çekmek isteriz. Kanaatimizce bu durum, Mehmet Refik Bey'in bazı ilim dallarının ismini ayrı yazması yahut aynı ilim dalına yönelik Arapça ve Türkçe isimleri müstakil başlıklar altında toplamasından kaynaklanmıştır. Aşağıdaki tablo Mehmet Refik Bey'in tasnifiyle III. Ahmed Kütüphanesi'nin ilk kataloğundaki tasnif farklılığına işaret için oluşturulmuştur:

Mehmet	Refik	Bey'in	III. Ahmed	Kütüphanesi'nin	ilk
--------	-------	--------	------------	-----------------	-----

¹⁰ Mehmet İpşirli, “Enderun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/185-187.

¹¹ İpşirli, “Enderun”, 1995, 11/185-187; Salim Aydın, “Medrese ve Tekke Dışındaki Eğitim Müesseseleri Tarihi Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12 (01 Eylül 2008), 140-142.

Kütüphanesi'ndeki eserleri tasnifi	kataloğundaki konu başlıkları
[Mehmed Refik, "Enderûn-ı Humâyûn Kütüphânesi", Târihî Osmânî Encümeni Mecmuası 7 [1916/1332], 241]	[Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmed Kitaplığı No:3679]
1. İlâhiyat	1. Kütübü't-Tefsîri'ş-Şerîf
2. Ehâdis-i Şerîfe	2. Kütübü'l-Ehâdisi'ş-Şerîfe
3. Fıkıh	3. Kütübü'l-Fıkhî'ş-Şerîf
4. Tasavvuf	4. Kütübü Usûli'l-Fıkhî'ş-Şerîf
5. Me'ânî	5. Kütübü'l-Kelâm ve'l-Âdâb
6. Kelâm	6. Kütübü'l-Me'anî ve'l-Arûz
7. Tıp	7. Kütübü'l-Ferâ'iz ve'l-Hisâb
8. Sarf ve Nahiv	8. Kütübü't-Tasavvuf
9. Edebiyât	9. Kütübü't-Ta'bîr ve'r-Rü'yâ
10. Lügat	10. Kütübü't-Tıbbî'n-Nefîse
11. Tevârih-i Arabiyye	11. Kütübü'l-Lüğa
12. Tevârih-i Türkî	12. Kütübü'n-Nahv ve's-Sarf
13. Ferâiz ve Hesab	13. Kütübü'l-Edebiyyât
14. Ta'bîr-i Rü'yâ ve Falnâme	14. Kütübü'l-Hikme ve'l-Hey'e ve'l-Hendese ve'n-Nücûm ve'l-Mantık ve'l-Mûsîka
15. Hikmetü'l-Felsefe	15. Kütübü't-Târih bi'l-Arabî ¹²
16. Hey'et	
17. Mantık ve Cedel	
18. Hendese ve Mûsîkî	
19. Nücûm ve Remil. ¹³	

4. Katalogdaki Nahiv-Sarf Kitaplarının Dökümü

III. Ahmed Kütüphanesinin ilk kataloğunda yer alan *Kitâbü'n-Nahv ve's-Sarf* başlığı altında büyük çoğunluğu Arapça olmak üzere yüz otuz eser bulunmaktadır:

¹² *Sultan III. Ahmed Kitaplığı Kataloğu* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Enderûn-ı Humâyûn Kütüphânesi, 3679), 2a-94a.

¹³ Mehmed Refik, "Enderûn-ı Humâyûn Kütüphânesi", *Târihî Osmânî Encümeni Mecmuası 7* (1916/1332), 241.

Kitâbü's-Sarf: Merah, 'İzzî, Maksûd. Şeyh hattıyla, Binâ, Emsile. 'Osmân Efendi hattıyla, yedi satır, nesih, cild bir. ¹⁴

Sarf cümlesi olarak da bilinen *Emsile, Binâ, Maksûd, 'İzzî, Merâh* adlı kitaplar Osmanlı medreselerinde klasik Arapça öğretiminin ilk merhalesini oluşturmaktadır. Bu eserlerden *Emsile* medreselerde ilk okutulan kitap olup "nasara" kelimesinden türetilen fiil ve isimlerin muhtelif ve muttarid/aynı tarzdaki çekimlerini konu edinmektedir. Müellifi bilinmemekle beraber teberrüken Hz. Ali'ye nispet edilmiştir. *Binâ*, Arapçadaki sülâsiden sūdâsiye mücerred ve mezîd otuz beş fiil kalıbı ile aksâm-ı seb'a bilgisini içermekte olup bunun müellifi meçhûldür. *Maksûd*, sarf ilminin temel konularını altı başlık altında ele alan bu eser her ne kadar Ebû Hanife'ye nispet edilse de müellifi belli değildir.¹⁵ *'İzzî* adlı eserin müellifi, İzzüddîn ez-Zencânî'dir. (ö. 660/1262 [?]) Ahmed b. Ali b. Mes'ûd'un kaleme aldığı *Merâhu'l-Ervâh* ise bu sıralamada sarf cümlesinin son halkasını oluşturmaktadır.

Kitâbü'l-Mufassal li'z-Zemaşerî, on beş satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

el-Mufassal, Bağdat ekolüne mensup Zemaşerî'nin (ö. 538/1144) Arap gramerine dair yazdığı eserdir. Bu kitap isimler, fiiller, harfler ve bunların arasındaki ortak hususları kapsayan müşterekler olmak üzere dört ana bölümden oluşmaktadır. Kitabın tertibi güzel, anlatımı kolay, muhtevası zengindir. Bunlardan dolayı *el-Mufassal* alimler tarafından büyük rağbet görmüştür.¹⁶

Kitâbü'l-İrşâd me'a-Şerhihî'r-Reşâd, on iki satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

Arap dili, felsefe, kelim ve tasavvuf gibi birçok alanda söz sahibi olan meşhur alim Sa'deddin Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından kaleme alınan *İrşâd (İrşâdü'l-Hâdî)*, meşhur dil alimi İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Kâfiye*'sinin muhtasarıdır. Teftâzânî eseri, oğlu Muhammed için yazmıştır. Medreselerde ders kitabı olarak okutulan esere çeşitli şerhler ve haşiyeler yazılmıştır. Halil Özcan, Musannifek'in bu eser üzerine yaptığı şerhlerden *er-Reşâd fî Şerhi İrşâdî'l-Hâdî* adlı şerh üzerine 2003 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde bir doktora çalışması yapmıştır.¹⁷

Kitâbü Muğni'l-Lebîb, on dokuz satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

Nahiv ilmindeki yetkinliğinden dolayı "nahvî/nahivci" lakabıyla şöhret bulan İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) nahiv sahasındaki en önemli eseridir. Tam adı *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-E'ârib*'dir. Eser kendi dönemine gelinceye kadar yaygın kabul görmüş âmil, ma'mûl ve 'râb taksiminin aksine bir girişle müfredler ve terkipler şeklinde iki ana bölüm ve sekiz alt bölüm tertibiyle dikkatleri çekmektedir. Bu yüzden üzerinde pek çok

¹⁴ Katalogta yer alan nahiv ve sarf ilmiyle alakalı yüz otuz eser için bkz. *Sultan III. Ahmed Kitaplığı Kataloğu* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Enderûn-i Hümâyûn Kütüphanesi, 3679), 65b-69a.

¹⁵ Kenan Demirayak, "el-Maksûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/453.

¹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, çev. Rüştü Balcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012), 1416; Mehmet Sami Benli, "el-Mufassal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/366-367.

¹⁷ Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/299-308.

şerh, hâşiye, ihtisâr ve nazma çekme çalışması yapılmıştır.¹⁸

Kitâbü 'İsâmüddin 'ale'l-Kâfiye, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) Arap nahvine dair yazdığı *el-Kâfiye* adlı muhtasar eserine Ebû İshâk İsâmüddin İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyîni (ö. 945/1538) tarafından kaleme alınan şerhidir. Medrese öğrencileri arasında rağbet gören bu şerhin günümüzde çeşitli baskıları yapılmıştır.¹⁹

Kitâbü Şerhi Şâfiye, Seyyid 'Abdullah, on dokuz satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

İbnü'l-Hâcib tarafından yazılan muhtasar sarf kitabının şerhidir. Katalogda "Seyyid 'Abdullah" şeklinde tam adı tasrih edilmeyen şârih, *Şâfiye*'nin şarihleri arasında zikredilen Abdullah b. Muhammed Nukrekâr (ö. 776/1375) veya Abdullah b. Muhammed b. Mübârek el-Uteybî adlı zâtlardan biri olmalıdır.²⁰

Kitâbü'l-Muğnî, on yedi satır, bâ-hatt-ı ta'lîk, cild bir.

Fıkıh, sarf ve nahiv ilimlerinde derin bilgi sahibi Ebü'l-Mekârim Fahrüddin Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf Çârperdi (ö. 746/1346) tarafından yazılmış bir nahiv kitabıdır. Bu kitap, Muhammed b. Abdürrahim el-Ömerî el-Meylânî ve Abdullah b. Seyyid Fahreddin el-Hüseynî tarafından şerh edilmiştir.²¹ Kürtlerin yaşadığı bölgelerde çok okutulduğundan *Muğnî'l-Ekrâd* diye de anılmaktadır.²²

Kitâbü Matlûb Şerhu Maksûd, on beş satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Sarf ilmine dair yazılan *Maksûd* adlı eserin birçok şerhi vardır. Ne var ki söz konusu şerhin müellifinin kim olduğuna dair kaynaklarda tarafımızdan bir bilgiye rastlanmamıştır. Kâtip Çelebi'nin: "Alimlerden biri *Maksûd*'u şerh etti ve *Matlûb* adını verdi."²³ diyerek müellifini meçhul bıraktığı söz konusu eser, *Matlûb bi-Şerhi'l-Maksûd* namıyla da anılmaktadır.²⁴

Kitâbü Dav'î'l-Misbâh, on üç satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

Arap dili ve edebiyatı alimi Mütarrizî'nin, (ö. 610/1213) oğlu Cemâlleddin Ali'ye Arapça öğretmek amacıyla Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) *Avâmil'i*, *el-Cümel'i* ve *et-Tetimme*'sinden istifade ederek yazdığı *el-Misbâh fi'n-Nahv* adlı eser üzerine Tâceddin el-İsferâyîni'nin kaleme aldığı şerhtir.²⁵ Eserin baskısı mevcuttur.

¹⁸ Mehmet Reşit Özbalıkcı, "Muğnî'l-Lebib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/383-384.

¹⁹ İsmail Durmuş, "İsferâyîni, İsâmüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/516-517; Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi* (Cantaş Yayınları, 2016), 361.

²⁰ Hulusi Kılıç, "eş-Şâfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/247-248.

²¹ Mehmet Şener, "Çârperdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/230-231.

²² Muhammed b. Abdürrahim el-Ömerî el-Meylânî - Muhammed Tarık Mağribiyye, *Şerhu'l-Muğnî fi'n-Nahv* (İrşad Kitapevi, 2017), 11.

²³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1443.

²⁴ Demirayak, "el-Maksûd", 27/453.

²⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1364; Necmettin Öztürk, *Alâaddin Musannifek ve Arap Gramerindeki Yeri* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 32; Muhammed b.

Kitâbü'l-Ünmûzec ve Şerhuhu, on sekiz satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

el-Ünmûzec, Zemaşerî'nin (ö. 538/1144) kendi kitabı *el-Mufassa'*dan ihtisar ettiği nahivle ilgili eserinin adıdır.²⁶ Bu eser üzerine birçok şerhler yazılmış olup çeşitli yayınevleri tarafından farklı tarihlerde yayımlanmıştır.²⁷

Kitâbü'ş-Şâfiye, on bir satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

İbnü'l-Hâcib, tarafından yazılıp sadece sarf ilmine tahsis edilen bu kitap, sarf ve nahiv ilimleri arasına kesin bir sınır koyma özelliği ile bilinmektedir. Eser, Zemaşerî'nin *el-Mufassa'*ında yer alan sarf konularının düzenlenip özetlenmesi ile vücuda getirilmiştir. Bütün sarf konularını içeren muhtasar bir özellik taşımaktadır. *Kitâbü'ş-Şâfiye*, hem Osmanlı medreselerinde hem de İslam dünyasının farklı yerlerinde asırlarca okutulmuş, esere kırk beş kadar şerh ve bunların da bir kısmına hâşiyeler yazılmıştır.²⁸

Kitâbü'l-Kâfiye, yedi satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

İbnü'l-Hâcib'in *el-Mufassa'*dan yararlanmak suretiyle hazırladığı nahiv kitabıdır. Osmanlı medrese geleneğinde Birgivi'nin *el-Avâmil* ve *İzhârü'l-Esrâr*'ından sonra *el-Kâfiye* okutulmakta ve bu üç kitap "Nahiv Cümlesi" veya "Nahiv Mecmuası" olarak tanınmaktadır. İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sine yüz elli kadar şerh yazılmıştır. Bunların en meşhurları: Müellifin kendisinin *Şerhu'l-Kâfiye*'si, Radî el-Esterâbâdî'nin (ö. 688/1289'dan sonra) *Şerhu'l-Kâfiye*'si, Abdurrahman-ı Câmî'nin, (ö. 898/1492) *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*'si, Bedreddin İbn Cemâ'a'nın (ö. 733/1333) *et-Tuhfe 'ale'l-Kâfiye*'si, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413), *Şerhu'l-Kâfiye*'si ve son olarak Sûdî-i Bosnevî'nin (ö. 1007/1599 [?]) Türkçe yazdığı *Şerh-i Kâfiye*'si örnek olarak sayılabilir.²⁹

Kitâbü-Kâfiye me'a-Şerhihâ Şihâbüddîn, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

İbnü'l-Hâcib'in Mısır'dan talebesi Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Karâfî'nin (ö. 684/1285) *el-Kâfiye* üzerine yazdığı şerhtir.³⁰

Kitâbü Şerhi'l-İzzî, li Sa'diddîn, on yedi [satır], bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

Sarf ilmine dair İzzüddîn ez-Zencânî'nin yazdığı (ö. 660/1262 [?]) *el-İzzî fi't-Tasrîf, et-Tasrîfü'l-İzzî*, veya *el-Mebâdî fi't-Tasrîf* ya da *et-Tasrîf* gibi isimlerle anılan esere

Ahmed b. Tâcüddîn el-İsferâyînî, Şevkî el-Mearrî, *el-Lübâb fi İlmi'l-İ'râb*, ts., 5; M. Sadi Çöğenli, "Mutarrizi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/375-377.

²⁶ Mustafa Öztürk - M. Suat Mertoğlu, "Zemaşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235-238.

²⁷ el-Unmûzec'e dâir yapılan şerhler için bkz. Ayhan Can, "Zemaşerî'nin el-Unmûzec'i özelinde şerhlerin tanım, istişhâd ve tenkitlerdeki tutumları", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 25 (21 Aralık 2021), 682-683.

²⁸ Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 367-369; Kılıç, "eş-Şâfiye", 38/247-248.

²⁹ Hulusi Kılıç, "el-Kâfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/153-154.

³⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 3/1099.

Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından yapılan şerhtir.³¹ Daha başka şerhleri de vardır.

Kitâbü Şerhi'l-Kâfiye, on yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Esere dair 12'nci maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Şerhi'l-Mufassal, otuz üç satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

Zemahşerî'nin meşhur dilci Sibeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitap* adlı eserinden istifade ederek nahve dair yazdığı, müellifin adlandırması ile *el-Mufassal fî San'ati'l-râb* ya da *el-Mufassal fî'n-nahv* adlı esere yazılan bir şerhtir. *el-Mufassal* (XII ve XIII.) yüzyıllarda Endülüs hariç hemen hemen bütün İslam coğrafyasında ders kitabı olarak okutulmuş olup birçok şerhi yapılmıştır. Bunlardan bazıları matbu bazıları ise yazma haldedir. Şöhret bulmuş olanlarının arasında Zemahşerî'nin öğrencisi Muhammed b. Sa'd el-Mervezî'nin *el-Muhassal*, Kâsım b. Hüseyin el-Hârizmî'nin *et-Tahmîr Şerhu'l-Mufassal*, Ziyâeddin el-A'cemî'nin *Şerhu'l-Mufassal*, Ebü'l-Bekâ İbn Yaş'ın *Şerhu'l-Mufassal*, İbnü'l-Hâcib'in *el-Îzâh fî Şerhi'l-Mufassal*, Muzhîrüddîn Muhammed'in *el-Mükemmel fî Şerhi'l-Mufassal*, Ali b. Ömer Halîl el-Esfenderî'nin *el-Muktebes fî Tavzihi Me'ltebes*, Muhammed Tayyib el-Mekkî'nin *el-Vişâhu'l-Hâmidî* ve Muhammed Abdülganî'nin *el-Mu'avvel* adlı eserleri sayılabilir.³²

Kitâbü Şerhi'l-Mufassal, yirmi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Esere dair 16'ncı maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Şerhi'l-Mufassal, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Esere dair 16'ıncı maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Şerhi Radî, Şerhu'l-Kâfiye, yirmi dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye fî'n-Nahv* adlı eserine Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî'nin (ö. 688/1289'dan sonra) yazdığı şerhtir. Radî bu şerhinde nahiv konularını basit bir üslupla ele almış, yer yer meseleleri tartışarak tercih ve icthâdlarda bulunmuş, zaman zaman da nahiv hükümlerinin illetlerini açıklayarak adeta dilin felsefesini ortaya koymuştur. Eser tüm bu özellikleriyle rağbet görmüş ve alanında yapılmış diğer şerhlerden üstün tutulmuştur.³³

Kitâbü Şerhi Radî, Şerhu'l-Kâfiye, yirmi dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Esere dair 19'uncu maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü İrşâdî's-Sâlik fî'n-Nahv, on dokuz satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

Endülüslü büyük dil alimi İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) 2794 beyittten oluşan *el-Kâfiyetü's-Şâfiye*'sinin özeti olan *el-Elfiyye* adlı kitabın şerhidir.³⁴ Tam adı, *İrşâdü's-*

³¹ Ahmet Özel, "Zencânî, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/253-254.

³² Benli, "el-Mufassal", 30/366-367.

³³ Sadreddin Gümüş, "Radî el-Esterâbâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/387-388.

³⁴ Abdülbaki Turan, "el-Elfiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/28-29.

Sâlik ilâ Halli Elfiyyeti ibn Mâlik olup müellifi İbn Kayyim el-Cevziyye'dir (ö. 767 /1365).³⁵

Kitâbü Tenvîrüd-Deyâcî, on yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Zemaşerî, Kur'an, hadis ve Cahiliyye şiirinde geçen nahivle ilgili bazı ifadeleri soru cevap ve bilmece tarzında kısa adı *el-Ehâcî'n-Nahviyye* olan manzûm bir eser yazmıştır.³⁶ Alemüddîn es-Sehâvî (ö. 643/1245) bu eser üzerine kendi isimlendirmesiyle *Tenvîrüd-Deyâcî* adında aynı tarzda bir şerh kaleme almıştır. Bu şerh, *Münîrüd-Deyâcî fî Şerhi'l-Ehâcî, Şerhu Ehâcî'z-Zemaşerî'n-Nahviyye, Tenvîrüd-Deyâcî fî Tefsîri'l-Ehâcî* gibi çeşitli isimlerle de anılmaktadır.³⁷

Kitâbü'l-Mufassal, on beş satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

Yukarıda 16'ncı maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü'l-Mufassal, on bir satır, bâ-hatt-ı Arab, cild bir.

Esere dair 16'ncı maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü-Şerhi'z-Zemaşerî, on yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild-i sâni, bir.

Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) "*el-Mufassal*"ın anlaşılması güç yerleri hakkında başka bir kitabı daha vardır."³⁸ diye isim zikretmeden bahsettiği Zemaşerî'nin kendi eseri *el-Mufassal* üzerine kaleme aldığı şerh olmalıdır. Eserin adı kaynaklarda *Havâşî'l-Mufassal* şeklinde geçmektedir.³⁹

Kitâbü Şerhi'l-Lübâb, li'l-İsferâyînî, yimi bir satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.⁴⁰

Muhammed b. Ahmed b. Tâcüddîn el-İsferâyînî (ö. 684/1285) tarafından *Lübâbü'l-İ'râb, el-Lübâb fî'l-İ'râb* ya da meşhur olan adıyla *el-Lübâb fî İlmî'l-İ'râb* adıyla kaleme aldığı İ'râb, binâ, âmîl, ma'mûl fâiliyet, mefûliyet, izâfet gibi konuların bir mukaddime dört bölüm halinde işlendiği nahiv kitabına dâir yazılan şerhtir. *Lübâb*'in hâla yazma halinde bulunan on kadar şerhi vardır.⁴¹

Kitâbü Şerhi'l-Lübâb, yirmi yedi satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

Esere dair 26'ncı maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Şâfiye, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Esere dair 11'inci maddede bilgi verilmiştir.

³⁵ Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 352.

³⁶ Öztürk - Mertoğlu, "Zemaşerî", 44/235-238.

³⁷ Tayyar Altıkulaç, "Sehâvî, Alemüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/311-313.; Geniş bilgi için bkz. <https://shamela.ws/book/37653/54>.

³⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1416.

³⁹ "el-Benli, "el-Mufassal", 30/366-367.

⁴⁰ Bu eser kataloga sehven (للسرايى اللباب شرح كتاب) şeklinde kaydedilmiştir.

⁴¹ Muhammed b. Ahmed Tâcüddîn el-İsferâyînî, Şevkî Mearrî, *el-Lübâb fî İlmî'l-İ'râb* (Bejrût-Lübân: Mektebetü Lübnân, 1996), 5-7; Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 381.

Kitâbü Hâşiyeti Şerhi Elfiyye, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Elfiyye, Arap dilinin büyük alimlerinden İbn Mâlik'in daha önce yazdığı *el-Kâfiyetü's-Şâfiye* adlı kitabının bin beyitlik özetidir. Hacmi küçük olmasına rağmen ifadeleri anlaşılır, üslûbu da kolay ve akıcıdır. Bu yüzden İslam dünyasında hüsn-i kabul görmüş ve bu sahanın en önemli eserlerinden biri sayılarak medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Bir mukaddime ve yaklaşık seksen baptan meydana gelen eserin şerh ve hâşiyeleri oldukça fazladır. *Elfiyye*'nin şerh ve hâşiyelerinden en önemlileri şunlardır. 1. *ed-Dürretü'l-Mudiyye*: İbn Mâlik'in oğlu İbn u'n-Nâzım'ın yazdığı, zaman zaman da babasına sert eleştiriler yönelttiği şerhtir. Muhammed b. Ebû Bekir b. Cemâa, Abdulkadir b. Ebu'l-Kasım el-Abbâdî, Zekeriyâ el-Ensârî (*ed-Durretu's-Sâniye*) ve Sihâbüddin Ahmed b. Kâsım el-Abbâdî esere birer hâşiye yazmışlardır.

2. *Tavzihu'l-Makâsîd ve'l-Mesâlik bi Şerhi Elfiyyeti ibn Mâlik*: İbn Ümmi Kâsım namıyla bilinen Bedruddîn el-Hasan b. Kâsım el-Murâdî'nin (ö. 749/1348) şerhidir.

3. *Evdahu'l- Mesâlik*: Ebu Muhammed Abdullah b. Yûsuf b. Hîşam (ö. 761/1360) tarafından *el-Elfiyye* üzerine yapılan şerhtir. *et-Tavzih* olarak da bilinen eser, *el-Elfiyye* kadar rağbet görmüş ve üzerine birçok hâşiye yazılmıştır. Bunların arasında Hâlid el-Ezherî'nin *et-Tasrîh ale't-Tavzih*'i ile Muhammed M. Abdulhâmîd'in *Uddetu's-Sâlik ilâ Tahkiki Evdahi'l-Mesâlik* adlı hâşiyeler yer almaktadır.

4. *Şerhu Elfiyyeti ibn Mâlik*: Bahâeddin İbn Akîl'in (ö. 769/1367) şerhidir. Kolay ve faydalı bu şerhte İbn Akîl, İbn u'n-Nâzım'ın babasına yönelttiği eleştirilerin isabetsiz olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Çeşitli Arap üniversitelerinde ders kitabı olarak okutulan eser üzerine de hâşiyeler yazılmıştır. Bunlardan Ahmed b. Muhammed eş-Şücâî'nin *Fethu'l-Celîl 'alâ Şerhi İbn 'Akîl*'i, Muhammed b. Mustafa el-Hudârî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi İbn 'Akîl*'i, Asım Behcet el-Beytâr'ın, *Advâ alâ Serhi ibn 'Akîl*'i, Muhammed Abdulazîz en-Neccâr'ın, *et-Tavzih ve't-Tekmil li-Şerhi ibn 'Akîl*'ini zikredilebilir.

5. *Menhecû's-Sâlik ilâ Elfiyyeti ibn Mâlik*: Nûreddin Ali b. Muhammed el-Üşmûnî (ö. 918/1513) tarafından kaleme alınan eser *el-Elfiyye* üzerine yazılan en geniş şerh özelliğine sahiptir. Bu eserin hâşiyeleri arasında Ebû Abdullah Muhammed b. Ali et-Tûnisî'nin *Zevâhirü'l-Kevâkib li-Bevâhiri'l-Mevâkib*'i ve Muhammed Ali es-Sabbân'ın *Hâşiyetü's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî*'si öne çıkmaktadır.

6. *el-Behcetü'l-Merziyye fî Şerhi'l-Elfiyye*: Süyûtî (ö. 911/1505) tarafından kaleme alınan eser Doğu medreselerinde halen okutulmaktadır.

7. *Mekâsidü's-Şâfiye*: Endülüsün meşhur alimlerinden *Muvâfakât* sahibi İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî'nin (ö. 790/1388) Arap dilinin gayelerini de nahiv kuralları vesilesiyle açıkladığı *el-Elfiye* üzerine kaleme aldığı eseridir.⁴²

Kitâbü Şerhi'l-Lübâb, otuz iki satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

Esere dair 26'ncı maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü'l-Mûlahhas, yirmi beş satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Tam adı, *el-Mûlahhas fî İ'râbi'l-Kur'ân* olan eser, Arap dil alimi Ebû Zekeriyâ Yahyâ b.

⁴² Turan, "el-Elfiyye", 11/28-29; Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 348-349.

Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109) tarafından telif edilmiştir. Söz konusu kitabın sadece ikinci cildi günümüze ulaşmıştır. Bu da Yusuf sûresinden başlayarak Tâhâ sûresine kadar olan sûrelerin i'râbını içermektedir.⁴³

Kitâbü'l-Mufassal, on yedi satır, bâ-hatt-ı ta'fîk, cild bir.

Esere dair 16'ncı maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Şerhi'l-Merâh, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı ta'fîk, cild bir.

Sarf ilmine dair Osmanlı medreselerinde okutulan Ahmed b. Ali b. Mes'ûd'un yazmış olduğu *Merâhu'l-Ervâh* adlı eserin şerhidir.

Kitâbü'l-Kâfiye, on bir satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

Esere dair 12'nci maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü'd-Dibâce, on beş satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

Sarf ve nahiv ilminde *Kitâbü'd-Dibâce* adında şöhret bulmuş bir eser bilinmemektedir. Ancak, "Dibâce" kelimesi Arapça'da yaygın olarak "önsöz" veya "giriş" anlamına geldiğini göz önünde bulundurduğumuzda bunun sarf ve nahivle ilgili bir kitabın giriş veya takdim bölümü olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda *Kitâbü'd-Dibâce* İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) sarfa dair *eş-Şâfiye*'si ya da Mutarrizî'nin nahve dair *el-Misbâh* adlı eserlerinden birinin dibâcesi olabilir. Zira bu iki değerli eserin dibâceleri üzerine şerhler yazılmıştır.⁴⁴ Ayrıca aynı isimle Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yazma Eserler Veritabanında Arap diline dair müellifi hakkında bilgiye rastlayamadığımız bir eserin olduğunu belirtmek isabetli olacaktır.⁴⁵

Kitâbü İmtihânü'l-Ezkiyâ li'l-Birgivî, yirmi beş satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

Birgivî Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) nahiv sahasıyla ilgili Arapça bir eseri olup Kâdî Beyzâvî'nin *el-Kâfiye* üzerine kaleme aldığı *Lübbü'l-Elbâb fi 'İlmi'l-İ'râb* adlı eserin şerhidir. Târik Muhtâr el-Melîcî eserin tahkikini gerçekleştirmiş, Adalı Şeyh Mustafa ise *Hâşiyetü Adalı 'ale'l-İmtihân* adıyla eserin üzerine bir hâşiye yazmıştır.⁴⁶

Kitâbü Emsile-i Muhtelif ve Muttaride, cild bir.

Klasik Arapça öğretiminde özellikle de Osmanlı medreselerinde ilk önce okutulup ezberletilen temel sarf kitabıdır. Eserin müellifi bilinmemektedir. Ancak bazı şerhlerde müellif olarak Ahmed Çelebi es-Saruhânî, Çörekçizâde Köse Efendi kaydedilmekte,

⁴³ Ahmet Özel, "Tebrîzî, Hatîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/223-224; Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 420-421.

⁴⁴ Bkz. Eyyüp Beyhan, *Selim Ağa Kütüphanesindeki Arapça Nahiv ve Sarfla İlgili Yazma Eserlerin Tanıtımı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008), 122-124; "Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi", <https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details>.

⁴⁵ Bkz. <https://portal.yek.gov.tr/works/search/full/90>.

⁴⁶ Emrullah Yüksel, "Birgivî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/191-194.

bazen de teberrüken Hz. Ali'ye nispet edildiği görülmektedir.⁴⁷

Kitâbü'r-Reşâd fi Şerhi'l-İrşâd, on yedi satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

Teftâzânî tarafından kaleme alınan *İrşâd (İrşâdü'l-Hâdî)*, meşhur dil alimi İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinin muhtasarıdır. Teftâzânî eseri oğlu Muhammed için yazmıştır. Medreselerde ders kitabı olarak okutulan esere çeşitli şerhler yazılmıştır. Eser Fethullah eş-Şirvânî, Kudretullah Efendi el-Buhârî, Şeyh Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Buhârî, Musannifek Şerefeddin Ali eş-Şirâzî, Muhammed Emîrhan (Emîrcan) et-Tebrîzî, ve İbn Ma'sûm tarafından şerh edilmiştir. Burada ismi geçen şerhi ise Nûreddin Muhammed el-Cürçânî yazmıştır. Mehmed b. Molla Mehmed er-Rûmî'nin ise söz konusu şerhe dair bir hâşiyesi vardır.⁴⁸

Kitâbü Şerhi Şâfiye li'l-Çârpardî, on sekiz satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

İbnü'l-Hâcib'in sarf ilmiyele alakalı meşhur *eş-Şâfiye* adlı eserinin Şâfiî fakihî ve dil âlimi, Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf tarafından (ö. 746/1346) kaleme alınan şerhi olup birçok baskısı mevcuttur.⁴⁹

Kitâbü Dinkoz Şerhu Merâh, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

Ahmed b. Ali b. Mes'ûd'un (ö. VIII. [XIV.] Arapçanın sarfına dair telif ettiği tam adı *Merâhu'l-Ervâh* olan esere Dunkûz (Dikgöz) lakabıyla tanınan Şemseddin Ahmed'in yazdığı şerhtir. Bu şerhin haricinde *el-Merah* üzerine yazılmış başka şerhler de vardır; Bedreddin el-Aynî'nin *Melâhu'l-Elvâh fi Şerhi Merâhi'l-Ervâh*'ı ve Kemalpaşazâde'nin *el-Felâh fi Şerhi'l-Merâh*'ı bunlardan bazısıdır.⁵⁰

Kitâbü Şerhi 'İzzî li Sa'düddîn, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

Esere dair 14'üncü maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Şerhi Şâfiye li'l-Çârpardî, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Esere dair 39'uncu maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü İ'râbî Kâfiye, on beş satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı nahiv kitabının i'râbına dair yazılmış altı eserden biri. *el-Kâfiye* üzerine yapılmış en meşhur i'râb çalışması, *el-Fevâ'idü's-Şâfiye 'alâ i'râbî'l-Kâfiye* adıyla anılan Zeynizâde Hüseyin Efendi'ye ait eserdir.⁵¹

Kitâbü Şerhi'l-Lübâb, li'z-Zevzenî, yimi beş satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

Fadil el-İsferâyînî (ö. 684) diye tanınan Tacüddin Muhammed b. Muhammed b. Ahmed

⁴⁷ İsmail Durmuş, "el-Emsile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/166-167.

⁴⁸ Özen, "Teftâzânî", 40/299-308.

⁴⁹ Şener, "Çârpardî", 8/230-231.

⁵⁰ Katalogda (دنيقوز) olarak yazılan bu isim, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde Dunkûz/Dikgöz şeklinde geçmektedir. Ancak bazen de bu ismin Dinkoz şeklinde imlâsına da rastlanmaktadır. Bkz. Kenan Demirayak, "Merâhu'l-Ervâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/165-166; Eyyüp Beyhan, *Selim Ağa Kütüphanesindeki Arapça Nahiv ve Sarfla İlgili Yazma Eselerin Tanıtımı*, 31.

⁵¹ Kılıç, "el-Kâfiye", 24/153-154.

b. es-Seyf'in *el-Lübâbü fi'n-Nahv* adlı eserine dair Muhammed b. Osman ez-Zevzenî'nin (ö. 486/1093) yazdığı şerhtir. 740 yılında şerhini tamamlayan ez-Zevzenî şerhine *Keşfü'l-İ'râb* adını vermiştir.⁵²

Kitâbü Hâşiyeti Mütevassıt li's-Seyyid, on beş satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sine Seyyid Rüküddin Hasan b. Muhammed el- Esterâbâdî (ö. 688/1289'dan sonra) üç şerh yazmıştır. Büyük *el-Bâsıt*, orta ölçeklikte olanı *el-Vâfi* ve küçük şerh. Bunlardan orta büyüklükteki Seyyid Esterâbâdî tamamlayamamış oğlu Muhammed tamamlamıştır. Sözü edilen şerhe de bazı hâşiyeler yapılmıştır. Onlardan bazıları Muhammed b. Abdillâh el-Merînî, Siracüddin Muhammed b. Ömer el-Halebî, İsmail b. Ali'ye aittir. Bu son isim orta büyüklükteki şerhin (mütevassıt) şahitlerinin beyitlerini açıklayarak *Keşfü'l-Vâfiye* adını vermiştir. Sözü edilen hâşiye bu olmalıdır.⁵³

Kitâbü Şerhi Ünmûzec, on üç satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

el-Ünmûzec, Zemahşerî'nin kendi eseri *el-Mufassal*'dan ihtisar ettiği nahivle ilgili eseridir. Bunun üzerine birçok şerh yazılmıştır.⁵⁴ *Şerhu Ünmûzec*, yazma nüshalarda sıklıkla adı geçen Cemaledin Muhammed b. Abdülğanî el-Erdebilî'nin (ö. 647/1249) şerhi olmalıdır.⁵⁵

Kitâbü Şerhi Ünmûzec, on yedi satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

Eser e dair 10'uncu maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü İ'râbi Kâfiye, on bir satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

Eser e dair 43'üncü maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü'l-Muğni fi'n-Nahv, yirmi yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Eser e dair 7'nci maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Şerhi Kâfiye li'l-Musannif, on yedi satır, bâ hatt-ı nesih, cild bir.

Eser e dair 12'nci maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü'l-İzzî, altı satır, bâ hatt-ı nesih cild bir.

Eser e dair 14'üncü maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Esrârî'l-Arabiyye, on sekiz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Arap dili ve belâgatı alimi Ebü'l-Berekât Kemâlüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî'nin (ö. 577/1181) nahiv ekolleri hakkında yazdığı anlaşılması kolay bir kitaptır. Eser günümüzde neşredilmiştir.⁵⁶

⁵² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1230.

⁵³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 3/1098

⁵⁴ Öztürk - Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/235-238.

⁵⁵ Eyyüp Beyhan, *Selim Ağa Kütüphanesindeki Arapça Nahiv ve Sarfla ilgili Yazma Eselerin Tanıtımı*; "Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, <https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/search>.

⁵⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 115; Hulusi Kılıç, "Enbârî, Kemâleddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/172-173.

Kitâbü Kavâ'idü'l-İ'râb, on beş satır, hutût, cilt bir.

Mısırlı İbn Hişâm en-Nahvî'nin eseri olup tam adı *el-İ'râb an Kavâ'idü'l-İ'râb*'dir. Aslında *Muğni'l-Lebib*'in muhtasarıdır. Dört bölümden oluşur. İbn Hişâm bu eserinde müfret, cümle, şibih cümle ve bazı zor i'râb hallerini konu edinmektedir. Eser defalarca basılmıştır.⁵⁷

Kitâbü Şüzûri'z-Zeheb fî Kelâmi'l-'Arab, on dokuz satır, bâ hatt-ı 'Arab, cild bir.

İbn Hişâm en-Nahvî'nin olgunluk döneminde nahve dair kaleme aldığı nahiv ile ilgili muhtasar eseridir. Müellif bunu daha sonra *Şerhu Şüzûri'z-Zeheb fî Ma'rifeti Kelâmi'l-'Arab* ismiyle kapsamlı bir şekilde şerh etmiştir. Dünya kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan eserin hem kendisi hem de şerhiyle alakalı birçok şerh, hâşiye, ihtisar gibi çalışmalar yapılmıştır.⁵⁸

Kitâbü Mesâlikü'l-Mübtedî, yirmi üç satır, bâ hatt-ı 'Arab, cild bir.

İslam dünyasındaki yazma eserler hakkında bilgi veren Ma'medü'l-Mahtûtâtü'l-Arabiyye sitesinde eserin tam adı *Mesâlikü'l-Mübtedî ve Meşâbikü'l-Muktedî* şeklinde geçerken⁵⁹ Sultan III. Ahmed Kitaplığının sonradan kaleme alınan ikinci kataloğunda ise *Mesâlikü'l-Mübtedî ve Mesâ'ilü'l-Muktedî* şeklinde geçmektedir.⁶⁰ Katalogda isminin kayıtlı olduğu yerin hemen kenarında kırmızı mürekkeble eserin edebiyatla ilgili olduğuna dair bir bilgi yer almaktadır. Ansiklopedik tarzdaki eserin birinci bölümü nahiv ilmiyle ilgili olup müstensihi Ömer b. Abdülmuhsin b. Ali'dir. Ne var ki eserin müellifi hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Kitâbü Şerhi Tahrîri'l-Hasâsa fî Teysîri'l-Hulâsa on dokuz satır bâ hatt-ı nesih cild bir.

İbnü'l-Verdî diye tanınan Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî'nin (ö. 749/1349) İbn Mâalik'in *el-Hulâsatü'l-Elfiyye* olarak da bilinen *Elfiyye*'si üzerine yazdığı şerhtir.⁶¹ Eser Abdullah b. Ali eş-Şelâl tarafından tahkik edilip neşredilmiştir.

Kitâbü Mecmûa, Evvelühâ 'İzzî, on beş satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

Başlangıcında 'İzzî adlı sarf kitabının bulunduğu sarfa dair bir mecmûadır.

Kitâbü'l-Münsif fi's-Sarf, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

el-Münsif sarf âlimi Ebû Osman el-Mâzinî'nin (ö. 249/863) *et-Tasrif*'inin şerhidir. İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) en önemli ve hacimli eserlerinden biri olan *el-Münsif*'i İbrâhim Mustafa ve Abdullah Emîn neşretmiştir.⁶²

Kitâbü'l-Emâlî li'bnî'l-Hâcib, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

⁵⁷ Mehmet Reşit Özbalkıç, "İbn Hişâm en-Nahvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/74-77.

⁵⁸ Özbalkıç, "İbn Hişâm en-Nahvî", 20/74-77.

⁵⁹ <http://alnadeem-mss.malecso.org>. (Erişim tarihi:16.09.2024).

⁶⁰ *Yenilenmiş Sultan III. Ahmed Kitaplığı Kataloğu* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Enderûn-i Hümayûn Kütüphanesi, 3680), 67a.

⁶¹ İsmail Durmuş - Ali Şakir Ergin, "İbnü'l-Verdî, Zeynüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/239-240.

⁶² Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/397-400.

Bugün *el-Emâli'n-Nahviyye* diye anılan İbnü'l-Hâcib'in *Emâli'si*, kendisinin *el-Kâfiye'si*, Zemaşerî'nin *el-Mufasssal'* ile çeşitli konuları ve bazı âyetlerdeki nahiv meselelerine dair izahları ihtiva etmektedir. Eser farklı zamanlarda muhtelif yayınevleri tarafından yayımlanmıştır.⁶³

Kitâbü't-Tevâbi', on üç satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

Tam adı, *Tevâbi' fi's-Sarf*'tır. Müellifi Halvetî şeyhi Cemâleddin İshak Karamânî'dir. (ö. 933/1527) Müellif, eseri üzerine bir de şerh yazmıştır.⁶⁴

Kitâbü'l-Vâfiye Şerhu'l-Kâfiye, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

İbnü'l-Hâcib, dönemin Kerek Emîrinin ricasıyla eseri *el-Kâfiye'yi*, *el-Vâfiye* adıyla recez vezninde nazmetmiş daha sonra *Şerhu'l-Vâfiye fi Nazmi'l-Kâfiye* namıyla da şerh etmiştir.⁶⁵

Kitâbü'l-Vâfiye Şerhu'l-Kâfiye, on yedi satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

Esere dair 61'inci maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Şerhi Lübbi'l-Elbâb li's-Seyyid 'Abdullah, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

Tâceddin Muhammed b. Muhammed el-İsferâyînî'nin nahiv ile ilgili eserinin şerhidir. Nukrekâr diye meşhur olmuş dil alimi Seyyid Cemâlüddin Abdullah b. Muhammed el-Hüseynî (ö. 776/1375) tarafından kaleme alınmış olup çok sayıda nüshası günümüze ulaşmıştır.⁶⁶

Kitâbü Şerhi'l- 'İzzî, li Sa'düddin ve Gayrihi, on dokuz satır, hüs-n-i hatt-ı nesih, cild bir.

Esere dair 14'üncü maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Dürrati'l-Elfiyye, on yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Müellifi Zeynüddin Yahya b. Abdilmu'tî'dir. (ö. 628/1231) *ed-Dürretü'l-Elfiyye fi İlmi'l-'Arabîyye* ya da *Urcûzetü'l-Elfiyye* isimleriyle anılan eser *Elfiyyetü İbn Mu'tî* adıyla şöhret bulmuştur. Yaklaşık bin beyitte Arap gramerini anlatmak istediğinden *el-Elfiyye* adı verilen eser sahasının ilki olma özelliğini taşımaktadır. Recez bahrindeki bu manzûm eser bin yirmi bir beyit olup otuz iki bölümden meydana gelmektedir. Mukaddimesini oluşturan on beş beyit ile hâtimesindeki dört beyti saymadığımızda geriye tam bin beyit kalmaktadır. Cemâleddin İbn Mâlik meşhur *Elfiye'sini* bundan esinlenerek nazmetmiştir.⁶⁷

⁶³ Hulusi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/55-58.

⁶⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 436; Reşat Öngören, "Karamânî, Cemâleddin İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/448-449.

⁶⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 3/1098; Kılıç, "el-Kâfiye", 24/153-154.

⁶⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 3/1231; Tahsin Özcan, "Nukrekâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/232-233.

⁶⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 170; Nevzat H. Yanık, "İbn Mu'tî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/213-214.

Kitâbü'l-Kâfi Şerhu'l-Hâdî, yirmi dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

el-Kâfi Şerhu'l-Hâdî İzzeddin Zencânî'nin kendisinin nahiv ve sarfa dair kaleme aldığı eserinin şerhidir. Süyûtî, döneminde bu eserin meşhur olduğunu Çârperdi'nin ise *Şerhu's-Şâfiye* adlı kitabında bu şerhten çok fazla nakilde bulunduğunu ifade etmektedir.⁶⁸

Kitâbü Mekâlid Şerhu Misbâh, on yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Kısa adı *el-Misbâh* olan *el-Misbâh fi'n-Nahv* adlı eseri Mutarrizî oğlu Cemâleddin Ali'ye Arapçayı öğretmek amacıyla kaleme almıştır. Eseri, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin *'Avâmil, el-Cümel ve et-Tetimme* adlı kitaplarından özetleyerek meydana getirmiştir. Kitap beş kısım ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Bu bölümlerde nahiv terimleri başta olmak üzere amillerin kısımlarıyla Arapçadaki çeşitli fasıllar ele alınmaktadır.⁶⁹ Defalarca basılan bu yararlı eseri Ahmed b. Mahmud ibn el-Cenedî diğer namıyla Mahmud b. Ömer el-Hocendî şerhetmiş ve *el-Mekâlid* adını vermiştir.⁷⁰ Yukarıda adı geçen *Kitâbü Mekâlid Şerhu Misbâh* adlı şerh işte budur.

Kitâbü Revâhi'l-Ervâh Şerhu'l-Merâh ve Gayrihi, on dokuz satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

Yukarıda 40'inci maddede bahsettiğimiz Ahmed b. Ali b. Mes'ûd'un *Revâhu'l-Ervâh* adlı sarf kitabına Kara Sinan namıyla meşhur Sinânüddîn Yûsuf'un kaleme aldığı şerhtir.⁷¹

Kitâbü Revâhi'l-Ervâh Şerhu'l-Merâh, on altı satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

Esere dair 68'inci maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü'l-Mükarrîb fi'Nahv, on beş satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

İbn Usfûr (ö. 669/1270) tarafından kaleme alınan eser, müellifine ciddi bir şöhret kazandırmıştır. Başta kendisi olmak üzere birçok alim eseri hem şerh hem de ihtisar etmiştir. Ayrıca eser çeşitli akademik çalışmalara konu olmuştur.⁷² *Keşfü'z-Zunûn*'da Kâtip Çelebî eseri İbn Usfûr'un yanında bir de büyük Arap dil alimi Müberred'e (ö. 286/900) nispet etmektedir.⁷³

Kitâbü'l-Gurreti'l-Mahfiyye Şerhu Dürreti'l-Elfiyye, on dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Yukarıda 65'inci maddede bilgi verilen İbn Mu'tî'nin *ed-Dürretü'l-Elfiyye fi 'İlmi'l-'Arabiyye* adlı *Elfiyye*'sine Şemsüddin Ahmed b. el-Hüseyn ibn el-Habbaz el-İrbilî'nin kaleme aldığı şerhtir. Bu zat şerhine *el-Gurreti'l-Mahfiyyetü fi Şerhi'd-Dürreti'l-Elfiyye* adını vermiştir. Eserin daha başka şerhleri de vardır.⁷⁴

⁶⁸ Özel, "Zencânî, İzzeddin", 44/253-254.

⁶⁹ Çöğenli, "Mutarrizî", 31/375-377.

⁷⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. 4/1364.

⁷¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1317; Tahsin Özcan, "Kara Sinan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/365-366.

⁷² Fakhr ed-Din Qabawa, "İbn Usfûr el-İşbilî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/431-432.

⁷³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1441.

⁷⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1/170.

Kitâbü Şerhi Muğnî li'l-Çârpardî, yirmi yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Eser e dair 7'inci maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Nahiv cümlesi, dokuz satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

İmam Birgivî'nin *el-Avâmil* ve *İzhâr*'ı ile İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı kitapları, bazen *Nahiv Cümlesi* bazen de *Nahiv Mecmûası* adıyla basılarak yüzyıllarca Osmanlı medreselerinde okutulmuştur.⁷⁵

Kitâbü Metni Lübb, dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Kısa adı *Lübb* olan eserin tam adı *Lübbü'l-Elbâb fi İlmî'l-İ'râb*'tır, Beydâvî'ye (ö. 685/1286) ait olan eser *Lübbü Beydavî* diye şöhret bulmuştur. *el-Kâfiye*'nin muhtasarı olmakla birlikte İbnü'l-Hâcib'in dile getirmediği meseleleri gündeme getiren Beydâvî, *el-Kâfiye*'de gördüğü eksiklikleri gidermiştir. Bu eseri Birgivî Mehmed Efendi, Konyalı Bâyezîd, Hindli Kûnbatlı Muhammed b. Ali olmak üzere üç zat şerh etmiştir.⁷⁶

Kitâbü Evdahî'l-Mesâlik ilâ Elfiyeti ibn Mâlik, on yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

İbn Hişâm'ın, İbn Mâlik'in *el-Elfiyye* adlı eseri üzerine yazdığı şerh olup kısaca *et-Tavzîh* adıyla tanınmaktadır. *Evzahu'l-Mesâlik* de tıpkı *el-Elfiyye* gibi ilgi görmüş bunun da üzerine hâşiye ve ihtisarlar yapılmıştır. Eser, muhtelif yayınevleri tarafından çeşitli zamanlarda basılmıştır. Halen Ezher Üniversitesinde ders kitabı olarak okutulmaktadır.⁷⁷

Kitâbü Şerhi Lübb Kutbu Kâlî, yirmi beş satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

İsâmüddin İsferyânî'nin eseri olan *Lübb*, altı zat tarafından şerh edilmiştir. Bu zatlar; Nukrekâr, Fâdil-ı Yemenî, Kutb-i Kâlî, Musannifek, Zevzenî, Cemalüddîn-i Aksarayî'dir.⁷⁸

Kitâbü Dav'i, on beş satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Tâceddin Muhammed b. Muhammed el-İsferyânî, Mutarrizî'nin nahve dair eseri *el-Misbâh*'ı şerh ederek *el-Miftâh* ismini vermiş, sonra bunu da özetleyerek *Dav'* adını vermiştir. Katalogda bahsi geçen eser budur.⁷⁹ 9'uncu maddede *Dav'*ın şerhi hakkında bilgi verilmiştir.

Kitâbü Keşfi'l-Esrârî's-Seniyye Şerhi'l-Ecrûmiyye, on dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

el-Âcurrûmiyye, İbn Âcurrûm lakabı ile meşhur olmuş Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Dâvûd es-Sanhâcî'nin (ö. 723/1323) özellikle fiil ve harflerin i'râbına

⁷⁵ İsmail Durmuş, "el-Avâmilü'l-Mie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/106-107.

⁷⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1233; Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/100-103.

⁷⁷ Turan, "el-Elfiyye", 11/28-29.

⁷⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 3/1233.

⁷⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1364.

dair hac esnasında Mekke'de kaleme aldığı muhtasar nahiv kitabıdır. Eser *el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye*, *el-Ücrûmiyye*, *el-Ecrûmiyye*, *el-Cerûmiyye* gibi isimlerle anılmakta olup üzerine (altmış civarında) şerh, hâşiye ve nazma çekme çalışması yapılmıştır. Bu eseri şerh eden alimlerden bazıları şunlardır: Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ali el-Mekkûdî, Hâlid b. Abdullah el-Ezherî, Hasan b. Ali el-Kefrâvî, Ahmed b. Zeynî Dahlân, Abdullah b. Fâzıl el-Aşmâvî, Hâşim b. Şehhât eş-Şerkâvî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ahmed es-Sûdânî ile birlikte çağdaş alimler tarafından da şerhler yazılmıştır. Eser, yönteminin kolaylığı ve dilinin sadeliğinden dolayı yazıldığından beri İslâm dünyasında rağbet görmüş, birçok Batı diline de tercüme edilerek basılmıştır.⁸⁰ Katalogdaki haliyle adına rastlayamadığımız ve müellifini tespit edemediğimiz eser *el-Ecrûmiyye* üzerine yazılmış altmış şerhden biridir.

Kitâbü'l-Vâfiye Şerhu'l-Kâfiye, on beş satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

Esere dair 61'inci maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Misbâhî'l-Hüdâ, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Araştırmalarımız esnasında *Misbâhü'l-Hüdâ* adıyla bir esere rastlayamadık. Ancak bu eser, Mutarrizî'nin oğlu Cemaleddin Ali'ye Arapçayı öğretmek gayesi ile Cürçânî'nin *Mietü 'Âmil*, *el-Cümel fi'n-Nahv* ve *et-Tetimme*'sinden yararlanıp amil nazariyesini esas alarak beş bölüm halinde hazırladığı gramer kitabı akla getirmektedir. *el-Misbâh fi'n-Nahv* adını taşıyan bu eser üzerine şerh, hâşiye ve manzûm hale getirme olmak üzere pek çok çalışma yapılmıştır.⁸¹ Ayrıca Sultan III. Ahmed Kitaplığının sonradan temize çekilen ikinci kataloğunda eser *Misbâhü'l-Hüdâ fi Mesâliki'l-Katri'n-Nedâ* şeklinde geçmektedir. Bu ise doğal olarak İbn Hişâm'ın *Katri'n-Nedâ* adlı kitabıyla ilişkili bir eser olduğunu akla getirmektedir.⁸²

Kitâbü Şerhi'l-Lübâb Kutbü Kâfi, yimi üç satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Esere dair 76'ncı maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü'ş-Şâmil Şerhu Kâfiye, yirmi beş satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

Kitabın isminden İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinin şerhi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak eş-Şâmil adında bir şerhe rastlayamadık.

Kitâbü'l-Mükarrib fi'n-Nahv, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Esere dair 70'inci maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Şerhi Kâfiye li'l-Hubeysî, on altı satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si üzerine Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hubeysî'nin yazdığı bir şerh olup iç içe geçmiş kısa özelliği ile dikkat çekmektedir. Müellifi bu şerhe *el-Müveşşah* adını vermiştir.⁸³

Kitâbü Mecmûa Evvelühâ Şâfiye, on üç satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

⁸⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1434-1436; Hulusi Kılıç, "İbn Âcurrûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/295-296.

⁸¹ Çöğenli, "Mutarrizî", 31/375-377.

⁸² *Yenilenmiş Sultan III. Ahmed Kitaplığı Kataloğu* (3680), 48b.

⁸³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 3/1099.

Başlangıç kısmında İbnü'l-Hâcib'in sarfa dair *eş-Şâfiye* adlı kitabının yer aldığı birkaç eseri içinde barındıran bir mecmûa.

Kitâbü Lübbi'l-Elbâb Seyyid 'Abdullâh, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

Esere dair 63'üncü maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü'l-Müsâ'id alâ Teshîl'l-Kavâ'id, otuz üç satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

İbn Mâlik et-Tâî *el-Fevâ'id ve'l-Makâsîd* adlı eserlerini sade bir dille genişleterek *Teshîlü'l-Fevâ'id* ve *Tekmilü'l-Makâsîd* adlı bir şerh yazmıştır.⁸⁴ *Kitâbü'l-Müsâ'id alâ Teshîl'l-Kavâ'id* ise nahivci şeyh Abdullah b. Abdirrahman b. Ukayl el-Mısırî (ö. 769) tarafından kaleme alınmış *Teshîl* üzerine iç içe geçmiş bir şerhtir.⁸⁵

Kitâbü Gürer Dürer li Vasîth, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı müsannif, cild bir.

Tam adı, *Dürerü Gurerü fi Şuarâi Endülüs'tür*. Yazarı, Reşidüddîn Muhammed ibn İbrahim el-Vatvat'tır. (ö. 573/1177 Kâtip Çelebi'nin: "Bu kitap, İbn el-Ardî'nin *Şuarâü Endülüs* kitabının bir eki gibidir."⁸⁶ ifadelerinden yola çıkarak eserin Endülüslü şairlerden bahsettiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte eş-Şâmile programının Kitâbü Hizânetü't-Türâs-Yazmalar Fihristinde nahiv ilmine dair eş-Şerîf Muhammed b. Ankâ'ya nisbet edilen bir yazma eser kayıtlıdır.⁸⁷ Daha sonra temize alınan Sultan III. Ahmed kataloğunda eser *Gurerü'd- Dürerü'l Vasîth bi Şerhi İmrîtiyye li'bni Ankâ* tam adıyla ve müellifine nisbetle kayıtlıdır. Dolayısıyla buradan hareketle sözü edilen eserin bu olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁸

Kitâbü Mukaddimetü'l-Edeb, yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Dil ve edebiyat âlimi Zemaşşerî'nin Arapça öğrenmek isteyen Hârizmşahlar Devleti Hükümdarı Atsız b. Muhammed için kaleme aldığı eser, Arapça kelimelerle kısa cümlelerden oluşan bir sözlüktür. Zemaşşerî'nin muhtemelen ölümünden birkaç yıl önce yazdığı *Mukaddimetü'l-Edeb* isimler, fiiller, harfler, isim çekimi ve fiil çekimi olmak üzere beş bölüme ayrılmaktadır. Bu eser, Hoca İshak Efendi namıyla şöhret bulmuş Ahmed b. Hayreddin el-Güzelhisarî (ö.1120) tarafından *Aksa'l-Ereb fi Tercemetü'l-Mukaddimetü'l-Edeb* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.⁸⁹

Kitâbü Lübbi'l-Elbâb, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

Esere dair 74'üncü maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Şerhi Ebyâti'l-Mufassal, on dokuz satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) tarafından Zemaşşerî'nin *el-Mufassal*'ında geçen örnek şiirlere dair bir şerhtir. Müellif burada şahid olarak gösterilen şiiri verdikten

⁸⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1/360-362; Abdülbaki Turan, "İbn Mâlik et-Tâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/169-171.

⁸⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1/361.

⁸⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/620.

⁸⁷ Bkz. <https://shamela.ws/book/5678/76859>.

⁸⁸ *Yenilenmiş Sultan III. Ahmed Kitaplığı Kataloğu* (3680), 49a.

⁸⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1436; Nuri Yüce, "Mukaddimetü'l-Edeb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/120-121.

sonra garip kelimeleri açıklar, beytin i' râbını yapar, gramer bakımından varsa ihtilafı değinerek şiirin hangi açıdan şâhid getirildiğini izah eder.⁹⁰ *Mufassal'* da geçen şâhid beyitler üzerine yazılan şerhler arasında İbnü'l-Müstevfi'nin *İsbâtü'l-Muhassal min (fi) Nisbeti Ebyâti'l-Mufassal* ile Fahreddin el-Hârizmî'nin *Şerhu'ş-Şevâhid*'ini zikretmek yerinde olur.⁹¹

Kitâbü'l-İrşâd fi'n-Nahv, on yedi satır, bâ-hatt-ı nesîh, cild bir.

el-İrşâd fi'n-Nahv başlığı altında İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958) diye tanınan nahivci Ebû Muhammed Abdullah ibn Ca'fer ile Şihâbüddîn Ahmed b. Şemsiddîn b. Ömer ez-Zâvulî ed-Devletâbâdî'nin (ö. 849/1445) birer kitabı mevcuttur.⁹² Söz konusu eser, bu iki müelliften birine ait olmalıdır.

Kitâbü Şerhi'l-Lübâb, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Esere dair 26'ıncı maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü'l-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir fi'l-'Arabiyye, yirmi beş satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Tam adı, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir fi'n-Nahv* olan eser, büyük İslam alimi Süyûtî'ye (ö. 911/1505) aittir. O kitabını İbnü's-Sübkî'nin (ö. 771/1370) aynı adı taşıyan fıkıh ilmiyle alakalı kitabından esinlenerek yazdığını ifade etmektedir. *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir* bir mukaddime ve yedi bölümden oluşmaktadır. Süyûtî bu eserinde klasik tasnife göre (lugat, nahiv, tasrif, aruz, kavâfi, sînâatü'ş-şi'r, ahbârü'l-Arab, ensâbü'l-Arab) şeklinde sekize ayrılan edebiyat ilimlerine (ilmü'l-cedel fi'n-nahv ve ilmü usulü'n-nahv) gibi iki yeni başlık daha ekleyerek klasik Arap edebiyatının taksimini ona çıkardığını belirtmektedir.⁹³ Eser farklı yayınevleri tarafından basılmıştır.

Kitâbü 'Gucdüvânî, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiyye* üzerine Celalüddîn Ahmed b. Ali b. Mahmud el-Gucdüvanî'nin (ö. 730) yazmış olduğu şerhtir.⁹⁴

Kitâbü İftitâh, on yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Mütarrizî'nin *el-Misbâh*'ı üzerine Osmanlı veziri ve dil alimi Hasan Paşa Niksârî'nin (ö. 827/1424) kaleme aldığı şerhidir. Tam adı, *el-İftitâh fi Şerhi'l-Misbâh*'tir. Nahve dair bu eser, Osmanlı medreselerinde en çok okutulan kitaplar arasındadır. Hasan Paşa bu kitabında, Mütarrizî'nin *el-Misbâh*'ına yapılan şerhlerde eksik ve müphem kalan meselelere izahlarda bulunarak açıklık getirmiştir.⁹⁵

Kitâbü Havâşî'l-Mü[te]vassıt, on yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

el-Kafiye'nin şerhi *el-Mütevassıt* üzerine Esad Efendi'nin yazdığı hâşiyedir.⁹⁶ Burada şu

⁹⁰ Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 399.

⁹¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1418.

⁹² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1/103.

⁹³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1/128; Mustafa Baktır, "el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/458.

⁹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 3/1098.

⁹⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1364; Hüseyin Yazıcı, "Hasan Paşa, Niksârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/338-339.

⁹⁶ <https://www.quranicthought.com/ar/books>.

bilgiyi vermek uygun olacaktır; Seyyid Rüknuddîn Hasan b. Muhammed el-Esterabadî, *el-Kâfiye*'ye büyük, küçük ve mütevassıt olmak üzere üç şerh yazmıştır. Bu şerhlerden *Mütevassıt*'a çeşitli hâşiyeler yazılmıştır. Bunların müellifleri, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve oğlu Muhammed, Muhammed ibn Abdillâh el-Merînî, Siracüddîn Muhammed b. Ömer el-Halebî'dir. Katalogda geçen "*Havâşî*" ifadesiyle bu müelliflerin hâşiyeleri ya da bunların bir kısmı kastedilmiş olabilir.⁹⁷

Kitâbü Nazmî'l-Kâfiye li'bnî'l-Hâcib, dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eseri birkaç defa nazma çekilmiştir. Bunlardan en önemlisi, Kerek Sultanı Dâvûd b. İsmâ'nın isteği üzerine bizzat müellif tarafından *el-Vâfiye* ismiyle kaleme alınmıştır. İbnü'l-Hâcib bu eserini daha sonra *Şerhu'l-Vâfiye fi Nazmî'l-Kâfiye* adıyla da şerh etmiştir.⁹⁸

Kitâbü Şerhi Elfiyye fi'n-Nahv, otuz bir satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild-i evvel, bir.

Esere dair 29'uncu maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Mecmûa-i , otuz beş satır, cild-i kebir, bir.

Eserin ismi tam okunamadığı için bilgi verilememiştir.

Kitâbü Lübbî'l-Elbâb, on dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Esere dair 74'üncü maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Şerhi Şüzûri'z-Zehab li'bnî Hişâm, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Esere dair 54'üncü maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Şerhi Lübbî'l-Elbâb yirmi beş satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Esere dair 74'üncü maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü'l-Mufassal, on üç satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Esere dair 2 ve 16'ncı maddelerde bilgi verilmiştir.

Kitâbü Şerhi'l-Mufassal li'bnî Yaîş, yirmi beş satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild-i râbî', bir.

Esere dair 16'ncü maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü'l-Mufassal, on üç satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Esere dair 2 ve 16'ncü maddelerde bilgi verilmiştir.

Kitâbü'l-Mufaddal Şerhu'l-Mufassal, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild-i râbî', bir.

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*'da Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî'nin (ö. 643/1245) Zemaşşerî'ye ait *el-Mufassal* adlı eseri iki defa şerh ettiği, bunlardan birinin adının *Sifrû's-Sa'âde ve Sefrû'l-İfâde*, diğeri ise

⁹⁷ Süleyman Tülücü, "Ma'mer b. Müsennâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/551-552.

⁹⁸ Kılıç, "el-Kâfiye", 24/153-154.

yukarıda adı geçen dört ciltlik *el-Mufaddal* olduğunu kaydetmiştir.⁹⁹ Ne var ki yapılan incelemeler sonunda bu iki şerhin de Sehâvî'ye ait olmadığı tespit edilmiştir. Konu ile ilgili Ahmed Abdülmecîd Herîdî bir doktora çalışması yapmış, Muhammed Ahmed ed-Dâîf de bu çalışmayı üç cild halinde 1983 yılında neşretmiştir.¹⁰⁰

Kitâbü'l-Mufassal, on sekiz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.¹⁰¹

Esere dair 2'nci maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü İzâhi'l-Mufassal, yirmi dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

İbnü'l-Hâcib'in *Mufassal* üzerine yazdığı şerh.¹⁰²

Kitâbü Mülhati'l-İ'râb ve Sinhati'l-Edeb, on dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed el-Harîrî (ö. 516/1122) tarafından kaleme alınan, nahivle alakalı manzûm bir eserdir. *Mülhatü'l-İ'râb* diye meşhur olan eserin bizzat müellifi tarafından yapılan şerhinin yanında birçok şerhi de vardır.¹⁰³ Eser tahkik edilerek birkaç defa basılmıştır.

Kitâbü Necmiddîn 'alâ'l-Kâfiye, otuz yedi satır, bâ-hatt-ı nesih, cild-i sâni bir.

Necmüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kumûlî'nin (ö. 727) *el-Kâfiye* üzerine yaptığı bu şerh iki cilt halindedir. Müellif bu şerhine *Tuhfetü't-Tâlib* adını vermiştir.¹⁰⁴

Kitâbü'l-Mufassal, on bir satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Esere dair 2 ve 16'nci maddelerde bilgi verilmiştir.

Kitâbü'l-Mütevassıt, on yedi satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

Madde 97'de bilgi verilmiştir. Esere dair 97'nci maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü'l- İzâh, yirmi beş satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Bu ismi taşıyan iki eser vardır; bunlardan birincisi Ebû Ali Hasan b. Ahmed el-Fârisî'nin (ö. 377/987) *el-İzâh*'ı, olup *el-İzâhu'l-'Adudî* diye bilinmektedir. Eser nahiv alimlerinin ilgisini çektiğinden üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılmış, Hasan Şâzelî Ferhûd'un gayretleriyle *el-İzâhu'l-'Adudî* ismiyle yayımlanmıştır. Nahiv ilmi sahasında *el-İzâh*, adını taşıyan ikinci kitap ise Ebû'l-Kasım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî'ye aittir. (ö. 337/949) Bu eserin tam adı, *el-İzâh fî 'ileli'n-Nahv*'dir. Nahiv kurallarına ait illetlerinin incelendiği bir kitaptır ve baskısı da mevcuttur.¹⁰⁵

⁹⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1417.

¹⁰⁰ Altıkulaç, "Sehâvî, Alemüddin", 36/311-313.

¹⁰¹ Katalogda eserin adı *Kitâbü'l-Mufassal* şeklinde verildikten sonra yanına () ibaresi yazılmıştır.

¹⁰² Benli, "el-Mufassal", 30/366-367.

¹⁰³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1451-1452; Hulusi Kılıç, "Harîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/191-192.

¹⁰⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 3/1107.

¹⁰⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1/211-212; Mehmet Reşit Özbalkıç, "Ebû Ali el-Fârisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/88-89; Musa Yıldız, "Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/175-176.

Kitâbü Resâ'ili Manzûme bi'l-Fârisiyye, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

Baktığımız kaynaklarda bu başlık altında bir esere rastlayamadık. Fakat üstteki başlıktan manzûm tarzda yazılmış birkaç Farsça risâle olduğu anlaşılmaktadır.

Kitâbü Sarf Cümlesi, bâ-hatt-nesih, cild bir.

Esere dair 1'inci maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Şerhi'l-Kâfiye, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

Esere dair 12'nci maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Merah ve 'İzzî, bâ-hatt-nesih, cild bir.

Esere dair 1'inci maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Dav'i, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

Esere dair 9 ve 77'nci maddelerde bilgi verilmiştir.

Kitâbü Metni Ünmûzec, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

Esere dair 10 ve 46'nci maddelerde bilgi verilmiştir.

Kitâbü Şerhi'l-Lübâb, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.

Esere dair 26, 44 ve ve 76'nci maddelerde bilgi verilmiştir.

Kitâbü Ünmûzec me'a Şerhihi, bâ-hatt-nesih, cild bir.

Esere dair 10 ve 46'nci maddelerde bilgi verilmiştir.

Kitâbü Şerhi Merâh Karasinân, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Osmanlı müderrislerinden Akhisarlı Kara Sinan'ın (ö. 885/1480 [?]) Ahmed b. Ali b. Mes'ûd'un sarf ilmi ile ilgili kısa adı *Merâh* olan *Merâhu'l-Ervâh*'ının şerhidir. Eserin tam adı *Revâhu'l-Ervâh* olup yazma nüshaları Türkiye'nin çeşitli kütüphanelerinde mevcuttur.¹⁰⁶

Kitâbü'l-Vezâ'ifi'l-Vâfiye, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.

Osmanlı kadısı ve hukukçusu Zenbillizâde'nin (ö. 991/1583) nahiv sahasında yazdığı kitaptır. Tam adı, *el-Vezâ'ifü'l-Vâfiye min Kütübi'l-Eârîb* olan eser bazı kaynaklarda *Risâletü'l-Vezâ'if fi'n-Nahv* şeklinde de geçmektedir. Eseri İbrâhim ez-Zübeyrî şerh etmiştir.¹⁰⁷

Kitâbü Şerhi 'İzzî li Sa'diddin, bâ-hatt-nesih, cild bir

Esere dair 14'üncü maddede bilgi verilmiştir.

¹⁰⁶ Özcan, "Kara Sinan", 24/365-366.

¹⁰⁷ Hayreddin ez-Zirikli, *el-'Alâm: Kâmûsü Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn* (Beyrût-Lübân: Dâru'l-İlm li-Melâ'în, 2002), 5/153; Ferhat Koca, "Fudayl Çelebi, Zenbillizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/207-208.

Kitâbü Şerhi Dibâce, Seyyid ‘Alizâde, bâ-hatt-ı [...]¹⁰⁸, cild bir.

Mutarrizî'nin nahve dair *el-Misbâh* adlı eserinin dîbâcesine Seyyid Alizâde tarafından kaleme alınan şerh.

Kitâbü Vahyîzâde alâ Muğnî, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.¹⁰⁹

İbnü Hişâm'ın *Muğnî'l-Lebîb ‘an Kütübi'l-Erârib* adlı eserine Vahyîzâde er-Rûmî (ö.1018) diye bilinen Muhammed b. Muhammed'in şerhidir. Altı cilt halindeki eserin adı *Mevâhibü'l-Edîb*'dir.¹¹⁰

Kitâbü Şerhi'l-Kâfiye ‘Isâm, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.

Esere dair 5'inci maddede bilgi verilmiştir.

Kitâbü Hâşiyeti Muğnî li'l-Hanbelî, bâ-hatt-ı ‘Arab, cild bir.

Muğnî'l-Lebîb ‘an Kütübi'l-E'ârîb, meşhur nahiv alimi İbn Hişâm'ın ömrünün sonlarına doğru Mekke'de kaleme aldığı bir eserdir. Mensup olduğu mezhebe binaen Hanbelî nisbesi ile isimlendirilmiştir. İ'râb konusunu sekiz bölümde ele alan eser uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuş ve Ahmed eş-Şümunnî, Muhammed ed-Demâmînî, Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, el-Emîrû'l-Kebîr es-Sünbâvî gibi âlimler tarafından da şerh edilmiştir. Tahkikli baskısı mevcuttur.¹¹¹

Kitâbü Emâli'l-Kübrâ li'bni'l-Hâcib, bâ-hatt-ı ‘Arab, cild bir.

Arapçanın kurallarına dair *el-Kâfiye* ve *eş-Şâfiye* isimli iki muhalled eserin sahibi meşhur dil alimi İbnü'l-Hâcib'in *Emâli*'sidir. Eser, Kur'ân'daki bazı ayetlerle kendi eseri *el-Kâfiye* ve Zemahşerî'nin *el-Mufasssal*'ındaki bir kısım nahiv meselelerini ele alıp incelemektedir. Söz konusu eser birkaç defa basılmıştır.¹¹²

Sonuç ve Değerlendirme

Topkapı Sarayı Sultan III. Ahmed Enderun Kütüphanesindeki sarf ve nahiv kitaplarına dair yaptığımız bu çalışma, Osmanlı döneminde Arap dilinin ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu ve bu alanda yürütülen eğitimin derinliğini gözler önüne sermektedir.

Katalog, klasik İslamî ilim dalları göz önünde bulundurularak on beş başlık altında tasnif edilmiş olup sarf ve nahiv kitaplarının tanıtımına dair günümüze kadar hakkında herhangi bir çalışmanın gerçekleştirilmediği görülmüştür.

Katalogdaki sarf ve nahiv kitapları üzerinde yapılan inceleme esnasında, burada yer alan yüz otuz eserin bulunduğunu tespit ettik. Bunlardan büyük çoğunluğunun dili Arapça, bir kısmı Türkçe, biri de Farsçadır. Bu durum, Osmanlı topraklarında çoğunlukla konuşulan dillerin eğitim hayatında dikkate alındığını göstermesinin yanında eğitim-öğretim faaliyetinin geniş bir perspektifle ele alındığına da işaret etmesi bakımından anlamlıdır. Ayrıca farklı dillerde de olsa İslam medeniyeti içinde

¹⁰⁸ Eserin yazı türüne dair bilgi verilmemiştir.

¹⁰⁹ Kitabın kenarında eserin camiden geldiğine dair kırmızı mürekkeple bir not düşülmüştür.

¹¹⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 4/1400-1401.

¹¹¹ Özbalıkcı, "İbn Hişâm en-Nahvî", 20/74-77.

¹¹² Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", 21/55-58.

üretilen ilmî birikimin ayrıştırılmadan kucaklandığının da somut bir göstergesidir.

Katalogda yer alıp Arap dilini öğretmeyi amaçlayan sarf ve nahiv bölümündeki eserler konuları itibariyle nahiv, sarf, ı'râb, Arap edebiyatı, sözlük ve nahiv ekollerinden oluşmaktadır. Her ne kadar bazı kitaplarda konular iç içe girmiş ve kesin çizgilerle birbirinden ayırma imkânı olmasa da ağırlık verdikleri konuları itibariyle kitapları değerlendirdiğimizde doksan altı nahiv, yirmi beş sarf, beş ı'râb, iki Arap edebiyatı ve bir de nahiv ekolollerine dair eser bulunmaktadır. Katalogda yer alan bu eserlerin telif türleri çeşitlilik arz etmektedir; bunlardan otuz yedi ana metin, yetmiş yedi şerh, dört manzûm, dört hâşiye, iki emâli ve biri de ansiklopedik karakter taşımaktadır. En fazla şerhi yapılan eserler arasında İbn Hâcib'in "el-Kâfiye"si ve Zemahşerî'nin "el-Mufassal"ı öne çıkmaktadır. Şerh, hâşiye, manzûm tarzında yazılan bu eserleri eğitim-öğretim süreçleri açısından değerlendirdiğimizde, bunların dil öğretiminde karmaşık konuları basitleştirerek öğrencilerin anlamasını kolaylaştıran araç olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Katalog üzerinde yaptığımız bu inceleme neticesinde, Enderun Mektebinde, Arap dilini öğretirken sarf ve nahvin ayrılmaz bir bütün olarak değerlendirildiği, tedriciliğin esas alındığı, tek düze bir metodun olmadığı, klasiklere eserlere bağlılık, eğitim-öğretim materyallerinde çeşitlilik, kültürü ve coğrafyayı dikkate alan bir perspektif, şerhler ve hâşiyeler aracılığıyla metinlerin ardındaki düşünce sistemini dikkate alan bir dizi ilkeler bütününe dikkate alındığı sonucuna ulaştık. Bu ilkeler, modern öğretim yöntemleriyle birleştirilerek öğrencilerin Arapçayı daha kapsamlı ve derinlemesine öğrenmelerine imkân tanıyarak zengin kültür mirasımızın kapılarını da aralayabileceği düşünülmektedir.

İnsan yetiştirmek ve insana hizmet etmek amacıyla doğudan batıya, Asyadan Afrikaya kadar ayrımı yapmadan geniş bir yelpazede ulemanın eserlerini kurduğu en değerli eğitim kurumlarından biri olan Enderun Mektebinde okutması ve bunları kütüphanesinde istifadeye sunması, Osmanlı devletinin ilmi, irfanı ve insanı kucaklayan cihanşümül anlayışının ve medeniyet tasavvurunun somut bir göstergesi sayılmalıdır.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. "Sehâvi, Alemüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/311-313. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Atbaş, Zeynep. "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/263-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Aydüz, Salim. "Medrese ve Tekke Dışındaki Eğitim Müesseseleri Tarihi Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12 (01 Eylül 2008), 139-180.
- Baktır, Mustafa. "el-Eşbâh ve'n-Nezâir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/458-459. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Benli, Mehmet Sami. "el-Mufassal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Binark, İsmet. "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi ve Kütüphane Koleksiyonları İle

İstanbul Kütüphaneleri Hakkında Yerli - Yabancı Kaynaklar Bibliyografyası”.
Vakıflar Dergisi 13,
<https://acikerisim.fsm.edu.tr/xmlui/handle/11352/1280?show=full>

- Can, Ayhan. “Zemahşerî'nin el-Unmüzeci özelinde şerhlerin tanım, istişhâd ve tenkitlerdeki tutumları”. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 25 (21 Aralık 2021), 681-695. <https://doi.org/10.29000/rumelide.1036067>
- Çöğenli, M. Sadi. “Mutarrizî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/375-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Demirayak, Kenan. “el-Maksûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/453. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Demirayak, Kenan. “Merâhu'l-Ervâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/165-166. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Durmuş, İsmail. “el-Avâmîlü'l-Mie”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/106-107. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Durmuş, İsmail. “el-Emsile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/166-167. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Durmuş, İsmail. “İsferâyînî, İsmüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/516-517. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail - Ergin, Ali Şakir. “İbnü'l-Verdî, Zeynüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/239-240. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Eyce, Semavi. “Ahmed III Kütüphanesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/40-41. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Eyyüp Beyhan. *Selim Ağâ Kütüphanesindeki Arapça Nahiv ve Sarfla ilgili Yazma Eselerin Tanıtımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Gümüş, Sadreddin. “Radî el-Esterâbâdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/387-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- İpşirli, Mehmet. “Enderun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/185-187. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İpşirli, Mehmet. “Enderun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/185-187. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İsferâînî, Muhammed b. Ahmed Tâcüddîn el-, Şevkî Mearrî. *el-Lübâb fî İlmî'l-İ'râb*. Beyrût-Lübân: Mektebetü Lübân, 1. Basım, 1996.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*. çev. Rüştü Balcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Kenan Demirayak. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. Cantaş Yayınları, 2016.
- Kılıç, Hulusi. “el-Kâfiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kılıç, Hulusi. “Enbârî, Kemâleddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/172-173. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kılıç, Hulusi. “eş-Şâfiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kılıç, Hulusi. “Harîrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/191-192. İstanbul:

- TDV Yayınları, 1997.
- Kılıç, Hulusi. "İbn Âcurrûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/295-296. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kılıç, Hulusi. "İbnü'l-Hâcib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/55-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Koca, Ferhat. "Fudayî Çelebi, Zenbillizâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/207-208. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Mehmed Refik. "Enderûn-ı Humâyûn Kütüphanesi". *Târihî Osmânî Encümeni Mecmuası 7* (1916 1332).
- Meylânî, Muhammed b. Abdürrahim el-Ömerî el- - Muhammed Tarık Mağribiyye. *Şerhu'l-Muğni fi'n-Nahv*. İrşad Kitapevi, 1. Basım, 2017.
- Muhammed b. Ahmed b. Tâcüddîn el-İsferâyînî, Şevkî el-Mearrî. *el-Lübâb fi İlmî'l-İ'râb*, ts.
- Necmettin Öztürk. *Alâaddin Musannifek ve Arap Gramerindeki Yeri*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Öngören, Reşat. "Karamânî, Cemâleddin İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/448-449. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. "Ebû Ali el-Fârisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. "İbn Hişâm en-Nahvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/74-77. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. "Muğni'l-Lebib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/384-386. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özcan, Tahsin. "Kara Sinan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/365-366. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özcan, Tahsin. "Nukrekâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/232-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özel, Ahmet. "Tebrîzî, Hatîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/223-224. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özel, Ahmet. "Zencânî, İzzeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Qabawa, Fakhr ed-Din. "İbn Usfûr el-İşbîlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/431-432. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Salim Aydüz. "Topkapı Sarayı Sultan III. Ahmed Kütüphanesi'ndeki Felsefe/Fen Bilimleriyle İlgili Eserler Üzerine Bir Değerlendirme". *Osmanlı'nın İzinde/ Prof. Dr. Mehmet İpşirli Armağanı*. ed. Adem Koçal - Zeynep Berkaş. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2013.

- Şener, Mehmet. "Çârperdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Turan, Abdülbaki. "el-Elfiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Turan, Abdülbaki. "İbn Mâlik et-Tâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/169-171. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Tülücü, Süleyman. "Ma'mer b. Müsennâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/551-552. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yanık, Nevzat H. "İbn Mu'tî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/213-214. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yavuz, Mehmet. "İbn Cinni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/397-400. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Bezvâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yazıcı, Hüseyin. "Hasan Paşa, Niksârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/338-339. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yıldız, Musa. "Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yüce, Nuri. "Mukaddimetü'l-Edeb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yüksel, Emrullah. "Birgivi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zirikî, Hayreddin. el-'Alâm: Kâmûsü Terâcîm li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikîn. 8 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- "Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi (1.9.0.2100)". Erişim 11 Temmuz 2024. <https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details?id=11373&materialType=YE&query=006264>
- Sultan III. Ahmed Kitaplığı Kataloğu*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Enderûn-i Hümayûn Kütüphanesi, 3679.
- Yenilenmiş Sultan III. Ahmed Kitaplığı Kataloğu*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Enderûn-i Hümayûn Kütüphanesi, 3680.

EKLER:

Ek-1: III. Ahmed (Enderun) Kütüphanesi'ninilk Kataloğundaki eserlerin isim, konu, telif türü ve varak numarasını türünü gösteren tablo.

	Katalogdaki Sarf-Nahiv Kitapları	Varak No	Konu	Telif Türü
1	Kitâbü's-Sarf: Merah, 'İzzî, Maksûd. Şeyh hattıyla, Binâ, Emsile. 'Osmân Efendi hattıyla, yedi satır, nesih, cild bir.	65b	Sarf	Ana metin

2	Kitâbü'l-Mufassal li'z-Zemahşerî, on beş satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	65b	Nahiv	Ana metin
3	Kitâbü'l-İrşâd me'a-Şerhihi'r-Reşâd, on iki satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	65b	Nahiv	Ana metin ve şerh
4	Kitâbü Muğni'l-Lebîb, on dokuz satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	65b	Nahiv	Ana metin
5	Kitâbü 'İsâmüddîn 'ale'l-Kâfiye, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	65b	Nahiv	Şerh
6	Kitâbü Şerhi Şâfiye, Seyyid 'Abdullah, on dokuz satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	65b	Sarf	Şerh
7	Kitâbü'l-Muğni, on yedi satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	65b	Nahiv	Ana metin
8	Kitâbü Matlûb Şerhu Maksûd, on beş satır, bâ hatt-ı 'Arab, cild bir.	65b	Sarf	Şerh
9	Kitâbü Dav'î'l-Misbâh, on üç satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	65b	Nahiv	Şerh
10	Kitâbü'l-Ünmûzec ve Şerhuhu, on sekiz satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	65b	Nahiv	Muhtasar ve şerh
11	Kitâbü'ş-Şâfiye, on bir satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	65b	Sarf	Ana metin
12	Kitâbü'l-Kâfiye, yedi satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	65b	Nahiv	Ana metin
13	Kitâbü-Kâfiye me'a-Şerhihâ Şihâbüddîn, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	65b	Nahiv	Ana metin ve şerh
14	Kitâbü Şerhi'l-'İzzî, li Sa'diddîn, on yedi [satır], bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	66a	Sarf	Şerh
15	Kitâbü Şerhi'l-Kâfiye, on yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	66a	Nahiv	Şerh
16	Kitâbü Şerhi'l-Mufassal, otuz üç satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	66a	Nahiv	Şerh
17	Kitâbü Şerhi'l-Mufassal, yirmi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	66a	Nahiv	Şerh
18	Kitâbü Şerhi'l-Mufassal, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	66a	Nahiv	Şerh
19	Kitâbü Şerhi Radî, Şerhu'l-Kâfiye, yirmi dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	66a	Nahiv	Şerh

Adem ÇALAR
Topkapı Sarayı Sultan III. Ahmed Kütüphanesi Kataloğundaki
Sarf ve Nahiv Kitapları Üzerine Bir Değerlendirme

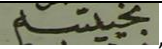
20	Kitâbü Şerhi Radî, Şerhu'l-Kâfiye, yirmi dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	66a	Nahiv	Şerh
21	Kitâbü İrşâdî's-Sâlik fi'n-Nahv, on dokuz satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	66a	Nahiv	Şerh
22	Kitâbü Tenvîrû'd-Deyâcî, on yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	66a	Nahiv	Şerh, manzûm
23	Kitâbü'l-Mufasssal, on beş satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	66a	Nahiv	Ana metin
24	Kitâbü'l-Mufasssal, on bir satır, bâ-hatt-ı Arab, cild bir.	66a	Nahiv	Ana metin
25	Kitâbü-Şerhi'z-Zemahşerî, on yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild tâfi bir.	66a	Nahiv	Şerh
26	Kitâbü Şerhi'l-Lübâb, li'l-[İsferâyîni], yimi bir satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	66a	Nahiv	Şerh
27	Kitâbü Şerhi'l-Lübâb, yirmi yedi satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	66a	Nahiv	Şerh
28	Kitâbü Şâfiye, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	66a	Sarf	Ana metin
29	Kitâbü Hâşiyetü Şerhi Elfiye, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	66a	Nahiv	Hâşiye
30	Kitâbü Şerhi'l-Lübâb, otuz iki satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	66a	Nahiv	Şerh
31	Kitâbü'l-Mûlahhas, yirmi beş satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	66a	İ'rab	Ana metin
32	Kitâbü'l-Mufasssal, on yedi satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	66b	Nahiv	Ana metin
33	Kitâbü Şerhi'l-Merâh, yimi bir satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	66b	Sarf	Şerh
34	Kitâbü'l-Kâfiye, on bir satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	66b	Nahiv	Ana metin
35	Kitâbü'd-Dibâce, on beş satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	66b	Nahiv	Ana metin
36	Kitâbü İmtihânü'l-Ezkiyâ li'l-Birgivi, yirmi beş satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	66b	Nahiv	Şerh
37	Kitâbü Emsile-i Muhtelifa ve Muttaride, cild bir.	66b	Sarf	Ana metin

38	Kitâbü'r-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd, on yedi satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	66b	Nahiv	Ana metin ve şerh
39	Kitâbü Şerhi Şâfiye li'l-Çârpardî, on sekiz satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	66b	Sarf	Şerh
40	Kitâbü Dinkoz Şerhu Merâh, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	66b	Sarf	Şerh
41	Kitâbü Şerhi 'İzzî li Sa'düddîn, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	66b	Sarf	Şerh
42	Kitâbü Şerhi Şâfiye li'l-Çârpardî, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	66b	Sarf	Şerh
43	Kitâbü İ'râbü Kâfiye, on beş satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	66b	İ'rab	Şerh
44	Kitâbü Şerhi'l-Lübâb, li'z-Zevzenî, yirmi beş satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	66b	Nahiv	Şerh
45	Kitâbü Hâşiyeti Mütevassıt li's-Seyyid, on beş satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	66b	Nahiv	Hâşiyeye
46	Kitâbü Şerhi Ünmûzec, on üç satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	66b	Nahiv	Şerh
47	Kitâbü Şerhi Enmûzec, on yedi satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	66b	Nahiv	Şerh
48	Kitâbü İ'râbü Kâfiye, on bir satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	66b	İ'râb	Şerh
49	Kitâbü'l-Muğni fi'n-Nahv, yirmi yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	66b	Nahiv	Ana metin
50	Kitâbü Şerhi Kâfiye li'l-Musannif, on yedi satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	67a	Nahiv	Şerh
51	Kitâbü'l-'İzzî, altı satır, bâ-hatt-ı nesih cild bir.	67a	Sarf	Ana metin
52	Kitâbü Esrâri'l-Arabiyye, on sekiz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	67a	Nahiv ekolleri	Ana metin
53	Kitâbü Kavâ'idü'l-İ'râb, on beş satır, hutût, cild bir.	67a	İ'râb	Muhtasar
54	Kitâbü Şüzûri'z-Zeheb fî Kelâmî'l-'Arab, on dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	67a	Nahiv	Ana metin
55	Kitâbü Mesâlikü'l-Mübtedî, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	67a	Edebiyat	Ansiklopedik

Adem ÇALAR
Topkapı Sarayı Sultan III. Ahmed Kütüphanesi Kataloğundaki
Sarf ve Nahiv Kitapları Üzerine Bir Değerlendirme

56	Kitâbü Şerhi Tahrîri'l-Hasâsa fî Teysîri'l-Hulâsa on dokuz satır bâ hatt-ı nesih cild bir.	67a	Nahiv	Şerh
57	Kitâbü Mecmûa Evvelühâ 'izzî, on beş satır bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	67a	Sarf	Ana metin
58	Kitâbü'l-Münsif fi's-Sarf, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	67a	Sarf	Şerh
59	Kitâbü'l-Emâlî li'bnî'l-Hâcib, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	67a	Nahiv	Emâli
60	Kitâbü't-Tevâbi', on üç satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	67a	Sarf	Ana metin
61	Kitâbü'l-Vâfiye Şerhu'l-Kâfiye, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	67a	Nahiv	Şerh
62	Kitâbü'l-Vâfiye Şerhu'l-Kâfiye, on yedi satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	67a	Nahiv	Şerh
63	Kitâbü Şerhi Lübbi'l-Elbâb li's-Seyyid 'Abdullah, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	67a	Nahiv	Şerh
64	Kitâbü Şerhi'l- 'izzî, li Sa'düddîn ve Gayrihi, on dokuz satır, hüsn-i hatt-ı nesih, cild bir.	67a	Sarf	Şerh
65	Kitâbü Dürrati'l-Elfiye, on yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	67a	Nahiv	Manzûm
66	Kitâbü'l-Kâfi Şerhu'l-Hâdî, yirmi dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	67a	Nahiv	Şerh
67	Kitâbü Mekâlîd Şerhu Misbâh, on yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	67a	Nahiv	Şerh
68	Kitâbü Revâhi'l-Ervâh Şerhu'l-Merâh ve Gayrihi, on dokuz satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	67b	Sarf	Şerh
69	Kitâbü Revâhi'l-Ervâh Şerhu'l-Merâh, on altı satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	67b	Sarf	Şerh
70	Kitâbü'l-Mükarrib fi'Nahv, on beş satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	67b	Nahiv	Ana metin
71	Kitâbü'l-Gurreti'l-Mahfiyye Şerhu Dürrati'l-Elfiye, on dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	67b	Nahiv	Şerh
72	Kitâbü Şerhi Muğni li'l-Çârpardî, yirmi	67b	Nahiv	Şerh

	yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.			
73	Kitâbü Nahiv cümlesi, dokuz satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	67b	Nahiv	Ana metin
74	Kitâbü Metni Lübb, dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	67b	Nahiv	Ana metin
75	Kitâbü Evdahî'l-Mesâlik ilâ Elfiyeti ibn Mâlik, on yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	67b	Nahiv	Şerh
76	Kitâbü Şerhi Lübâb Kutbu Kâli, yirmi beş satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	67b	Nahiv	Şerh
77	Kitâbü Dav'i, on beş satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	67b	Nahiv	Muhtasar
78	Kitâbü Keşfi'l-Esrâri's-Seniyye Şerhi'l-Ecrûmiyye, on dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	67b	İ'râb	Şerh
79	Kitâbü'l-Vâfiye Şerhu'l-Kâfiye, on beş satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	67b	Nahiv	Şerh
80	Kitâbü Misbâhi'l-Hüdâ, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	67b	Nahiv	Şerh
81	Kitâbü Şerhi'l-Lübâb Kutbu Kâli, yimi üç satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	67b	Nahiv	Şerh
82	Kitâbü'ş-Şâmil Şerhu Kâfiye, yirmi beş satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	67b	Nahiv	Şerh
83	Kitâbü'l-Mükarrib fi'n-Nahv, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	67b	Nahiv	Ana metin
84	Kitâbü Şerhi Kâfiye li'l-Hubeysî, on altı satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	67b	Nahiv	Şerh
85	Kitâbü Mecmûa Evvelühâ Şâfiye, on üç satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	67b	Sarf	Şerh
86	Kitâbü Lübbi'l-Elbâb Seyyid 'Abdullâh, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	68a	Nahiv	Şerh
87	Kitâbü'l-Müsâ'id alâ Teshîli'l-Kavâ'id, otuz üç satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	68a	Nahiv	Şerh
88	Kitâbü Gürar Dürer li Vasîti, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı müsannif, cild bir.	68a	Nahiv	Şerh
89	Kitâbü Mukaddimetî'l-Edeb, yedi satır,	68a	Sözlük	Ana metin

	bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.			
90	Kitâbü Lübbi'l-Elbâb, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	68a	Nahiv	Şerh
91	Kitâbü Şerhi Ebyâti'l-Mufasssal, on dokuz satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	68a	Nahiv	Şerh
92	Kitâbü'l-İrşâd fi'n-Nahv, on yedi satır, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	68a	Nahiv	Ana metin
93	Kitâbü Şerhi'l-Lübâb, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	68a	Nahiv	Şerh
94	Kitâbü'l-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-'Arabiyye, yirmi beş satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	68a	Edebiyat	Ana metin
95	Kitâbü 'Gucdüvânî, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	68a	Nahiv	Şerh
96	Kitâbü İftitâh, on yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	68a	Nahiv	Şerh
97	Kitâbü Havâşi'l-Mütevassıt, on yedi satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	68a	Nahiv	Hâşiye
98	Kitâbü Nazmi'l-Kâfiye li'bni'l-Hâcib, dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	68a	Nahiv	Şerh
99	Kitâbü Şerhi Elfiyye fi'n-nahv, otuz bir satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild-i evvel, bir.	68a	Nahiv	Şerh
100	Kitâbü Mecmûa-i  , otuz beş satır, cild-i kebîr, bir.	68a	----	----
101	Kitâbü Lübbi'l-Elbâb, on dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	68a	Nahiv	Şerh
102	Kitâbü Şerhi Şüzûri'z-Zeheb li'bni Hişâm, yirmi bir satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	68a	Nahiv	Şerh
103	Kitâbü Şerhi Lübbi'l-Elbâb yirmi beş satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	68a	Nahiv	Şerh
104	Kitâbü'l-Mufasssal, on üç satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	68b	Nahiv	Ana metin
105	Kitâbü Şerhi'l-Mufasssal li'bni Yaîş, yirmi beş satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild-i râbi' bir.	68b	Nahiv	Şerh
106	Kitâbü'l-Mufasssal, on üç satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	68b	Nahiv	Ana metin

107	Kitâbü'l-Mufaddal, Şerhu'l-Mufassal, yirmi üç satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild râbî' bir.	68b	Nahiv	Şerh
108	Kitâbü'l-Mufassal, on sekiz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	68b	Nahiv	Ana metin
109	Kitâbü İzâhî'l-Mufassal, yirmi dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	68b	Nahiv	Şerh
110	Kitâbü Mülhatî'l-İ'râb ve Sinhatî'l-Edeb, on dokuz satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	68b	Nahiv	Manzûm
111	Kitâbü Necmiddîn 'alâ'l-Kâfiye, otuz yedi satır, bâ-hatt-ı nesih, cild-i sâni' bir.	68b	Nahiv	Şerh
112	Kitâbü'l-Mufassal, on bir satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	68b	Nahiv	Ana metin
113	Kitâbü'l-Mütevassıt, on yedi satır, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	68b	Nahiv	Şerh
114	Kitâbü'l- İzâh, yirmi beş satır, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	68b	Nahiv	Şerh
115	Kitâbü Rasâil-i Manzûme bi'l-Fârisiyye, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	68b	--	Manzûm
116	Kitâbü Sarf Cümlesi, bâ-hatt-nesih, cild bir.	68b	Sarf	Ana metin
117	Kitâbü Şerhi'l-Kâfiye, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	68b	Nahiv	Şerh
118	Kitâbü Merah ve 'İzzî, bâ-hatt-nesih, cild bir.	68b	Sarf	Ana metin
119	Kitâbü Dav'i, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	68b	Nahiv	Muhtasar
120	Kitâbü Metni Ünmûzec, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	68b	Nahiv	Muhtasar
121	Kitâbü Şerhi'l-Lübâb, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir.	68b	Nahiv	Şerh
122	Kitâbü Ünmûzec me'a Şerhihi, bâ-hatt-nesih, cild bir.	68b	Nahiv	Muhtasar ve şerh
123	Kitâbü Şerhi Merâh Karasinân, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	69a	Sarf	Şerh
124	Kitâbü'l-Vezâifi'l-Vâfiye, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	69a	Nahiv	Ana metin

Adem ÇALAR
Topkapı Sarayı Sultan III. Ahmed Kütüphanesi Kataloğundaki
Sarf ve Nahiv Kitapları Üzerine Bir Değerlendirme

125	Kitâbü Şerhî 'İzzî li Sa'diddin, bâ-hatt-nesih, cild bir	69a	Sarf	Şerh
126	Kitâbü Şerhi Dibâce, Seyyid 'Ali Zâde, bâ-hatt-ı (yok), cild bir.	69a	Nahiv	Şerh
127	Kitâbü Vahyîzâde alâ Muğnî, bâ-hatt-ı ta'lik, cild bir (yanında kırmızı bir yazı var)	69a	Nahiv	Şerh
128	Kitâbü Şerhi'l-Kâfiye 'Isâm, bâ-hatt-ı nesih, cild bir.	69a	Nahiv	Şerh
129	Kitâbü Hâşiyetü Müğnî li'l-Hanbelî, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	69a	Nahiv	Hâşiyeye
130	Kitâbü Emâlî'l-Kübrâ li'bnî'l-Hâcib, bâ-hatt-ı 'Arab, cild bir.	69a	Nahiv	Emâli



Ek:2“Kütübü'n-Nahiv ve's-Sarf” başlığı altında listelenen eserlere dair katalogdan bir örnek [vr. 67b-68a]

Basra'nın İlk Zâhidlerinden Âmir b. Abdillâh'ın (öl. 70/689'dan önce) Zühhd Anlayışı

Öz: Müslümanlar tarafından kurulan Basra, kısa sürede önemli bir kültür ve bilim merkezi haline gelmiştir. Aynı şekilde tasavvufun da ilk temsilcilerinden bazıları burada yetişmiştir. Ancak genel itibarıyla Basra'daki zühhd temsilcileri olarak Hasan-ı Basrî ve Râbia el-Adeviyye'den bahsedilmiştir. Fakat onlardan önce de Basra'da önemli zâhidler yaşamıştır. Bu çalışmanın da amacı Hasan-ı Basrî'nin kendisinden etkilendiği Basra zâhidlerinden biri olan Âmir b. Abdillâh'ın hayatını ve zühhd anlayışını incelemektir. Âmir b. Abdillâh hakkında tasavvuf kaynaklarında yeterince bilgi bulunmadığı için çalışma, daha çok İslam tarihi kaynaklarına dayandırılmıştır. Araştırma neticesinde Âmir b. Abdillâh'ın temel fikrinin dünyevî meşgalelerden arınarak düşüncüyü sadece Allah'a odaklamak olduğu anlaşılmıştır. Bunun neticesinde evlenmemiş ve sürekli ibadetle meşgul olmaya çalışmıştır. Ancak bu, onun sosyal hayattan tamamen uzaklaştığı anlamına gelmemektedir. O, haksız bulduğu durumlarda halifeyi eleştirmiş ve bir zimmiye yapılan haksızlığa engel olmuştur. Zâhidane hayatı ve siyasi eleştirileri nedeniyle Basra'dan sürgün edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Zühhd Dönemi, Basra, Sürgün, Âmir b. Abdillâh.

Ahmet
ARSLAN*

The Understanding of Zuhd of Âmir b. Abdillâh (d. Before 70/689) One of The First Zahids of Basra

Abstract: Basra, founded by Muslims, quickly became an important center of culture and science. Similarly, some of the first representatives of Sufism grew up there. However, Hasan al-Basri and Rabia al-Adawiyya are generally mentioned as the representatives of zuhd in Basra. Nevertheless, significant zâhid lived in Basra before them. The aim of this study is to examine the life and understanding of zuhd of Âmir b. Abdillâh, one of the Basra zâhid who influenced Hasan al-Basri. Since there is not enough information about Âmir b. Abdillâh in Sufi sources, the study is mostly based on Islamic historical sources. The research reveals that Âmir b. Abdillâh's fundamental idea was to purify his thoughts from worldly preoccupations and focus solely on Allah. Consequently, he did not marry and tried to remain constantly engaged in worship. However, this does not mean he completely distanced himself from social life. He criticized the caliph when he found it unjust and prevented the injustice done to a dhimmi (non-Muslim citizens living in an Islamic state). Due to his zâhidlife and political criticisms, he was exiled from Basra.

Keywords: Sufism, Period of Zuhd, Basra, Exile, Amir b. Abdillâh.

* Dr. Öğretim Üyesi, Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı. E-Posta: ahmetarslan5252@hotmail.com - ORCID ID: 0000-0003-1928-267X

Giriş

Tâbiîn döneminde zühd, bireysel olarak yaşanmıştır. Etkili bazı şahsiyetler buldukları şehrin bir zühd merkezi olmasını sağlamışlardır. Örneğin Basra'da Hasan-ı Basrî ve Râbia el-Adeviyye sayesinde önemli zâhidler yetişmiştir. Ancak bu iki şahsiyetten önce de Basra'da önemli zâhidler yaşamıştır. Muhtemelen isimleri tarikat silsilelerinde yer almadığından ve bazı sûfi tabakât kitapları onların hayatlarını zikretmediğinden haklarında fazla bilgi bulunmamaktadır.

Genel olarak tâbiîn devrindeki zühd hareketinin önde gelen temsilcileri şu zatlar kabul edilmiştir: Âmir b. Abdillâh b. Abdikays (öl. 70/689'dan önce), Üveys el-Karanî (öl. 37/657), Herim b. Hayyân (öl. 70/690), Rebî b. Heysem (öl. 65/685), Mesrûk b. el-Ecdâ (öl. 63/683), Esved b. Yezîd (öl. 75/694), Ebû Müslim el-Havlânî (öl. 62/681) ve Hasan-ı Basrî (öl. 110/728).¹ Bu zâhidlerden dördü (Herim b. Hayyân, Ebû Müslim el-Havlânî Âmir b. Abdillâh ve Hasan-ı Basrî) Basra'da yaşamıştır.²

Bu çalışmada, bahsi geçen zâhidlerden Âmir b. Abdillâh'ın hayatı ve zühd yaşantısı incelenecektir. Sûfi müellifler ve İslam âlimleri söz konusu zâhidin zühdünü takdir etmişlerdir. Ebû Nuaym el-İsfahânî (öl. 430/1038), Veysel Karanî'nin hayatını anlattıktan sonra Âmir b. Abdillâh ile ilgili bilgi vermiştir. Zira İsfahânî'ye göre o, Basra'daki tarikat ehlinin ilklerindedir.³ Âmir'e nisbet edilen bazı kerametler aktarılmıştır.⁴ Ahmed b. Hanbel, Bişr el-Hâfi vefat ettiğinde Âmir b. Abdillâh hariç zühd hayatında onun benzerinin olmadığını söylemiştir.⁵ O, tahkikata uğrayan ve sürgün edilen ilk zâhid olarak da bilinir. Bu bilgiler onun tasavvuf tarihindeki önemini göstermektedir.

Âmir b. Abdillâh, tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahip olmasına rağmen hakkında ayrıntılı bir çalışma mevcut değildir. Bazı çalışmalarda sürgün edilme sebebi⁶ ve hayatıyla ilgili bilgilere yer verilmiştir.⁷ Bu makalede Âmir b. Abdillâh'ın hayatı ve zâhidâne hayatı detaylı bir şekilde incelenecektir.

1. Hayatı

Künyesi Ebû Amr ve Ebû Abdullâh, ismi Âmir b. Abdillâh'tır. Ancak o, daha çok Âmir b.

¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'* (Mısır: Matba'atüs's-Sa'adet, 1974), 2/88; Ebû Nuaym İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 1/475; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şafve* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2000), 2/120; İbn Hacer Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrût: Dârü'l-Beşâirü'l-İslamiyye, 2002), 1/473.

² Mustafa Bilgin, "Herim b. Hayyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/227.

³ İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ*, 2/94; İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 1/488.

⁴ Ebû'l-Kâsim Lâlekâî, *Kerâmâtü evliyâ li'l-Lâlekâî*, thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî (Suud: Dârü Tayyibe, 2003), 234-236; Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud - Mahmud b. Şerif (Kahire: Dârü'l-Ma'arif, 1431), 2/540.

⁵ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Kahire: Matba'atüs's-Sa'adet, ts.), 10/297.

⁶ Zafer Erginli, "İlk Zâhidlerin Siyasetle İlişki Biçimlerinin Tasnifi Mümkün Müdür?", *Tarihten Günümüze Sûfi - Siyaset İlişkileri*, ed. Salih Çift - Takyettin Karakaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 152-153.

⁷ Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Ma'arif, ts.), 3/108.

Abdi Kays olarak bilinmektedir.⁸ Hasan-ı Basrî ve İbn-i Sîrîn ise ona Âmir b. Abdi Kays yerine Âmir b. Abdillâh şeklinde hitap etmeyi tercih etmişlerdir.⁹ Yemenli olan Âmir b. Abdi Kays, daha sonra kabilesiyle beraber Basra'ya yerleşmiş ve bu nedenle Basrî olarak anılmıştır.¹⁰ Cahiliyye döneminde doğan Âmir b. Abdillâh, Peygamberimiz'i görmemiştir. Dolayısıyla o, tâbiîn neslinin büyükleri arasında gösterilmiştir.¹¹ Âmir b. Abdillâh, Hz. Ömer ve Selmân-ı Fârisî'den hadis rivayet etmiş;¹² Hasan ve İbni Sîrîn de ondan hadis almışlardır.¹³

Âmir b. Abdillâh, Medâin'in fethine¹⁴ ve Horasan seferlerine katılmıştır.¹⁵ O, cihadda üç şart ileri sürmüştü ve bu şartları kabul edenlerle birlikte olmuştur. Bu şartlardan birincisi gruba sadece kendisi hizmet edecek, ikincisi müezzinliği her zaman kendisi yapacak ve üçüncüsü gücü yettiği kadar gruptakilere infakta bulunacaktır.¹⁶ O, muhtemelen sınır bölgelerinde savaşa katıldıktan sonra Basra'ya yerleşmiştir.¹⁷

Âmir b. Abdillâh, Basra'da Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'den (öl. 42/662-63) kırâat dersleri almıştır. Ayrıca onun tarikat ilmini yani bâtın ilmini de el-Eş'ârî'den öğrendiği belirtilmiştir.¹⁸ Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'nin ona yazdığı bir mektupdan ikisi arasında bir sorun çıktığı anlaşılmaktadır. Zira Eş'ârî'nin mektubunda şu ifadeler bulunmaktadır: "Bir iş üzerine senden ahid almıştım. Bu ahid üzereysen Allah'tan kork ve devam et. Eğer değiştiysen Allah'tan kork ve dön."¹⁹ Bu ifadeler, Eş'ârî'nin Âmir'i uyardığını göstermektedir. Ancak sorunun neyden kaynaklandığı bilinmemektedir.

Âmir b. Abdillâh, Hz. Osman ile de görüşmüştür. Halifeliği esnasında Hz. Osman hakkında halk arasında bazı söylentiler çıkmıştır. Basralılar bu dedikodularla ilgili bir temsilciyi Hz. Osman'a gönderme kararı almışlardır. Elçi olarak seçilen Âmir b. Abdillâh,

⁸ Ebû Abdullâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001), 9/102; Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbiddîn Ebî Sa'id Ömer b. Garâme el-Amravî (Dârü'l-Fikir, 1995), 26/3; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 4/15.

⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrût: Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1415), 5/60.

¹⁰ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, 3/108.

¹¹ Askalânî, *el-İşâbe*, 5/60; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *eş-Şikâat*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarâbâd/Deken: Dâiretü'l-Ma'ârifil-Osmâniyye, 1973), 2/14; İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şafve*, 2/119.

¹² İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 3/3052; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/15; Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, 3/108.

¹³ Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî Müslim b. Haccâc, *Kitâbü'l-Künâ ve'l-esmâ* (İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmi'eti'l-İslâmiyye, 1983), 1/468.

¹⁴ Askalânî, *el-İşâbe*, 5/60.

¹⁵ Ahmed b. Yahya b. Câbir Belâzûrî, *Cümelü nesebi'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyad Ziriklî (Beyrut, 1995), 13/20.

¹⁶ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 9/108; Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el Ömerî (Bağdat: Matba'tü'l-İrşâd, 1973), 2/73; Ahmet Önkâl, "Âmir b. Abdullâh", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/65.

¹⁷ Önkâl, "Âmir b. Abdullâh", 3/65.

¹⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/94; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 1/488.

¹⁹ Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 2/76.

Medine'ye gidip Hz. Osman ile görüşmüştür.²⁰ Bir diğer rivâyete göre Âmir b. Abdillâh, Hz. Osman'ın yönetimini ve yaşam şeklini eleştirmiştir.²¹ Hz. Osman'ın kölesi Hümrân b. Ebân (öl. 75/694) halifeye Âmir b. Abdullâh'ı şikâyet etmiştir. Bunun üzerine Hz. Osman onu Medine'ye getirtmiştir.²² Âmir, halifenin huzuruna vardığında şunları söylemiştir:

“-Müslümanlardan bazı insanlar senin amellerini kontrol ettiler. Senin büyük işler yaptığını gördüler. Allah'tan kork, tevbe et ve o işlerden sıyrıl.

Hz. Osman:

- Bu işe bak, insanlar senin kârî olduğunu iddia ediyorlar. Sonra gelip benimle aşâğılık konular hakkında konuşuyor. Vallahi bu, Allah'ın nerede olduğunu bilmiyor.

Âmir:

-Ben Allah'ın nerede olduğunu bilmiyorum.

Hz. Osman:

-Evet, Vallahi Allah'ın nerede olduğunu bilmiyorsun.

Âmir:

-Evet, Vallahi ben Allah'ın seni gözetlediğini biliyorum.”

Âmir'in uyarısından sonra Hz. Osman, valilerine kendisi hakkında söylentilerin mahiyetini araştırmalarını istemiştir.²³

Âmir, halife ile görüştüktan sonra Basra'ya dönmüştür. Fakat bir süre sonra Âmir hakkındaki bazı iddialar ortaya atılınca Hz. Osman, onu Şam'a sürmüştür.²⁴ Basra'dan sürgün edilmesi bir zimminin hakkını savunmasıyla ilişkilendirilmiştir.²⁵ Zira Âmir b. Abdillâh, valinin adamlarından biri tarafından alıkonulan bir zimmîyi gördüğünde zimmînin bırakılmasını sağlamıştır. Mâlik b. Dînâr'ın (öl. 131/748'den önce) anlattığına göre Âmir b. Abdillâh zulme uğrayan bu zimmîyle karşılaştığında cübbesini onun üstüne atarak şöyle demiştir: “Ben hayatta olduğum sürece yüce Allah'ın verdiği bir zimmetin çiğnenmesine seyirci kalamam.”²⁶ Bu tepkiden sonra onun hakkında “et yemediğine, evlenmediğine ve Hz. İbrâhim gibi olduğunu iddia ettiğine” dair söylentiler çıkmıştır.²⁷ Âmir b. Abdillâh ile beraber Mez'ûr ve Sa'saa b. Sûhân gibi bazı

²⁰ İbn Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Mısır: Dârü'l-Ma'arif, 1967), 4/333; Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân* (Suriye: Dârü'r-Risâletü'l-İlmiyye, 2013), 6/36.

²¹ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, ts., 1/200.

²² Belâzûrî, *Cümelü nesebi'l-eşraf*, 5/548.

²³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/333; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ - Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 5/44; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, 6/36.

²⁴ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 9/107; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, 8/439.

²⁵ İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şafve*, 2/122; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/18.

²⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 1/481-482.

²⁷ Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 2/71.

zâhidler de Şam'a sürülmüştür.²⁸

Âmir, Basra'dan ayrılırken arkadaşlarına “ben dua edeceğim siz de âmin deyin” demiştir. Ardından şu duayı etmiştir: “Allah'ım kim bana iftira attıysa, beni şehrimden çıkardıysa, ben ve kardeşlerimi ayırdıysa mal ile çocuklarını artır. Sağlıklı kıl ve uzun bir ömür bahşet.”²⁹ Tahkikat sonucunda zâhidlerin tekrar Basra'ya dönmesine izin verilmiştir. Ancak Âmir, burada kalmaya devam etmiştir.³⁰

Âmir b. Abdillâh'ın Şam hayatı hakkındaki bilgiler azdır. Şam'a sürüldükten sonra da sürekli ibadetle meşgul olmuştur. Kâ'b el-Ahbâr (öl. 32/652) ile beraber Tevrat okumuştur.³¹ Ebû Abdillâh'ın Şam'da vefat ettiği söylenmiştir.³² Bazı kaynaklar kabrinin Beytül-Makdis'te olduğunu da rivayet etmiştir.³³ Âmir b. Abdillâh'ın hicrî 69 yılında,³⁴ 70 senesi civarında³⁵ ve yılı belirtilmeksizin Muâviye zamanında vefat ettiği aktarılmıştır.³⁶

2. İbadet Hayatı

Kaynaklardan anladığımız kadarıyla Âmir b. Abdillâh, fırsat buldukça ibadetle meşgul olmuştur. İbadet hayatına düşkünlüğü ve zühdü sebebiyle “ümmetin rahibi” olarak nitelendirilmiştir.³⁷ Her gün bin rekât namaz kılmaya niyet etmiştir. İbadetlerden dolayı yorgunluk hissettiğinde nefesine şöyle derdi: “Ey nefsi! Sen ibadet için yaratıldın. Ey kötülüğü emreden nefis, Allah'a yemin ederim ki sana öyle işler edeceğim ki yatağa hiç giremeyeceksin.”³⁸ Namazı hakkıyla kılmaya çalışan Âmir, omuzları arasından hançerlenmenin namazdayken dünya işlerini düşünmekten daha sevimli olduğunu ifade etmiştir.³⁹ Bir seferinde, evine doğru bir ateşin geldiği söylene de o namaz

²⁸ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 9/109. Tasavvuf tarihine bakıldığında ilk zâhidler ve sûflilerin çeşitli neden ve bahanelerle sürgün edildiğine dair pek çok başka örneğe rastlanır. Mesela bk. Gerhard Bowering, “Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfliler”, çev. Abdurrezzak Tek, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 361-384.

²⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/91; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 1/482; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 26/17; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/19.

³⁰ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 9/109.

³¹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 9/109; Ebûbekr Muhammed b. Halef Vekî' ed-Dabbî İbn Hayyân, *Ahbbârü'l-kuğât*, thk. Abdulaziz Mustafa el-Merâğî (Riyâd: el-Mektebetu't-Ticariyyeti'l-Kübrâ, 1947), 1/55; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 26/33; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 5/141.

³² Belâzûrî, *Cümelü nesebi'l-eşraf*, 13/15.

³³ Ebû Zür'a Dimaşkî, *et-Târîhu Ebû Zür'a ed-Dimaşkî*, thk. Şükrüllah b. Nimetüllah el-Kocânî (Dimaşk: Mecmü'e'l-Lugâtü'l-Arabiyye, ts.), 593; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 26/42; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/19.

³⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, 6/98.

³⁵ Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvud - Türkî Mustafa (Beyrüt: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000), 16/335.

³⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/19.

³⁷ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 9/109; İbn Hibbân, *es-Şikât*, 2/14; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 5/141.

³⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/89; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 1/477; İbnü'l-Cevzî, *Şifatu's-safve*, 2/120; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 5/141.

³⁹ İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Kahire: Matba'atü's-sünneti'l-Muhammediyye, 1952), 1/368.

kılmaya devam etmiştir.⁴⁰

Âmir b. Abdillâh, ibadet edebilmek için Allah'tan kalbinden kadın sevgisini almasını ve uykuya karşı dayanabilmeyi istemiştir. Onun ifadesine göre bu dilekleri kabul edilmiş, karşısındaki kadınları fark etmemiş ve uzun süre uykusuz kalarak ibadetle meşgul olabilmıştır.⁴¹ Ölüm döşeğindeyken dahi gece ibadetlerini yapamayacağı için üzüldüğünü ifade etmiştir.⁴² Çevresindekiler fazla ibadet nedeniyle sağlığına zarar gelebileceğini söyleyince bunu kabul etmemiş ve şöyle demiştir: Vallahi eğer yapabilseydim, yer onun yağından sadece bir parça alırdı.⁴³

Âmir b. Abdillâh, fırsat buldukça ibadet etmeye çalıştığı halde ibadetlerini küçümsemiş, ancak Allah'ın rahmetiyle kurtuluşa erileceğini söylemiştir.⁴⁴ O, ibadetlerini yetersiz gördüğü için sürekli şu şekilde dua etmiştir:

“Dünyada dertler ve üzüntüler, âhirette ise cehennem ve hesap bulunmaktadır. Peki, rahatlık ve sevinç nerede? İlahi! Beni yarattın, ancak yaratırken bana danışmadın. Sonra dünyadaki sıkıntıların için bırakıp bana ‘Ondan sakın’ buyurdun. Sen beni korumazsan ben kendi halimle ondan nasıl sakınabilirim ki? İlahi! Sen de biliyorsun ki dünya, her şeyiyle benim olsa ve onu benden istesen hemen verirdim. O halde nefsimi bana bağışla.”⁴⁵

Çevresindekiler, onun âbid bir şahsiyet olması nedeniyle kendi mağfiretleri için dua isteyince buna karşı çıkarak şöyle demiştir: “Sen kendisini affettirmekten aciz birinden istiğfar istiyorsun. Allah'ın emirlerini yerine getir, sonra da dua et, duanı kabul eder.”⁴⁶

Âmir b. Abdillâh, ibadet dolayısıyla hadis rivayetiyle ilgilenmemiş⁴⁷ ancak Basra Mescidi'nde kırâat dersleri vermiştir. Savaş sonrasında kendisine verilen cariyyeye de önce Kur'ân-ı Kerîm öğretmiş, ardından onu serbest bırakmıştır.⁴⁸ Daha sonraki dönemlerde mescidde dünya ile ilgili konuşmalara şahit olduğu için orada fazla zaman geçirmemiştir. Onun meclislerine katılan Hasan-ı Basrî, Âmir'in yanına gidip meclisini terk etmesinin sebebini sormuştur. Ebû Abdullâh, “gürültüsü ve karışıklığı olan bir mescide” gelmeyeceğini, Hz. Peygamber'in bir grup sahabesiyle dostluk kurduğunu ve onların şöyle dediklerini belirtmiştir: “Kıyamet gününde en saf imana sahip olacak olanlar, dünyada kendini en çok hesaba çekenlerdir. Dünyada en çok sevinenler, kıyamet gününde en çok üzülecek olanlardır. Dünyada en fazla gülenler, kıyamet

⁴⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/92; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 1/484.

⁴¹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 9/104; Askalânî, *el-İşâbe*, 5/61.

⁴² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/88; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 1/476; Belâzûrî, *Cümelü nesebi'l-eşraf*, 13/18.

⁴³ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 9/105; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 26/35.

⁴⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/88; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 1/476; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, 8/440. Âmir, bu ifadeyle ibadet ve açıklıkla bedenini zayıflatarak, bedeninde toprakta çürüyecek az miktarda şey bırakacağını belirtmek istemiştir.

⁴⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/88; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 1/475.

⁴⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/92; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 1/485.

⁴⁷ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 8/26.

⁴⁸ Belâzûrî, *Cümelü nesebi'l-eşraf*, 13/20.

gününde en çok ağlayacak olanlardır.”⁴⁹

3. Zühhd Anlayışı

Tasavvuf tarihinde genelde, korku ve hüzne dayalı zühhd ekolünün ilk temsilcisi olarak Hasan-ı Basrî; sevgiye dayalı zühhd ekolünün ilk temsilcisi olarak Râbia el-Adeviyye takdim edilir. Ancak Âmir b. Abdillâh'ın, onlardan önce bu iki ekolü kendi zühhd yolunda mezcettiği anlaşılmaktadır. Kaynaklar, onun Allah korkusuna bir aslanla olan menkıbesiyle değinmişleridir.⁵⁰ Anlatıldığına göre kendisi insanları yoldan alıkoyan bir aslanı kolaylıkla yoldan uzaklaştırmıştır. Canını tehlikeye attığı söylendiğinde “Ben Allah'ın ondan başkasından korktuğumu bilmesinden hayâ ederim.” demiştir.⁵¹

Âmir b. Abdillâh, Allah sevgisiyle kendisine her musibetin kolaylaştığını, her olaydan hoşnut olduğunu ve O'nu sevdikten sonra başına gelen hiçbir şeye aldırmadığını ifade etmiştir.⁵² O, dünya sevgisinin Allah sevgisine engel olduğunu belirtmiştir.⁵³

Amîr b. Abdillâh Allah'ı, gördüğü her şeyden kendisine daha yakın hissetmiştir.⁵⁴ Bu nedenle “Perde açılsaydı yakînim artmazdı” dediği rivayet edilmiştir.⁵⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350), bu sözün Hz. Peygamber ve Hz. Ali'ye nisbet edilmesinin yanlış olduğunu, aslında bu sözün Âmir b. Abdillâh'a ait olduğunu belirtmiştir.⁵⁶

Âmir b. Abdillâh, dünyanın geçiciliğini hatırlayarak dünya malına karşı devamlı mesafeli durmaya çalışmıştır.⁵⁷ O, Basra valisinin ihsanda bulunma teklifini daha muhtaç kişilerin olduğunu belirterek geri çevirmiştir. Ona göre dünya; ölümü doğurur, yapılanları bozar, verilenleri geri alır ve içindekiler bilinmeze gider. Bu gerçekler, dünyanın kalıcı bir yer olmadığını göstermektedir.⁵⁸

Daha önce belirtildiği gibi zâhidâne bir hayat yaşamaya çalışan Âmir b. Abdillâh, “evlenmediği, et yemediği ve kendisini Hz. İbrahim gibi gördüğü” için eleştirilmeye başlanmıştır. Bu durum Hz. Osman'a bildirildiğinde halife, onun Şam'a Muâviye'nin yanına gönderilmesini istemiştir.⁵⁹

Tahkikat sırasında bu iddialar, Âmir b. Abdillâh'a sorulmuştur. Âmir, Allah'ın ismi zikredilmeden kesilen bir hayvan gördüğünü ve bu nedenle kasaplardan et almadığını

⁴⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/92; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 1/486.

⁵⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/89; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 1/478; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 2/70; İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şafve*, 2/120.

⁵¹ Belâzûrî, *Cümelü nesebi'l-eşraf*, 13/19.

⁵² İbn Ebü'd-Dünyâ, *el-Evliyâ*, thk. Muhammed es-Saîd Besûnî Zağlûl (Beyrût: Muessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1992), 30; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 1/479; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 26/29; İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şafve*, 2/120.

⁵³ İbn Ebü'd-Dünyâ, *Muhabbetü lillah*, thk. Âdil b. Abdüşşekur ez-Zürkî (Riyâd: Dârü'l-Hazreti li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2003), 79.

⁵⁴ Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyan (Cidde: Darü't-Tefsir Cidde, 2015)*, 25/537.

⁵⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 1/319.

⁵⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medaricü's-Sâlikîn fî Menazilü's-Sâirîn* (Beyrût: Dârü İbn Hazm, 2019), 3/176.

⁵⁷ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/98.

⁵⁸ Belâzûrî, *Cümelü nesebi'l-eşraf*, 13/23.

⁵⁹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 9/107; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 2/73; Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/16; Askalânî, *el-İşâbe*, 5/60.

ifade etmiştir. Kasap yerine çarşıdan canlı hayvan alarak et ihtiyacını karşıladığını belirtmiştir.⁶⁰ Sorguda peynir yemediği hakkındaki iddialar da sorulmuştur. O, bölgede Mecûsiler yaşadığı için peynirden uzak durmaya çalıştığını dile getirmiştir. Ancak Müslümanların yaptığı yağı ve sütü yediğini ifade etmiştir.⁶¹ Hz. İbrahim gibi olduğunu söylemediğini ancak şöyle dua ettiğini beyan etmiştir: “Allah’ım beni nebiler, sıddıklar, şehitler ve salihlerle beraber kıl.”⁶²

Evlenmemesinin sebebini ise bazen fakirliğine ve bedeninin zayıflığına bağlamıştır.⁶³ Ayrıca Allah dışında şeylerle meşgul olacağı için de evlenmediğini söylemiştir. Nitekim Basra valisi bir keresinde ona evlenmesini teklif edince orada hazır bulunanlara “Sizlerde ailenizle ilgili düşünce yok mu?” diye sormuştur. Daha sonra kendisi “Allah’a yemin ederim ki ben düşüncemi teke indireceğim.” demiştir.⁶⁴ Âmir, bu niyetle Allah’tan kadınların şehvetinin kendisinden almasını dilemiştir.⁶⁵

Yine evlenmemesiyle ilgili bir kişi, ona “Ant olsun senden önce de peygamberler göndermiş, onlara da eş ve çocuklar vermiştik”⁶⁶ âyetini hatırlatmıştır. Âmir, buna karşılık Allah’ın “Ben cinleri ve insanları, başkasına değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım”⁶⁷ buyurduğunu söylemiştir.⁶⁸ O, evlenmemesini bu âyete dayandırarak Allah’a kulluk için her şeyden yüz çevirmeye çalışmıştır.

Âmir b. Abdillâh, mescide gelmemesinden dolayı da Basra’da sorgulanmıştır. Ancak daha önce belirtildiği üzere o, başta mescidde uzun süre kalarak kırâat dersleri vermiştir. Duyduğu bazı konuşmalar nedeniyle mesciddeki meclisini terk etmiştir. Âmir b. Abdillâh da kendisine yapılan sorgulamada Cuma günleri mescide geldiğini, diğer günlerde namazlarını evde kılmayı tercih ettiğini ifade etmiştir.⁶⁹

Bu ithamlarla ilgili yaptığı tahkikat neticesinde Muâviye, Âmir b. Abdillâh’ın durumunu halifeye bildirmiştir. Hz. Osman, ona iyi davranılmasını ve ihsanda bulunulmasını emretmiştir. Fakat Âmir, Muâviye’nin kendisine yaptığı maddi yardım teklifini reddetmiştir. Basra’ya da dönebileceği söylenmiş fakat o Şam’da kalmaya devam etmiştir.⁷⁰ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (öl. 378/988), Âmir’in küfürle itham edilen ilk sûfi olduğunu ifade etmiştir. Ancak Muâviye’nin sorgusundan sonra hakkındaki iddiaların asılsız olduğunun ortaya çıktığını aktarmıştır.⁷¹

Ali Sâmî en-Neşşâr, Âmir b. Abdillâh’ın evlenmemesi ve et yememesinden hareketle

⁶⁰ İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dîmaşk*, 26/15.

⁶¹ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-kebîr*, 9/104.

⁶² İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-kebîr*, 9/104.

⁶³ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-kebîr*, 9/106; Belâzûrî, *Cümelü nesebi’l-eşrâf*, 13/17.

⁶⁴ İbnü’l-Cevzî, *Şifâtü’s-şafve*, 2/121.

⁶⁵ Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-târîh*, 2/70; İbnü’l-Cevzî, *Şifâtü’s-şafve*, 2/120.

⁶⁶ er-Ra’d 13/38.

⁶⁷ ez-Zâriyât 51/56.

⁶⁸ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-kebîr*, 9/106; Belâzûrî, *Cümelü nesebi’l-eşrâf*, 13/18; İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dîmaşk*, 26/34; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, 5/141.

⁶⁹ Belâzûrî, *Cümelü nesebi’l-eşrâf*, 13/16.

⁷⁰ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-kebîr*, 9/107; Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-târîh*, 2/73; Zehebî, *Siyeru a’lâmî’n-nübelâ’*, 4/16; Askalânî, *el-İşâbe*, 5/60.

⁷¹ Ebû Nasr Tûsî, *el-Lüma’*. *İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk, 1996), 402-403.

onun Hint Budistleri ile Hristiyan ruhbanlarından etkilendiğini söylemiştir.⁷² Ancak birçok sahabiyle görüşen Âmir'in, zühhd hayatını âyetlere dayandırdığını görmekteyiz. Zira o, şu üç âyetten sonra dünyaya önem vermediğini söylemiştir:⁷³ "Yeryüzünde kıymıdayan hiçbir canlı yoktur ki rızıkı Allah'ın üzerine olmasın."⁷⁴ "Allah'ın insanlar için açtığı rahmeti kısıbalecek yoktur."⁷⁵ "Allah sana bir zarar verecek olursa, onu O'ndan başka giderecek yoktur."⁷⁶

Âyet ve sünnetten etkilenen Âmir, düşünce dünyasında sadece Allah'ın olmasına gayret etmiş, bu uğurda dünya zevklerinden ve kendisini kulluktan alıkoyacak her şeyden uzak durmaya çalışmıştır. Hasan-ı Basrî onun bunu başardığını yani sadece Allah'ı düşündüğünü belirtmiştir.⁷⁷

Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet, insanları tasavvufun çekirdeğini teşkil eden zühde teşvik etmiştir. Dolayısıyla zühhd hareketini ortaya çıkaran temel âmil, İslâm'dır. Nitekim birçok sahabî zühhd hayatını benimsemiştir.⁷⁸ Âmir b. Abdillâh da zühhd hayatının temellerini âyetlere dayandırmıştır.

Bazı Müslümanların siyasî ve sosyal düzene karşı ruhî başkaldırıları da zühhd hareketinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Zira fethedilen yerlerin çoğalması ve ganimetlerin artmasıyla Müslümanların çoğu dünyaya meyletmiştir. Zâhidler, dünyevîleşmeden kurtulmanın yolu olarak dünya hayatından kaçmak ve nefsi tâatla disiplin etmeyi ön plana çıkarmışlardır.⁷⁹ Âmir b. Abdillâh'ın Hz. Osman'a muhalefet etmesi ve zimmîyi korumaya çalışmasından yola çıkarak dünyevîleşmeye karşı tepkinin de onun zühde yönelmesinde etkili olduğu söylenebilir.

Sonuç

Âmir b. Abdillâh, Müslümanlar tarafından kurulan Basra'da yetişen ilk zâhidlerdendir. Basra zühhd okulunun önemli temsilcilerinden Hasan-ı Basrî, İbn-i Sirîn ve Mâlik b. Dînâr onunla görüşmüştür. Bu nedenle bu şahsiyetler tarafından tesis edilen Basra zühhd okulunun oluşumunda Âmir b. Abdillâh'ın etkisi bulunmaktadır.

Âmir b. Abdillâh'ın zühhd anlayışının çokça ibadet etme, dünyaya önem vermeme, Allah korkusu ile âhiret endişesi ve açlığa dayandığı görülmüştür. Az da olsa Allah sevgisi konusunda fikir beyan etmiştir. Zühhd hayatında asıl belirgin olan; düşünceyi teke indirme ile ilgili fikridir. O, bu fikirle Allah dışında hiçbir şeyi düşünmemeye çalışmıştır.

⁷² Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, 3/110.

⁷³ İbn Ebü'd-Dünyâ, *er-Rızâ*, thk. Ziyâ el-Hasan es-Selefi (Bombay: ed-Dârü's-Selefiyye, 1410), 106. Âmir b. Abdillâh'ın hayatında da görüldüğü üzere sahabeden ve ilk zâhidlerden mânevî hayatıyla öne çıkanlara; Kur'ân okumaya büyük önem vermeleri, okuduğu âyetleri doğru anlamayı ve onlar üzerinde düşünmeyi ilke edinmeleri ve Kur'ân'ın hükümlerini hayata tatbik etmeye çalışmaları dolayısıyla *kurrâ* adı verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Betül İzmirlî, "Erken Dönem Tasavvufunda Müttezahhid Tipler", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (Temmuz 2019), 224-225.

⁷⁴ Hüd 11/6.

⁷⁵ Fâtir 35/2.

⁷⁶ Yûnus 10/107.

⁷⁷ İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şafve*, 2/121.

⁷⁸ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar - Murat Sülün (İstanbul: Risale Basın-Yayın, 1996), 76.

⁷⁹ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, 78.

Buna engel olur endişesiyle evliliğe karşı çıkmıştır. Zira evlilik nedeniyle bir eşin ve çocuğun sorumluluğu onu Allah'ı düşünmekten alıkoyacaktır. Bu nedenle onun evlenmeyen ilk zâhid olduğu söylenebilir.

Âmir b. Abdillâh, evliliğe karşı çıkmış fakat tamamen ruhban hayatı yaşamamıştır. Halifenin kendisine göre yanlış gördüğü hareketlerini eleştirmiştir. Bu nedenle Medine'ye çağrılarak sorgulanmış ancak onun eleştirileri sayesinde Hz. Osman valilerden kendisi hakkındaki söylentilerin araştırılmasını istemiştir. O, Basra'da bir gayr-ı müslimin haksızlığa uğramasına karşı çıkarak bunu engellemiştir. Kimi rivayetlere göre bu nedenle onun hakkında bazı iddialar ortaya atılmış ve akabinde sürgün edilmiştir. Ancak tahkikat sonucunda Âmir b. Abdillâh'ın suçsuz olduğu anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Affî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf İslam'da Manevî Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar - Murat Sülün. İstanbul: Risale Basın-Yayın, 1996.
- Askalânî, İbn Hacer. *el-İşâbe*. thk. Adil Ahmed Abdülmecûd - Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Askalânî, İbn Hacer. *Lisânü'l-mizân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2002.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Cümelü nesebi'l-esrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyad Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut, 1995.
- Bilgin, Mustafa. "Herim b. Hayyân". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 17/227-228. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Böwering, Gerhard. "Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfiler". çev. Abdurrezzak Tek. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 361-384.
- Câhız. *el-Beyân ve't-tebyîn*, ts.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Medaricü's-Sâlikîn fi Menazilü's-Sâirîn*. Beyrût: Dârü İbn Hazm, 2019.
- Dımaşkî, Ebû Zür'a. *et-Târîhu Ebû Zür'a ed-Dımaşkî*. thk. Şükrüllah b. Nimetüllah el-Kocânî. Dımaşk: Mecmü'e'l-Lugâtü'l-Arabiyye, ts.
- Erginli, Zafer. "İlk Zâhidlerin Siyasetle İlişki Biçimlerinin Tasnifi Mümkün Müdür?" *Tarihten Günümüze Sûfî - Siyaset İlişkileri*. ed. Salih Çift - Takyettin Karakaya. 117-174. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 3 Cilt. Bağdat: Matba'tü'l-İrşâd, 1973.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Muhibiddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-'Amravî. 80 Cilt. Dârü'l-Fikir, 1995.
- İbn Ebû Ya'lâ. *Ṭabaqâtü'l-Ḥanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. 2 Cilt. Kahire: Matba'atüs-sünneti'l-Muhammediyye, 1952.

- İbn Ebü'd-Dünyâ. *el-Evliyâ*. thk. Muhammed es-Saîd Besûnî Zağlûl. Beyrût: Muessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1992.
- İbn Ebü'd-Dünyâ. *er-Rizâ*. thk. Ziyâ el-Hasan es-Selefi. Bombay: ed-Dârü's-Selefiyye, 1410.
- İbn Ebü'd-Dünyâ. *Muḥabbetü lillah*. thk. Âdil b. Abdüşşekur ez-Zürkî. Riyâd: Dârü'l-Hazareti li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2003.
- İbn Hayyân, Ebûbekr Muhammed b. Halef Vekî' ed-Dabbî. *Aḥbârü'l-kuḍât*. thk. Abdulaziz Mustafa el- Merâğî. 3 Cilt. Riyâd: el-Mektebetu't-Ticariyyeti'l-Kübârâ, 1947.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *eş-Şikât*. thk. Muhammed Abdülmuid Han. 9 Cilt. Haydarâbâd/Deken: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Kesir. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Kahire: Matba'atüs's-Sa'adet, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed. *Kitâbü't-Ṭabaḳâti'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntaẓam fî târîḫi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Şifâtü's-şafve*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2000.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*. çev. Hüseyin Yıldız vd. 11 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ' ve ṭabaḳâtü'l-asfiyâ'*. 10 Cilt. Mısır: Matba'atüs's-Sa'adet, 1974.
- İzmirli, Betül. "Erken Dönem Tasavvufunda Mütezehhid Tipler". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (Temmuz 2019), 224-225.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmud - Mahmud b. Şerif. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'arif, 1431.
- Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım. *Kerâmâtü evliyâ li'l-Lâlekâi*. thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî. Suud: Dârü Tayyibe, 2003.
- İbî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'. *el-Keşf ve'l-Beyan*. Cidde: Darü't-Tefsir Cidde, 2015.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî. *Kitâbü'l-Künâ ve'l-esmâ'*. 2 Cilt. İmâdetü'l-Bahsî'l-İlmî bi'l-Câmi'eti'l-İslâmiyye, 1983.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'arif, ts.
- Önkâl, Ahmet. "Âmir b. Abdullah". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 3/65. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Safedî, Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvud - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ't-Turâs, 2000.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî. *Mir'âtü'z-zamân fî târîḫi'l-a'yân*. 22 Cilt. Suriye: Dârü'r-Risâletü'l-İlmiyye, 2013.
- Taberî, İbn Cerîr. *Târîḫu't-Taberî*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Mısır:

Dârü'l-Ma'arif, 1967.

Tûsî, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. *İslam Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk, 1996.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmirî. 52 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1993.

Türkçe Hukuki Metinlerin Arapçaya Çevirisinde Karşılaşılan Zorluklara Genel Bir Bakış

Öz: Hukuki metinler oldukça hassas ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu anlamda hukuki metinlerin özenle ve anlam bütünlüğü korunarak hedef dile aktarılması büyük önem taşır. Hukuki metinlerin çevirisi dilin yanı sıra kültürel ve hukuki alanlarda geniş bir bilgi birikimi ve uzmanlık gerektiren bir süreçtir. Türkçe ve Arapçanın farklı dil ailesine mensup olması çeviri sürecini zorlaştıran önemli bir etkidir. Her iki dilin sözcük ve cümle yapıları bakımından farklı olması çevirmenin kaynak dildeki ifadeleri etkili bir şekilde hedef dile aktarmasını güçleştirebilmektedir. Özellikle hukuki çevirilerde bu iki dil arasındaki yapısal farklılıkların yanı sıra hukuki metinlerin özgün terminolojisi, kültürel farklılıklar ve hukuk sistemlerinin farklılığı gibi faktörler çeviri sürecini zorlaştıran etmenler arasında yer almaktadır. Öte yandan Türkçe hukuk terimlerinin pek çoğunun Arapça asıllı olması Türkçeden Arapçaya çeviri sürecinde bazı kolaylıklar sağlasa da tercümanların dikkatli olması gereken birtakım zorlukları da beraberinde getirmektedir. Zira bu terimlerin bir kısmı Türkçeye geçerken zaman içinde belirli değişimlere uğrayarak farklı anlamlar kazanmıştır. Türkçe hukuki metinlerin Arapçaya çevirisinde bu özellikle dikkate alınması gereken bir noktadır. Bu çalışma Türkçe hukuki metinlerin Arapçaya çevirisi sürecinde çevirmenin karşılaşılabileceği güçlüklerle genel bir bakış sunarak bu alandaki bazı önemli noktalara ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Türkçe-Arapça Çeviri, Hukuk Çevirisi, Çeviri Zorlukları.

A General Overview of the Difficulties Encountered in Translating Turkish Legal Texts into Arabic

Abstract: Legal texts have a highly sensitive and complex structure. In this sense, it is of great importance to translate legal texts to the target language carefully while maintaining coherence and meaning. The translation of legal texts is a process that requires not only proficiency in language but also a broad knowledge and expertise in cultural and legal fields. The fact that Turkish and Arabic belong to different language families is a significant factor that complicates the translation process. The differences in the word and sentence structures of both languages can make it challenging for translators to effectively convey the expressions in the source language to the target language. Especially in legal translations, factors such as structural differences between these two languages, the unique terminology of legal texts, cultural differences, and differences in legal systems lead to dense the complexity of the translation process. Furthermore, while many Turkish legal terms have Arabic origins, which may facilitate the translation process from Turkish to Arabic to some extent, it also brings along some difficulties that translators need to be cautious about. Some of these terms have undergone certain changes over time, acquiring different meanings when translated into Turkish. This aspect is particularly important to consider in the translation of Turkish legal texts into Arabic. This study aims to shed light on some important points in this area by providing a general overview of the challenges translators may encounter during the process of translating Turkish legal texts into Arabic.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Turkish-Arabic Translation, Legal Translation, Translation Challenges.

Nur
ÖZBEK*
Abdullah
HACİBEKİROĞLU**

* Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. E-Posta: nurozbek22@gmail.com ORCID ID: 0000-0002-0810-6200

** Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. E-Posta: ahacibekiroglu@aybu.edu.tr ORCID ID: 0000-0002-1495-9728

Giriş

Çeviri günümüz küreselleşen dünyasında dil bariyerlerini aşarak bilgi, kültür ve düşüncenin farklı topluluklar arasında etkili bir şekilde iletilmesini sağlayan vazgeçilmez bir edimdir. Toplular çeviri vasıtasıyla siyasi, ekonomik, kültürel, ticari, diplomatik ve diğer birçok alanda bilgi alışverişinde bulunur. Özellikle hukuki metinler bu iletişim sürecinde önemli bir role sahiptir. Uluslararası ilişkilerde başarılı bir iletişim ve iş birliği için hukuki metinlerin doğru ve eksiksiz bir şekilde çevrilmesi büyük önem arz eder. Peter Sandrini, uluslararası organizasyonlarda, ulus devletler arasındaki iş birliğinin artması ve devletler arasındaki ekonomik kurumsal yapıların daha sıkı hâle gelmesi nedeniyle hukuk sistemlerinin birbirleriyle çeşitli noktalarda kesiştiğini ifade eder. Bu süreçte etkili iletişim kurabilmek için her türlü hukuki metnin çevirisine ihtiyaç duyulduğunu belirtir.¹ Bu bağlamda gün geçtikçe artan uluslararası etkileşim ve iş birliği hukuki çeviri ihtiyacını daha da artırmaktadır. Özellikle son zamanlarda Türklerle Araplar arasındaki hızla artan sosyal etkileşim, Türkiye'ye yönelik Arap göçmenlerin artışı ve bu toplumlar arasındaki gelişen siyasi, bürokratik ve ticari ilişkiler bu dillerdeki hukuki çeviri gereksinimini daha elzem hâle getirmiştir.

Öte yandan, hukuki metin çevirisi bir dizi zorluğu da beraberinde getirmektedir. Bu çeviri türü dilsel becerilere ek olarak hukuk sistemlerine, kültürlere ve özellikle hukuki terminolojiye yönelik derinlemesine bir bilgi birikimi ve uzmanlık gerektirmektedir. Hukuki metinlerin çevirisi diğer metin türlerine göre daha fazla özen ve dikkat gerektiren özelliklere sahiptir. Zira hukuki metinler belirli bir alıcıya yönelik olsa da bu metinlerin etkisi sadece o alıcı ile sınırlı kalmayarak genellikle toplumsal bir boyut kazanır. Bu nedenle hatalı çevirilerin sonuçları sadece belirli bir alıcıya zarar vermekle kalmaz aynı zamanda daha geniş çaplı etkilere neden olabilmektedir.² Çeviri hataları ticari ilişkilerin bozulmasına, hukuki sorunlara yol açmasına ve taraflar arasında anlaşmazlıklara neden olabilir. Dahası politik krizlere dahi neden olabilir.³ Disiplinli bir çalışma ve dikkat gerektiren hukuk çevirisinde bazen küçük gibi görünen bir çeviri hatası metnin yanlış yorumlanmasına ve asıl hukuki anlamını kaybetmesine neden olabilir. Bu bağlamda çevirinin en büyük sorumluluğu kuşkusuz çevirmenin üzerindedir. Bu sorumluluk, dilin inceliklerine ve ilgili alana olan hâkimiyetin yanı sıra kaynak ve hedef dilleri derinlemesine kavrama yetisi, dikkatli bir yaklaşım ve deneyim gerektirmektedir. Nitelikli bir çeviri için kelime, terim ve deyimlerin hedef dilde ideal eşdeğer karşılıklarını bulmak kaçınılmazdır. Farklı dillerin ifade biçimlerinin ve üsluplarının birbirinden farklı olması düşünüldüğünde bazen lafzi/literal çeviri yerine

¹ Peter Sandrini, *Übersetzen von Rechtstexten. Fachkommunikation im Spannungsfeld zwischen Rechtsordnung und Sprache* (Tübingen: Gunter Narr Verlag Yayınları, 1999), 54/1; Serhat Arslan, "Akademik Çeviri Eğitiminde Hukuk Çevirisi Çerçevesinde Temel Hukuk Eğitiminin ve Hukuk Metinlerinin İncelenmesinin Önemi", *Prof. Dr. İlyas Öztürk'e Armağan- Kültürlerarası Çalışmalar*, ed. Filiz Şan - Elif Akkan (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2018), 451-452.

² Arslan, "Akademik Çeviri Eğitiminde Hukuk Çevirisi Çerçevesinde Temel Hukuk Eğitiminin ve Hukuk Metinlerinin İncelenmesinin Önemi", 455.

³ Hasan Akreş, "Sözlü Tercümenin Önemi ve Uluslararası Arenada Sebep Olduğu Krizler", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 10 (2020), 134.

anlam temelli bir çevirinin tercih edilmesi kaçınılmaz hâle gelir.⁴

Türkçe ve Arapçanın iki farklı dil ailesine mensup olması çeviri sürecini zorlaştıran önemli faktörlerden biridir. Kökenleri farklı olan iki dil arasında yapısal farklılıklar da doğal olarak ortaya çıkmaktadır.⁵ Bu farklılıklar çevirmenin kaynak dildeki ifadeleri hedef dile etkili bir şekilde aktarmasını güçleştirebilir. Bu çerçevede öncelikle Türkçe ile Arapça arasındaki bazı temel farklılıklara kısaca değinmekte yarar vardır.

1. Türkçe ile Arapça Arasındaki Bazı Temel Farklılıklar

Türkçe ile Arapça arasında çeviri yapmak genellikle diğer dil çiftlerine göre daha zorlu bir süreçtir. Bu zorluk sadece farklı dil yapılarıyla sınırlı değildir, aynı zamanda diğer birçok etkenle de ilişkilidir. Tercümanın karşılaşılabileceği başlıca sorunlar bu farklılıklardan kaynaklanmaktadır.⁶ Arapça çekimli dil grubuna ait olmasından dolayı birçok alanda Türkçe gramerle uyumsuzluklar gösterir. Benzer şekilde Türkçe bükümlü bir dil ailesine mensup olması nedeniyle cümle kuruluşundan öğelerin dizilişine ve hatta isim-sıfat tamlamalarına kadar Arapça ile tamamen zıt bir yapıya sahiptir.⁷ Bu bağlamda konunun geniş kapsamlı olması nedeniyle bu hususla ilgili yalnızca birkaç önemli noktaya değinilecektir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Arapçada harflerin tamamı sessizdir ve bu sessiz harflere ses katmak için üç farklı hareke kullanılır: Zamme, harfi kısa (u) sesiyle ifade eder; fetha, harfi kısa (e) sesiyle seslendirir; kesre ise harfi kısa (i) sesiyle ifade eder. Türkçede böyle bir yöntem söz konusu değildir. Türkçede 21 sessiz ve 8 sesli harf bulunur. Kelime içindeki sessiz harfler genellikle bu sesli harflerle birlikte kullanılarak açığa çıkar.⁸

b) Arapçada genellikle üç harfli köklerden oluşan doğurgan sözcükler bulunur (çok az sayıda dört harfli kökler hariçtir). Fakat bu özellik Türkçe için geçerli değildir. Bu nedenle Türkçede “sülasi mücerret” veya “rubai mücerret” gibi kavramlar bulunmamaktadır. Türkçede kök sözcükler farklı sayıda harf içerebilir.⁹

c) Arapçada isimler cinsiyet bakımından müzekker (eril) ve müennes (dişil) olarak iki farklı gruba ayrılır ve bu isimlere ait zamirler de farklıdır.¹⁰ Bu durum ismin eşya, canlı, cansız, insan veya mücerret bir isim olmasına bakılmaksızın geçerlidir.¹¹ Örneğin Arapçada *güneş* kelimesi dişil kabul edilir ve ona ait zamir *هي*’dir; *ay* sözcüğü ise eril kabul edilir ve ona ait zamir *هو*’dur. Türkçede ise bu tür bir ayırım bulunmaz, yani kelime

⁴ Abdullah Hacıbekiroğlu, “Arap Dilinin Yapısından Kaynaklanan Çeviri Zorlukları”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2020), 68.

⁵ Tahirhan Aydın, “Arapça ve Türkçede Sesler -Karşıtsal Çözümleme-”, *EKEV Akademi Dergisi* 14/44 (2010), 332.

⁶ Feriduddin Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknikleri* (İstanbul: Maruf Yayınları, 2016), 123.

⁷ Cemal Işık, “Arapça ile Türkçe Arasındaki Temel Farklılıklar”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 121-122.

⁸ Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknikleri*, 128.

⁹ Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknikleri*, 125.

¹⁰ Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknikleri*, 125.

¹¹ Cemal Işık, *Kelime ve Cümle Yapıları Bakımından Arapça ile Türkçenin Karşılaştırılması* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 47.

cinsiyetine bağlı olarak farklı zamirler kullanılmaz.¹²

d) Arapçada şahıslar tekil, ikil ve çoğul olarak sınıflandırılır ve buna bağlı olarak zamirleri de farklılık gösterir. Örneğin “هُوَ” tekil bir eril zamiri iken “هُمَا” ikil için kullanılır. Türkçede ise ikil kavramı bulunmaz. İki kişi için Arapçadaki gibi tek bir zamir kullanmak yerine “o ikisi” şeklinde ifade edilir.¹³ Türkçede ikili bulunmaması fiil ve isim çekimlerini azaltarak ve basitleştirerek dilin yapısını kolaylaştırmaktadır. Diğer taraftan Arapçada ikillerin kullanılması dilin karmaşıklığını artırarak zorlaşmasına neden olur.¹⁴

e) Arapçada isimlerde olduğu gibi fiillerde de ikillik söz konusudur, ancak bu durum Türkçede geçerli değildir. Ayrıca Arapçada fiiller için eril çoğul ve dişil çoğul ayrımı bulunurken Türkçede böyle bir ayırım mevcut değildir.¹⁵

f) Arap dilinde isimlerin belirlilik durumuna göre “marife” (belirli) ve “nekre” (belirsiz) olarak tasnif edilir. Bu tasnif Arapça ifadelerin doğru anlaşılması ve yorumlanmasında büyük önem taşır. Arapçada marife ve nekre kelimelerinin olmadığı bir cümle düşünülemez. Her ismin cümlelerin anlamına uygun olarak marife veya nekre alametlerinden birini taşıması gerekir. Bu alametlere göre cümlelerin anlamında değişiklikler meydana gelir.¹⁶ Türkçede ise Arapçadaki gibi belirlilik durumuna göre bir tasnif söz konusu değildir.

g) Arapça çekimde ekler genellikle fiilin başına ve sonuna gelir. Örneğin, “يَأْكُل ، شَرِبْنَا” Türkçede ise ekler fiilin sonunda bulunur. Örneğin “aldım”, “yedik”, “gideceksiniz” gibi ifadelerde ekler fiilin sonuna eklenmiştir.¹⁷

ı) Arapçada özellikle sayılarla ilgili kullanımlar Türkçeden farklılık gösterir. Türkçede sayı sıfatlarından sonra gelen isimler genellikle tekil olarak kullanılır; örneğin “sekiz elma” veya “otuz iki diş” gibi. Ancak Arapçada sayılan nesne çoğul olabileceği gibi bazen tekil olarak da kullanılabilir. Örneğin, üç ile on arasındaki sayılardan sonra gelen isimler çoğul kullanılır “ثَلَاثَةٌ أَقْلَامٍ” (üç kalem), “عَشْرٌ وَوُودٍ” (on gül) örneklerinde olduğu gibi. On sayısından sonraki nesnelere ise tekil olarak kullanılır, örneğin “اِثْنَانٍ وَتَلَاوُونَ سِنًا” (otuz iki diş).¹⁸

i) Arapça ve Türkçe arasında cümlelerin yapısını belirleme konusunda farklılıklar vardır. Arapçada bir cümlelerin isim cümlesi olarak kabul edilmesi için cümlelerin isimle başlaması gereklidir. Diğer yandan Türkçede bu durum yüklem ek fiil almış isim veya isim soylu kelime olmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla Arapçada cümlelerin türü özneye göre belirlenirken Türkçede bu belirleme yüklemle ilişkilidir. Örneğin Arapçada isim cümlesi mübteda (özne) ve haber (yüklem) olmak üzere iki unsurdan oluşur ve mübteda

¹² Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknikleri*, 125.

¹³ Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknikleri*, 127.

¹⁴ Candemir Doğan, “Arapça Öğretiminde Yöntem Orijinli Problemler ve Çözüm Önerileri”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 6/21 (2006), 77.

¹⁵ Osman Aktaş, “Sözcük ve Tümce Yapıları Bakımından Türkçe ve Arapça Arasındaki Temel Farklılıklar”, *Ankara International Congress on Scientific Research - III*, (Ankara, 2020), 193.

¹⁶ Şeyda Hanım Yiğiter, *Arap Dilinde Marife İsimler ve Marifelik-Nekreliğin Anlam Üzerindeki Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 5.

¹⁷ Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknikleri*, 127.

¹⁸ Doğan, “Arapça Öğretiminde Yöntem Orijinli Problemler ve Çözüm Önerileri”, 77.

genellikle marife (belirli), haber ise nekre (belirsiz) olur. Türkçede ise bu tür bir bağlam özne ile yüklem arasında kurulmaz.¹⁹

j) Arapça fiil cümleleri fiille başlayan cümlelerdir. Türkçede ise bir cümlede yüklem fiille o cümle fiil cümlesi olarak kabul edilir. Arapça fiil cümlesinde failin tekil, ikil veya çoğul olması durumuna bakılmaksızın fiil her zaman tekildir. Ancak Türkçede öznenin çoğul insan olduğu durumda yüklem tekil olabileceği gibi çoğul da olabilir.²⁰

k) Türkçe ve Arapçada isim tamlaması konusundaki en belirgin fark tamlayanın ve tamlananın dizilişindedir. Türkçede tamlayan tamlanandan önce gelirken Arapçada tamlanan, tamlayandan önce gelir.²¹

l) Arapçada kelimenin son harfinin telaffuzu büyük bir öneme sahiptir; çünkü bu sesin yanlış bir şekilde çıkarılması cümlelerin yanlış anlaşılmasına neden olabilir. Bu nedenle Arap dilcileri kelimenin son harfini doğru bir şekilde seslendirebilmek için büyük çaba harcamış ve bir dizi kural belirlemiştir. Bu kurallara “i’rab kuralları” denir ve kelime sonundaki harf ve hareketin doğru bir şekilde seslendirilmesine de “i’rab” adı verilir. Bu süreç Arap dil biliminin nahiv ilmi adı verilen ana konularından birini oluşturur. İ’rab terimleri Türk dil bilimi terimlerinden büyük ölçüde farklıdır ve bazılarının Türkçe karşılıkları bulunmamaktadır. Örneğin, “mübteda” ve “fail” terimlerinin karşılığı olarak Türkçede “özne” ifadesi kullanılır. Ancak bu kullanım bir belirsizlik oluşturabilir çünkü Türkçede “mübteda” ve “fail” terimlerini tam olarak karşılayan ayrı ayrı terimler bulunmamaktadır. Oysa “mübteda” ile “fail” kavramları arasında önemli farklar bulunmaktadır.²²

m) Türkçe ile Arapça arasındaki önemli farklardan bir diğeri ise sözdizimiyle ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Arapçada fiil cümlesinin sözdizim sıralaması genellikle fiil +fail+meful şeklinde kurulurken Türkçede ise özne+nesne+yüklem şeklinde dizilir. Dolayısıyla Arapça cümlelerde fiil cümlelerin başında yer alırken Türkçede fiil cümlelerin sonunda bulunur. Bu farklılık cümlelerin anlamının Türkçede sondan başa, Arapçada ise baştan sona doğru sıralanmasına neden olur.²³ Aynı anlamı ifade eden Türkçe ve Arapça iki fiil cümlesi örneğini inceleyelim.

Arapça örnek:

ضَرَبَ أَحْمَدُ الْكُرَّةَ ; yüklem+özne+nesne

Türkçe örnek:

Ahmet topa vurdu; özne+nesne+yüklem

Görüldüğü üzere Türkçede yüklem cümlelerin sonunda yer alırken Arapçada fiil (yüklem) cümlelerin başında bulunmuştur. Türkçe cümlede özne başta yer alırken Arapça cümlede özne ikinci sıradadır. Nesnelerin konumu da farklılık göstermektedir. Her dilin kendine özgü cümle yapısını bozmak veya bu yapıları birbir eşitlemek mümkün değildir. Çünkü her bir ögenin yeri değiştirildiğinde ya cümlelerin türü değişir

¹⁹ Aktaş, 197.

²⁰ Aktaş, 198.

²¹ Aktaş, 198.

²² Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknikleri*, 128.

²³ Işık, “Arapça ile Türkçe Arasındaki Temel Farklılıklar”, 137.

ya da vurgusu farklılaşır. Bu da anlam farklılıklarına yol açabilir.²⁴

Diller arasındaki yapısal farklılıkların dikkate alınmaması çeviri sürecini karmaşıklaştırabilir ve anlam kayıplarına yol açabilir. Bu durum özellikle hukuki çeviri gibi belirli uzmanlık alanlarında daha belirgin hâle gelir. Bunun yanı sıra, hukuki çevirinin kendine özgü farklı zorlukları vardır. Hukuki metinlerin çevirisi sürecinde karşılaşılan zorlukların önemli bir kısmı hukuk dilinin kendine özgü doğası ve özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle hukuk dilinin özelliklerine iyi derecede hâkim olmak kaynak metnin doğru bir şekilde yorumlanması ve hedef dile başarılı bir şekilde aktarılması noktasında önem arz etmektedir.

2. Hukuk Dili ve Hukuki Metin Çevirisi

Hukuk çevirisi özel alan çevirisi bağlamında değerlendirilmektedir. Hukuk dilinin kendine özgü sözdizimi, yapısı ve özel terimleri, hukuk çevirisi sürecinde önemli bir belirleyici faktördür.²⁵ Özel alan çevirilerinin en zorlarından biri olarak kabul edilen hukuk çevirisi²⁶ diğer çeviri türlerine göre oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir.

Hukuk çevirisi alanına özgü terimlerin sıkça kullanıldığı uzmanlık gerektiren çeviri metinlerin başında yer alır. Bu anlamda hukuk dilinin içerdiği pek çok teknik terim nedeniyle uzman olmayanlar tarafından anlaşılması ve yorumlanması bir hayli zordur. Nesrin Deliktaşlı bu hususla ilgili olarak şunları kaydetmiştir:

Hukuk dili tarihsel bir süreçle gelişen, hukuk ve dil reformlarıyla değişen, ait olduğu ülkenin kültürel özelliklerini yansıtan özel bir alan dili, uzmanlık gerektiren teknik bir dildir. Alan dışında insanların anlayamadığı bir söz dağarcığına sahip olan hukuk dili günlük dile alan dilinin karışımından oluşmuş, kendine has özellikleri olan, teknik bilgiler gerektiren bir dildir.²⁷

Samantha Hargitt, hukuk dilinin aniden oluşmadığını, uzun yılların birikimiyle zenginleşen bir geçmişe sahip olduğunu ifade eder. Gündelik dile benzemesine rağmen bir hukukçunun bile zaman zaman yorumlamak zorunda olduğu ve hatta bu dilin kendilerine bile yabancı ve anlaşılmaz gelebilecek karmaşık ve özgün terimlere sahip bir “jargon” olarak tanımlar.²⁸

Dilbilimci Jean Darbelnet, hukuk söyleminin sadece bir hukukçunun tam anlamıyla başa çıkabileceği bir dizi teknik terim içerdiğini vurgular. Çünkü teknik terimlerin

²⁴ Nejdet Gürkan, “Arapça ve Türkçede Sözdizimi/Cümle”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2001), 57.

²⁵ Deniz Kurmel, “Hukuk Çevirisi Ekseninde Avrupa Birliği Terim Veritabanı: IATE”, *Frankofoni* 1/38 (2021), 50.

²⁶ Büşra Özer Erdoğan, “Hukuk Çevirisinde Duygusal Zekânın Önemi ve Karar Mekanizmasına Etkisi”, *Söylem Filoloji Dergisi Çeviribilim Özel Sayısı* (25 Şubat 2023), 549.

²⁷ Nesrin Deliktaşlı, *Türk-Fransız Hukuk Dili ve Hukuk Metinleri Çevirisi* (Ankara: Akademisyen, 2020), 45.

²⁸ Samantha Hargitt, “What Could Be Gained in Translation: Legal Language and Lawyer-Linguists in a Globalized World”, *Indiana Journal of Global Legal Studies* 20/1 (01 Ocak 2013), 427; Ayfer Altay, “Hukuk Dilinde Belirsizlik Olgusu ve Çeviride Yarattığı Zorluklar”, *Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırma ve Teori*, ed. Hasan Babacan - Sevilay Özer (Livre de Lyon, 2021), 126.

kapsadığı gerçekliğin sadece uzmanlar tarafından doğrudan anlaşılabilir olma özelliğine sahip olduğunu ve bu nedenle bu alanda özel bir eğitim gerektirdiğini ifade eder.²⁹

İbrahim Ahmet Aydemir *Türk Hukuk Dili Üzerine Araştırmalar I* adlı makalesinde hukuk diline ilişkin şu ifadelere yer vermiştir:

Hukuk dili gerek söz varlığı ve gerekse sözdizimsel örgüsü itibarıyla yazı dilinin en ağır, en seviyeli ve en karmaşık türünü oluşturmaktadır. Bunun nedenleri arasında bu dilin tarihsel geçmişi ve gelişimi, sahip olduğu derin kültürel arka plan ve hukuk sitemimizin dayandığı karmaşık hukuksal altyapı sayılabilir.³⁰

Ayfer Altay hukuk dilinin karmaşık dilsel yapılar, eski dil kullanımları ve alışılmadık sözcük dizilimleri içerdiğini belirtir ve genel olarak üç ana özelliğe sahip olduğunu ifade eder. İlk olarak hukuk dilinin eski bir dil olması, ikinci olarak resmî bir dil olması ve birçok formaliteyi içermesi, üçüncü olarak da karmaşık bir dil olması en belirgin özellikleri olarak tanımlar. Bu özelliklerin ise tüm ülkelerin hukuk dilleri için geçerli olduğunu vurgular.³¹

Hukuk dilinin kendine özgü jargonu, teknikleri, mekanizmaları, yapıları ve kavramları bulunmaktadır.³² González Matthews, hukuk dilinin karmaşıklığını vurgulayarak bu dilin çevirisinin zorlu bir süreç olduğunu dile getirir. Dilin hukuki ifadelerin taşıyıcısı olduğunu ve bu ifade aracının birçok biçimsel, sözdizimsel, anlambilimsel ve sözcüksel kurala tabi olduğunu ifade eder. Aynı zamanda bu kuralların yasa koyucu tarafından belirlendiğini ve hukuk sistemi hiyerarşisinin en üstünde yer aldıklarını belirtir.³³ Hukuki metin çevirisi daha önce vurgulandığı gibi diğer uzmanlık alanlarındaki metin çevirilerine göre daha zorlu bir süreçtir. Zira hukuki metinler ait olduğu ülkenin hukuk sisteminin bir ürünüdür ve aynı zamanda o kültürün özelliklerini yansıtır. Hukuk kuralları ülkeden ülkeye ve zaman içinde değişebilmektedir. Her ülke kendi tarihî ve toplumsal yapısına göre şekillendirdiği kuralları benimser ve buna bağlı olarak kendine özgü bir hukuk sistemi oluşturur. Bu sistem ülkeler arasında farklılık gösterir ve dolayısıyla hukuk metinleri de çeşitli toplumlar arasında farklı dillerde ve farklı biçimlerde yazılır.³⁴ Bu anlamda hukuk çevirileri doğrudan kaynak dilden aktarım yapılamayacağı, bu sürecin geniş bir bilgi birikimi, terminoloji ve hukuki ifadeye hâkimiyet gerektirdiği açıktır. Aynı zamanda herhangi bir ülkenin hukuk dilinin içerisinde birden fazla dil barındırabildiği veya ortak dilde kullanılan kelimelerin farklı anlamlar içerebileceği gerçeği, alandan uzak kişiler için anlaşılması zor olabilirken

²⁹ Jean Darbelnet, "Réflexions sur le Discours Juridique", *Meta* 24/1 (1979), 31; Deliktaşlı, *Türk-Fransız Hukuk Dili ve Hukuk Metinleri Çevirisi*, 52.

³⁰ İbrahim Ahmet Aydemir, "Türk Hukuk Dili Üzerine Araştırmalar I", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 58/2 (2010), 21.

³¹ Altay, "Hukuk Dilinde Belirsizlik Olgusu ve Çeviride Yarattığı Zorluklar", 126.

³² Oya Çoraylı, *Farklı Metin Türlerinin Çevirisinde Karşılaşılan Sorunlara Eleştirel Bir Bakış* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 16.

³³ Gladys González Matthews, *L'équivalence en traduction juridique: Analyse des traductions au sein de l'Accord de libre-échange Nord-Américain* (Québec: Laval Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003), 6; Deliktaşlı, *Türk-Fransız Hukuk Dili ve Hukuk Metinleri Çevirisi*, 113.

³⁴ Deliktaşlı, *Türk-Fransız Hukuk Dili ve Hukuk Metinleri Çevirisi*, 112.

uzmanlar için dahi son derece karmaşık bir durumu ortaya koymaktadır.³⁵ Bu kapsamda hukuk çevirmenlerinden çeviri yaptıkları dillerde uzmanlık seviyesinde bilgi sahibi olmalarının yanı sıra temel hukuk bilgisine hâkim olmaları ve farklı terim ve ifadelerin kültürel bağlamdaki karşılıklarını anlamak ve doğru bir şekilde ifade etmek konusunda yetkin olmaları beklenir.³⁶

Çevirinin amacı kaynak dildeki metnin anlamını koruyarak hedef dildeki kitleye iletmektir. Bu nedenle çeviri anlamı öncelemeyi gerektirir. Kaynak dildeki metnin sadece sözcüğü sözcüğüne çevrildiğinde ortaya çıkan çevirisi yalnızca basit bir aktarım olacaktır. Bu durumda hedef dil kitlesi çeviriden ya hiçbir şey anlamayacak ya da çeviri yanlış anlamaya yol açacaktır. Çevirmenin çeviri sürecinde üstlendiği sorumluluğun bu noktada ne denli önemli olduğu göz ardı edilemez.³⁷

3. Türkçeden Arapçaya Hukuki Metinlerin Çevirisinde Karşılaşılan Temel Zorluklar

3.1. Hukuki Sistem Farklılıkları

Hukuk metnlerinin çevirisinde karşılaşılan temel zorluklardan biri hukuk sistemlerinin ülkeden ülkeye göre farklılık göstermesidir. Her ülke kendi kültürel, tarihsel, siyasi ve toplumsal yapısı doğrultusunda ihtiyaçlarına uygun bir hukuk düzeni oluşturduğu için bu farklılıklar kaçınılmazdır.³⁸ Ülkelerin kendine özgü hukuk sistemlerine sahip olması doğal olarak hukuk dilinde ve hukuki metinlerin oluşturulmasında farklılıklara neden olmaktadır. Bu farklılıklar çevirmenin hukuki metin çevirisinde karşılaştığı zorluklardan birini oluşturur; zira alana özgü terimlerin kullanımı hukuk çevirisinde önemli bir role sahiptir.³⁹ “Hukuk çevirisi söz konusu olduğunda çevirmen diller arası aktarımın yanı sıra sistemler arası bir aktarım gerçekleştirdiğini göz önünde bulundurmalıdır.”⁴⁰ Bir ülkedeki hukuki bir terim başka bir ülkenin hukuk sisteminde farklı bir kullanım şekli olabilir veya o ülkede tam karşılığı bulunmayabilir. Örneğin Almanya’daki eyalet sistemine ait olan “Landgericht” adlı mahkeme türleri Türkiye’de merkezi yönetim sistemi olduğu için mevcut değildir. Çevirmen Alman hukuk sistemi hakkındaki bilgilerini kullanarak hedef kültürdeki amaç ve çevirinin işlevine uygun bir şekilde “Landgericht” kavramının Türkçe karşılığını bulmak durumundadır. Eğer bu kavram çoğunluk tarafından kabul gören bir Türkçe karşılığa sahip değilse çevirmen yaratıcı bir süreçle işlevsel bir eşdeğerlik düzeyini göz önünde bulundurarak gerektiğinde durumu

³⁵ Duygu Özlem Toptan, *Türk Alman Hukuk Sistemlerinde İşleyen Yargı Sürecinde Kullanılan Terminolojilerin Karşılaştırılması* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 25.

³⁶ Özer Erdoğan, “Hukuk Çevirisinde Duyusal Zekânın Önemi ve Karar Mekanizmasına Etkisi”, 549.

³⁷ Ziya Tok, “Kullanma Kılavuzlarının Teknik Çeviri Açısından İncelenmesi”, *Ulakbilge* 5/12 (2017), 933.

³⁸ Deliktaşlı, *Türk-Fransız Hukuk Dili ve Hukuk Metinleri Çevirisi*, 115.

³⁹ Nesrin Deliktaşlı, “Türk-Fransız Hukuk Dilinde Suç Anlamında Kullanılan Terimler ve Çevirilerinde Karşılaşılan Sorunlar”, *International Journal of Language Academy* 7/3 (2019), 122.

⁴⁰ Deniz Kurmel, “Terimbilim Çalışmaları ve Hukuk Çevirisi”, *İletişim ve Medya Bağlamında Çevirmen Başvuru Kitabı* (Ankara: Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı Yayınları, 2021), 156.

dipnotla açıklar.⁴¹ Yine örneğin Bahreyn Krallığı'ndaki “*وَزِيرُ الْعَدْلِ وَالْأَوْقَافِ وَالشُّؤُونِ*” (Adalet, Evkaf ve İslam İşleri Bakanı), Umman Sultanlığı'ndaki “*وَزِيرُ الْعَدْلِ*” (Adalet ve Hukuk İşleri Bakanı) ve “*وَالشُّؤُونِ الْقَانُونِيَّةِ*” (Sultanlık kararnamesi)⁴³, Katar'daki “*وَزِيرُ الْعَدْلِ وَوَزِيرُ الدَّوْلَةِ لِشُّؤُونِ مَجْلِسِ الْوُزَرَاءِ*” (Adalet Bakanı ve Kabine İşlerinden Sorumlu Devlet Bakanı)⁴⁴ gibi ifadeler Türkçedeki bazı terimlerle kısmi benzerlik gösterse de tam olarak karşılık bulmamaktadır. Dolayısıyla Türk yargı sistemi ile Arap ülkeleri yargı sistemleri arasındaki yapısal farklılıklar ve buna bağlı olarak kullanılan terimlerin farklılığı Türkçeden Arapçaya hukuki çeviri sürecini daha zorlu hâle getirmektedir. Her iki sistem arasındaki terminolojik uyumsuzluklar çeviri sürecinde çevirmenler için önemli bir zorluk oluşturabilmektedir.

Jean-Claude Gémar, hukuk çevirisinin çevirmen veya çeviri ekibi tarafından mevcut hukuk sistemleriyle karşılaştırılması gerektiğini vurgulamaktadır. Hukuk çevirisinin tanımı veya özü gereği bir karşılaştırmalı hukuk uygulaması olduğunu ve bu nedenle hukuk çevirisinde hukuk sistemlerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesinin gerekli olduğunu belirtmektedir.⁴⁵ Ayrıca Gémar, hukuk sistemlerindeki farklılığın, hukuk çevirisinde karşılaşılan “tek gerçek büyük zorluğu” oluşturduğunu ileri sürmüştür.⁴⁶

Öte yandan Arapça hukuk çevirisinde karşılaşılan önemli sorunlardan biri Arap ülkeleri arasında terminoloji birliğinin olmamasıdır. Bu durumun temel nedeni her ülkenin kendine özgü ulusal hukuk sistemine sahip olmasıdır. Farklı hukuk sistemleri aynı zamanda farklı terim ve kavramların kullanımını da beraberinde getirmiştir.⁴⁷ Örneğin “sanık” için Tunus'ta “*طَيْنين*”, Cezayir'de “*مَطْنُون*”, Mısır'da ise “*مُتَّهَم*” terimleri kullanılır. Benzer şekilde “Bidâyet Mahkemesi” için Suriye ve Mısır'da “*مَحْكَمَةُ الْبِدَايَةِ*” ve “*مَحْكَمَةُ الْبِدَايَةِ*” ifadeleri kullanılırken Irak'ta “*مَحْكَمَةُ الْبِدَايَةِ*” ifadesi kullanılır.⁴⁸ Yine “Anayasa” için Mısır, Lübnan ve Suriye'de “*الدُّسُور*” ifadesi kullanılır.⁴⁹ Bu farklı kullanım ve kavramlar Türkçeden Arapçaya yapılacak hukuki çevirinin hedef ülkenin kullanımı ve hukuki sistem yapısının dikkate alınarak gerçekleştirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Arap ülkeleri arasındaki farklı kullanımlar bazı temel kavramlara kadar uzanmaktadır. Örneğin Cezayir'de *قانون الأسرة* (Aile Hukuku) olarak adlandırılan kavram, Mısır'da “*قانون*” olarak adlandırılır. Tunus'ta “*مَجْلَّةُ الْأَحْوَالِ الشَّخْصِيَّةِ*” ve Fas'ta “*مُدَوَّنَةُ الْأَحْوَالِ الشَّخْصِيَّةِ*” olarak adlandırılır. Arap ülkelerinin hukuk sistemlerinde medeni hukuku ifade eden ortak bir ifade de bulunmamaktadır. Cezayir'de “*قانون الإجراءات والمدنيّة والإداريّة*”, Mısır ve Irak'ta “*قانون المرافعات والمدنيّة والتجاريّة*”, Lübnan'da “*أصول المحاكمات المدنيّة*” ve Fas'ta “*المسطرة*”

⁴¹ Arslan, “Akademik Çeviri Eğitiminde Hukuk Çevirisi Çerçevesinde Temel Hukuk Eğitiminin ve Hukuk Metinlerinin İncelenmesinin Önemi”, 459-460.

⁴² Vizaretü'l-Adl ve's-Şuuni'l-İslamiyye ve'l-Evkaf, “el-Vüzera” (Erişim 2 Haziran 2024)

⁴³ Vizaretü'l-Adl ve's-Şuuni'l-Kanuniyye, “*et-Teşriat*” (Erişim 2 Haziran 2024)

⁴⁴ Mektebetü'l-İttisali'l-Hükûmi, “Meclisü'l-vüzera” (Erişim 04 Haziran 2024)

⁴⁵ Jean-Claude Gémar, “L'analyse comparée en traduction juridique, ses enjeux, sa nécessité”, *International Journal for the Semiotics of Law - Revue internationale de Sémiotique juridique* 31/4 (Aralık 2018), 958; Deliktaşlı, *Türk-Fransız Hukuk Dili ve Hukuk Metinleri Çevirisi*, 111.

⁴⁶ Gémar, “La traduction juridique et son enseignement : aspects théoriques et pratiques”, 44: Deliktaşlı, *Türk-Fransız Hukuk Dili ve Hukuk Metinleri Çevirisi*, 115.

⁴⁷ Sezer Yılmaz, *Arapça Modern Hukuk Terminolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 32.

⁴⁸ Reda Hamed Kotb Saad, “Zum Problem der Sprachlichen Variation beim Übersetzen Arabisch-Deutscher Rechtstexte”, *Camiatü'l-Ezher* 27 (2021), 2299.

⁴⁹ Yılmaz, *Arapça Modern Hukuk Terminolojisi*, 32.

”الْمَدَنِيَّة“ olarak adlandırılırken Tunus'ta ”مَجَلَّةُ الْإِجْرَاءَاتِ الْمَدَنِيَّةِ وَالتَّجَارِيَّةِ“ olarak ifade edilmektedir.⁵⁰

Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki; Arap ülkelerindeki farklı terim kullanımı genellikle o ülkelerin siyasi yönetiminin farklılığına da bağlıdır. Ülkenin yönetim biçimi başkanlık, krallık, prenslik veya sultanlık olup olmadığına göre değişiklik gösterir. Örneğin, ”kararname“ terimi Mısır'da ”مَرْسُوم“ veya ”قَرَار“ olarak adlandırılırken Fas'ta ”شَرِيفَ ظَهْر“ olarak ifade edilir. İslam hukuk ekolleri de terimlerin kullanımında etkili olmuştur. Fas'ta Maliki ekolünün hâkim olması belirli terimlerin seçiminde etkili olmuştur. Bu nedenle Fas'ta ”kanun“ anlamında ”مُدَوَّنَةٌ“ terimi kullanılırken Mısır'da ”قَانُون“ olarak adlandırılır. ”iş kanunu“ gibi ifadelerde de bu farklılık görülür; Fas'ta ”مُدَوَّنَةُ الشُّغْلِ“ olarak adlandırılırken Mısır'da ”قَانُونُ الْعَمَلِ“ olarak ifade edilir. Fas'taki bu terimlerin seçimi Maliki hukuk kitaplarının terminolojisine dayanmaktadır.⁵¹ Anlaşılabacağı üzere çevirmenlerin sadece Türk ve Arap hukuk sistemleri arasındaki farklılıklarla değil aynı zamanda Arap ülkeleri içindeki terminolojik çeşitlilikle de başa çıkmaları gerekmektedir. Tercümanlar Türkçeden Arapçaya aktarım yaparken bu farklılıkları dikkate alarak doğru terimi seçmek durumundadır.

Gruntar Jermol, hukuki terimlerin hedef kitleye doğru bir şekilde aktarılması için kaynak ve hedef sistemleri de iyi anlamak gerektiğini ifade eder.⁵² Hukuk çevirisinde dikkate alınması gereken pek çok faktör bulunmaktadır ve bu faktörlerin bir araya gelmesiyle işlevsel bir metin oluşturulabilir.⁵³ Hukuk çevirilerinde işlevsel iletişimin sağlanması oldukça önemlidir. Bu nedenle çeviri öncesinde metin çözümlemesi yapılmalıdır. Her iki ülkenin hukuk sistemleri ve kültürleri farklı olduğundan terimlerin kavramsal eşdeğerlikleri belirlenmeli ve uygun bağlamda seçilmelidir. Metin şekil açısından diğer ülkenin geleneğine uyması gerektiğinden ön çalışma ve bilgi toplama aşaması gereklidir. Hukuk çevirilerinde karmaşık bir jargon bulunması nedeniyle çevirmenin işini kolaylaştırmak için bu adımlar önemlidir.⁵⁴ Dolayısıyla Türkçeden Arapçaya çeviri sürecinde işlevsel iletişimin sağlanması için öncelikle Türk ve Arap hukuk sistemleri arasındaki farklılıkların anlaşılması gereklidir. Ardından çeviri öncesinde Türkçe metnin çözümlemesi yapılmalı ve terimlerin kavramsal eşdeğerlikleri belirlenmelidir. Her iki dilin kültürel ve hukuki bağlarının farklılıkları göz önünde bulundurularak uygun terimler seçilmelidir.

3.2. Teknik Terimler

Hukuk dilinin en belirgin özelliği son derece sağlam ve köklü bir terminolojiye sahip

⁵⁰ Emine Kuvati, ”Tercümetü'l-Mustalahi'l-Kanuni Fi Zilli Teaddüyyeti'l-Enzimetü'l-Kanuniyye”, *Mecelletü'l-Vahat lil-Buhus ve'd-Dirasat* 10/1 (2017), 526.

⁵¹ Saad, ”Zum Problem der Sprachlichen Variation beim Übersetzen Arabisch- Deutscher Rechtstexte”, 2300.

⁵² Gruntar Jermol, ”Übersetzen von Rechtstexten- Einige Didaktische Hinweise”, *Lebende Sprachen* 57/1 (2012), 56-58; Arslan, ”Akademik Çeviri Eğitiminde Hukuk Çevirisi Çerçevesinde Temel Hukuk Eğitiminin ve Hukuk Metinlerinin İncelenmesinin Önemi”, 454.

⁵³ Kurmel, ”Terimbilim Çalışmaları ve Hukuk Çevirisi”, 156.

⁵⁴ Toptan, *Türk Alman Hukuk Sistemlerinde İşleyen Yargı Sürecinde Kullanılan Terminolojilerin Karşılaştırılması*, 31.

olmasıdır.⁵⁵ Bu nedenle çeviri sürecinde kaynak metindeki terimlerin bağlamını anlamak ve hedef dildeki en uygun eşdeğerleri bulmak son derece önemlidir.

Hukuki terimlerin hedef dilde birden çok karşılığı olabilir ve bu karşılıklar arasında ince farklar bulunabilir. Örneğin “kanun” kelimesi Arapçaya “قانون، نظام، تشريع” gibi farklı terimlerle çevrilebilir. Benzer şekilde “hapis cezası” ifadesi “عُقُوبَة الْحَبْس” ve “عُقُوبَة السَّجْن” ifadeleriyle çevrilmektedir, fakat hepsinin arasında anlam bakımından belirli nüanslar⁵⁶ bulunmaktadır. Bu terimleri birbirinin yerine kullanmak çevirilerde bazen hatalara ve anlam kayıplarına yol açabilir. Bu nedenle çeviri yapılrken kaynak metnin bağlamı dikkate alınarak hangisinin kastedildiğinin doğru bir şekilde belirlenmesi önemlidir.

Terim çevirisi sırasında dikkate alınması gereken bir diğer önemli husus, farklı hukuk dallarının aynı terimi farklı anlamlarda kullanabilmesi olasıdır. Çeviri yapılırken metinde geçen terimin hangi anlamının esas alınması gerektiği titizlikle araştırılmalıdır. Farklı anlamların göz ardı edilmesi çeviri sürecinde karışıklıklara ve hatta hukuki yanlışlıklara neden olabilir. Deliktaşlı, çeviri sürecinde terimlerin eşdeğerlerini bulma konusunda ortaya çıkabilecek zorlukları şu şekilde sıralamıştır:

- 1- Hedef dilde kavramların karşılığının bulunmaması
- 2- Terimlerin çok anlamlı olması
- 3- Aynı durumu ifade etmek için farklı bağlamlarda farklı terimlerin kullanılması.⁵⁷

Öte yandan Arapçanın farklı lehçeleri, bölgesel hukuki uygulamalarda önemli rol oynamaktadır. Bilindiği üzere Arapça klasik Arapça, modern Arapça ve yerel lehçeler gibi çeşitli dil seviyelerini içeren geniş bir dil yelpazesine sahiptir. Günümüzde Arap dünyasında modern Arapça, ortak yazı ve kültür dili olarak kabul edilirken günlük iletişimde ise modern Arap lehçeleri tercih edilmektedir. Bu yerel lehçeler dilin yapısının yanı sıra kültürel bağlam, yaşam tarzı ve toplumsal özelliklerden kaynaklanan farklılıkları içerir.⁵⁸ Dolayısıyla bu lehçeler arasında zaman zaman önemli farklılıklar gözlemlenebilir. Özellikle Fas, Cezayir ve Tunus gibi Kuzey Afrika ülkelerinde kullanılan lehçelerde bazen belirgin farklılıklar bulunmaktadır.⁵⁹ Bölgesel kullanımlar (diyalektler) hukuk dili üzerinde de etkili olmaktadır. Örneğin شريف ظهير (Kraliyet Kararnamesi), أَلْمَسْوَغ (kiralayan) أَلْمَسْوَغ (kiracı)، الأختصاص الترابي (Bölgesel yargı yetkisi)، أَلْمِسْطَرَة أَلْجَرَائِيَة (ceza kanunu) gibi ifadeler bu farklılıklara örnek olarak verilebilir. Yine örneğin مَصْلَحَة kelimesi Arapçada “menfaat”, “yarar” veya “kâr” gibi anlamlara gelir. Ancak bu kelime Mısır Arapçasında “daire” veya “kurum” manasında kullanılır.⁶⁰ Dolayısıyla bu durum çeviri sürecinde bazı ek zorluklara neden olabilir. Çevirmen

⁵⁵ Aydemir, “Türk Hukuk Dili Üzerine Araştırmalar I”, 25.

⁵⁶ “السجن” ifadesi uzun süreli hapis cezasını ifade ederken, “الحبس” ise daha kısa süreli hapis cezasını ifade eder ve genellikle bir ay ile üç yıl arasında değişen bir ceza süresini kapsar. Bk. Salim Said Hayki, “Hel Tarifu mâ Huve'l-Fark Beyne'l-Habs ve's-Sicn?”, *Alkhaleej* (Erişim 12 Şubat 2024).

⁵⁷ Deliktaşlı, *Türk-Fransız Hukuk Dili ve Hukuk Metinleri Çevirisi*, 120.

⁵⁸ Merve Özüllü - Mehmet Ali Kılıç Araz, “Modern Standart Arapça ve Ürdün Lehçelerinde Soru Edatlarının Karşılaştırmalı Bir Analizi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/2 (2023), 498.

⁵⁹ Ramazan Kılıç, “Başlangıcından Bugüne Arap Dilinde Yaşanan Kırılmalar” (Uluslararası Ortadoğu Kongresi (Dil, Tarih ve Edebiyat), Ankara, 2017), 2/239.

⁶⁰ Hacibekiroğlu, “Arap Dilinin Yapısından Kaynaklanan Çeviri Zorlukları”, 81.

Türkçeden Arapçaya çeviri işlemini gerçekleştirirken kaynak metnin hangi hedef kitleye yönelik olduğu hususunu dikkate almalı ve ona göre uygun terimleri seçmelidir.

Türkçeden Arapçaya çeviri yapılırken özellikle Arapça kökenli kelimelerin dikkatlice ele alınması gerekmektedir. İnançla birlikte Türkçe üzerinde etkisi başlayan Arapça başlangıçta sadece dinî terimlerin Türkçeye yerleşmesine yol açarken zamanla Türkler ve Araplar arasındaki inanç kaynaklı yakınlık ve Anadolu'da kurulan büyük Türk devletlerinin sadece inançlarını değil aynı zamanda devlet yapılarını ve hukuk sistemlerini de İslam dinine göre şekillendirmeleri Arapçanın Türkçe üzerindeki etkisini artırmıştır. Bu durum Arapça kelimelerin yoğun olarak kullanıldığı bir dil anlayışının ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁶¹

Arapça kökenli kelimeler kuşkusuz ki Türk hukuk terminolojisinde de önemli bir yer tutmaktadır. Uzmanlık alan terimlerine bakıldığında diğer türlerde genellikle Batı kökenli terimlere sıkça rastlanırken Türk hukuki metinlerinde Arapça ve Farsça kökenli terimlere daha sık rastlanmaktadır.⁶²

Arapça kökenli hukuk terimlerinin Türkçedeki sık kullanımı Türkçeden Arapçaya çeviri süreçlerinde bazı kolaylıklar sağlasa da tercümanların dikkatli olması gereken birtakım zorlukları da beraberinde getirmektedir. Nitekim Türkçeye geçen bazı Arapça kökenli sözcükler orijinal biçimiyle alınmasına rağmen zaman içinde belirli değişimlere uğramıştır.⁶³ Örneğin Türk hukuk dilinde kullanılan “feragat” (فَرَاعَات) terimi Arapçada “boşluklar, açıklıklar”⁶⁴ anlamına gelirken Türkçede anlam değişikliğine uğrayarak “hakkından kendi isteğiyle vazgeçme” manasında kullanılmaktadır.⁶⁵ Hukuk terminolojisinde bu tür örnekler sıkça rastlamak mümkündür:

- **Mevzuat**⁶⁶ (مَوْضُوعَات)

Arapça Anlamı : Konular, meseleler.⁶⁷

Türk Hukuk Dilindeki Anlamı : “Bir ülkede yürürlükte olan yasa, tüzük, yönetmelik ve benzerinin bütünü.”

⁶¹ Fecri Yavı, “Tatar Türkçesindeki Arapça Kökenli Kelimelerde Anlam Değişimleri”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 20/1 (2020), 98.

⁶² Sezer Yılmaz, “Askerî ve Hukukî Çevirilerde Çevirmenin Rolü”, *Turkish Studies - Language* 16/4 (2021), 2706.

⁶³ Murat Demir, “Arapçadan Osmanlıcaya Geçen Sözcüklerin Anlamsal Açından İncelenmesi”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 7/19 (15 Nisan 2018), 125.

⁶⁴ Bekir Topaloğlu - Hayrettin Karaman, *Arapça-Türkçe Yeni Kamus* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 316; Mehmet Maksudoğlu, *Arapça-Türkçe Öğretici Sözlük* (İstanbul: İFA, 2015), 316.

⁶⁵ Emrullah İşler, *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997), 43; Selahattin Bağdatlı, *Hukuk Sözlüğü* (İstanbul: Derin Yayınları, 2015), 179; Türkiye Cumhuriyeti Adalet Bakanlığı Hukuk Sözlüğü “Feragat” (Erişim 05 Haziran 2024); Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lügati* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991), 94.

⁶⁶ İşler, *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*, 98; Türkiye Cumhuriyeti Adalet Bakanlığı Hukuk Sözlüğü “Mevzuat”; Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lügati* 233; Bağdatlı, *Hukuk Sözlüğü*, 385.

⁶⁷ Maksudoğlu, *Arapça-Türkçe Öğretici Sözlük*, 394.

• **Mübaşir**⁶⁸ (مُبَايِر)

Arapça Anlamı	: Doğrudan, aracıdır. ⁶⁹
Türk Hukuk Dilindeki Anlamı	:Mahkemede duruşmaya girecekleri ve tanıkları çağırın, yargıcın emirlerini bildiren kâğıtları getirip götürün görevli.”

• **Usul** (أُصُول)

Arapça Anlamı	:Temel, kök, asıl anlamlarına gelen “أصل” kelimesinin çoğuludur. ⁷⁰
Türk Hukuk Dilindeki Anlamı	:Bir hukuksal işlemin yapılmasında uyulması öngörülen biçimsel kural. Prosedür. ⁷¹

• **Vade** (وَعْد)

Arapça Anlamı	:Söz vermek. ⁷²
Türk Hukuk Dilindeki Anlamı	:Bir borcun ifası için konan süre. ⁷³

Örneklerden anlaşılacağı üzere Arapça kökenli kelimeler Türk hukuk dilinde farklı anlamlar kazanarak anlam değişimine uğramıştır. Bu durum tercüme sürecinde karmaşıklığa yol açabilir ve yanlış kullanımlara neden olabilir. Tercüman Arapça kökenli kelimeleri zihninde belirli bir anlamla ilişkilendirebilir ve bu durumda kelimenin Türkçedeki özgün anlamı ile Arapça anlamı arasında bir karışıklık yaşayabilir. Örnek vermek gerekirse; “İthalat ve ihracat işlemleri dış ticaret mevzuatına uygun olarak gerçekleştirilmelidir” cümlesi Arapçaya çevrilmek istendiğinde “mevzuat” teriminin Türk hukuk dilindeki özgün anlamı ile Arapçadaki kullanımı arasındaki farklılıklara dikkat edilmesi gerekmektedir. “Mevzuat” terimi Türk hukuk dilinde yasa, tüzük ve yönetmelik gibi hukuki kuralları⁷⁴ ifade ederken Arap hukuk sisteminde bu terime karşılık olarak genellikle “تَشْرِيعَات”⁷⁵ veya “أَحْكَام”⁷⁶ ifadeleri kullanılır. Bu bağlamda cümle Arapçaya “إِنْ عَمَلِيَّاتِ الْإِسْتِيزَادِ وَالنَّصْبِ يَجِبُ أَنْ تَبَيَّنَ وَفَقًا لِتَشْرِيعَاتِ التَّجَارَةِ الْخَارِجِيَّةِ” şeklinde çevrilebilir. Bu örnek cümlede “mevzuat” terimi için “تَشْرِيعَات” ifadesi kullanılmıştır. Ancak sadece Arapça kelimeye odaklanarak “تَشْرِيعَات” ifadesi yerine “مَوْضُوعَات” kelimesinin kullanılması cümle anlamının önemli ölçüde değişmesine neden olacaktır. Dolayısıyla Türkçeden Arapçaya çeviri yapılırken bu farklılıkların göz önünde bulundurulması ve cümlenin bağlamına uygun terim tercihlerinin yapılması metnin

⁶⁸ İşler, *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*, 103; Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lügati*, 250; Türkiye Cumhuriyeti Adalet Bakanlığı Hukuk Sözlüğü “Mübaşir”.

⁶⁹ Maksudoğlu, *Arapça-Türkçe Öğretici Sözlük*, 361.

⁷⁰ Maksudoğlu, *Arapça-Türkçe Öğretici Sözlük*, 44; Topaloğlu - Karaman, *Arapça-Türkçe Yeni Kâmus*,9 .

⁷¹ Bağdatlı, *Hukuk Sözlüğü*, 572; Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lügati*, 349.

⁷² Topaloğlu - Karaman, *Arapça-Türkçe Yeni Kâmus*, 497; Maksudoğlu, *Arapça-Türkçe Öğretici Sözlük*, 421.

⁷³ Bağdatlı, *Hukuk Sözlüğü*, 579; Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lügati*, 351.

⁷⁴ Bağdatlı, *Hukuk Sözlüğü*, 385; Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lügati*, 233.

⁷⁵ Yılmaz Sezer, *Arapça-Türkçe-İngilizce Hukuk Terimleri Sözlüğü*, ed. Ömer Acar (İstanbul: Cantaş, 2017), 31.

⁷⁶ Sezer, *Arapça-Türkçe-İngilizce Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 9.

doğruluğu ve anlaşılabilirliği açısından önem arz etmektedir.

Öte yandan Türkçe günlük dilde belirli bir anlamda kullanılan bazı kelimeler hukuk alanında farklı anlamlar taşıyabilir.⁷⁷ Mehmet Tahir Öncü, hukuk dilinin günlük dildeki ifadelerle biçimsel olarak benzer ifadeler içermesine rağmen anlambilimsel olarak sapmalar gösterdiğini belirtir.⁷⁸ Altay, yasa dilinin belirgin özelliklerinden birinin günlük dilde yaygın olarak kullanılan bazı sözcüklerin hukuki metinlerde kullanıldığında tamamen farklı anlamlar kazanması olduğunu belirtir. Bu durumun dili bilenler için dahi karmaşıklığa yol açabileceğini ifade eder.⁷⁹ Bazı terimlerin ise hukuk alanı dışındaki kişiler için tamamen muamma olduğunu belirtir.⁸⁰ Hukuk alanında yaygın olarak kullanılan bazı sözcüklerin hukuki ve günlük dildeki anlamları arasındaki farklar aşağıdaki gibi örneklendirilebilir:

Kelime	Kelimenin Genel Anlamı	Kelimenin Hukuki Anlamı
Ayıp	“Toplumun ahlak kurallarına aykırı olan, utanılacak durum veya davranış.” ⁸¹	“Bir eşyanın değerini düşüren hukuksal ya da maddi eksiklik, kusur.” ⁸²
Ecel	Hayatın sonu, ölüm zamanı. ⁸³	Süre, vade. ⁸⁴
Ehliyet	1. Sürücü belgesi 2. Uсталık, uzluk. ⁸⁵	Kişinin haklara sahip olma, bunları kullanma, borçlar ve sorumluluklar yüklenbilme yeteneği.” ⁸⁶
İslah	Düzeltilme, iyileştirme. ⁸⁷	“Bir davada yapılan usul işlemlerinin

⁷⁷ Işıl (İnce) Özyıldırım, “Türk Yasa Dili”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (1999), 94.

⁷⁸ Mehmet Tahir Öncü, “Türk Muhakeme İletişiminde Hukuk Dili ve Önemi”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/10 (2013), 78.

⁷⁹ Ayfer Altay, “İngilizce ve Türkçe Hukuk Dillerinin Özellikleri: Karşılaştırmalı Bir Çalışma”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2002), 24.

⁸⁰ Altay, “Hukuk Dilinde Belirsizlik Olgusu ve Çeviride Yarattığı Zorluklar”, 137.

⁸¹ Şükrü Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK Yayınları, 2011), 204.

⁸² Bağdatlı, *Hukuk Sözlüğü*, 56; Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lügati*, 27.

⁸³ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 752.

⁸⁴ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 153; Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lügati*, 79.

⁸⁵ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 765.

⁸⁶ Bağdatlı, *Hukuk Sözlüğü*, 155; Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lügati*, 81.

⁸⁷ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1129.

		düzeltilmesi.” ⁸⁸
Kabahat	“Uygunsuz hareket, çirkin, yakışıksız davranış.” ⁸⁹	Hafif suç. ⁹⁰
Kaza	“İstem dışı umulmayan bir olay dolayısıyla bir kimsenin, bir nesnenin veya bir aracın zarara uğraması.” ⁹¹	Yargı ⁹² Kazaî karar: Yargı kararı ⁹³
Tasarruf	Para biriktirme, artırım. ⁹⁴	“Bir hakkı doğrudan doğruya etkileyen, onu değiştiren ya da ortadan kaldıran hukuksal işlem.” ⁹⁵

Örneklerden anlaşıldığı üzere günlük dilde kullanılan bazı kelimeler hukuk dilinde farklı anlamlar kazanmıştır. Özellikle Arapça kökenli kelimelerin Türkçedeki kullanımının karmaşıklığı Türkçeden Arapçaya yapılan çeviri sürecini daha da zorlaştırabilir. Bu durumda çevirmenlerin sadece Arapça kökenli kelimelerin Türkçe ve Arapça arasındaki kullanım farklılıklarını değil aynı zamanda Türkçedeki günlük konuşma dilindeki anlamı ile hukuki bağlamları arasındaki farkları da göz önünde bulundurarak çeviri yapması gerekecektir. Örneğin “ifade ʿāḍı” kelimesi Arapçada “kazanmak, kazandırmak, kazanç, ifade” anlamlarına gelirken Türkçede günlük dilde “anlatım, deyiş, bir duyguyu yüz aracılığıyla anlatan belirtilerin bütünü” anlamlarına gelmektedir. Ancak Türkçe hukuk dilinde “mahkemede tanık ve sanıkların olay hakkında sözlü açıklamaları” anlamında kullanılmaktadır.⁹⁶ Dolayısıyla çevirmenlerin Arapça kökenli kelimelerin hem iki dil (Türkçe ve Arapça) arasındaki kullanım farklılıklarını dikkate almaları hem de hukuk dilindeki bağlamını doğru bir şekilde aktarmaları gerekmektedir.

Uzmanlık metinlerinin çevirisinde en büyük zorluk terimlerle ilgilidir ve genellikle yapılan çeviri hataları terimin yanlış seçilmesinden kaynaklanır.⁹⁷ Bu nedenle terminoloji araştırması yapmak çeviri sürecinin önemli bir parçasıdır. Çeviri yaparken öncelikle kaynak metinde geçen kelimelerin hukuk dilindeki anlamlarının belirlenmesi ve ardından hedef dildeki karşılıklarının belirlenmesi gerekir. Çevirmenin alan

⁸⁸ Bağdatlı, *Hukuk Sözlüğü*, 250; Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lügati*, 167.

⁸⁹ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1247.

⁹⁰ Bağdatlı, *Hukuk Sözlüğü*, 303; Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lügati*, 181.

⁹¹ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1370.

⁹² Bağdatlı, *Hukuk Sözlüğü*, 323; Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lügati*, 194.

⁹³ Bağdatlı, *Hukuk Sözlüğü*, 323.

⁹⁴ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 2275.

⁹⁵ Bağdatlı, *Hukuk Sözlüğü*, 539; Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lügati*, 323.

⁹⁶ İşler, *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*, 65; Maksudoğlu, *Arapça-Türkçe Öğretici Sözlük*, 53; Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1153; Bağdatlı, *Hukuk Sözlüğü*, 263.

⁹⁷ Deliktaşlı, “Türk-Fransız Hukuk Dilinde Suç Anlamında Kullanılan Terimler ve Çevirilerinde Karşılaşılan Sorunlar”, 114.

araştırması yapmadan terimleri sözlükteki anlamlarıyla doğrudan metne aktarması çeviri hatalarına yol açabilir. Terimin hedef dilde en uygun karşılığını bulmak ve bu temel üzerine çeviri yapmak oldukça önemlidir. Özellikle hukuk metninin çevirisinde eşdeğerlik ve işlevsel eşdeğerlik öne çıkan faktörlerdir.⁹⁸ Hukuk çevirmenleri için terimler mesleki yaşamın temel bir parçasını oluşturur. Bir çevirmenin başarılı olabilmesi hukuk alanını ve özellikle hukuk terimlerini tanıması ve bilmesine bağlıdır.⁹⁹

3.3. Kültürel Farklılıklar

Dil ve kültür birbirine sıkı bir şekilde bağlıdır ve her çeviri olgusu aynı zamanda bir kültürel aktarımdır.¹⁰⁰ Akşit Göktürk'e göre çeviri yalnızca anlamın bir dilden başka bir dile aktarılması değildir. Her dil içinde bulunduğu toplumun kültürel yapılarını, değerlerini, geleneklerini, davranış biçimlerini ve yaşam tarzını yansıtır. Bir dilin metni sadece kelime anlamlarından ibaret değildir aynı zamanda o dilin toplumunun yaşam tarzını ve kültürel bağlamını da taşır. Dolayısıyla bir çeviri aynı zamanda o dilin derinliklerinde saklı olan kültürel zenginliği de aktarmak anlamına gelir.¹⁰¹ Bu nedenle çeviri yaparken sadece kelime anlamını değil aynı zamanda kültürel bağlamı da dikkate almak önemlidir. Aksi takdirde bazı kültürel detaylar kaybolabilir veya yanlış yorumlamalara yol açabilir. Sıla Mutlu, *Hukuk Çevirilerinde Ortaya Çıkan Çeviri Sorunlarının Boşanma Davaları Örneğinde İncelenmesi* adlı tez çalışmasında hukuk çevirisi sırasında karşılaştığı birtakım zorlukları ve bu zorlukların üstesinden gelmek için tercih ettiği çözüm yollarına değinmiştir. Örneğin Almandaki "Scheidung durch Urteil" ifadesini Türkçeye çevirirken Türk Medeni Kanunu'nda bu ifadenin doğrudan bir karşılığının bulunmaması nedeniyle "Mahkeme Kararı ile Boşanma" ifadesini tercih ettiğini belirtmiştir. Benzer şekilde "Vermutung für das Scheitern" ifadesini çevirirken Türk kültüründeki kullanımları dikkate alarak "şiddetli geçimsizlik" ifadesini seçtiğini aktarmıştır.¹⁰²

Hukuk metinleri diğer metin türleri gibi bir toplumun kültürünü, tarihini ve değerlerini yansıtan metinlerdir. Katharina Reiß ve J. Vermeer Hans, hukuk metninin çevirisini kendi çeviri anlayışlarına dayanarak "kültür transferinin özel bir türü" olarak açıklarlar. Onlara göre hukuk metninin çevirisi bir kültürdeki hukuki düzenlemelerin o kültürün kendisini yansıttığı için kültür transferinin özel bir türünü oluşturur.¹⁰³ Bu

⁹⁸Deliktaşlı, "Türk-Fransız Hukuk Dilinde Suç Anlamında Kullanılan Terimler ve Çevirilerinde Karşılaşılan Sorunlar", 114.

⁹⁹Deliktaşlı, "Türk-Fransız Hukuk Dilinde Suç Anlamında Kullanılan Terimler ve Çevirilerinde Karşılaşılan Sorunlar", 105.

¹⁰⁰Fatıma Gimatdinova Çağaç, "Kültürlerarası İletişim Olarak Çeviri ve Kültür Edinci", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (2018), 127.

¹⁰¹ Akşit Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994), 15.

¹⁰²Sıla Mutlu, *Hukuk Çevirilerinde Ortaya Çıkan Çeviri Sorunlarının Boşanma Davaları Örneğinde İncelenmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 69-70.

¹⁰³Katharina Reiß - J. Vermeer Hans, *Grundlegung einer Allgemeinen Translationstheorie* (Tübingen: Niemeyer Verlag, 1984), 13; Arslan, "Akademik Çeviri Eğitiminde Hukuk Çevirisi Çerçevesinde Temel Hukuk Eğitiminin ve Hukuk Metninin İncelenmesinin Önemi", 457.

nedenle hukuki metinlerin başka bir kültüre çevrilmesi hukuki sistemler ve kültürel farklılıklar arasında bir köprü oluşturmayı gerektirir.

Kültürel farklılıklar hukuki terimlerin ve kavramların anlamı ve yorumu üzerinde önemli etkilere sahiptir. Bu nedenle hukuki bir metnin çevirisi sırasında kaynak ve hedef kültür arasındaki farklılıkların göz önünde bulundurulması metnin doğru bir şekilde anlaşılması açısından önem arz eder. Bir hukuki terim bir kültürde kesin bir anlama sahipken başka bir kültürde farklı bir anlam taşıyabilir veya tamamen farklı bir terimle karşılanabilir. Örneğin bazı ülkeler çocuk hakları, kadın hakları, aile hukuku, evlilik ve boşanma konularında çok farklı düzenlemelere ve yaklaşımlara sahip olabilir. Ayrıca evlilik yaşı, evlilik türleri ve boşanma nedenleri gibi konularda da ülkeler arasında büyük farklılık görülebilir. Bazı ülkelerde boşanma prosedürleri daha esnek ve hızlıken diğer ülkelerde boşanma süreci daha katı ve geleneksel bir yapıya sahip olabilir. Söz gelimi Finlandiya ve İsveç gibi ülkeler aile kurumuna son derece liberal bir yaklaşıma sahiptir. Bu ülkelerde evlilik ve boşanma süreçleri daha esnek ve kolay olabilmektedir. Kusura dayalı boşanma sebebine ihtiyaç duyulmayabilir. Öte yandan İrlanda ve diğer Katolik kültüre sahip ülkelerde aile hukukuna farklı bir yaklaşım hâkimdir. Bu ülkelerde evlilik ve boşanma süreçleri daha katı ve geleneksel olabilmektedir.¹⁰⁴ Bu gibi farklı yaklaşımlar hukuki çeviride büyük önem taşır. Bir başka örnek vermek gerekirse, Suudi Arabistan'da en üst seviyesinde şer'î hükümler (İslam hukuku) yer alırken bunu "نظام" adı verilen kanunlar, daha alt seviyede yönetmelikler (لائحة), genelgeler ve diğer yasal düzenlemeler takip etmektedir. Devletin temel organlarını, kurumlarını ve işleyişini düzenleyen aynı zamanda devlet ile vatandaş arasındaki ilişkileri belirleyen en üst düzeydeki düzenlemeye "الأساسي للحكم" (Temel Yönetim Nizamı) denir. Ancak Suudi Arabistan'da bu en üst seviyedeki düzenlemeye "Anayasa" (دستور) adı vermekten kaçınılmaktadır. Bunun yerine Temel Yönetim Nizamı'nda devletin anayasasının Kur'an ve sünnet olduğu vurgulanmıştır. Yönetimin yetkisinin Kur'an ve sünnetten geldiği ve bu kutsal kaynakların hem Temel Yönetim Nizamı'na hem de diğer düzenlemelere hükmettiği belirtilmiştir.¹⁰⁵

Kültürel farklılıkların çeviri sürecinde dikkate alınmaması metnin yanlış anlaşılmasına ve hukuki anlamda sorunlara yol açmasına neden olabilmektedir. Bu nedenle hukuki metinlerin çevirisinde kültürel farklılıkların göz önünde bulundurulması başarılı bir çeviri için önemli bir faktördür. Çeviri sürecinde dil bilgisi ve çeviri becerisi kadar kültürel anlayış ve kültür edincinin de önemi büyüktür.¹⁰⁶ Çeviride elbette farklı düzeyler veya en azından katmanlar mevcuttur. Aynı zamanda çeviri sürecinde her zaman derin hukuk-kültür bilgisine ihtiyaç duyulmayabilir. Ancak konular terminoloji veya keskin hukuki yorumları içeriyorsa bu tür zorluklar arttıkça sorunlar daha da karmaşık hâle gelebilir. Bu durumda derin hukuk-kültür bilgisi büyük bir önem arz

¹⁰⁴Hüseyin Akif Karaca, "Boşanma ve Ayrılığa Uygulanacak Hukuk Konusundaki Avrupa Konseyi Roma III Tüzüğü Kapsamında Hukuk Seçimi", *Marmara Avrupa Araştırmaları Dergisi* 27/2 (2019), 243.

¹⁰⁵Mehmet Ali Yargı, "Suudi Arabistan'da Mezhebe Bağlılık Resmî Uygulamalar Çerçevesinde Bir İnceleme", *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, ed. Halit Çalış vd. (Karaman: Karaman İslami İlimler Derneği Yayınları, 2016), 1/125-126.

¹⁰⁶Gimatdinova Çağaç, "Kültürlerarası İletişim Olarak Çeviri ve Kültür Edinci", 129.

eder.¹⁰⁷

3.4. Kısaltmaların Kullanımı

Kısaltmalar yazılı iletişim, haber metinleri, bilimsel yayınlar, resmî yazışmalar, tıp, hukuk, uluslararası ilişkiler gibi pek çok farklı metin türünde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁸ Kısaltmaların çevirisinde sözcük ve tuncelerin çevirisinde olduğu gibi bazı zorluklar yaşanabilir.¹⁰⁹ Hukuk metinlerinde sıkça kullanılan kısaltmalar hukukçular tarafından bilinmekte ve anlaşılmaktadır. Bu kısaltmalar uzmanlar arasındaki iletişimi kolaylaştırırken hukuk alanında uzman olmayanlar veya çeviri yapanlar için bazı zorluklar doğurabilir. Özellikle zamanla yarışan bir çevirmen için metni anlamak ve bu kısaltmaların açılımlarını araştırmak zaman kaybına neden olabilir.¹¹⁰ Zira açılımları ilk kullanımda belirtilmeyen kısaltmalar mevcuttur; bu durumda çevirmenin metnin kapsamına göre kısaltmaları araştırması gerekmektedir.¹¹¹ Bu durumun sonucunda ortaya çıkan zaman kaybı aslında zamandan tasarruf etmeyi amaçlayan kısaltma kullanımıyla çelişmektedir.¹¹²

Uluslararası kısaltmalar sınırları aşarak diğer ülkelerce tanınan ve kabul edilen kuruluşların kısaltmalarını içerir. Örneğin Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı (TİKA), Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM), Türk Dil Kurumu (TDK), Türk Hava Yolları (THY) gibi. Ulusal kısaltmalar ise sadece ilgili ülkede bilinen ve kullanılan kısaltmaları içerir. Örneğin “Çeviren” sözcüğü için Çev., “Albay” sözcüğü için Alb., “Emeklilikte Yaşa Takılanlar” tanımı için EYT vb.¹¹³

Türkçede bazen bir kavram veya kurum için birden fazla kısaltma kullanılır; örneğin “bakınız” için (bak., bk., bkz., bknz.), “Türkiye Radyo Televizyon Üst Kurulu” için (RTÜK, RÜTÜK, RETÜK, RTK) gibi.¹¹⁴ Bu durum çeviri sürecinde zaman zaman karışıklıklara yol açabilir ve bir birlik olmaması nedeniyle çevirmenler hangi kısaltmayı kullanacakları konusunda tereddüt yaşayabilir.

Kısaltmaların çevirisinde dikkate alınması gereken bir diğer önemli nokta da kısaltmalar arasındaki benzerliklerdir. Bu durum çeviri sürecini daha karmaşık hâle getirebilir, çünkü bir kısaltmanın birden fazla karşılığı olabilmektedir. Örneğin “ABD” kısaltması ilk olarak “Amerika Birleşik Devletleri” ifadesini çağrıştırırken aynı kısaltma “Anabilim Dalı” için de kullanılmaktadır. Benzer şekilde “ÇÜ” kısaltması “Çankaya Üniversitesi” veya “Çukurova Üniversitesi” için kullanılmaktadır. “Çev.” kısaltması ise

¹⁰⁷Jaakko Husa, “Hukuk Dillerini Anlamak: Bir Karşılaştırmalı Hukukçunun Dilbilimsel Endişeleri”, çev. Mehmet Şeker, *Küresel Bakış Çeviri Hukuk Dergisi* 8/23 (2017), 90.

¹⁰⁸Ziya Tok, “Kısaltmaların Otomatik Çeviri Yoluyla Aktarımı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/69 (2020), 194.

¹⁰⁹Ziya Tok, “Uluslararası Kısaltmaların Türkçeye Çevirisi”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (21 Mart 2019), 18.

¹¹⁰Nesrin Deliktaşlı, “Hukuk Metinlerinde Kullanılan Kısaltmalar ve Çevirileri”, *Pamukkale University Journal of Social Sciences Institute* 2017/50 (2017), 146.

¹¹¹Emine Kavas Kılıç, *Fransızcada Kullanılan Kısaltma Terimler ve Açılımları* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 12.

¹¹²Kavas Kılıç, *Fransızcada Kullanılan Kısaltma Terimler ve Açılımları*, 18.

¹¹³Tok, “Kısaltmaların Otomatik Çeviri Yoluyla Aktarımı”, 194-195.

¹¹⁴Mustafa Erkan, “Türkçede Kısaltmalar ve Bu Alandaki Çalışmalar”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (2016), 161.

hem “çeviri” hem de “çeviren” için kullanılmaktadır.¹¹⁵ Bu tür benzerlikler, metin içindeki bağlama bağlı olarak anlaşılabilir olsa da çeviride bazı zorlukları oluşturabilir.¹¹⁶

Öte yandan hukuk metinlerinde kullanılan bazı kısaltmaların farklı hukuk alanlarında da kullanımı mevcuttur. Bu nedenle çevrilecek metnin içeriği dikkatlice incelenmeli ve kullanılan kısaltmanın bağlamına uygun bir karşılığı belirlenmelidir. Örneğin “TMK” kısaltması metnin içeriğine bağlı olarak “Türk Medeni Kanunu” olarak yorumlanabileceği gibi “Terörle Mücadele Kanunu” olarak da anlaşılabilir.¹¹⁷

Bu bağlamda çeviri sürecinde ilk olarak kısaltmaların hangi tür metinlerde kullanıldığının belirlenmesi ve ardından okuma, anlama ve çözümleme aşamasına geçilmesi gerekmektedir. Çevirmenin bir hukuk uzmanı olması beklenmemekle birlikte hukuki terminolojiye aşina olması ve metinde yer alan kısaltmaları doğru bir şekilde çözümlemesi önemlidir. Çevrilecek metin genellikle bir hukukçuya yönelik olsa da çevirmenin metni en doğru şekilde çevirmesi gerekmektedir. Aksi takdirde yanlış anlamalar veya çeşitli sorunlarla karşılaşma durumu ortaya çıkabilir. Bu tür metinlerde kısaltmalar çevirmen için en fazla zaman kaybına neden olan kullanımlar arasında yer almaktadır.¹¹⁸

Arap dilindeki kısaltmaların kullanımı diğer dillere göre oldukça kısıtlıdır.¹¹⁹ Özellikle resmî yazışmalarda metinlerde sık sık kısaltmalar yerine tam ifadeler tercih edilir. Bu durum hukuk metinlerinde de kendini gösterir. Türkçe hukuk metinlerinde yer alan kısaltmalar Arapçaya çevrilirken genellikle tam ifadeleri kullanılır. Örneğin AYM kısaltması “المَحْكَمَةُ الدَّسْتُورِيَّةُ” (Anayasa Mahkemesi) şeklinde tam ifadeyle çevrilir. Benzer şekilde AİHM için “المَحْكَمَةُ الأوروپِيَّةُ لِحُقُوقِ الْإِنْسَانِ” (Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi), AİHS için “الاتِّفَاقِيَّةُ الأوروپِيَّةُ لِحُقُوقِ الْإِنْسَانِ” (Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi), BAM için “مَحْكَمَةُ العَدْلِ الأَقْلِيَمِيَّةِ” (Bölge Adliye Mahkemesi), ÇKK için “قَانُونُ حِمَايَةِ الطِّفْلِ” (Çocuk Koruma Kanunu), HGK için “الْهَيْئَةُ العَامَّةُ لِلْمَحْكَمَةِ العُلْيَا” (Yargıtay Hukuk Genel Kurulu), KHK için “الْمَرْسُومُ بِقَانُونِ” (Kanun Hükmünde Kararname) şeklinde kısaltmaların tam açılımı belirterek aktarılır.

Türkçede sıkça kullanılan kısaltmaların Arapçada karşılığının bulunmaması çeviri sürecinde bazı zorluklara neden olabilir. Bu durumda çevirmenlerin metni doğru ve etkili bir şekilde aktarabilmeleri için çeşitli yöntemlere başvurmaları gerekebilir. Fakat kısaltmaları araştırmak yerine doğrudan tercüme etmek çevirinin yanlış veya eksik olmasına yol açabilir.

Kısaltmaların doğru bir şekilde çevrilmesi ve açılımının belirlenmesi çeviri sürecinde temel bir adımdır ve metnin anlamının korunması açısından son derece önemlidir. Bu bağlamda çevirmenin çeviri işlemine başlamadan önce kısaltmaların açılımlarını araştırması ve hedef metinde nasıl ifade edileceğini belirlemesi çeviri sürecini hızlandırmanın yanı sıra, metnin hedef kültürde daha anlaşılır olmasını sağlaması açısından da önemli bir adımdır.¹²⁰ Özellikle Türkçeden Arapçaya yapılacak çevirilerde

¹¹⁵ Tok, “Kısaltmaların Otomatik Çeviri Yoluyla Aktarımı”, 195.

¹¹⁶ Tok, “Uluslararası kısaltmaların Türkçeye çevirisi”, 21.

¹¹⁷ Deliktaşlı, “Hukuk Metinlerinde Kullanılan Kısaltmalar ve Çevirileri”, 147.

¹¹⁸ Deliktaşlı, “Hukuk Metinlerinde Kullanılan Kısaltmalar ve Çevirileri”, 148.

¹¹⁹ Muhammed Hasan Yusuf, “el-İhtisarat”, *saaid* (Erişim 12 Kasım 2023).

¹²⁰ Deliktaşlı, “Hukuk Metinlerinde Kullanılan Kısaltmalar ve Çevirileri”, 143.

çevirmenin kısaltmaları dikkatlice ele alması ve Arapça dil yapısına uygun bir şekilde çevirmesi iletilmek istenen mesajın bütünlüğünün korunması ve başarılı bir çevirinin gerçekleştirilmesi için son derece önemlidir.

Sonuç

Bu çalışma Türkçe hukuki metinlerin Arapçaya çevirisinde karşılaşılan zorlukları genel bir bakış açısıyla ele almıştır. Türkçe hukuki metinlerin Arapçaya çevirisinde karşılaşılan zorluklar genel olarak dikkate alınması gereken bir dizi faktörü içerir. Araştırma kapsamında ele alınan hukuki sistem farklılıkları, teknik terimlerin çevirisi, kültürel farklılıklar ve kısaltmaların kullanımı gibi unsurlar çeviri sürecini etkileyen önemli faktörler arasında yer almaktadır.

Çalışmada hukuki çeviri sürecinin karmaşıklığı ve bu süreçte dikkate alınması gereken çeşitli önemli faktörler irdelenmiştir. Hukuki metinlerin çevirisinde diller arasındaki yapısal farklılıkların yanı sıra hukuk sistemleri arasındaki farklılıklar da aşılması gereken önemli bir faktördür. Türk ve Arap hukuk sistemleri arasındaki terminoloji ve hukuki kavramlar arasındaki farklar çevirmenlerin özenle ele alması gereken bir konudur. Bir ülkede kullanılan hukuki bir terim başka bir ülkenin hukuk sisteminde farklı bir anlam taşıyabilir veya o ülkede tam karşılığı olmayabilir. Ayrıca çevirmen Türk ve Arap hukuk sistemleri arasındaki farklılıkların yanı sıra Arap ülkeleri arasındaki terminolojik çeşitliliği de dikkate almalıdır. Öte yandan hukuki çevirilerde teknik terimlerin doğru bir şekilde çevrilmesi metnin anlaşılabilirliği ve doğruluğu açısından büyük önem taşımaktadır. Aksi takdirde çeviri sürecinde hukuki kavramların ve ifadelerin yanlış yorumlanması hedef dilde anlam kaybına veya hukuki belirsizliklere neden olabilir. Hukuki çeviride kültürel farklılıklar da önemli bir zorluk kaynağını oluşturur. Hukuki terimler bir kültürde belirli bir anlamı ifade ederken başka bir kültürde tamamen farklı bir anlam taşıyabilir. Bu nedenle hukuki metinlerin çevirisinde kültürel bağlamı da dikkate almak büyük önem taşır.

Türkçe hukuki metinlerin Arapçaya çevirisinde dikkat edilmesi gereken noktaların anlaşılması başarılı bir çeviri sürecinin anahtarıdır. Bu zorlukları aşmak için çevirmenin hukuki terminolojiye hâkim olması, metnin bağlamını doğru bir şekilde anlaması ve kültürel farklılıkları göz önünde bulundurması gerekmektedir. Ayrıca teknik terimlerin ve kavramların titizlikle incelenmesi doğru bir çeviri için son derece önemlidir.

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Haluk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları, 2011.
- Akreş, Hasan. "Sözlü Tercümenin Önemi ve Uluslararası Arenada Sebep Olduğu Krizler". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 10 (2020), 123-135.
- Aktaş, Osman. "Sözcük ve Tümce Yapıları Bakımından Türkçe ve Arapça Arasındaki Temel Farklılıklar". *Ankara International Congress on Scientific Research - III*, Ankara: 2020, 189-200.

- Altay, Ayfer. "Hukuk Dilinde Belirsizlik Olgusu ve Çeviride Yarattığı Zorluklar". *Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırma ve Teori*. ed. Hasan Babacan - Sevilay Özer. Livre de Lyon, 2021.
- Altay, Ayfer. "İngilizce ve Türkçe Hukuk Dillerinin Özellikleri: Karşılaştırmalı Bir Çalışma". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2002), 13-32.
- Arslan, Serhat. "Akademik Çeviri Eğitiminde Hukuk Çevirisi Çerçevesinde Temel Hukuk Eğitiminin ve Hukuk Metinlerinin İncelenmesinin Önemi". *Prof. Dr. İlyas Öztürk'e Armağan - Kültürlerarası Çalışmalar*. ed. Filiz Şan - Elif Akkan. 451-464. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Aydemir, İbrahim Ahmet. "Türk Hukuk Dili Üzerine Araştırmalar I". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* 58/2 (2010), 19-36.
- Aydın, Feriduddin. *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknikleri*. İstanbul: Maruf Yayınları, 2016.
- Aydın, Tahirhan. "Arapça ve Türkçede Sesler -Karşıtsal Çözümleme-". *EKEV Akademi Dergisi* 14/44 (2010), 321-334.
- Bağdatlı, Selahattin. *Hukuk Sözlüğü*. İstanbul: Derin Yayınları, 2015.
- Çoraylı, Oya. *Farklı Metin Türlerinin Çevirisinde Karşılaşılan Sorunlara Eleştirel Bir Bakış*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Darbelnet, Jean. "Réflexions sur le Discours Juridique". *Meta* 24/1 (1979), 26-34. <https://doi.org/10.7202/002480ar>
- Deliktaşlı, Nesrin. "Hukuk Metinlerinde Kullanılan Kısaltmalar ve Çevirileri". *Pamukkale University Journal of Social Sciences Institute* 2017/50 (2017), 143-152. <https://doi.org/10.5505/pausbed.2017.24993>
- Deliktaşlı, Nesrin. *Türk-Fransız Hukuk Dili ve Hukuk Metinleri Çevirisi*. Ankara: Akademişyen, 2020.
- Deliktaşlı, Nesrin. "Türk-Fransız Hukuk Dilinde Suç Anlamında Kullanılan Terimler ve Çevirilerinde Karşılaşılan Sorunlar". *International Journal of Language Academy* 7/3 (2019), 104-124.
- Demir, Murat. "Arapçadan Osmanlıcaya Geçen Sözcüklerin Anlamsal Açından İncelenmesi". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 7/19 (15 Nisan 2018), 125-138.
- Doğan, Candemir. "Arapça Öğretiminde Yöntem Orijinli Problemler ve Çözüm Önerileri". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 6/21 (2006), 68-88.
- Erkan, Mustafa. "Türkçede Kısaltmalar ve Bu Alandaki Çalışmalar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (2016), 161-169.
- Gémar, Jean-Claude. "La traduction juridique et son enseignement: aspects théoriques et pratiques". *Journal des traducteurs* 24/1 (1979), 35-53.
- Gémar, Jean-Claude. "L'analyse comparée en traduction juridique, ses enjeux, sa nécessité". *International Journal for the Semiotics of Law - Revue internationale de Sémiotique juridique* 31/4 (Aralık 2018), 957-975. <https://doi.org/10.1007/s11196-018-9592-7>
- Gimatdinova Çağaç, Fatıma. "Kültürlerarası İletişim Olarak Çeviri ve Kültür Edinci". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (2018), 127-131.

- Göktürk, Akşit. Çeviri: Dillerin Dili. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994.
- Gürkan, Nejdet. "Arapça ve Türkçede Sözdizimi/Cümle". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2001), 51-76.
- Hacıbekiroğlu, Abdullah. "Arap Dilinin Yapısından Kaynaklanan Çeviri Zorlukları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2020), 63-84.
<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.637402>
- Hargitt, Samantha. "What Could Be Gained in Translation: Legal Language and Lawyer-Linguists in a Globalized World". *Indiana Journal of Global Legal Studies* 20/1 (01 Ocak 2013), 425-447.
- Husa, Jaakko. "Hukuk Dillerini Anlamak: Bir Karşılaştırmalı Hukukçunun Dilbilimsel Endişeleri". çev. Mehmet Şeker. *Küresel Bakış Hukuk Çeviri Dergisi* 8/23 (Aralık 2017), 89-112.
- Işık, Cemal. "Arapça ile Türkçe Arasındaki Temel Farklılıklar". *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 119-146.
- Işık, Cemal. *Kelime ve Cümle Yapıları Bakımından Arapça ile Türkçenin Karşılaştırılması*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- İşler, Emrullah. *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997.
- Jermol, Gruntar. "Übersetzen von Rechtstexten - einige didaktische Hinweise". *Lebende Sprachen* 57/1 (2012), 53-73.
- Karaca, Hüseyin Akif. "Boşanma ve Ayrılığa Uygulanacak Hukuk Konusundaki Avrupa Konseyi Roma III Tüzüğü Kapsamında Hukuk Seçimi". *Marmara Avrupa Araştırmaları Dergisi* 27/2 (2019), 241-262.
- Kavas Kılıç, Emine. *Fransızcada Kullanılan Kısaltma Terimler ve Açılımları*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kılıç, Ramazan. "Başlangıcından Bugüne Arap Dilinde Yaşanan Kırılmalar". C. 2. Ankara, 2017.
- Kürmel, Deniz. "Hukuk Çevirisi Ekseninde Avrupa Birliği Terim Veritabanı: IATE". *Frankofoni* 1/38 (2021), 49-61.
- Kürmel, Deniz. "Terimbilim Çalışmaları ve Hukuk Çevirisi". *İletişim ve Medya Bağlamında Çevirmen Başvuru Kitabı*. Ankara: Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı Yayınları, 2021.
https://www.academia.edu/62339081/Terimbilim_%C3%87al%C4%B1%C5%9Fmalar%C4%B1_ve_Hukuk_%C3%87evirisi
- Kuvati, Emine. "Tercümetü'l-Mustalahi'l-Kanuni fi Zilli Teaddüdiyyeti'l-Enzimetü'l-Kanuniyye". *Mecelletü'l-Vahat lil-Buhus Ve'd-Dirasat* 10/1 (2017), 510-537.
- Matthews, Gladys González. *L'équivalence en traduction juridique: Analyse des traductions au sein de l'Accord de libre-échange Nord-Américain*. Québec: Laval Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003.
- Mektebetü'l-İttisali'l-Hükûmi. "Meclisü'l-vüzera". Erişim 04 Haziran 2024.
<https://www.gco.gov.qa/ar/ministries/minister-of-justice/>
- Mutlu, Sila. *Hukuk Çevirilerinde Ortaya Çıkan Çeviri Sorunlarının Boşanma Davaları*

- Örneğinde İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Öncü, Mehmet Tahir. "Türk Muhakeme İletişiminde Hukuk Dili ve Önemi". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/10 (2013), 76-89.
- Özer Erdoğan, Büşra. "Hukuk Çevirisinde Duygusal Zekânın Önemi ve Karar Mekanizmasına Etkisi". *Söylem Filoloji Dergisi Çeviribilim Özel Sayısı* (25 Şubat 2023), 549-558. <https://doi.org/10.29110/soylemdergi.1186587>
- Özsüllü, Merve - Araz, Mehmet Ali Kılav. "Modern Standart Arapça ve Ürdün Lehçelerinde Soru Edatlarının Karşılaştırmalı Bir Analizi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/2 (2023), 497-532.
- Özyıldırım, Işıl (İnce). "Türk Yasa Dili". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (1999), 89-114.
- Reiß, Katharina - Hans, J. Vermeer. *Grundlegung einer Allgemeinen Translationstheorie*. Tübingen: Niemeyer Verlag, 1984.
- Saad, Reda Hamed Kotb. "Zum Problem der Sprachlichen Variation beim Übersetzen Arabisch- Deutscher Rechtstexte". *Camiatü'l-Ezher* 27 (2021), 2284-2312.
- Sandrini, Peter. *Übersetzen von Rechtstexten. Fachkommunikation im Spannungsfeld zwischen Rechtsordnung und Sprache*. Tübingen: Gunter Narr Verlag Yayınları, 1999.
- Sezer, Yılmaz. *Arapça-Türkçe-İngilizce Hukuk Terimleri Sözlüğü*. ed. Ömer Acar. İstanbul: Cantaş, 2017.
- Tok, Ziya. "Kısaltmaların Otomatik Çeviri Yoluyla Aktarımı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/69 (2020), 191-200.
- Tok, Ziya. "Kullanma Kılavuzlarının Teknik Çeviri Açısından İncelenmesi". *Ulakbilge* 5/12 (2017), 931-944.
- Tok, Ziya. "Uluslararası kısaltmaların Türkçeye çevirisi". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (21 Mart 2019), 15-23. <https://doi.org/10.29000/rumelide.540990>
- Toptan, Duygu Özlem. *Türk Alman Hukuk Sistemlerinde İşleyen Yargı Sürecinde Kullanılan Terminolojilerin Karşılaştırılması*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Türk Hukuk Kurumu. *Türk Hukuk Lügati*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991.
- Türkiye Cumhuriyeti Adalet Bakanlığı Hukuk Sözlüğü. Erişim 03 Haziran 2024. <https://sozluk.adalet.gov.tr/>
- Vizaretü'l-Adl ve's-Şuuni'l-İslamiyye ve'l-Evkaf. "el-Vüzerâ". Erişim 2 Haziran 2024. <https://www.moj.gov.bh/index.php/ar/about-the-ministry/management-profile>
- Vizaretü'l-Adl ve's-Şuuni'l-Kanuniyye. "et-Teşriât". Erişim 2 Haziran 2024. <https://www.mjla.gov.om/laws/1>
- Yargı, Mehmet Ali. "Suudi Arabistan'da Mezhebe Bağlılık Resmî Uygulamalar Çerçevesinde Bir İnceleme". *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*. ed. Halit Çalış vd. 1/121-145. Karaman: Karaman İslami İlimler Derneği Yayınları, 2016.

- Yavî, Fecri. "Tatar Türkçesindeki Arapça Kökenli Kelimelerde Anlam Değişmeleri". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 20/1 (2020), 97-133.
- Yılmaz, Sezer. *Arapça-Türkçe-İngilizce Hukuk Terimleri Sözlüğü*. ed. Ömer Acar. İstanbul: Cantaş, 2017.
- Yılmaz, Sezer. *Arapça Modern Hukuk Terminolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yılmaz, Sezer. "Askerî ve Hukukî Çevirilerde Çevirmenin Rolü". *Turkish Studies - Language* 16/4 (2021), 2701-2710.
- Yiğiter, Şeyda Hanım. *Arap Dilinde Marife İsimler ve Marifelik-Nekreliğin Anlam Üzerindeki Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yusuf, Muhammed Hasan. "el-İhtisarat". *saaid*. Erişim 12 Kasım 2023. <http://saaid.org/Doat/hasn/68.html>

Melodik ve Prozodik Tavrılarla Kur'ân Tilâvetinin İcrası

Öz: İnzalinden günümüze kadar üzerine sayısız araştırma yapılan Kur'ân-ı Mübîn'in mana yönüyle olduğu kadar tilâveti açısından bilinmesi de önem arz etmektedir. Bu bakımdan okuyuşta manevî duygunun oluşması adına tilâvetin doğru bir tavırla icra edilmesi gerekir. Bu araştırmanın amacı Kur'ân tilâvetinde melodik ve prozodik tavrıların etkisini ortaya koymaktır. Araştırmada bu tavrıların tilâvete yansıyan kısımları örnekler ışığında tahlil edilmiş, temel kaynaklarda konunun doğru tespit edilmesine yönelik bilgi ve bulgular incelenmiştir. Kur'ân'ın okuyuşuyla ilgili olan kırâat ve tilâvet kavramları başta olmak üzere melodi ve prozodi kavramları ayrı başlıklar halinde ele alınarak prozodik tavrın tilâvetteki durumuna yer verilmiştir. Neticede makam ve melodi ile tilâvetin güzelleşmesi ve mananın hissettirilmesi bağlamında ele alınan örneklerle birlikte söz konusu tavrıların manayla uyumlu icra edildikleri sonucuna ulaşılmıştır. Yine makam bilgisi bulunmayan kimselerin güzel okuma hevesiyle tilâveti sesine göre icra etmeye çalışmaları da Tahzîn, Tatrîb, Terkîs, Tefhîm, Tercî ve Ter'îd gibi hatalı okumaları beraberinde getirdiği de gözlemlenmiştir.

Mehmet
KELEŞ* 

Anahtar Kelimeler: Kırâat, Tilâvet, Prozodi, Makam, Tavrı/İcra.

Performing Quran Recitation with Melodic and Prosodic Attitudes

Abstract: It is important to know the Holy Quran, which has been subject to countless studies since its revelation, in terms of its recitation as well as its meaning. The Holy Quran recitation must be performed in the right manner to create a spiritual feeling during the recitation. The purpose of this research is to reveal the effect of melodic and prosodic attitudes in Quran recitation. In the research, the parts of these attitudes reflected in recitation were analyzed in the light of examples, and the information and findings in the primary sources were examined to determine the subject correctly. The concepts of melody and prosody, especially the concepts of recitation are discussed under separate headings and prosodic attitudes. As a result, it has been concluded that recitations are performed in harmony with the meaning, and some examples discussed in the context of beautifying the recitation with maqam and melody. It has also been observed that people having no knowledge of maqam try to perform the recitation according to their voice, with the enthusiasm of reciting beautifully, and this results in incorrect recitations such as Tahzîn, Tatrîb, Terkîs, Tefhîm, Tercî and Ter'îd.

Keywords: Qıraat, Recitation, Prosody, Mode, Attitude/Performance.

* Dr. Öğretim Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma Ve Kıraat İlimi Anabilim Dalı. E-Posta: mkeles@agri.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0984-3875>

Giriş

Yeryüzünde varlığını sürdüren bütün inanç sistemlerinde olduğu gibi İslam inancında da ibadetler, belli bir ölçü, ahenk/uyum, melodik ve prozodik¹ tavırla ifa edilmektedir. Lafızıyla/kırâatiyle ibadet olunan² Kur'ân'ın da melodik ve prozodik makamlarla tilâvetinin icrası son derece önem arz etmektedir. Zira tilâvette manevi duygunun oluşmasına katkı sunan melodi ve prozodi, kulağa ve gönüllere hitap eden, harikulade tesiri olan ve aynı zamanda ses olgusunun da üzerine bina edilmiş sanatsal bir ilim olarak Kur'ân'ın tilâvet ruhuna uygun bir tarzda tanımlanmaktadır.³ Bu sanatsal ilim, bireylerin ve toplumların yaşamlarında önemli bir yer tutmakla birlikte beşerin fitratında bulunan doğal/tabii bir ihtiyacdır. İnsanın manevi duygularını, olumlu ve olumsuz hatıralarını dile getirme noktasında son derece etkili olan bu sanatsal ilmin icra edilmesindeki en önemli etkenlerden biri de belli bir ölçü, ahenk/uyum içinde uygulanan güçlü ve güzel ses olgusudur.⁴ Güzel ses, insanın bedeninde tepeden tırnağa kanın damarlarda dolaşması gibi, vücudun her yerine yayılır. Güzel bir ses tınısıyla, kan berraklaşır, duygular gelişip olgunlaşır, kalp dinlenmiş bir doyuma ulaşır.⁵ Bu bakımdan ifade edilen sanatın nitelikleri göz önünde bulundurularak ve tecvîd kaidelerine de riayet etmek kaydıyla doğru seçilecek makam tavırlarıyla icra edilecek Kur'ân tilâvetinin dinleyenlerin kalplerinde eşsiz bir hissiyat ve manevi hazzın tesirini bırakması kuvvetle muhtemeldir.

Araştırmalarımıza göre daha önce prozodik ve melodik tavırlarla Kur'ân tilâvetinin icrası hususunda çalışma yapılmadığı veya sadece sınırlı olarak melodik ve benzeri tavırların bazı tecvîd kaideleri bağlamında tilâvete olan etkisinin ele alındığı görülmüştür.⁶ Bu araştırmada ise söz konusu eksikliğin

¹ Araştırmamızın kavramsal kısmında melodi ve prozodi hakkında kapsamlı bilgi verileceğinden, burada tekrara düşmeme adına ayrıca bilgi verilmesi uygun görülmemiştir.

² Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru't-Tevfikîyye li't-Türâs, 2011), 1/15-20.

³ Saadet Güldaş, *Vurgu ve Vurgulamaları ile Türk Müsîkisinde Prozodi* (İstanbul: Kurtiş Matbaacılık, 2003), 200; Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 297-298.

⁴ Ebû Zekerîya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Rıdvan Kasusî (Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemîyye, 2018), 93-104.

⁵ Ruhi Kalender, "Musiki ve İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/3-4 (Aralık 1997), 263-272.

⁶ Bk. Tuğba Savran, *Kur'ân-ı Kerîm'in Makamsal Tilâveti Üzerine Bir Öğretim Modeli Önerisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 12-274; İrfan Orhan, *Kur'ân'ı Kerîm Tilâveti ve Müsîkî* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 11-60; Abdulmecit Okçu, "Kur'ân Tilâvetinde Ezgi", *Dini Araştırmalar*

giderilmesi ve Kur'ân tilâvetinin tekemmülüne katkı sağlaması adına prozodik ve melodik tavrın tilâvete olan etkisi tetkik edilmiştir. Her iki hususun tilâvetle olan ilişkisine geçmeden önce konu bağlamında Kur'ân okumayla ilgili bulunan kırâat ve tilâvet kavramları başta olmak üzere melodi ve prozodi kavramları ayrı başlıklar halinde ele alındıktan sonra prozodik tavrın tilâvetteki durumuna yer verilmiştir. Akabinde tilâvet esnasında ortaya çıkan makamsal ve melodik tavırlar temelinde bazı bilgiler tahlil edilmiştir. Aynı şekilde makam ve melodi ile tilâvetin güzelleşmesi ve mananın hissettirilmesi; belli bir ölçü, ahenk/uyum ve tavırla icra edilmeyen okuyuşlarda ise ortaya çıkan kırâat hatalarını gösteren bazı âyetlere örnekleme üzerinden endüksiyon (tümevarım) yöntemi ile değinilmiştir. Takip edilen bu yöntem, araştırmamızı tilâvet hakkında yapılan diğer çalışmalardan farklı kılmıştır.⁷ Yapılan bu araştırma ile melodik ve prozodik tavırlarla Kur'ân tilâvetinin icrası arasındaki ilişkinin doğru bir usulle bilinmesine katkı sunulması hedeflenmiştir. Konuya geçmeden önce kavramsal bir çerçeve çizerek teorik alt yapı oluşturulacaktır.

1. Kur'ân Tilâvetine Dair Kavramlar

1.1. Kırâat

Lügatte semâî mastar olarak “ka-ra-e/قَرَأَ” kök fiilinden türeyen “kırâe/قِرَاءَةٌ” kelimesi “okumak”,⁸ “telaffuz etmek” ve “tilâvet etmek” demektir.⁹ Çoğul

Dergisi 10 (Mayıs-Ağustos 2007), 213-247; Esra Yılmaz, “İstanbul Tavrı Kur'ân-ı Kerîm Tilâvetinde Kerim Öztürk'ün Kırâati Çerçevesinde Fatiha Sûresi; Makam Analizleri ve Notasyon”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 148-169.

⁷ Söz konusu çalışmaların tilâvet hususunu sınırlı olarak -prozodik ve melodik tavrın makamla olan bağlantısını- ele aldığı görülmektedir. Detaylı bilgi için bk. Savran, *Kur'ân-ı Kerîm'in Makamsal Tilâveti*, 12-274; Orhan, *Kur'ân'ı Kerîm Tilâveti ve Mûsikî*, 11-60; Okçu, “Kur'ân Tilâvetinde Ezgi”, 213-247; Yılmaz, “İstanbul Tavrı”, 148-169.

⁸ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumî Sâmîrî (Beyrut: Müessesetü'l-Ale'l-Matbûât, t.s.), 5/205; Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Şihâh tâcü'l-lüga ve şihâhî'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 1979), 1/65; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemaşerî, *Eşâşu'l-belâğa*, thk. Muhammed Basil Uyunû's-Sud (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/63; Hüseyin b. Muhammed Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.s.), 402; Muhammed b. Mukrem İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-İhyâ, 1995), 12/50; Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, thk. Muhammed Naim Arksusi vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1/49; Muhammed Murtaza Hüseyini ez-Zebîdî, *Tacû'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Beyrut: Dâru'l-Hidaye, 2001), 1/364; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/410.

⁹ İsfehânî, *Müfredât*, 402; İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, 12/50; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/410; Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: MÜFV Yayınları, 1996), 29; İsmail

kalıbında “kırâât/قِرَاءَاتٌ”¹⁰ şeklinde gelen bu kavramla;¹¹ herhangi bir eser icrasında bulunurken “nağmeli veya nağmesiz seslendirme”, “sesli veya sessiz okuma”¹² ve “tilâvet etme” kastedilmiştir.¹³ Aynı fiil kökünden mastar olarak türeyen Kur’ân “الْقُرْآنُ” ifadesi de lügatte kırâat tabiriyle yakın anlamlarda kullanılmıştır.¹⁴ Yine ifade edilen manalarla bağlantılı olarak kırâat kavramın farklı kalıplar bağlamında da incelendiği görülmüştür.¹⁵ Söz konusu kelimedenden türeyen kavramların ortak manasının “toplamak ve birleştirmek” olması hasebiyle de kırâat ilminin bu isimle anılmasına yol açmıştır.¹⁶ Zira Kur’ân tilâvetinde bulunacak kimse, zihninde harflerin (sıfat ve mahreçlerin) seslerini birleştirerek okuyacağı kelimeleri oluşturmaktadır. Bu durumda kelimenin, bir araya toplamak ve getirmek anlamı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla tilâvette bulunan kimseye Arapçada “bir araya getiren, birleştiren ve toplayan” anlamındaki “Kâri’/القَارِيءُ”¹⁷ ifadesi kullanılmaktadır.¹⁸

Kırâatin terim manası ile ilgili çokça tanım yapılmışsa da bunlar arasında en sade görülen açıklama İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) isnad edilen “Kur’ân

Karaçam, *Kıraat İlminin Kur’an Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1996), 73; Zübeyir Karataş, *Lügavî Tefsirlerde Kırâat (Kutrub Örneği)* (İstanbul: Kitâbî yayınları, 2023), 30.

¹⁰ Kur’ân’da “ka-ra-e/قَرَأَ” kök fiilinden türeyen kelimenin seksen sekiz yerde çeşitli şekillerde geçtiği belirtilmektedir. Bk. Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu’cemu’l-müfrehes li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1945), 540.

¹¹ Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1/284; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi ulûmi’l-Kur’ân* (İstanbul: Yasin Yayınları, 2010), 262; Karaçam, *Kıraat İlminin Kur’an Tefsirindeki Yeri*, 73; Abdulhamit Birışık, *Kıraat İlmî ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2004), 16.

¹² İbn Manzur, *Lisânu’l-‘Arab*, 12/50; Ramazan Pakdil, *Talim, Tecvit ve Kıraat* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2017), 353; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü’n-Neşr*, 39.

¹³ Pakdil, *Talim, Tecvit ve Kıraat*, 353.

¹⁴ İbn Manzur, *Lisânu’l-‘Arab*, 12/50; Pakdil, *Ta’lim Tecvit ve Kıraat*, 353; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü’n-Neşr*, 39.

¹⁵ Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘ayn*, 5/204; Cevherî, *es-Şihâh*, 1/64; İsfehânî, *Müfredât*, 401; İbn Manzur, *Lisânu’l-‘Arab*, 5/3566; Hasan el-Mustafavî, *et-Taḥkîk fi kelimâti’l-Kur’âni’l-Kerim* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), 9/241.

¹⁶ Bk. Mustafavî, *et-Taḥkîk*, 9/241-242.

¹⁷ Kelimenin çoğulu kurrâ şeklinde gelmektedir. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 66.

¹⁸ Seyyid Rız Tavîl, *Madḥal fi ulûmi’l-kırâât* (Mekke: Mektebetü’l-Faysaliyye, 1985), 27; Halime Sâl, *el-kırâât rivâyeta Verş ve Hafs* (Birleşik Arap Emirlikleri: Dâru’l-Vâdih, 2014), 40; Mehmet Keleş, “Kur’ân Tilâvetinde Ses Ve Mana İlişkisi”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2023), 177-198.

kelimelerinin eda keyfiyetlerinin¹⁹ ve ihtilaflarını nakledenlere isnat etmek suretiyle bilmektir”²⁰ şeklindeki açıklaması olmuştur. Aynı şekilde kırâat: Kur'ân lafızlarının tilâvet edilmesi esnasında çeşitli vücutları (kırâat farklılıklarını) okumak demektir.²¹ Söz konusu vecih çeşitleri, âyetlerin Hz. Peygamber'e nazil olduğu şekliyle, sahabelere de müşâfehe yöntemi ile nakledilmiş ve vahiy kâtipleri tarafından bunlar kayıt altına alınmıştır. Kırâat ifadesinin kullanımı ise vahyin ilk muhataplarında olduğu gibi günümüzde de çoğunlukla Kur'ân'ın tilâvet edilmesi olarak anlaşılır.²²

Kırâat, genellikle ehil olan kimselerin bazı kurallar çerçevesinde naklettikleri okuyuş çeşitleri için kullanılmıştır. Örneğin Âsım kırâati, Nâfi kırâati, Verş kırâati ve benzeri kırâat imamları için kullanılması gibi. Bu anlamda zikredilen kırâate aynı şekilde “makra’/المَقْرَأُ”; rivayet ve eda bakımından kırâat eğitimi almış alıp onu benzer metotla başkasına öğretilene de “mukri’/المُقْرِئُ” denilmiştir.²³ Aynı şekilde ilk dönemlerde kırâat ifadesi yerine “harf” tabirinin kullanıldığı da nakledilmiştir. Araplar herhangi bir kırâat imamının okuyuşu hakkında “bu filan imamın harfidir”²⁴ derler. Örneğin “harfû Âsım, harfû Kisâi” ifadesi zikredildiğinde ismi anılan imamın okuyuş usulü anlaşılır. Söz konusu ifadenin kullanımında ise genellikle ismi zikredilenlerin Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd oldukları görülür.²⁵ Buraya kadar kırâat ilmiyle ilgili verilen malumatlar incelendiğinde, Kur'ân'ın tilâvet edilmesinde kurrâ imamlar ve ravilerinin farklı tilâvet usullerini haiz oldukları,²⁶ tâbîinden aldıkları ruhsat ile âyetleri çeşitli okuma usulleri ve eda keyfiyeti ile okudukları görülür. Bu

¹⁹ Eda keyfiyeti: Hz. Peygamber döneminden günümüze dek Kur'ân'ın şifahi yöntemle aktarılması hususuna denir. Bk. Necati Tetik, *Kıraat İliminin Ta'limi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 98; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstilahları* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2009), 47.

²⁰ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin ve mürsidü't-tâlibîn* (Beyrut: y.y., 1999), 1/ 49; Bk. Metin Çetin, “Zümer Sûresi'ndeki Kıraat İhtilafları ve Tefsire Etkisi”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)* 4/9 (Aralık 2021), 38-63.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Şureyh el-Endelüsî, *el-Kâfi fi kırâati's-seb'a*, thk. Ahmed Mahmud Abdussemî, (Beyrut: y.y., t.s.), 9; Muhammed Salim b. Muhaysin, *el-Muğni fi tevcihî'l-kırâti'l-aşri'l-mütevâtira* (Beyrut: y.y., 1993), 1/45; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstilahları*, 85.

²² Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*, thk. Ganim Kaddûrî el-Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 58-59.

²³ İbrahim Muhammed el-Cermî, *Mu'cemü ulûmi'l-Çur'an* (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2001), 273.

²⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Çur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/52.

²⁵ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib b. Hammûş el-Kaysî, *el-İbâne an me'âni'l-kırâât*, thk. Abdülfettah İsmail Şelebî (Kahire: Dârü Nehdati Mısır, t.s.), 41.

²⁶ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn b. İbrahim Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfâz*, Alemü'l-Kütüb (Beyrut: y.y., 1993), 3/338; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/336.

meyanda “ilhâk-ı hâ” Şeyh Yakub; “terkik” Nâfi; “sekte” Hamza ve “idğam-ı kebir” ifadesinin kullanılmasıyla da Ebû Amr’ın akla gelmesi, kurrâ imamların bazı kırâat usulleriyle öne çıktığına delil olarak gösterilmiştir.²⁷

1.2. Tilâvet

Lügatte “t-l-v/تَلَوَّ” kök fiilinden türeyen bir mastar olarak gelen “tilâvet/تِلَاوَةٌ” kavramı, “herhangi bir şeye tabi olmak, takip edip izlemek, uymak, art arda gelmek”, “geride kalmak, okumak/kırâat etmek”,²⁸ bir durumu anlatmak/konuşmak” veya “peşinden gitmek”²⁹ manalarına gelmektedir. Aynı şekilde “tilvün/تِلْوٌ” veya “tülüvven/تُلُوءٌ” kalıplarında da mastarı bulunan tilâvet kavramı, çeşitli manalara gelmekle birlikte “birinden uzaklaşmak, ayrılmak ve onu terk etmek” anlamlarını da ihtiva etmektedir.³⁰ Kur’ân’da sûre ve âyetlerin art arda gelmesine nispetle “Kur’ân’ı okumak (tilâvet etmek)” de aynı tabirle ifade edilmiştir. Benzer şekilde kutsal kitapların okunması kastedilerek Kur’ân’da Tevrat ve İncil’in tilâvet edilmesi de bu kavramla ifade edilmiştir.³¹

Tilâvet kavramı terim olarak ise, Kur’ân lafzını tecvîd kurallarına riayet ederek uygun bir tarzda okumakla birlikte emir ve yasaklarının hayata yansıtılmasıdır.³² Ulema bu kavramı şu şekilde açıklamıştır: Kur’ân’ı orijinal haliyle telaffuz edip tahrif/tağyir etmeden (aslını değiştirmeden),³³ lafzını tağyirden koruyup manalarını tedebbür (derin tefekkür) ederek³⁴ okumaktır. Aynı şekilde ilk etapta anlaşılamayan âyetleri bilen kimselere havale ederek,³⁵

²⁷ Sefer Süleyman el-Ma’rafi, *fî ulûmî'l-Kur’ân*, çev. Orhan Parlak (Kuveyt: Kur’an İlimleri Yayınları, 2003), 2/117; İsmail Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okuma Kaideleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 61.

²⁸ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 1/443-445.

²⁹ Cevherî, *es-Şihâh*, 4/2289.

³⁰ Cevherî, *es-Şihâh*, 4/2289; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 1/443-445.

³¹ Kurân ve Meâli (Erişim 03 Ocak 2024), Âl-i İmrân 3/93; en-Neml 27/92.

³² Abdurrahman Çetin, “Tilâvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/155-157.

³³ Abdullah b. Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri ibn Abbâs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 21.

³⁴ Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, t.s.), 1/103; Muhammed el-İmâdî Ebüssuûd, *İrşâdü'l-aqli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur’âni'l-Kerîm* (Riyad: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, t.s.), 1/249.

³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/520; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyad: Dâru Tayyibe, 1989), 1/144.

isabetsiz bir yorumda bulunmadan,³⁶ onu nazil olduğu şekliyle³⁷ okumaktır. Yani âyetleri tecvîd kurallarına uygun bir tarzda³⁸ (melodik/ezgisel/teganni katarak) huşu ile okumak;³⁹ onun emir ve yasaklarına tabi olmak⁴⁰ ve onunla en samimi bir haleti ruhla amelde bulunmaktır.”⁴¹ Ayrıca tilâvet, seslendirilen âyetlerin biçimsel (tevcid kuralları ve lafız) olarak ele alınmasının yanı sıra mana yönünün daha ön planda tutulmasıyla değerlendirilmesidir.⁴²

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşıldığına göre tilâvet kavramının Kur'ân'ı kendine has okuyuş tarzı ile tecvîd kaidelerine riayet edip okumaya melodik/ezgisel (musikî/teganni) bir ton katmak suretiyle seslendirmek olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda tilâvet, Kur'ân okuma esnasında kelimelerin tağyir ve tahriften korunması, okunan âyetlerin lafız ve anlamı üzerinde tefekkür edilerek etkili bir okuyuşun ortaya konulmasıyla birlikte emir ve yasaklarının hayata yansıtılması gibi fonksiyonları ihtiva etmesidir. Kavramsal açıklamalardan sonra da ifade edileceği üzere, bir okuyuşun tilâvet sayılabilmesi için mutlak surette olması gereken unsurlardan biri tecvîd kaideleridir. Belki tecvîd kadar olmasa da bir diğer hususun da melodik tarz olduğu söylenebilir. Bu iki özelliğin olmadığı, alelade, düz/makamsız ve çoğunlukla konuşma tarzıyla icra edilen okumalar daha ziyade “kırâat” tabiriyle zikredilir. Kırâat olarak gösterilen bir okuyuşun estetik olarak tilâvete dönüştürülebilmesi için de tecvîd kaidelerine uymakla birlikte sese edâ/sedâ yönünden bazı niteliklerin eklenmesi ve kulağa hoş gelen melodik/sezgisel tınılar kullanılarak okunmasıdır.⁴³

1.3.Melodi

Fransızca'da kullanılan *mélodie* kelimesinden türetilen melodi sözcüğü, Eski Yunancadaki *meloidía/μελοιδία* (şarkı/türkü) sözcüğünden alınmıştır. Bu ifade Eski Yunancada *mélos/μέλος* (şarkı/türkü) ve *oidía/οιδία* (şarkı/türkü

³⁶ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmusin et-Türkî (Kahire: y.y., 2003), 4/398.

³⁷ Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 1/144; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1/578.

³⁸ Osman Bayraktutan - Nihat Demirkol, “An Analytical Evaluation on the Concept of Tajwid and Its Historical Development”, *Social Paradigm Journal* 7/1 (Temmuz 2003), 50–64.

³⁹ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1/520.

⁴⁰ Detaylı bilgi için bk. Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1/520; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 1/144.

⁴¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1/553; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 1/103; Ebüssüüd, *İrşâdü'l-aqlî's-selîm*, 1/249.

⁴² Yavuz Fırat, “Kıraat Tertil ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (13) 2002, 267.

⁴³ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'* (Bursa: Marifet Yayınları, 1992), 108.

seslendirme) sözcüklerinin bileşimidir.⁴⁴ Melodi kelime olarak, ezgi, nağme, ritmik tempo, cefa, sıkıntı, üzüntü, işve, cilve, söz veya ses dizisine denir.⁴⁵ Melodinin müzik alanında kullanılan terim manası ise “belirli ses perdelerinin (Pitch) ve ritmik öğelerin bulunduğu; evrensel ve kültürel birçok hususu ihtiva eden bir tabir olarak gelir.⁴⁶ Melodi: Notaların yan yana gelmesiyle oluşturulup icra edilen ve kulağa hoş gelen ses dizilimi anlamında da kullanılır.⁴⁷ Söz konusu ses dizilimi olan melodinin oluşumuna örnek verecek olursak; bireyin eğitim serüveninde aldığı ilk derslerden biri olan müzik dersinde öncelikle talim ettiği müzik notaları olan “do, re, mi, fa, sol, la...” şeklindeki dizilim birer ses perdesi olarak tanımlanır.⁴⁸ Bu notalarda yer alan ifadelerin belirli bir ritmik kalıp ve tempo ile birleşimi de dinleyene hoş gelen ve duyguyu yansıtan melodiyi meydana getirir.⁴⁹

İslâmî ilimlerde melodi sözcüğü yerine daha çok mizmar,⁵⁰ lahn,⁵¹ ezgi, nağme, teğanni,⁵² ahenk veya terennüm ifadeleri kullanılmıştır.⁵³ Bu ifadelerin de başta cami musikisi adı altında icra edilen Kur’ân tilâveti (mihrabiye), sala, ezan, kamet, mevlid, kaside, ilahi, temcid, miraciye ve benzeri formlar olmak üzere farklı isimlerle icra edilen bazı alanlarda da kullanıldığı görülmektedir.

1.4. Prozodi

Araştırma kapsamında konumuzla ilgili temel terimlerden biri de prozodidir. Prozodi kelimesi Yunancada kullanılan “prosodiya” sözcüğünden

⁴⁴ Mahmud Ragıp Gazimihâl, *Mûsikî Sözlüğü* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1961), 189; Mehmet Bahaettin Toven, *Yeni Türkçe Lügat* (Ankara: TDK Yayınevi, 1924), 25-42.

⁴⁵ Toven, *Yeni Türkçe Lügat*, 25-42; Adolf Von Grolman, *Mûsikî ve İnsan Ruhu*, çev. Selahattin Batu (İstanbul: Remzi Kitabevi, t.s.), 7-16.

⁴⁶ Gazimihâl, *Mûsikî Sözlüğü*, 189; Toven, *Yeni Türkçe Lügat*, 25-42.

⁴⁷ Ali Uçan, *Geçmişten Günümüze Günümüzden Geleceğe Türk Müzik Kültürü* (Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2000), 14-146.

⁴⁸ Ayten Kaplan, *Kültürel Müzikoloji* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2013), 88-90.

⁴⁹ Grolman, *Mûsikî ve İnsan Ruhu*, 9-14.

⁵⁰ Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: DİB Yayınları, 1980), 11/244.

⁵¹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 13/379; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muĥîṭ*, 1587; Zebîdî, *Tâcû'l-arûs*, 36/100.

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Buĥârî* (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1987), “Tevhîd” 44; Ebû'l-Hüseyn b. Müslim Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, t.s.), “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 34.

⁵³ Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebû Dâvud Terceme ve Şerhi*, çev. İsmail Lütfi Çakan (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1988), 5/446; Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 30-31.

türetilmiştir.⁵⁴ Prosodiya, Yunancada “hece vurgularına, kısalık ve uzunluklarına uygun bir tarzda⁵⁵ kelimeleri düzgün telaffuz ederek doğru bir şekilde okuma biçimine denir.⁵⁶ Diğer dillerde “Prosody, Prosodia, Prosodisch, Prosodique⁵⁷ ve Prosode”⁵⁸ gibi kalıp ifadelerle gelen bu kelime Arap dilinde daha çok “tecvîd” tabiriyle kullanılmıştır.⁵⁹ Prozodi sözcüğü ilk olarak kelimelerin ne şekilde telaffuz edilmesi gerektiği ile ilgili bazı rumuzlar aracılığıyla gösterilmiştir.⁶⁰ Ancak zamanla bu rumuzlar, sözlü musikî eserlerinde sözlerin besteye ne şekilde taksim edileceği, teğannide güfte olgusunun doğru uygulanması ve sözün diksiyonlu bir tarzda müzikle olan uyumunu ifade etmesi bakımından “musiki prozodisi” adıyla anılmaya başlanmıştır.⁶¹ Terimsel olarak prozodinin birçok tanımı yapılmıştır. Bunlar arasında dikkat çeken bazı tanımlar şu şekildedir:

“Prozodi, dilin yapısıyla malzemesini bir araya getiren ses ve kelime gruplarının belli bir ahenk ve mana özelliği bakımından birbirleriyle olan münasebetleridir.”⁶²

“Prozodi, musikilerin tamamında bulunan ve her toplumun kendine ait dil özelliklerinin natürel bir gereği kabul edilen, bırakılması (vazgeçilmesi) imkânsız olan bir ilimdir. Bu ilim, vurgu ile beraber her dilin en önemli faktörü ve her an yaşanılan, teneffüs edilen, duyulan (dinlenen) en mütemayiz niteliğidir.”⁶³

“Prozodi, “tecvîd, hece, vurgu ve ezgileri tetkik eden ilim dalıdır.”⁶⁴

Prozodi hakkında verilen tanımlara bakıldığında ortak ifadenin, seslendirilen kelime ve hecelerin belli bir nağme, ahenk, ölçü, düzen ve kaideler çerçevesinde mana ile kaynaşarak icra edilmesi ile ilgili olduğu görülmektedir. Bu da tıpkı tecvîd kaidelerinde olduğu gibi her bir konunun (med ölçüleri, idgâm, ihfâ, izhâr, iklâb, kalkale, imâle, sekte vb.) yeterli miktarda uygulanarak tilâvette ahenkli ve düzgün bir okuyuşun ortaya çıkarılmasına

⁵⁴ Yılmaz Öztuna, *Büyük Türk Müsîkîsi Ansiklopedisi* (Ankara: Başbakanlık Basım Evi, 1990), 2/205.

⁵⁵ Hüseyin Sadeddin Arel, *Prozodi Dersleri*, haz. Murat Bardakçı (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1997), 28.

⁵⁶ Sıtkı Gülle, *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvîd İlimi* (İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, 2005), 6.

⁵⁷ Öztuna, *Büyük Türk Müsîkîsi Ansiklopedisi*, 2/205.

⁵⁸ Gültaş, *Vurgu ve Vurgulamaları ile Türk Müsîkîsinde Prozodi*, 4.

⁵⁹ Cinuçen Tanrıkorur, *Sâz u Söz Arasında* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 176.

⁶⁰ Gazimihâl, *Müsîkî Sözlüğü*, 216.

⁶¹ Arel, *Prozodi Dersleri*, 3.

⁶² Gültaş, *Vurgu ve Vurgulamaları ile Türk Müsîkîsinde Prozodi*, 200.

⁶³ Ahmet Hatipoğlu, *Türk Musikîsi Prozodisi* (Ankara: TRT Müzik Dairesi Yayınları, 1983), 3.

⁶⁴ Öztuna, *Türk Musikîsi Ansiklopedik Sözlüğü* (Ankara: Orient Yayınları, 2006), 2/197.

benzetilmektedir.⁶⁵

2. Prozodik (Tecvîdli) Tavırla Kur'ân Tilâvetinin İcrası

Prozodinin hece ve kelimelerin ahenk, ölçü/miktar, düzen ve belli kaidelerle sese yansıtılarak icra edilmesi, tecvîd⁶⁶ ilmi ile benzerlik gösterdiği için Kur'ân tilâvetinde de en temel hususlardan biri haline gelmiştir. Bu bakımdan konunun İslami ilimler literatüründe prozodiyle eş anlamda kullanılan tecvîd ilmi⁶⁷ çerçevesinde incelenmesi önem arz etmiştir. Tecvîd ilmi, Kur'ân'ın nüzûlünden günümüze kadar uygulanarak gelen ilimlerden bir tanesi olarak, kendine has kaidelerle⁶⁸ tilâvette mutlak surette bulunması gereken bir husus olmuştur.⁶⁹ Zira sıradan bir yazı metninin bile bazı usuller ekseninde ele alındığında anlaşılır hale gelebilirken, mevcudatı yoktan halk eden Yüce yaratıcının anlaşılacak üzere gönderdiği Kur'ân-ı Kerim'in de tilâvet edilmesinde birtakım kurallara riayet edilmeden okunup anlaşılması nasıl mümkün hale gelebilir ki? Elbette Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması bakımından bazı bilgilere (Arap dili vb.) vakıf olmakla birlikte tecvîdin bilinmesi de önem arz etmektedir. Kur'ân tilâvetinin doğru bir şekilde icra edilmesi de ancak prozodik (tecvîdli okuma) tavrı mümkün hale gelmektedir.⁷⁰ Zira kişi tilâvette bulunacağı zaman hangi kuralın ne miktarda uzatılacağını veya ne kadar tutulacağını bilirse ahenkli ve ölçülü bir prozodik tavrın ortaya konulması da bu nispette kolaylaşacaktır. Örneğin okuyucu tilâvette bulunduğunda, harflerin mahreç ve sıfatlarının eksiksiz olarak telaffuz edilmesi; med ölçülerinin tam yapılması, idgâm, ihfâ, izhâr, iklâb, kalkale ve benzeri konuların yeterli seviyede icra edilmesi, vakf, vasl ve ibtidanın yerine göre uygulanması ve mananın da göz önünde bulundurularak okunmasında lafzen ve manen uygun bir prozodik tavrın sergilenmesine temel oluşturacaktır. Netice itibarıyla Kur'ân'ın belli bir prozodik usulle tilâvet edilmesinde, kalplerin cezbe gelmesi, gönüllerin tesir altında kalması, (güzel bir sesle okunduğunda) kulakların zevk alması ve bütün azaların huşu ile

⁶⁵ Bk. Gülle, *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvîd İlmi*, 8; Öztuna, *Türk Musikisi Ansiklopedik Sözlüğü*, 2/197.

⁶⁶ Tecvîd: lügatte "Süslemek, güzelleştirmek, bir şeyi yerli yerince temiz, sağlam ve iyi yapmaktır." Terim olarak ise "Harflerin mahreç ve sıfatlarına riayet etmek kaydıyla, Kur'ân-ı noksansız okumayı ve lafızları güzelleştirerek sıfatların hakkını vermeyi talim ettiren bir ilimdir." Bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/272; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/135; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 164-166.

⁶⁷ Bk. Öztuna, *Türk Musikisi Ansiklopedik Sözlüğü*, 2/197; Tanrıkorur, *Sâz u Söz Arasında*, 176.

⁶⁸ Gülle, *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvîd İlmi*, 8.

⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/161.

⁷⁰ İbrahim Çoraklı, *Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Sanatı Tecvîd* (İstanbul: Şadırvan Yayınları, 2012), 17.

dolmasına da etki edecektir.⁷¹

Belli kaidelerle prozodik olarak okuma usulü yalnızca Kur'an'la sınırlı bir durum olarak kalmamış olup aynı şekilde diğer ilahi kitapların da kendilerine has lahutî bir seslendirme ile tilâvet edildiği ve tecvîd kurallarına benzer bir anlamda "ekfonitikon" denilen kavramla anıldığı bilinen bir hakikattir.⁷² Her ne kadar kutsal kitapların ifade edildiği tarzda tilâvetlerinin yapıldığı malum olsa da lafzen ve manen herhangi bir değişikliğe uğramadan bize kadar ulaşan ve aynı şekilde kıyamete dek varlığını sürdürecektir olan Kur'an'ın⁷³ verdiği manevi duyguyu tam olarak verdiği söylenemez. Söz konusu manevi hissiyatın tam olarak oluşmaması, diğer ilahi kitapların sonradan insanlar tarafından tahrif ve tağyir edilmesi sebebiyle olduğu düşünülmektedir. Zaman zaman sosyal medyada diğer dinlere mensup kimselerin kendi dini ritüellerini dinlerken alamadıkları hazzı ve manevi hissiyatı Kur'an'ı dinlerken aldıkları, bu sebeple çok etkilendikleri, Kur'an'da insanı etkileyici farklı bir tılsımın olduğunu ve hatta bu sayede İslam dinini seçtiklerini ifade etmeleri de bu etkinin bir ispatı niteliğinde olduğunu göstermektedir.⁷⁴

Kur'an tilâvetinin tecvîd usulleri çerçevesinde yapılmasının prozodik tavırla benzerlik arz ettiği ve bunun lafızla olduğu kadar manayla da uyum içerisinde olduğunu göstermek üzere iki örnekle tetkik etmenin konunun daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacağı düşünülmektedir.

Örnek 1:

وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا

"Harıl harıl koşanlara."

فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا

"(Tırnaklarıyla yerden) ateş çıkaranlara."

فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا

"Sabah erkenden baskın yapanlara."

فَأَثَرُنَّ بِهِ نَقْعًا

⁷¹ Abdülkayyum b. Abdülgafur es-Sindî, *et-Teshîlü fî kavâidit-tertil* (Mekke-i Mükerreme: Mektebeti'l-Esedî, 2006), 40.

⁷² Necdet Çağlı, *Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes Mukayyesine Özgün Bir Yaklaşım* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 101.

⁷³ bk. el-Hicr 15/9.

⁷⁴ Bk. İLKHA, <https://ilkha.com>, Erişim 14 Ocak 2024; İ&İ, <https://www.islamveihsan.com>, Erişim 14 Ocak 2024; YŞG, <https://www.yenisafak.com>, Erişim 14 Ocak 2024.

“Orada tozu dumana katanlara.”

فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا

“Derken orada bir topluluğun ta ortasına dalanlara (atlara) yemin ederim ki.”

إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ

“İnsan gerçekten Rabbine karşı pek nankördür.”

وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ

“Doğrusu kendisi de bunların hepsine şahittir.”

وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ

“Hiç şüphesiz o, mal sevgisi sebebiyle çok katıdır.”

أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ رَاسًا فِي الْأُبُورِ

“Bilmiyor mu ki, kabirlerin içindekiler fırlatılacak.”

وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ

“Kalplerde gizlenenler ortaya konulacak.”

إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ

“İşte o gün onların Rabbi kendilerinin her hâlinden mutlaka haberdardır.”⁷⁵

şeklinde Âdiyât Sûresinde geçen âyetlerin tamamına bakıldığında hem lafzen hem de manen prozodik bir uyum olduğu gözükmetedir. Söz konusu uyumun tespitini iki madde halinde yapmak mümkündür:

1. Âyetler, ritmik ahenk içinde belli bir ölçü ile peş peşe dizilmiştir. Sûrenin ilk üç âyeti, yedişer hece, dört ve beşinci âyeti, sekizer hece, geriye kalan diğer âyetlerin tamamı ise on üçer heceden oluştuğu görülür. Azdan çoğa doğru bir hece düzeni olduğu için heceler arasında prozodik bir insicam söz konusudur.
2. Âyetlerde geçen harfler şiddet sıfatlı ve kalkaleli (sarsıntılı, hareketli ve şiddetli) bir halde gelmiştir. Böylelikle sûrenin ihtiva ettiği durumlar savaş sırasındaki gürültü ve patırtıyı yansıtacak şekilde tilâvete taşımıştır. Ayrıca manaya uygun olarak diğer tecvîd konularının (med ölçüleri, idgâm, ihfâ vb.) seçimi de ritmik atmosferle uyum içerisinde gelerek prozodik bir tavırla tilâvette bulunabilmenin zeminini hazırlamıştır. Yine âyet sonlarında gelen tecvîd konularının uygulanması noktasında ölçü/miktar olarak

⁷⁵ el-Âdiyât 100/1-11.

benzerlik göstermesi, âyetler arasındaki harikulade insicamı ve seslerin uyumunu, söz konusu asonans⁷⁶ ve aliterasyonlarla⁷⁷ zirve noktaya taşıyarak prozodik tavırla tilâvetin yapılabilmesine imkan tanımıştır.

Örnek 2:

فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحْسَاتٍ لِنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخُرْزِيِّ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلِعَذَابِ
الْآخِرَةِ أَحْزَىٰ وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ

“Biz de onlara dünya hayatında zillet azabını tattırmak için o mutsuz kara günlerde üzerlerine dondurucu bir rüzgâr gönderdik. Ahiret azâbı elbette daha rezil edicidir. Onlara yardım da edilmez.”⁷⁸ âyetinde varit olan “صَرْصَرًا” kelimesinin telaffuzu, önüne gelen her şeyi savuran, kökünden söküp koparan rüzgârın şiddetli esme anındaki dondurucu ve uğultulu/homurtulu sesini andırmaktadır.⁷⁹ Bilhassa kelimedede kullanılan “ص/sâd” harfinin ısıklık ve şiddetli rüzgâr sesini anımsatan safîr⁸⁰ sıfatında; “ر/râ” harfinin ise titreme ve tekrar etme anlamındaki tekrîr⁸¹ sıfatında gelmiş olması lafız ve mana arasındaki harikulade ahenk ve uyumu göstermektedir. Ayrıca verilen âyette geçen lafız ile mana arasındaki prozodik uyumu, sûrenin tamamında yer alan âyetlerin sonlarında da görmek mümkündür. Zira söz konusu sûrenin âyet

⁷⁶ Asonans: Edebi bir metin veya şiirdeki mısralarda bir ve birden fazla ünlü sesin tekrar edilmesiyle armoninin (ahenk/uyum, bütünlüşme) sağlanmasıdır. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Kaplan, *Tevfik Fikret Devir-Sahsiyet-Eser* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 199; Muhsin Macit, *Divan Şiirinde Âhenk Unsurları* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2005), 65.

⁷⁷ Aliterasyon: Edebi sanat türü olarak geçen bu kavram, daha çok şiir veya düzyazıda bir armoni (ahenk/uyum) oluşturmak gayesiyle, benzer hecenin veya sesin tekrarlanması anlamında kullanılır. Aynı şekilde mısralarda bulunan kelimelerdeki ünsüzlerin benzer şekilde sıralanmasına aliterasyon adı verilir. Bu yönüyle âyet sonlarında aynı seste gelen harflerin uyum içerisinde tilâvet edilmesi de aliterasyonla benzerlik göstermektedir. Bk. Nurullah Çetin, *Şiir Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Kitap, 2009), 239; Hasan Aktaş, *Edebî Sanatlar* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2002), 231; Halil Ersoylu, *Cem Sultan'ın Türkçe Divan'ı* (Ankara: TDK Yayınları, 1989), 124; Volkan Coşkun, *Türkçenin Ses Bilgisi* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2012), 160.

⁷⁸ Fussilet 41/16.

⁷⁹ Bk. Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîrû'l-kebir)* (Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, 1999), 27/553.

⁸⁰ Sözlükte “ısıklık veya kuş sesi” anlamına gelen safîr, terim olarak ise “tilâvet esnasında, harfle birlikte mahreçten ısığa benzer bir sesin çıkması” demektir. Bk. Mekki b. Ebi Tâlib, *er-Ri'âye fi tecvîdî'l-kırâe*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Amman: y.y., 1996), 124.

⁸¹ Kelime anlamı “tekrar etmek” olan tekrîr, terim olarak ise “ر/râ” harfi seslendirilirken “dil ucunun üst damağa yapışıp sürçer gibi titremesine” demektir. Bk. Mekki b. Ebi Tâlib, *er-Ri'âye*, 156.

bitimlerinde tecvîd konularından meddi arız gelerek âyetler arasında müthiş bir insicamla birlikte ritmik ölçünün oluşması⁸² ve prozodik tavırla tilâvette bulunabilme imkanını sağlamıştır.

Örnek 3:

مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ

“O sinsi vesvesecinin şerrinden.”

الَّذِي يُوسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ

“O (Şeytan) ki, insanların göğüslerine vesveseler fısıldar.”⁸³

Âyetlerinde “وَسْوَسَ” kelime kökünden türeyen ifadelerin telaffuzu, gizli bir sesle, fısıltı ile kalbe kötü düşünceler aşılama, bir işi yapmaya tahrik etme ve iki kişinin başkasını kısık bir sesle çekiştirmesi ses tonunu anımsatmaktadır.⁸⁴ Söz konusu kelimelerde geçen “و/vâv” harfinin açılma, ayrılma, ortada olma ve arada kalma anlamındaki infitâh⁸⁵ ve beyniyye⁸⁶ sıfatında; “س/sîn” harfinin ise ıslık ve fısıltı sesini çağrıştıran safîr⁸⁷ sıfatlarında gelmiş olması lafız ve mana arasındaki insicam ve ahengi ortaya koymaktadır. Aynı şekilde âyetlerin bulunduğu sûrenin tamamında lafız ile mana arasındaki prozodik uyumu, âyet sonlarında da görmek mümkündür.⁸⁸ Zira mevzu bahis âyetlerin sonlarında tecvîd kaidelerinden meddi arız olarak âyetler arasında kusursuz bir uyumla birlikte ritmik ahengin hasıl olması⁸⁹ ve prozodik tarzda bir icranın meydana gelmesine olanak sağlamıştır.

⁸² Bk. Mehmet Nuri Uygun, “Kur’an ve Musikî”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları II*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), 49-55.

⁸³ en-Nâs 114/4-5.

⁸⁴ Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/711; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 4/545; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 32/197-199.

⁸⁵ Sözlükte “açılmak ve ayrılmak” manasında olan infitâh, terim olarak ise “harfin telaffuzu sırasında dilin damaktan ayrılması” demektir. Bk. Mekkî b. Ebi Tâlib, *er-Ri’âye*, 125; Ahmed b. Muhammed el-Mağnişi, *Tercüme-i İbnü’l-Cezerî (Tevcîd Risaleleri)* (İstanbul: Âsitâne Yayınları, t.s.), 112.

⁸⁶ Lügatte “ortada olmak ve arada kalmak” anlamında olan beyniyye, terim olarak ise “harfin okunmasında sesin ne tamamen akmasına ne de hapsolmesine, yani sesin tamamen akma ile akmama arasında olması” demektir. Bk. Mekkî b. Ebi Tâlib, *er-Ri’âye*, 125; Mağnişi, *Tercüme-i İbnü’l-Cezerî*, 112.

⁸⁷ Mekkî b. Ebi Tâlib, *er-Ri’âye*, 124.

⁸⁸ Bk. Ferit Dinçer, *Kısa Sûrelerin Kimliği ve Kıraat Açısından Tahlilleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 169-180.

⁸⁹ Uygun, “Kur’an ve Musikî”, 49-55.

3. Kur'ân Tilâvetinde Makam ve Melodinin Yeri

İnsan tarih boyunca fitri ve doğal olanı arayıp buna yönelmiştir. Müzik alanındaki temel esaslar bakımından doğallığıyla bilinen makam ve melodi de insan fitratının sahip olduğu nimetlerden bir tanesidir. Belli bir ahenk, ölçü ve ritmik tavidan oluşan makam ve melodi, duygu ve düşüncelerin aktarımında icra edildiği gibi tedavi edilmek gayesiyle kullanıldığı da bilinmektedir.⁹⁰ İnsanın yaratılış itibarıyla, kozmolojik süreç serüveninde birtakım sesler eşliğinde ahenk ve melodiden müteşekkil olduğu, bu nedenle melodinin fitri olarak ezelden beri insanda var olduğu ve yaratıcıya yaklaştıracak en önemli sebepler arasında sayıldığı ifade edilmektedir.⁹¹ Bu bakımdan insanın dünya ve ahiret saadetine erişmesini hedefleyen Kur'ân'ın fitrata uygun olarak etkileyici (makamlı ve melodik tarzda) bir biçimde tilâvet edilmesinin bu gayeye ulaşmadaki katkısı da azımsanmayacak derecede büyüktür.

Tilâvetin belli bir makam ve melodi ile icra edilmesi birçok delille ortaya konabilir. Ancak en büyük delilin Kur'ân'ın kendi nazmında olan mükemmelliğidir. Bilhassa harf, kelime, cümle yapısı, âyet ve sûreler arasındaki insicamla birlikte bunların bazı kaideler ışığında seslendirilmesidir. Yine insanın makamlı ve melodik tarzda ahenk/uyum içerisinde icra edilen tilâvetten hoşlanması ve Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde toplumun belirli ritmik yapılarda seslendirdiği melodik eserler, edebiyat ve şiir sanatıyla iç içe bulunması da diğer deliller olarak görülebilirler.⁹² Her ne kadar burada şiir sanatının revaçta olduğu bir döneme denk geldiği ifade edilmişse de Kur'ân'da da vurgulandığı üzere hiçbir âyet şiir değildir.⁹³ Ancak kendine has bir tarzda harf, kelime, cümle, âyet ve sûre diziliminde ahenk, melodi ve makamı vardır. Ayrıca şiirlerde olduğu gibi belli bir kafiyesi olmakla birlikte içinde mısralar ihtiva etmez. Yine şiirden farklı olarak kimi âyet bir sayfayı kaplarken kimisi de bir kelimedenden müteşekkildir. Âyetler nesir olmadığı gibi şiir de değildir. Fakat her iki çeşidin de özelliklerini kendisinde toplamaktadır. İnananlar bu hususları göz önünde bulundurarak belli bir ahenk ile makamlı ve melodik tavırlarla Kur'ân tilâvetinin icrasını ilim haline getirmişlerdir. Özellikle okunacak âyetlerde geçen hususlara göre uygulanan nağmeler de birtakım değişiklikler yapmak suretiyle sanatkârane bir tilâvetin niteliğini ortaya

⁹⁰ Fahri Sezer, *Müzikle Terapi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019), 10-42; Yalçın Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları), 8-11.

⁹¹ Grolman, *Mûsikî ve İnsan Ruhu*, 7.

⁹² Ömer Aslan, "Kur'an Tilâvetinde Mûsikînin (Ses Sanatının) Mesnedi", *Bakü Devlet Üniversitesi İlimi Mecmuası* 5 (Mayıs 2006), 75.

⁹³ Yâsîn 36/75; Ayrıca bk. el-Enbiyâ 21/5; es-Sâffât 37/36; et-Tûr 52/30; el-Hâkka 69/41.

koymaya çalışmışlardır.⁹⁴

İslam tarihinde ilk defa Kur'ân'ı makamlı ve melodik bir tarzda İbn Ebî Bekre'nin (ö. 79/698) hüzünlü bir tavrıyla birlikte türküş/sarkıya benzetmeden okuduğu nakledilmektedir.⁹⁵ Aynı şekilde Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (ö. 175/791)⁹⁶ de benzer bir çalışma yaptığı ifade edilmiş olsa da hadis-i şeriflerde konu ile ilgili zikredilen bazı hadiselerde/olaylardan da anlaşılacağı üzere⁹⁷ Hz. Peygamber ve sahabenin Kur'ân'ı makamlı ve melodik bir usulle okuduğu anlaşılmaktadır.⁹⁸ Zira Hz. Peygamber, Kur'ân'ın ilk muhatabı olarak onu en iyi okuyan ve anlayan olması hasebiyle başka kimselere de bu şekilde öğretmeyi gaye edinmiştir. Bilhassa O (s.a.v) Kur'ân'ı başkasından dinlemeyi sever,⁹⁹ tilâvette bulunacak kimsenin bunu sesiyle güzelleştirmesini de tavsiye ederdi.¹⁰⁰ Bu tavsiyelere binaen Kur'ân tilâvetinde bulunan kimseler müjdeleyici âyetleri coşkulu bir tavrıyla, azap ve ceza bildiren âyetleri ise hüzünlü bir tavrıyla okuma hususunda özen göstermeye gayret etmişlerdir. Özellikle makam bilgisi bulunan kurrâlar tilâvet esnasında coşkulu âyetlerde uşşak ve rast makamlar; hüzün bildiren âyetlerde ise hüzzam, segâh, sabâ ve hüseyni gibi makam icralarını tercih ederek kulağa hoş gelen melodik bir tavrın ortaya çıkmasını sağlamışlardır.¹⁰¹ Bu meyanda makam ve melodi hususunda manayla uyumlu olarak hüzünlü ve coşkulu okunan âyetlere birer örnek vermenin konunun anlaşılması bakımından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Örnek 1:

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا
كَبِيرًا

“Şüphesiz ki bu Kur'ân en doğru yola iletir; iyi davranışlarda bulunan

⁹⁴ Muhammed Hamidullah - Macit Yaşaroğlu, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Mehmet Sait Mutlu (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1965), 60.

⁹⁵ Muhammed Tayyib Okıç, *Kur'an-ı Kerim'in Üslûb ve Kıraati* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Basımevi Yayınları, 1963), 19; Behlül Düzenli, *İslâm Kültür Tarihinde Müsîkî* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1998), 76.

⁹⁶ Muhammed b. Salih en-Nâsir, *Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî el-âlimu'l-'abkarî* (Beyrut: Dâru Garbî'l-İslâmî, 2005), 11-14.

⁹⁷ Buhârî, “Tevhîd”, 44, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 19; Ebû Dâvûd, “Salât”, 338.

⁹⁸ Aslan, “Kur'an Tilâvetinde Müsîkînin (Ses Sanatının) Mesnedi”, 86.

⁹⁹ Karaçam, *Kur'ân Tilâvetinin Esasları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 401.

¹⁰⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ-u 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 1/791.

¹⁰¹ Aslan, “Kur'an Tilâvetinde Müsîkînin (Ses Sanatının) Mesnedi”, 86-90.

müminlere, kendileri için büyük bir mükâfat olduğunu müjdeler."¹⁰² âyetinde sevinçli bir durumun müjdelenmesi söz konusu olduğundan tilâvet esnasında uşşak veya rast makamla icrada bulunmanın mana yönünden en uygun okuma şekli olacağı düşünülmektedir. Zira sevinç ve mutluluk anında insanın tok ve coşkulu bir ses tonuyla konuşması mutlu olduğunu gösterdiği gibi benzer bir durumu ifade eden âyetin tok sesle icra edilen uşşak ve rast makamı ile tilâvet edilmesi de müjdeli bir durumun olduğu hissiyatını yansıtmaya bakımdan yerinde bir okuma tavrı olmaktadır.¹⁰³ Ayrıca âyetin geçtiği İsrâ Sûresi incelendiğinde, sûrenin tamamına yakınında âyet sonlarının meddi ivaz¹⁰⁴ ile bitmesi sebebiyle benzer ses tonlamalarının oluştuğu ve bunun da kulağa hoş gelen eşsiz bir melodi ve ahenk meydana getirdiği görülmektedir.¹⁰⁵

Örnek 2:

وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا آلَيَوْمٍ تُجْرَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ

*"O gün her ümmeti diz çökmüş görürsün. Her ümmet kendi kitabına çağrılır. (Onlara şöyle denilir:) Bugün (yalnızca) yaptıklarınızın karşılığı verilecektir."*¹⁰⁶ âyetinde dehşetli sahnelerin tasviri mevzu bahis olduğundan tilâvet icrasında sabâ makamla terennüm etmenin anlam bakımından en uygun okuma usulü olacağı düşünülmektedir.¹⁰⁷ Zira hüznün, korku, endişe ve sıkıntı hissi duyulduğunda kişinin mahzun,¹⁰⁸ inişli ve çıkışlı bir ses tonuyla konuşması, stresli olduğuna delalet ettiği gibi¹⁰⁹ benzer bir ahvali dile getiren âyetin inişli,

¹⁰² el-İsrâ 17/9.

¹⁰³ Tilâvetin uygun bir makamla icrası hakkında bk. Çağlı, *Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes*, 90-95; Zeynep Maide Karakurt, *Kur'an-ı Kerim'in Temsîli Tilâvetinde Türk Müsîkîsi Makamlarının Kullanımı* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 29-124.

¹⁰⁴ Meddi ivaz: Son harfin harekesi tenvinli (iki üstünlü) olan bir lafzın vakf durumunda tenvin yerine fetha (bir üstün) ve elif harfinin getirilmesi ile olur. Böylelikle lafzın sonu tabii med gibi bir elif miktarı uzatılarak okunur. Bk. Rihab Muhammed Müfid Şakaki, *Kur'ân Tilâvetinde Mükemmellik* (İstanbul: Guraba Yayınları, 2012), 152.

¹⁰⁵ Bk. Karakurt, *Kur'an-ı Kerim'in Temsîli Tilâvetinde Türk Müsîkîsi Makamlarının Kullanımı*, 29-124.

¹⁰⁶ el-Câsiye 45/28.

¹⁰⁷ Sabâ makamının tilâvet icrasında kullanımı hakkında bk. Muhammed Rıza Muhammedî, *Cemâlü't-tilâveh fi's-savt ve'n-negâm* (Lübnan: Cemiyetü'l-Kur'âni'l-Kerîm li't-Tevcih ve'l-İrşâd, 2012), 108; Karakurt, *Kur'an-ı Kerim'in Temsîli Tilâvetinde Türk Müsîkîsi Makamlarının Kullanımı*, 33-36.

¹⁰⁸ Bayram Akdoğan, *Türk Din Müsîkîsi Dersleri* (Ankara: Bilge Ajans ve Matbaası, 2010), 161.

¹⁰⁹ Mustafa Atila Akdemir, *Tecvîd-i Mâhir* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 286-287.

çıkışlı ve hüzünlü sesle icra edilen sabâ makamı¹¹⁰ ile tilâvet edilmesi de âyette konu edilen “diz çökmüşlüğü”¹¹¹ mahiyetini tafsilata gerek kalmadan salt terennüm boyutuyla sinelere işlediği hüzünlü bir ahvalin bulunduğu hissiyatını yansıtması açısından doğru bir okuma tarzı olacaktır.¹¹²

Verilen âyetin siyak ve sibakı göz önünde bulundurulduğunda geçkilerin,¹¹³ karar makamı olarak kabul edilen beyatî makamı ile yapılması durumunda anlam için uygunluk gösterecektir.¹¹⁴ Bu örnek bağlamında ifade edilmesi gereken bir diğer husus ise âyetin geçtiği Câsiye Sûresinin tamamında âyet bitimlerinin meddi ârız ile nihayet bulmuş olmasıdır.¹¹⁵ Bu durum benzer ses ölçülerinin oluşması sayesinde harikulade bir armoni (ahenk/uyum)¹¹⁶ meydana getirerek dinleyenlerde derin bir etkinin uyanmasına vesile olmaktadır.¹¹⁷

Örnek 3:

لَا أَفْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ

“Kıyamet gününe yemin ederim.”¹¹⁸

وَلَا أَفْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ

“Kendini kınayan (pişmanlık duyan) nefse yemin ederim (diriltilip hesaba çekileceksiniz).”¹¹⁹

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ

¹¹⁰ İsmail Hakkı Özkan, *Türk Müsiki Nazariyatı ve Usulleri Kudüm velleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021), 369.

¹¹¹ el-Câsiye 45/28.

¹¹² Bk. Muhammedî, *Cemâlü't-tilâveh*, 109-110; Çağıl, *Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes*, 90-95.

¹¹³ Geçki: Bir makamı icra ederken, bir başka makamı kısa süreliğine uygulayıp başlanılan makama geri dönmeyi ifade eder. Bk. Suphi Ezgi, *Nazari-Ameli Türk Musikisi* (İstanbul: Emel Basımevi, 1935), 271; Özkan, *Türk Müsiki Nazariyatı*, 270.

¹¹⁴ Beyatî makamının geçkilerde kullanımı ile ilgili bk. Cinuçen Tanrıkorur, “Beyatî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/220.

¹¹⁵ Tecvid kaidelerinin tilâvetin insicamına katkısı hususunda bk. Münif Çelebi, *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri* (Ankara: Yeni Matbaa Yayıncılık, 1952), 92-112.

¹¹⁶ Bk. Uygun, “Kur'an ve Musikî”, 49-55.

¹¹⁷ Bk. Karakurt, *Kur'an-ı Kerim'in Temsîlî Tilâvetinde Türk Müsiki Makamlarının Kullanımı*, 29-124.

¹¹⁸ el-Kiyâmet 75/1.

¹¹⁹ el-Kiyâmet 75/2.

“İnsan, kendisinin kemiklerini bir araya getiremeyeceğimizi mi sanır?”¹²⁰ Âyetlerinde ve sûrede yer alan diğer âyetlerde kıyametin korkunç sahneleri tasvir edildiği müşahede edilmektedir. Âyet sonlarında yer alan “b” harfinin vakf yapıldığında “ه/he” harfi olarak seslendirilmesi, tıpkı bitkin, yorgun ve dehşet anında insanın nefes nefese kalarak inilti sesine benzer bir ses çıkarması gibidir. Bu bakımdan tilâvet esnasında manayı çağrıştıracak tarzda hüznü bir ses tonuyla okunabilen hüzzam, segâh, hüseyni veya sabâ makamlarından bir tanesiyle icrada bulunmak doğru bir makam ve melodik tavır ortaya çıkaracaktır.¹²¹

Makam ve melodik tavırla Kur'ân tilâvetinin güzelleşmesi ve mananın hissettirilmesi sağlandığı gibi, sesi güzel olup da ilgi çekmek veya işi şova dökmek amacıyla türkû/şarkıya benzer¹²² bir şekilde tecvîd kaidelerinden uzak olarak icra edilen okuyuşlar da tilâvetin insicam ve manevi atmosferini bozması sebebiyle hakiki okuyuş tavrını zedelemektedir. Belli bir ölçü, ahenk, makam ve melodi ile tilâvet edilmeyen okuyuşlar, zamanla tilâvetin özünden uzak bazı kavramların ortaya çıkmasına da yol açmıştır. Söz konusu kavramlar ise sırasıyla şu şekilde olmuştur:

- Tahzîn: Kur'ân'ı ağlayarak okuma veya ağlama ses tonuna benzeterek tilâvet etmektir. Bu şekilde yapılacak tilâvette tabii/normal seslendirmeden uzaklaşma söz konusu olduğu için doğru bir okuma olarak karşılanmamaktadır.¹²³
- Tatrîb: Sesi ani bir şekilde yükseltmek veya düşürmekle birlikte sesin yayılma alanlarını ve uzatmaları (medleri) gereğinden fazla çekmektir. Aynı şekilde uzatma (med) bulunmayan kelimelerde de uzatmaya temayül etmektir.¹²⁴
- Terkîs: Ses tonlarıyla oynayarak sakin olan harfleri harekeli gibi okumak ve sesi raks ettirmek kaydıyla aşırı oynatmak demektir.¹²⁵
- Tefhîm: Büyütmek ve yüceltmek gibi manalara gelir. Kur'ân'da bazı harfler kalın okunurken bazıları ise ince okunmaktadır. İnce harfleri kalın okumak yani tefhîm etmek ise tilâvette uygun görülmeyen bir

¹²⁰ el-Kıyâmet 75/3.

¹²¹ Bk. Çağıl, *Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes*, 90-95; Karakurt, *Kur'ân-ı Kerim'in Temsîlî Tilâvetinde Türk Müsîkîsi Makamlarının Kullanımı*, 29-124.

¹²² Gazzâlî, *Kimyâ-i saadet*, çev. Ahmet Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınları, t.s.), 178.

¹²³ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 56-57.

¹²⁴ Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılahları*, 159.

¹²⁵ Çetin, “Kur'an Kırâatında Müsîkî'nin Yeri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (Ocak 1998), 115-134.

usul olarak kabul edilir.¹²⁶

- Tercî: Ağz ve boğazda sesin tekrar edilmesi, geri döndürülerek çevrilmesi, aşırı nağme yapılması ve sesin titretilerek tilâvette yansıtılması manalarına gelmektedir.¹²⁷
- Terfîd: Tilâvette bulunma sırasında sesi gereğinden fazla titretmektir.¹²⁸

Sonuç

Son ilahi kitap olan Kur'ân'ın tam olarak uygulanması bilinmesine, manasının daha iyi anlaşılması ise bazı hususlarla birlikte uygun bir tilâvet icrasına bağlıdır. Birbirini tamamlaması cihetinden Kur'ân, lafzen ve manen olduğu kadar kendisine has kuralları göz önünde bulundurarak tilâvetinin yapılması da son derece önemlidir. İslam inancında genel kabul gören bazı dini ritüellerin, bireysel veya toplu halde ibadet niyetiyle ifa edilmesi, bilhassa Kur'ân tilâvetinin belirli bir ölçü, entegrasyon (ahenk/uyum), melodik ve prozodik tarzda yapılması, inananlarda manevi bir huzur ve hazzın oluşmasına katkı sağlamıştır.

Çalışmamızda kırâat ve tilâvet eksenli bazı kavramsal bilgiler çerçevesinde melodik ve prozodik tavırların tilâvete olan katkıları incelenmiştir. Yapılan incelemede tecvîd kuralları ve makamsal icra açısından dikkat çeken bazı âyet örnekleri endüksiyon (tümevarım) yöntemi ile tetkiki yapılarak, tilâvet sırasında melodik ve prozodik tavrın gönüllerde tesirini bıraktığı sonucuna varılmıştır. Söz konusu etkinin tilâvete yansması tecvîd kaidelerinin tatbiki ile benzerlik göstermesi sebebiyle olduğu düşünülmektedir. Zira prozodinin "Hece vurgularına, kısalık ve uzunluklarına uygun bir tarzda kelimeleri düzgün telaffuz ederek nağme, ölçü, düzen ve benzeri kaideler açısından manayla mutabık olarak yapılan okuma biçimi." diye açıklanması; melodinin de "Notaların yan yana gelmesiyle oluşturulup icra edilen ve kulağa hoş gelen ezgi, nağme, ritmik tempo anlamındaki ses dizilimi." şeklindeki tanımlanmasına mukabil İslami ilimlerde mizmar, lahn, ezgi, nağme, teğanni veya terennümle birlikte tatbik edilen tecvîd kaidelerindeki uygulamalara benzer özellikler taşıdığı görülmüştür.

Kur'ân'ın prozodik tavrıla tilâvet edilmesine örnek olarak verilen Âdiyât Sûresinde de görüldüğü üzere âyetler, ritmik ahenk/uyum içinde belli

¹²⁶ Necati Tetik, "Bazı Kırâat Kavramları Açısından Günümüz Meallerine Kısa Bir Bakış ve Bazı Örnekler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Temmuz 2013), 197-210.

¹²⁷ Âsım Efendi, *Kamus Tercemesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 4/317.

¹²⁸ Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılahları*, 159.

bir ölçü ile inci tanesi gibi peş peşe dizilerek gelmiştir. İlk üç âyetin yedişer, dört ve beşinci âyetin sekizer, diğer âyetlerin ise onüçer heceden oluşması, aralarında prozodik bir insicamın meydana geldiğine delalet etmektedir. Ayrıca sûrede varit olan harflerin şiddet sıfatlı ve kalkaleli (sarsıntılı ve şiddetli) olarak geldiği müşahede edilmiştir. Bu da sûrede konu edinen bazı durumların savaş sırasındaki gürültü ve patırtıyı yansıtacak şekilde tilâvete taşımıştır. Aynı şekilde manaya uyumlu bir biçimde diğer tecvîd konularının (med ölçüleri, idgâm, ihfâ vb.) yer alması da ritmik ahenkle uyak oluşturarak tilâvette prozodik bir tavrın hâsıl olmasına yardımcı olmuştur. Yine âyet sonlarında bulunan tecvîd kaidelerinin tatbiki hususunda ölçü/miktar olarak benzerlik olması, aralarındaki harikulade insicam ve seslerin uyumunu asonans ve aliterasyonlarla zirve noktaya taşıyarak prozodik tarzlı bir tilâvet meydana getirmiştir. Prozodik tavrıla tilâvette bulunmanın yalnızca Kur'ân'a has bir durum olmadığı, diğer ilahi kitapların da kendilerine has lahutî bir seslendirmeye okunduğu ve tecvîd kaidelerine benzer manada "ekfonitikon" denilen tabirle ifade edildiği belirtilmişse de Kur'ân tilâvetinde insanı etkileyen ve kalplerde hissedilen hazzın verilemediği görülmektedir. Diğer ilahi kitapların okunmasında tam manasıyla manevi bir hissiyatın vücut bul(a)maması, müntesiplerinin Rabbânî emirleri tahrif ve tağyir etmelerine dayandırılmaktadır.

Prozodik'te olduğu gibi melodik ve makamsal olarak da belli bir ölçü, ahenk/uyum ve ritmik seslerle Kur'ân tilâvetinin icrası yapılabilmektedir. Söz konusu özellikler edebiyat ve şiir sanatında bulunan kafiye, uyak vb. durumlarla aynı olduğu iddia edilmişse de Kur'ân tilâvetinin kendine has tavırlar ortaya koymasıyla birçok yönden ciddi farklılıklar gösterdiği ve aynı zamanda daha geniş ve kapsamlı olduğu için her iki konunun özelliklerini ihtiva ettiği tespit edilmiştir. Özellikle harf, kelime, cümle, âyet ve sûre dizilimindeki ölçü, ahenk/uyum sayesinde melodik ve makamsal tavırlar geliştirilebilmiştir. Melodik ve makamlı olarak türkü/şarkıya benzetmeden ilk defa hüznü bir ses tonuyla tilâvette bulunan çeşitli şahısların varlığından söz edilmişse de bu durumun hakikati yansıtmadığı görülmüştür. Zira hadislere bakıldığında, Kur'ân'ın ilk muhatabı olan Hz. Peygamber ve kendisinin eğitmiş olduğu ashabının belli melodik ve makamsal tavırlarla tilâvette buldukları anlaşılmaktadır. İslam dini yeryüzüne yayıldıkça farklı kültürlerden olan kimseler, Kur'ân'ın orijinal halini bozmadan yeni tavırlar geliştirdikleri de gözden kaçmamıştır. Konuyla ilgili verilen iki âyet örneğinde de görüldüğü üzere müjdeleyici âyetlerin uşşak veya rast makamı seçilerek icra edilmesi, sevinçli halin hissettirilmesi ve mananın yansıtılmasını sağlarken; korkutucu azap âyetlerinin ise hüzzam, segâh, hüseyni veya sabâ makamı ile icrası da aynı şekilde mananın çağrıştırılmasına yardımcı olacak şekilde hüznü bir ses tonunun belirginleşmesini sağlamıştır. Ayrıca makam bilgisi bulunmayan kimselerin Kur'ân'ı güzel okuma hevesiyle tilâveti sesine göre icra etmeye

çalışmaları da Tahzîn, Tatrîb, Terkîs, Tefhîm, Tercî ve Ter'îd denilen hatalı okumaların meydana gelmesine yol açtığı saptanmıştır. Netice itibariyle prozodik ve melodik tavırla Kur'ân tilâvetinin doğru makamlarla icra edilmesi, dinleyenler üzerinde manevi olarak derin etkiler bırakmasına neden olduğu düşünülmektedir. Ancak ehil olmayan kimseler tarafından belli bir eğitim almadan düz bir metin gibi alelacele okumak da dinleyenlerde olduğu kadar, tilâvette bulunan kimsede de iç huzursuzluk ve manevi haz alamama duygusuna sebebiyet verecektir.

Kaynakça

- Abdülbaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Çur'âni'l-Kerim*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1945.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Tecvîd-i Mâhir*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Akdoğan, Bayram. *Türk Din Mûsikîsi Dersleri*. Ankara: Bilge Ajansı ve Matbaası, 2010.
- Aktaş, Hasan. *Edebî Sanatlar*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2002.
- Arel, Hüseyin Sadeddin. *Prozodi Dersleri*. haz. Murat Bardakçı. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1997.
- Âsim Efendi, *Kamus Tercemesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Aslan, Ömer. "Kur'ân Tilâvetinde Mûsikînin (Ses Sanatının) Mesnedi". *Bakü Devlet Üniversitesi İlmî Mecmuası* 5 (Mayıs 2006), 75.
- Bayraktutan, Osman - Demirkol, Nihat. "An Analytical Evaluation on the Concept of Tajwid and Its Historical Development". *Social Paradigm Journal* 7/1 (Temmuz 2003), 50-64.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 5 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.
- Beydâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.s.
- Birişik, Abdulhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Saħîhu'l-Buħârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemü ulûmi'l-Çur'an*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Şihâh tâcû'l-lüğa ve şihâhi'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafur Attâr. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1979.
- Coşkun, Volkan. *Türkçenin Ses Bilgisi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2012.
- Çağıl, Necdet. *Kur'ân-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes Mukayyesine Özgün Bir Yaklaşım*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Çelebi, Münif. *Kur'an Dili Alfabesi ve Okuma Kaideleri*. Ankara: Yeni Matbaa Yayıncılık,

1952.

- Çetin, Abdurrahman. "Kur'ân Kırâatında Mûsikî'nin Yeri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak 1998), 115-134.
- Çetin, Abdurrahman. "Tilâvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/155-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çetin, Metin. "Zümer Sûresi'ndeki Kırâat İhtilafları ve Tefsire Etkisi". *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)* 4/9 (Aralık 2021), 38-63.
- Çetin, Nurullah. *Şiir Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Kitap, 2009.
- Çetinkaya, Yalçın. *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çoraklı, İbrahim. *Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okuma Sanatı Tecvîd*. İstanbul: Şadırvan Yayınları, 2012.
- Dinçer, Ferit. *Kısa Sûrelerin Kimliği ve Kırâat Açısından Tahlilleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Düzenli, Behlül. *İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1998.
- Ebüsşuûd, Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-aklî's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 9 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, t.s.
- Ersoylu, Halil. *Cem Sultan'ın Türkçe Divan'ı*. Ankara: TDK Yayınları, 1989.
- Ezgi, Suphi. *Nazari-Ameli Türk Musikisi*. İstanbul: Emel Basımevi, 1935.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdi el-Mahzumî Sâmirâî. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Ale'l-Matbûât, t.s.
- Fırat, Yavuz. "Kırâat Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (13) 2002, 267.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsü'l-muhtâ*. thk. Muhammed Naim Arksusi vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İhyâ-u 'ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmed Serदारoğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Kimyâ-i saadet*. çev. Ahmet Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınları, t.s.
- Gazimihâl, Mahmut Ragıp. *Mûsikî Sözlüğü*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1961.
- Grolman, Adolf Von. *Mûsikî ve İnsan Ruhu*. çev. Selahattin Batu. İstanbul: Remzi Kitabevi, t.s.
- Gültaş, Saadet. *Vurgu ve Vurgulamaları ile Türk Mûsikisinde Prozodî*. İstanbul: Kurtiş Matbaacılık, 2003.
- Gülle, Sıtkı. *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvîd İlmi*. İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım 2005.
- Hamidullah, Muhammed – Yaşaroğlu, Macit. *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*. çev. Mehmet Sait Mutlu. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1965.
- Hatipoğlu, Ahmet. *Türk Musikisi Prozodisi*. Ankara: TRT Müzik Dairesi Yayınları, 1983.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- İbn Abbas, Abdullah. *Tenvîru'l-mıkbâs min tefsîri ibn Abbâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-

İlmiye, 1992.

- İbn Hammûş, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-İbâne an me'ânî'l-ķırâât*. thk. Abdülfettah İsmail Şelebî. Kahire: Dârû Nehdati Mısır, t.s.
- İbn Hammûş, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *er-Ri'âye fî tecvîdî'l-ķırâe*. thk. Ahmed Hasan Ferhat. Amman: y.y., 1996.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mukrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâ, 1995.
- İbn Muhaysin, Muhammed Salim. *el-Muğni fî tevcihi'l-ķıraâtî'l-aşri'l-mütevâtira*. Beyrut: y.y., 1993.
- İbn Şureyh, Ebû Abdillâh Muhammed el-Endelüsî. *el-Kâfi fî ķıraâtî's-seb'a*. thk. Ahmed Mahmud Abdussemî. Beyrut: y.y., t.s.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Ali. *Müncidü'l-mukriin ve mürşidü't-tâlibîn*. Beyrut: y.y., 1999.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed. *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*. thk. Ganim Kaddûrî el-Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İLKHA, İlk Haber Ajansı. "Kendi İmkânlarıyla İslam'ı Araştırarak Müslüman Olan Gencin Hidayet Öyküsü". Erişim 14 Ocak 2024. <https://ilkha.com>
- İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed Ragıb. *el-Müfredât fî ğaribi'l-Ķur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut: Dâru'l-Marife, t.s.
- İ&İ, İslam ve İhsan. "Kur'ân-ı Kerim'den Etkilenip Müslüman Oldu". Erişim 14 Ocak 2024. <https://www.islamveihsan.com>
- Kalender, Ruhi. "Musiki ve İnsan". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/3-4 (Aralık 1997), 263-272.
- Kaplan, Ayten. *Kültürel Müzikoloji*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2013.
- Kaplan, Mehmet. *Tevfik Fikret Devir-Şahsiyet-Eser*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Karaçam, İsmail. *Ķıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Ķıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1996.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okuma Kaideleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân Tilâvetinin Esasları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Karakurt, Zeynep Maide. *Kur'ân-ı Kerim'in Temsîlî Tilâvetinde Türk Müsikîsi Makamlarının Kullanımı*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Karataş, Zübeyir. *Lügavî Tefsirlerde Ķırâat (Kutrub Örneği)*. İstanbul: Kitâbî yayınları, 2023.
- Keleş, Mehmet. "Kur'an Tilavetinde Ses Ve Mana İlişkisi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2023), 177-198. <https://doi.org/10.34085/buifd.1338638>
- Kurân ve Meâli. Erişim 03 Ocak 2024. <https://www.kuranvemeali.com>
- Macit, Muhsin. *Divan Şiirinde Âhenk Unsurları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.
- Ma'rafi, Sefer Süleyman. *fî Ulûmi'l-Ķur'ân*. çev. Orhan Parlak. Kuveyt: Kur'ân İlimleri Yayınları, 2003.

- Mağnîsî, Ahmed b. Muhammed. *Tercüme-i İbnü'l-Cezerî (Tevvîd Risaleleri)*. İstanbul: Âsitâne Yayınları, t.s.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Basellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Miras, Kâmil. *Sahîh-i Buhârî muhtasarı tecrîd-i sarîh tercemesi ve Şerhi*. Ankara: DİB Yayınları, 1980.
- Muhammedî, Muhammed Rıza. *Cemâlû't-tilâveh fi's-savt ve'n-negâm*. Lübnan: Cemiyetü'l-Kur'ânî'l-Kerîm li't-Tevcih ve'l-İrşâd, 2012.
- Mustafavî, Hasan. *et-Taḥkîk fî kelimâtî'l-Kur'ânî'l-Kerim*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, t.s.
- Nâsır, Muhammed b. Salih. *Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî el-âlimu'l-'abkarî*. Beyrut: Dâru Garbî'l-İslâmî, 2005.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *et-Tibyân fi âdâbi ḥameleti'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ridvan Kasusi. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2018.
- Okçu, Abdulmecit. "Kur'an Tilâvetinde Ezgi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 10 (Mayıs-Ağustos 2007), 213-247.
- Okiç, Muhammed Tayyib. *Kur'ân-ı Kerim'in Üslûb ve Kıraati*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Basımevi Yayınları, 1963.
- Orhan, İrfan. *Kur'ân'ı Kerîm Tilâveti ve Mûsikî*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usulleri Kudüm velveleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021.
- Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*. Ankara: Başbakanlık Basım Evi, 1990.
- Öztuna, Yılmaz. *Türk Musikisi Ansiklopedik Sözlüğü*. 2 Cilt. Ankara: Orient Yayınları, 2006.
- Pakdil, Ramazan. *Talim, Tecvit ve Kıraat*. İstanbul: MÜFV Yayınları, 2017.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, 1999.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Yasin Yayınları, 2010.
- Sâl, Halime. *el-Kırâât rivâyeta Verş ve Hafs*. Birleşik Arap Emirlikleri: Dâru'l-Vâdh, 2014.
- Semîn el-Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn b. İbrahim. *Umdetü'l-ḥuffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. Alemü'l-Kütüb. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1993.
- Sezer, Fahri. *Mûzikle Terapi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as. *Sünen-i Ebû Dâvud Terceme ve Şerhi*. çev. İsmail Lütfi Çakan. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1988.
- Sindî, Abdülkayyum b. Abdülgafur. *et-Teshîlü fî kavâidi't-tertil*. Mekke-i Mükerrreme: Mektebeti'l-Esedî, 2006.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmusin et-Türkî. 7 Cilt. Kahire: y.y., 2003.
- Şakaki, Rihab Muhammed Müfid. *Kur'ân Tilâvetinde Mükemmellik*. İstanbul: Guraba Yayınları, 2012.
- Savran, Tuğba. *Kur'ân-ı Kerîm'in Makamsal Tilâveti Üzerine Bir Öğretim Modeli Önerisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 7 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tanrıkorur, Cinuçen. *Sâz u Söz Arasında*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Tanrıkorur, Cinuçen. "Beyatî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/220. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Tavîl, Seyyid Rızk. *Madhal fi ulûmi'l-kırâât*. Mekke: Mektebetü'l-Faysaliyye, 1985.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvîd İstılahları*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2009.
- Tetik, Necati. *Kıraat İlminin Ta'limi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Tetik, Necati. "Bazı Kırâat Kavramları Açısından Günümüz Meallerine Kısa Bir Bakış ve Bazı Örnekler". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Temmuz 2013), 197-210.
- Toven, Mehmet Bahaettin. *Yeni Türkçe Lügat*. Ankara: TDK Yayınevi, 1924.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*. Bursa: Marifet Yayınları, 1992.
- Uçan, Ali. *Geçmişten Günümüze Günümüzden Geleceğe Türk Müzik Kültürü*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2000.
- Uygun, Mehmet Nuri. "Kur'an ve Musikî". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları II*. ed. Bedrettin Çetiner. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001.
- Yılmaz, Esra. "İstanbul Tavrı Kur'ân-ı Kerîm Tilâvetinde Kerim Öztürk'ün Kırâati Çerçevesinde Fatıha Sûresi; Makam Analizleri ve Notasyon". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 148-169.
- YŞG, Yeni Şafak Gazetesi, "Kur'ân'ı Ondan Dinleyen Müslüman Oluyordu". Erişim 14 Ocak 2024. <https://www.yenisafak.com>
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1996.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza Hüseyini. *Tacu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hidaye, 2001.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *Eşâsu'l-belâğa*. thk. Muhammed Basil Uyunü's-Sud. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru't-Tevfikîyye li't-Türâs, 2011.

Hadis ve Sünnetin Anlaşılmasında Tadrîcîliğin Rolü

Öz: Tadrîcîlik, zaman ve mekânla kayıtlı olan varlık âlemine, zaman ve mekândan münezze olan yaratıcının koyduğu bir kanundur. Vahyin peyderpey inmesi ve Hz. Peygamber'in ilâhî hükümleri aşama aşama tebliğ etmesi bu ilkenin en güzel örneğidir. Tadrîcîlik daha çok fıkah ve tefsirle ilgili çalışmalarda ele alınsa da Allah Resûlü'nün (s.a.v.) Kur'an'ı beyan etmek üzere söylediği sözleri ve ortaya koyduğu nebevî modeli kavramada, söz konusu ilkenin rolü yadsınmaz. Tadrîcîlik ilkesi modern dönemlerde hadis konusundaki araştırmalara, hadisin anlamına ve ondan çıkarılan hükümlere etki eden harici bir unsur olarak dâhil edilmektedir. Bu yönüyle hadis metinleri, söylendiği fizikî çevre ve mekân, sosyokültürel zemin ve tarihî bağlam ışığında kendi gerçekliğine uygun olarak anlaşılabilir. Çalışmada hadis ilmi içerisinde, tadrîcîliğin kapsam ve mahiyetinin belirlenmesi, gerçekleştiği alanların tespit edilmesi ve şer'î hükümler konulurken takip edilen tadrîcî yöntemlerinin ortaya konulması hedeflenmektedir. Araştırma sonunda tadrîcîlik ilkesinin, hadis sahasındaki araştırmalarda metin dışındaki unsurlarla ilgili olduğu, söz konusu ilkenin Hz. Peygamber'in risâlete hazırlanması başta olmak üzere hem tebliğ hem teşri hem de pratikte, genel hükümlerde, şahsa ya da olaya özel konularda izlerine rastlandığı ve Allah Resûlü (s.a.v.) tarafından uygulandığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tadrîcîlik, Dış Bağlam, Tebliğ, Teşri.

İbrahim
SAĞLAM* 

The Role of Gradualism in Understanding of Ḥadīth and Sunnah

Abstract: Gradualism is a law imposed by the creator, who is free from time and space, on the realm of existence, which is bound by time and space. The gradual descent of the Qur'an and Prophet Muhammad's gradual propagation (tabligh) of the divine commands are the best examples of this principle. Although gradualism is mostly discussed in studies related to fiqh and tafsir, the role of this principle in understanding the words that Muhammad said to declare the Qur'an and the prophetic model that he revealed is not denied. The principle of gradualism has been included in modern studies on hadith as an external element affecting the meaning of the ḥadīth and the judgements derived from it. In this respect, ḥadīth texts can be understood in accordance with their own reality in the light of the physical environment and place where they were told, the socio-cultural ground and the historical context. The aim of the study is to determine the scope and nature of gradualism within the science of ḥadīth, to identify the areas in which it is implemented, and to reveal the gradual methods followed when establishing Islamic laws. At the end of the research, it was concluded that the principle of gradualism is related to elements other than the text in the research in the field of ḥadīth, that the principle in question first existed in the preparation of Prophet Muhammad for his risalah duty and that this principle is applied by Prophet Muhammad in both tabligh, aḥkām and practice, in general judgements, on issues specific to a person or event.

Keywords: Ḥadīth, Gradual, External Context, Tabligh, Tashri.

* Dr. Öğretim Üyesi, Ahi Evran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dah. E-Posta: ibrahim.saglam@ahievran.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8706-7181>.

Giriş

İslâm, itikattan ibadete, hukuktan ahlâka hayatı bütün yönleriyle kuşatan, öğretilerinde insicamı esas alan bir dindir. Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu nebevî model muhataba dengeli, birleştirici ve kuşatıcı bakış açıları sunar. Tedrîcîlik, bu insicamı kavramada en önemli ilkelerden birisidir.

İlâhî vahyin bir anda değil de yirmi üç yıllık zaman diliminde peyderpey indirilmesi,¹ tenzilde tedrîcîliğe riayet edildiğini göstermektedir. Kur'an, Hz. Peygamber ve sahâbenin içinde yaşadıkları koşulları dikkate alan ve sosyal hayata bu doğrultuda müdahale eden ilâhî bir dokunuştur.² Tedrîcîlik, hikmet dâhilinde hükümler koyan ilâhî irade ile hikmete teslim olan beşerî irade arasında gerçekleşen dengeli bir süreçtir. Muhataplarını hikmet ve güzel öğütle Allah'ın yoluna çağırması istenen Allah Resûlünün (s.a.v.),³ ilâhî vahyin rehberliğinde yürüttüğü tebliğ ve teşri kapsamındaki görevlerinde tedrîcîliğin izleri görülmektedir. Hz. Aişe (ö. 58/678) vahyin inmesinde insan tabiatıyla uyumlu ve kalplerin ülfetini esas alan bir sürecin işlediğini, bu maksatla Kur'an'da önce itikâdî konulardaki âyetlerin vahyedildiğini böylece kalplerde imanın yerleştiğini daha sonra haram ve helale dair hükümlerin geldiğini ve insanların bunları kabulde zorlanmadıklarını haber vermektedir.⁴

Tedrîcîlik konusu, fıkıh usulüyle ilgili çalışmalarda "beyanın te'hiri",⁵ "nesih" ve "tedrîc"; tefsir usulüne dair çalışmalarda ise "tencîm" başlığı altında ele alınmıştır.⁶ Sürelerin Mekki ve Medeni diye taksimi, nüzul sebeplerini tespit

¹ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, tah. Ahmed el-Berdûnî (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 20/130. Ayrıca bk. Şevki Saka, "İnsanı Aydınlatmada Tedrîcî Metodun Önemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1-4 (Haziran 2001), 59-60.

² Halis Albayrak, *Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak* (İstanbul: Şule Yayınları, 2011), 8, 39.

³ en-Nahl 16/125.

⁴ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Fazâilü'l-Kur'an", 6.

⁵ Takyîd, tafsîl ve tahsîs türü delillerin mutlak, mücmel ve âmm lafızlarla birlikte (mukarin) veya ondan sonra gelmesi diğer bir ifadeyle takyîd, tafsîl ve tahsîs türü beyanların ihtiyaç duyulan bir zamana kadar te'hîr edilmesidir. Bk. Muhammed b. Alî el-Basrî Ebû'l-Hüseyn, *el-Mu'temed fi uşûlî'l-fıkıh*, nşr. Muhammed Hamîdullah (Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyetü'l-Fransiyye, 1964), 3/342-358; Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Bağrû'l-muhtî fi uşûlî'l-fıkıh*, nşr. Ömer Süleyman el-Aşkar (Kâhire: Dâru's-Safve, 1992), 3/29-34; Ferhat Koca, *İslâm Hukuku Metodolojisinde Tahsis* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 159-163.

⁶ Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Fevzâ Ahmed (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1995), 46-54; İbn Abdülberr Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh, *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâ'î'l-emşâr*, nşr. Sâlim Muhammed Ata-Muhammed Ali Muavviz (Beyrut:

çabaları da bir nevi Kur'an'daki tadrîcîliği ortaya koyma gayretleri olarak görülebilir.⁷ Bu çerçevede konu hakkında bazı tanım ve ilkeler ortaya konulmuştur. Buna göre tadrîcîliğin tanımlardan birisi "Teşri yöntemi olarak hükümlerin ilâhî irade tarafından bir defada ve bütün şeklinde değil, tebliğ süreci boyunca beşerî ve sosyal olgular dikkate alınıp peyderpey konulması."⁸ şeklindedir. Tadrîc prensibine dair önce küllî esaslar belirlenip sonra cüz'î hükümlerin konulması, yükümlülüklerde toplumsal dönüşümün dikkate alınması, hükümlerin aşamalı bir şekilde artırılması, azaltılması, geçici veya sürekli yürürlükten kaldırılması (nesih) gibi bazı yöntemler öngörülmüştür.⁹ Her ne kadar nesih olgusu, "Şer'î bir hükmün kendisinden sonra gelen başka bir hükümle kaldırılması."¹⁰ şeklinde tanımlansa da içeriğindeki kademeli olma vasfından dolayı tadrîcîlik başlığı altında değerlendirilmiştir.

Modern dönemlerde tadrîcîlik ilkesi hadisin anlaşılmasında, metin dışındaki unsurlarla ilgili esaslar içerisine dâhil edilmektedir. Yalın olarak hadis metinleri, söylendiği zamana dair fizikî çevreyi, tarihî zemini ve sosyokültürel bağlamı çoğu zaman içinde barındırmaz.¹¹ Tadrîcîlik; metnin dışında kalan bu unsurların tespit edilmesinde yardımcı olan önemli ilkelere birisidir.¹² Bundan dolayı modern dönemlerde yazılı metinlerin anlaşılması için metin dilbilim,¹³ kullanımbilim, söz-eylem çözümlemesi ve anlatımbilim gibi anabilim dalları ortaya çıkmıştır.¹⁴ Hadis ilminin modern disiplinlerle bütünleşmesi ve onlardan istifade etmesinde söz konusu bilim dalları önemli imkânlar sunmaktadır. Bu çerçevede tadrîcîlik ilkesinin hadislerin anlaşılmasındaki yeri ve rolü konusunun modern dönemde oluşan ilimler çerçevesinde yeniden ele alınması önem arz etmektedir.

Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/451-452; Subhî es-Sâlih, *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlmi lî'l-melâyîn, 1981), 49-62.

⁷ Nedim Serinsu, *Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü* (İstanbul: Şule Yayınları, 1994), 128, 129, 280-288.

⁸ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişimi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 139; Talip Türcan, "Tadrîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2011), 40/265.

⁹ Erdoğan, *Ahkâmın Değişimi*, 28-30, 137-142; Türcan, "Tadrîc", 40/265-267.

¹⁰ Abdurrahman Çetin, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (2006: TDV Yayınları, 2006).

¹¹ Mehmet Emin Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 296-336; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 199-314; Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayınları, 2021), 203-302.

¹² Mehmet Emin Özafşar vd., *Hadislerle İslâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/119.

¹³ Fatma Bölükbaş, "Metindibilimsel Çözümleme: Muzaffer İzgü'nün Yedi Uyurlar Öyküsü", *Folklor/Edebiyat Dergisi* 16/63 (Mart 2010), 99-116.

¹⁴ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 200-201.

Araştırmada hadis ve sünnetin anlaşılmasında tedricilik ilkesinin yeri ve rolü konusuna değinilecektir. Çalışmada kelam ilminin sahasına giren ilâhî bilgide değışme, küllî/cüzî irade, teklif-i mâ lâ yutâk gibi konulara değinilmeyecektir. Araştırmının hadis ve sünnetin anlaşılmasına yönelik metodolojik çalışmalara katkı sağlaması düşünlmektedir.

1. Hadislerin Anlaşılmasında Hadis İlimleri Birikimi İçinde Tedriciliğin Yeri

Hadis metninin; tarih, toplum, zaman, coğrafi konum ve mekân, beşerî ve psikolojik unsurlar, sosyokültürel ortam ve olgularla ilişkisi dış bağlantısını, Hz. Peygamber'in genel sîret ve sünnetiyle ilişkisi ise iç bağlantısını oluşturmaktadır.¹⁵ Hadis birikimi içinde teşekkül eden şerh çalışmaları, bazı metodolojik eksikleri olmakla birlikte, hadisin iç ve dış bağlamını tespit etmede, hadisin anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili farklı bakış açılarını sunmada, hadislerde görülen çelişkileri ve çözüm yollarını göstermede, hadisin söyleniş sebebini, nâsîh ve mensûh olma yönünü ortaya koymada katkı sağlamaktadır.¹⁶ Hadislerin söylenmesine sebep olan hadiseyi yalın bir şekilde zikretmekle yetinen esbâb-ı vurûdî'l-hadis ilmi,¹⁷ daha çok takyîd, tafsîl ve tahsîs türü delillerin Kur'an ve sünnetteki mutlak, mücmel ve âmm türü beyanlarla bağlantısını ortaya koymada bazı yöntemler sunmaktadır.¹⁸

Muhtelifü'l-hadîs, aynı veya farklı zamanlarda, değışik merhalelerde birbiriyle çelişkili görülen emir, yasak ve tavsiyelerin ve bunların hadislere akseden ihtilafli yönlerinin giderilmesinde katkı vermektedir.¹⁹ Zaman içinde mezhepler arası ihtilafın giderilmesi gibi dar bir alan sıkıştırılan söz konusu ilim dalı, kısıtlı da olsa sünnet malzemesinin iç bütünlüğünü tespitinde yardımcı olmaktadır. Muhtelifü'l-hadîs ilmiyle yakından ilişkili olan nesih, insanların eğitimi ve toplumun islahında tedricilik prensibine göre ortaya konulan nebevî modeli anlamlandırmada katkı sunmaktadır.²⁰

Abdurrahmân b. Ömer el-Bulkînî (ö. 824/1421), hadislerdeki nâsîh ve mensûhun bilinmesi, hükümlerdeki aşamalı artış ve azalmanın tespiti

¹⁵ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 297; Selçuk Coşkun, *Hadîse Bütüncül Bakış* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 304-320.

¹⁶ Mehmet Efendioğlu, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/560.

¹⁷ Celâlüddin es-Süyûtî, *el-Lüma' fi esbâbi vurûdî'l-hadîs*, tah, Yahya İsmail Ahmed (Beyrut: Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 66-71.

¹⁸ Agitoğlu Nurullah, *Hadis ve Bağlam* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2020), 127.

¹⁹ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaf ve Çözüm Yolları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2000), 134.

²⁰ Efendioğlu, "Nesih", 32/579-586.

konusunda bir nevi metinleri tarihlendirmek üzere muhaddisler tarafından ihdas edilen “evâil” bölümlerinin öneminden bahsetmektedir.²¹ Nitekim İbn Ebû Şeybe’nin (ö. 235/849), *Muşannef*’inde yer alan “Kitâbü’l-Evâil” başlığı yanında İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) *el-Evâ’il* ve *el-Ma’ârif*, İbn Ebû Âsim en-Nebî’in (ö. 287/900) *el-Evâ’il*, Taberânî’nin (ö. 360/971) *Kitâbü’l-Evâ’il*, Ebû Hilâl el-Askerî’nin (ö. 400/1009’dan sonra) *el-Evâ’il* ve Süyûtî’nin (ö. 911/1505) *el-Vesâ’il ilâ ma’rifeti’l-Evâ’il* adlı müstakil çalışmaları bu konuda örnek olarak verilebilir.²² Dolayısıyla klasik dönemde teşekkül eden hadis ilimleri literatürü, erken dönemde tedrîciliğe dair örnekler barındırmaktadır.

2. Hadis ve Sünnetin Anlaşılmasında Tedrîcîlik İlkesinin Rolü

Kur’an, tevhid inancı temelinde toplumu her türlü şirk ve günah kirlerinden temizlemek üzere indirilmiştir. Hz. Peygamber, risâlet dönemi boyunca toplumda iyiliği hâkim kılmak ve kötülükleri ortadan kaldırmak için mücadele etmiştir. Hz. Peygamber, Kur’an’ın rehberliğinde toplumda yerleşik itikâdî, hukukî, ahlâkî, kültürel vb. düşünce ve uygulamaları kademeli olarak tebdîl, tağyir, ıslah ve ilga yoluna gitmişlerdir. Bu doğrultuda tedrîcîlik ilkesi, insanların yeni dini öğrenmelerini, benimsemelerini ve hayata tatbiklerini kolaylaştırmada önemli rol üstlenmiştir.²³

Günümüz fıkıh ve hadis araştırmacıları, yükümlülüklerin ortaya konulmasında takip edilen tedrîc yöntemlerine dair çeşitli tasnifler oluşturmuşlardır.²⁴ Bu bölümde hadis ve sünnette tedrîciliğin gerçekleştiği alanların tespit edilmesi ve şer’î yükümlülükler/hükümler konulurken takip edilen tedrîc yöntemlerinin ortaya konulması hedeflenmektedir. Söz konusu amaç doğrultusunda hem klasik dönem hadis ilimlerinin birikiminden hem de çağdaş dönem araştırmacıların yorumlarından istifade edilerek yeni bir sınıflandırma üzerinde çalışılmıştır. İlgili tasnifin geliştirilmesi mümkündür.

2.1. Hz. Peygamber’in Risâlete Hazırlanmasında Tedrîcîlik

Tedrîciliğin gerçekleştiği alanlardan ilki, Hz. Peygamber’in risâlete hazırlanmasıdır. Nitekim Hz. Aîşe, Resûlullah’ın (s.a.v.) yalnızlığa alıştırdığını, sadık rüya yoluyla vahye hazırlandığını ve Hira’da halvette iken peygamber

²¹ Celâlüddin es-Süyûtî, *Tedrîbü’r-râvî fi şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllâtîf (Riyad: Mektebetü’r-Riyadî’l-Hadîs, 1400), 2/930, 931.

²² Bu konudaki literatür için bk. Alparslan Açıkgenç, “Evâil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/513-514.

²³ Özafşar vd., *Hadislerle İslâm*, 1/119.

²⁴ Erdoğan, *Ahkâmın Değişimi*, 28-30, 137-142; Türcan, “Tedrîc”, 40/267; Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 298.

seçildiğini haber vermektedir.²⁵ Ahmed b. Ömer el-Kurtubî (ö. 656/1258) bu sürecin tecdricî şekilde gerçekleştiğini ifade etmektedir.²⁶ Böylece Allah Resûlü'nün (s.a.v.), risâlet görevini üstlenmeden önce aşamalı olarak vahiy almaya hazırlandığı ve peygamberlik görevine alıştırıldığı söylenebilir.

2.2. Tebliğde Tecdricîlik

Tecdricîliğin gerçekleştiği alanlardan bir diğeri, tebliğdir ve Hz. Peygamber, insanları İslâm'a davette tecdricî bir yol izlemektedir. Nitekim dine davetin; ferdî çağrı,²⁷ ulaşabildiği yakınlarla çağrı²⁸ ve bütün insanlara çağrı²⁹ şeklinde üç merhaleden gerçekleştiği haber verilmektedir. Hicret sonrası tebliğ faaliyetlerinin daha ziyade devlet faaliyeti şekline dönüştüğü,³⁰ bu maksatla Bizans, İran, Habeş, Mısır, Gassan ve Bahreyn gibi bölge ülkelerinin devlet başkanlarına davet mektupları gönderildiği ifade edilmektedir.³¹

Yükümlülüklerin tebliğinde tecdricîlik ilkesinin uygulandığı görülmektedir. Özellikle kökleşmiş olan uygulamaların kaldırılması ve yeni yükümlülüklerin konulması esansında söz konusu hükümler aşama aşama bildirilmiş, muhatapların bunları anlamasına ve içlerine sindirmelerine imkân

²⁵ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Muşannef*, nşr. Habîburrahman el-A'zamî (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 5/321 (No. 9719); "Ta'birü'r-rü'yâ", 1 (No: 6982); Buhârî, "Bed'ü'l-vahiy", 1; Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "İmân", 252 (No: 403).

²⁶ Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîşi kitâbi Müslim*, nşr. Muhyiddin Dîb Müstû vd. (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1996), 1/374. Ayrıca Hz. Peygamberin nübüvveti safha safha hazırlandığına dair geniş bilgi için bk. Fahri Hoşaf, *Sünnette Tecdric* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1993), 58, 59; İbrahim Sağlam, "Hadislerde Hz. Peygamber'in Yalnızlık Tecrübesi ve Hakikat Arayışı", *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (Haziran 2023), 171-201; Mehmet Dilek, "Mâverdîye Göre Hz. Peygamber'in Nübüvveti Hazırlık Safhaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2024, 13 (1), 365-381.

²⁷ Buhârî, "Bed'ü'l-vahiy", 3; "Ta'bir", 1; Takiyyüddîn Osmân İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Şalâh*, nşr. Âişe Abdurrahman (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1990), 495, 496.

²⁸ Buhârî, "Vesâyâ", 10; "Menâkb", 13; "Tefsîr-Şuarâ", 2; "Tefsîr-Tebbet", 1; Müslim, "İmân", 348-356.

²⁹ Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Muhammed Saîd Besyûnî (Beirut: y.y., 1405/1985), 1/417 (No. 3962); 2/218 (No. 7036). Ayrıca bk. Hoşaf, *Sünnette Tecdric*, 38, 46-49.

³⁰ Ahmet Önkâl, *Resûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2015), 47-147; Hoşaf, *Sünnette Tecdric*, 60.

³¹ Buhârî, "Bed'ü'l-vahiy", 7; "İlim", 7; "Meğâzî", 83; Müslim, "Cihâd", 73. Ayrıca bk. Kâmil Miras - Babanzade Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdric-i Sârih Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980), 10/447-451.

tanınmıştır.³² Hz. Aişe bu durumu “Şayet Kur’an’ın ilk âyetleri “İçki içmeyin” ve “Zina etmeyin” hükümlerini getirseydi insanlar Resûlullah’ın etrafından dağılırlardı.” şeklinde ifade etmektedir.³³ Yine değişik rivayetlerde Hz. Peygamber’in muhataplarını önce tevhide davet ettiği, sonra da bazen sadece namazı, bazen namaz ve orucu bazen de namaz, oruç ve haccı emrettiği haber verilmektedir.³⁴ Hattâbî (ö. 388/998) bu durumu, teşri kılınan şeylerin durum, şart ve vakitlerin farklı olmasına bağlamakta,³⁵ Dâvûdî (ö. 467/1075) rivayet içinde zikredilmeyen ibadetin henüz farz kılınmadığına yormamakta, Nevevî (ö. 676/1277) râvîlerin hıfz ve zabtıyla ilgili görmektedir. Aynî (ö. 855/1451) ise Nevevî’nin bu görüşünü beğenmez ve tebliğde tadrîcîliğe işaret ederek söz konusu ihtilafı ilgili emrin farklı zamanlarda ve farklı mekânlarda meydana gelmiş olmasına bağlamaktadır.³⁶

Mekke’deki inanç grupları, gelenek ve görenekler ile sosyal yapı Medine’den farklı olduğu için her iki bölgede farklı tebliğ yöntemleri uygulanmıştır.³⁷ Hatta Medine’de Ehl-i kitapla kurulan ilişkilerde dahi dalgalı bir seyir izlendiği, inen âyetler muvacehesinde ilk zamanları Yahudilerle asgari müştereklerde uzlaşısı esasına dayalı ilişkiler kurulduğu,³⁸ daha sonra bundan vazgeçildiği görülmektedir.³⁹ Yine Kur’an, tebliğ sürecinin yerine göre hikmet, yerine göre güzel öğüt, yerine göre de sözlü, psikolojik ve fiilî mücadeleyle sürdürülmesini salık vermektedir.⁴⁰ Tebliğde görülen ve bir tür tadrîcîliğe de işaret eden bu durumun, muhatapların içinde bulunduğu fiziki çevrenin ve sosyokültürel ortamın farklı olmasıyla izah edilmesi mümkündür.

İtikad, ibadet, muamelât ve ukûbât gibi şer’i konularda insanlar dine

³² Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/336; Hoşaf, *Sünnette Tadrîc*, 53-57.

³³ Buhârî, “Fazâilü’l-Kur’an”, 6.

³⁴ Buhârî, “İmân”, 34; Müslim, “İmân”, 8; Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-Şâhih*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru’s-Selâm, 2000), “İmân”, 5; Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru’s-Selâm, 2000), “Siyâm”, 1; Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru’s-Selâm, 2000), “Mukaddime”, 9.

³⁵ Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *A’lâmü’l-hadîş fi şerhi Şâhihi’l-Buhârî*, nşr. Muhammed b. Sa’d b. Abdurrahman Âl-i Suûd (Mekke: Câmi’atü Ümmü’l-Kura, 1988), 1/377.

³⁶ Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *’Umdetü’l-kârî fi şerhi Şâhihi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-’Arabî, ts.), 8/242.

³⁷ Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi* (Ankara: Yeni Çizgi Yayınları, 1995), 145-152.

³⁸ Âl-i İmrân 3/64, 110, 113, 99; el-Mâide 5/5; el-Ankebût 29/46; el-Bakara 2/109.

³⁹ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru’s-Selâm, 2000), “İmâre”, 21, 22; Buhârî, “Menâkib”, 23; “Savm”, 69; “İmân”, 30; “Menâkibu’l-ensâr”, 52; Müslim, “Siyâm”, 128.

⁴⁰ en-Nahl 16/125. Ayrıca bk. Önkâl, *Davet Metodu*, 259-265.

çağrılırken belli bir sıranın takip edildiği gözlemlenmektedir. Hz. Peygamber, Yemen'e vali olarak gönderdiği Muaz b. Cebel'den (r.a.) (ö. 17/638) halkı önce tevhide davet etmesini sonra farz olan ibadetlere çağırmasını istemektedir.⁴¹ Elçiler yılında Abdülkays heyeti Bahreyn'den İslâm'ı öğrenmek üzere Medine'ye geldiklerinde Hz. Peygamber'in onları önce tevhide davet ettiği daha sonra ibadetlerin ifasını haber verdiği ve ganimetlerin beşte birini teslim etmelerini istediği arkasından da içki yapılan kapların kullanılmasını yasakladığı haber verilmektedir.⁴² Yine Hristiyan olan Necran heyeti Medine'ye geldiğinde Hz. İsa ve Hz. İbrahim'in İslam ve Hristiyanlıktaki konumuna dair indirilen ayet tebliğin ana konusunu oluşturmaktaydı.⁴³ Hz. Peygamber, Amr b. Hazm'ı (r.a.) (ö. 53/673 [?]) çoğu şirk inancına sahip Necran'daki Beni Haris kabilesine gönderdiğinde ondan, davette ülfeti esas almasını, ibadetlere, ferâize ve diyetlere dair fikhî hükümleri öğretmesini, Kur'an'a ancak temiz olanların dokunabileceğini duyurmasını, erkeklerin namazda saçlarını topuz yapmamalarını ve tek bir elbiseyle namaz kılmamalarını söylemesini istemektedir.⁴⁴ Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber, muhatapların durumlarını göz önüne almakta önce inanılması gereken temel esasları duyurmakta arkasından da davet edilen gruplara özel ve onlarla ilgili yerel konulara dair emir ve yasakları tebliğ etmektedir.⁴⁵ Allah Resûlü (s.a.v.), veda hutbesinde *tüm kesimlere* seslenerek itikattan ibadete, ahkâmdan ahlâka kadar birçok konuya değinmekte, faiz, vasiyet gibi artık son halini alan bazı hükümleri duyurmakta ve "Tebliğ ettim mi?" diyerek bunu ashâbına tasdik ettirmektedir.⁴⁶ Hutbe, dinin temel esasları yanında bütün kesimleri ilgilendirecek konuları ele alması yönüyle önemlidir. Bu şekilde tebliğde bazen genel ilkelerden özel hükümlere bazen de yerel topluluklardan tüm topluma doğru tadrîcî bir strateji uygulandığı görülmektedir.

2.3. Sünnette Genel Hükümlerde Görülen Tadrîcîlik

Tadrîcîliğin görüldüğü bir diğer alan teşri sahasıdır. Sünnette var olan tadrîcîlik, bazen genel hükümleri bazen de şahsa özel uygulamaları

⁴¹ Buhârî, "Zekât", 63.

⁴² Buhârî, "İmân", 42; "Mevâkitü's-salât", 2; "Zekât", 1; "Humus", 2; Müslim, "İmân", 23-26.

⁴³ Âl-i İmrân 3/59-68. Bu konuda bk. Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/586-600.

⁴⁴ Mâlik b. Enes el-Asbah, *el-Muvaţta'*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Messû'l-Kur'an", 1; Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/552, 553 (No. 1447).

⁴⁵ Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2023), 254, 255.

⁴⁶ Müslim, "Hac", 148; Ebû Dâvûd, "Büyu", 5, 88; Tirmizî, "Radâ", 11; İbn Mâce, "Vesâya", 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/251 (No. 22215); 5/261 (No. 22312, 22314); 5/267 (No. 22384).

kapsamaktadır.⁴⁷ Peygamberlere indirilen itikâdî hükümler her dönemde aynı kalmakla birlikte, amelî hükümlerin toplumların gelişmesine bağlı olarak gerek şeriatlar arasında gerekse şeriat içinde bir değişime ve dönüşüme uğradığı ifade edilebilir. Günümüz araştırmacılarından bir kısmı tedrîciliğin sadece tebliğde gerçekleştiğini, şer'î hükümlerin/yükümlülüklerin konulmasında tedrîciliğin olmayacağını, yalnız hükümlerin genelden özele, parçadan bütüne doğru ortaya konulması şeklinde bir tedrîcilikten söz edilebileceğini, Allah'ın yasaklardan bazılarını tedrîcen bazılarını ise bir anda koymasının bir anlamı olmadığını ifade etmektedirler.⁴⁸

Teşride tedrîcılık, *usûl-i fikhın* incelediği konulardandır. Usûlcüler, şârî'in, insan tabiatını ve sosyal akışkanlığı dikkate alarak şer'î amelî hükümler koyması, zaman içinde bunları tebdil, tağyîr ve ilga etmesini muhal görmezler.⁴⁹ Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), hem dinî hükümlerde hem de ibadetlerde tedrîciliğin bulunduğu temas eden ve bunun ilâhî hikmetler dairesinde, insan tabiatıyla da uyumlu bir şekilde gerçekleştiğini söyleyen muhaddislerdendir.⁵⁰ Çakan, tedrîciliği, İslâm teşrî'inin en bariz ve genel karakteri görmekte ve insanın doğasına uygun bir şekilde hidayete ermesinin pek tabii bir neticesi şeklinde değerlendirmektedir.⁵¹ Görmez, insanların yeni dinin öğretilerini anlamalarını, kabullenmelerini ve hayata geçirmelerini kolaylaştırmak gibi hikmetleri olan tedrîciliğin, ibadet, ukûbât ve muamelât konusunda uygulandığını ifade etmektedir.⁵² Anlaşıldığı kadarıyla araştırmacılar tedrîcılık olgusunu kabul etseler de teşrî'î hükümlerin konulmasında bir başka ifade ile helâl veya haramların emredilip yasaklanmasında tedrîciliğin olup olmadığı konusunda farklı yaklaşımlar sergilemektedirler.

Sünnette genel şer'î hükümler/yükümlülükler konulurken tespit edilen tedrîc yöntemleri şu başlıklar altında sıralanabilir:

- Önce küllî ve ahlâkî ilkelerin bildirilip sonrasında cüz'î ve hukûkî düzenlemelerin konulması.

⁴⁷ Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akil Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 274, 276; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 298, 299.

⁴⁸ Mustafa Hocaoğlu, "Teşride Tedrîcılık Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Ekim 2018), 266-286; Hüseyin Kahraman - Mutlu Gül, "İbadetlerin Edasında Tedrîcılık Meselesi ve İlgili Hadislerin Tahlihi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 358-418.

⁴⁹ İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, (Mısır: Dâru İbn Affân, 1999), 3/236-240, 335-337; Erdoğan, *Ahkâmın Değişimi*, 28-30, 137-142; Türcan, "Tedrîc", 40/467.

⁵⁰ Nûrüddîn Alî b. Sultân Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtü'l-Meşâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fiker, 2002), 4/1261, 1313; 6/2387.

⁵¹ Çakan, *İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 135.

⁵² Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 298.

- Yükümlülüklerin konulmasında toplumsal değişimin/dönüşümün beklenmesi.
- Yürürlükteki bazı hükümlerin veya uygulamaların kaldırılması.
- Yükümlülüklerin aşamalı şekilde artırılması veya azaltılması.
- Önceki şeriatlardaki uygulamaların ve Câhiliye âdetlerinin ıslahı ve ilgası.

2.3.1. Önce Küllî ve Ahlâkî İlkelerin Bildirilip Sonrasında Cüz'î ve Hukûkî Düzenlemelerin Konulması

Tedric yönteminin bu türü, tamamlama, detaylandırma ve somutlaştırma ameliyesi görmektedir. Bu ilke, özünde tevhid inancının hâkim olduğu temiz bir birey ve sosyoekonomik adaleti ve temel insan haklarını tam anlamıyla sağlayan temiz bir toplum inşa etme süreci şeklinde anlaşılabilir.⁵³

Şâtibî'ye (ö. 790/1388) göre Mekke döneminde itikâdî ve ahlâkî ilkeleri içeren *temel kaideler* yanında din, can, akıl, nesil ve malın korunmasını öngören *genel esaslar* konulmuştur. Medine'ye hicret sonrası geri kalan küllî esaslar tedricî olarak tamamlanmış; arabuluculuk, akitlere sadakat, can ve mala karşı işlenen suçlara dair had ve kısas gibi *cezalar* diğer yandan *cezalarda hafifletme* ve *ruhsatlar* hep daha önce konan temel kaideleri ve genel esasları tamamlamak (hâciyât) ve daha güzel hale getirmek (tahsiniyât) gayesiyle bu küllî esaslar (zaruriyât) üzerine bina edilmiştir. Bu şekilde küllîden cüz'îye doğru hükümlerde tedricî bir geçiş sağlanmıştır.⁵⁴

Mekke'deki dinî yaşantıyı yansıtan bazı rivâyetlerde bu ilkenin yansımalarına rastlanılmaktadır. Habeşistan'a ilk hicret edenlerden Ca'fer (r.a.) (ö. 8/629), Allah'tan başkasını ilah edinmemek, doğru sözlü olmak, emanetleri yerine getirmek, akrabalık bağlarını korumak, komşularla güzel geçinmek, korunması esas olan şeylere ve cana saygı duymak, çirkin şeylerden, yalandan, yetim malı yemekten, iffetli kadınlara iftira atmaktan uzak durmak gibi bazı itikâdî ve ahlâkî temel ilkelere temas etmektedir.⁵⁵ Benzer şekilde Akabe biatlarına

⁵³ Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbazoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 68,69; Hoşaf, *Sünnette Tedric*, 55-57.

⁵⁴ Şâtibî, *Muvâfakât*, 3/236-240, 335-337.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/201 (No. 1740); İbn Huzeyme Muhammed b. İshâk, *eş-Şahîh*, nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979), 4/13 (No. 2260); Hadis metninde "Namaz kılma, zekât verme ve oruç tutmayı emretti" kısmının ilk zamanları yapılan ve farz kılınmayan namaz, oruç ve infak ibadetlerini kapsadığı ifade edilmiştir. Bk. Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 25/6/255, 256.

katılan Ubâde b. Sâmit (r.a.) (ö. 34/654) Allah'a eş koşmamak, hırsızlıktan uzak durmak, zina etmemek, masum bir kişiyi haksız yere öldürmemek, çapulculuk yapmamak, başkaldırmamak, kız çocuklarını öldürmemek ve iftira atmamak üzere biat ettiklerini haber vermektedir.⁵⁶

Mekke dönemi boyunca ahlâkî kurallar formunda inen âyetler, Medine döneminde devletleşme sonrası hukukî formlara bürünmüş, zamanla ahlâk ile hukuk örtüşmüştür.⁵⁷ Elbette ahlâken çirkin görülen davranışlar gerek Mekke gerekse Medine döneminde yasak ve gayri meşru kabul edilmektedir. Bununla beraber Medine'de siyasi otoritenin kurulması ve devletin hukukî bir yapıya bürünmesi sonrası kamu düzeninin korunması amacıyla ahlâken çirkin görülen davranışlara hukuken önleyici bazı yaptırımlar konulmuştur. Bu doğrultuda yaşam hakkı kutsal sayılmış, Mekke'de inen âyetlerde adam öldürmenin kötü bir şey olduğu vurgulanmış,⁵⁸ Medine'de cana yönelik suçlar için kısas⁵⁹ ve diyet⁶⁰ cezaları takdir edilmiş, diyet miktarı ve ödenmesine dair detaylar sünnet tarafından belirlenmiştir.⁶¹ Mal dokunulmazlığı gereği hırsızlık suçu Câhiliye döneminde el kesmeyle cezalandırılmış,⁶² Medine'de âyetlerle yasal düzenleme sağlanmış,⁶³ *mutlak* olarak verilen cezaya ilişkin şartlar ve uygulama şekilleri sünnetle belirlenmiştir.⁶⁴ Irz saygınlığı gereği ilk âyetlerde zinanın çirkinliğine değinilmiş,⁶⁵ Medine döneminde zina için had cezası

⁵⁶ Buhârî, "Menâkıbu'l-ensâr", 43 (No: 3893); "Diyât", 2 (No: 6873); "Tefsîr-el-Bakara", 23; Müslim, "Hudûd", 44; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/201 (No. 1740); 14/119 (No. 17119). Tabiünün büyüklerinden es-Sanâbihi'nin Ubade b. Sâmit'ten naklettiği hadisin Akabe'de yapılan bey'ata ait olduğunu belirtilir. Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 1/158, 159.

⁵⁷ Albayrak, *Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak*, 82-84. Ayrıca bk. Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 68, 69.

⁵⁸ el-Furkân 25/68; el-İsrâ 25/33.

⁵⁹ el-Bakara 2/178; el-Maide 5/45.

⁶⁰ en-Nîsa 4/92.

⁶¹ İmam Mâlik, *Muvatta'*, "Ukûl", 1; Ebû Dâvûd, "Diyât", 18, 20; İbn Mâce, "Diyât", 6, 13; Nesâî, "Kasâme", 33, 34, 46, 47; Buhârî, "Diyât", 20.

⁶² Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullah b. Baz vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1379), 12/88; Ali Cevâd, *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arab kabale'l-İslâm* (Beyrut: Dâru's-Sâkı, 2001), 5/506.

⁶³ el-Mâide 5/38.

⁶⁴ Buhârî, "Hudûd", 13; Müslim, "Hudûd", 2-5, 6; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 12. Ayrıca bk. Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 245; Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdelhak (Beyrut: A'lemu'l-Kütüb, 1994), 3/167 (No. 4971); Nevevî, *el-Minhâc*, 11/181-183.

⁶⁵ el-Furkan 25/68; el-İsrâ 17/32; el-Mü'minûn 23/5-7.

öngörülmüş,⁶⁶ sünnette ise aile kurumunu korumak, zınayı önlemek, kamu hukukunu gözetmek üzere zina suçuyla ilgili caydırıcı cezalar konulmuştur.⁶⁷ Din emniyeti açısından âyetlerde din hürriyetine saygı duyulması⁶⁸ ve mürtedin ahiretteki durumu konularına değinilmektedir.⁶⁹Sünnette ise dinden çıkıp eşkıyalık yapan, kamuya zarar veren ve insanlara kötü örnek olana caydırıcı bir *ceza* öngörülmüştür.⁷⁰ Bu durumda ahlâken çirkin görülen davranışların yasaklanmasıyla ilgili bir tadrîcîlikten ziyade zaten çirkin görülen bu davranışların önlenmesi için caydırıcı cezaların konulmasında bir tadrîcîlikten bahsedilebilir.

Yukarıdaki örnekler bir nevi Kur'an üzerine sünnetin ziyadesi gibi görülebilir. Nass üzerine ziyade meselesi fıkıhçılar da meşgul eden bir konudur. Hanefiler aynı konuda gelen ziyade hükümlerin sûreten beyan, mânen nesih olduğu görüşündedirler. Mütakellim fakîhler ise bunu nesih olarak değil ya nassın takriri ya açıklaması ya da ziyade hüküm olarak düşünmektedir. Bu doğrultuda mutlakın takyîdi, mücmelin tafsilî ve âmmın tahsîsi ile Kur'an'ın ahkâmının takyîdini, açıklamasını ve ziyadesini caiz görmektedirler.⁷¹ Diğer yandan nass üzerine ziyadeyi şer'an nesih hükmünde gören Hanefiler, haber-i vâhidle yapılan nass üzerine ziyadeyi ilkesel olarak kabul etmemekte, ancak bu şekilde gelen hükümlerin tamamını yok saymamaktadır.⁷² Sünnetin Kur'an dışında hüküm getirmesine dair ihtilaflar usul-i fıkıh dairesinde devam etmekle beraber, konumuzu ilgilendiren yönü açısından, nassla belirlenen alanlarda

⁶⁶ en-Nûr 24/2.

⁶⁷ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 23; İbn Mâce, "Hudûd", 9; Bu konuda ayrıca bk. Ali Bakkal, "Zina Cezası İle İlgili Nasların Tadrîcîlik Açısından Değerlendirilmesi", *İslam Ceza Hukuku- Tebliğler Kitabı*, ed. Abdurrahman Eren - Refik Korkusuz, 1. Cilt (İstanbul: Lale Yayıncılık, 2017), 383-399; Coşkun, *Hadîse Bütüncül Bakış*, 339, 340.

⁶⁸ el-Kâfirûn 109/1-6; el-Fâtır 35/18; el-İsrâ 17/15.

⁶⁹ el-Bakara 2/108, 217; Âl-i İmrân 3/86-91; el-Mâide 5/54; et-Tevbe 9/66, 74; en-Nahl 16/106; el-Hac 22/11; Muhammed 47/25-28.

⁷⁰ Buhârî, "İstitâbetü'l-mürteddîn", 2; "Diyât", 6; Müslim, "Kasâme", 9; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1. Ayrıca bk. el-Mâide 5/33.

⁷¹ Alâüddîn Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 3/169.

⁷² Hanefiler, Hz. Peygamber'in zina eden bekara verdiği bir yıllık sürgün cezasıyla ilgili rivâyeti haber-i vâhid görürler ve haberdeki hükmün celde âyetine bir ziyade olması sebebiyle verilen cezayı şer'an hadden saymazlar, Hz. Peygamber'in bu cezayı ta'ziren (siyaseten) verdiğini söylerler. bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, nşr. Abdusselam Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/334; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 3/137 (No: 4845). Ayrıca bk. Bünyamin Erul, *Sünnetin Kur'an Dışında Hükümler Getirmesi Meselesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1989), 60-66.

konulan sünnetlerden bir kısmı, toplumsal şartlar ve ihtiyaçlar doğrultusunda yeni uygulamalar getirmektedir.

İbn Abdülber (ö. 463/1071), hacet vaktine kadar beyânın te'hîri hakkında gerek hacın menâsiklerini öğretmede gerekse namazın ilk ve son vakitlerini bildirme gibi bazı örnekler üzerinden Hz. Peygamber'in bunların hepsini bir anda açıklamadığını hem söz hem de uygulamayla insicamın sağlanması için zamana yaydığını haber vermektedir.⁷³ Genel olan lafızdan tahsîs edilen beyânın, ihtiyaç vaktinden sonraya bırakılmasını caiz gören fıkıhçılar, buna dair verdikleri örneklerle konuyu farklı bakış açıları sunmaktadırlar.⁷⁴ Gazzâlî (ö. 505/1111) sünnette beyânın te'hîrine dair Kur'an'da nikâh, alım-satım ve mirasla ilgili esaslar konulduğunu, bunların ayrıntılarının zaman içinde sünnet tarafından temellendirildiğini, böylece şeriattaki küllî emirler dair husûs delillerinin, daha sonra indirildiğini bildirmektedir.⁷⁵ Hatta o, bu sürecin peygamberden sonra da devam ettiğini şöyle belirtmektedir:

“Yoluna gücü yetenlerin hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.”⁷⁶ âyeti indiğinde Hz. Peygamber'e güç yetirmenin ne olduğu sorulmuş, o da yol emniyetine değinmeden “azık ve binek” diye açıklamıştır.⁷⁷ Hz. Peygamber'den sonra bu meselelerin başka bir delilden hareketle beyan edilmesi caizdir.”⁷⁸

Anlaşıldığı kadarıyla küllî ilke belirleme ve bundan cüz'î olanları çıkarma süreci, belli bir döneme has değildir ve aklî/ictihâdî bir eylem olarak diğer zamanlarda da gerçekleşmesi mümkündür.

Tedricilik ilkesinde doğası gereği değişim ve dönüşüm, bir anda değil zamana yayılarak aşama aşama gerçekleşmektedir. Tedricilik bu yönüyle bir süreç yönetimidir ve âmmin tahsîsi ile mutlakin takyidi gibi usul uygulamalarından ayrılmaktadır.

2.3.2. Yükümlülüklerin Konulmasında Toplumsal Değişimin/Dönüşümün Beklenmesi

Tedric yönteminin bu türü, toplumsal dönüşümün hızıyla bağlantılıdır ve sosyal değişime ihtiyaç duyuluncaya, sosyal yapı uygun hale gelinceye kadar

⁷³ Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdülberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, nşr. Beşşâr Avâd vd. (Londra: Müessesetü'l-Furkân, 2017), 3/417, 418.

⁷⁴ Ebü'l-Hüseyn, *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkıh*, 3/356-358.

⁷⁵ Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, nşr. Muhammed Abdusselâm eş-Şâfîi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 193.

⁷⁶ *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Âl-i İmrân 3/97.

⁷⁷ Tirmizî, “Hac”, 4.

⁷⁸ Gazzâlî, *Müstaşfâ*, 195.

beklenilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Fıkıhçıların ekseriyeti bu tür tedriciliğin fiilen gerçekleştiğini kabul etmektedirler. Bu tür tedricilikte, âyetlerin indiği ve hadislerin söylendiği tarihsel ve toplumsal bağlamları yani sebab-i nüzûl ve sebab-i vurûdların göz önüne alınması belirleyici bir rol oynamaktadır.⁷⁹ Daha genel bir ifadeyle toplumsal, hukukî, askerî, siyasî ve ekonomik düzenlemeler konulurken ve hayata geçirilirken yaşanabilecek krizlerin önüne set çekilmesinde *sosyal akışkanlığı* dikkate almak önem arz etmektedir.⁸⁰

Hz. Aişe, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) Medine'ye hicreti için sosyal ve siyasî şartların ilâhî bir sâikle onun lehine döndürüldüğünü ifade etmektedir. O, Evs ve Hazrec arasındaki Buâs muharebeleri esnasında içtimaî birliğin dağıldığını, eşrafın gücünü kaybettiğini böylece Medine'nin Hz. Peygamber'in hicret etmesine müsait kıldığını belirtmektedir.⁸¹ Hz. Peygamber'in hem idarî hem de hukukî işleri yürütmek üzere Medine'deki ortamın hazır hale getirilmesi nübüvvetin ancak 13. yılından sonradır. Demek ki nübüvvetin Mekke'deki on üç yıllık süresi boyunca Medine, Hz. Peygamber'in hicretine siyasî, sosyal ve hukukî açıdan hazır hale getirilmiştir.

Hz. Peygamber'in gayrimüslimlerle geliştirdiği ilişkilerde sosyal akışkanlığın izleri gözlenmektedir. Mekke döneminde müşriklerle gerginlikler yaşansa da Kur'an, Hz. Peygamber'e çatışmadan uzak durmasını ve sabretmesini telkin etmektedir.⁸² Medine döneminde Müslümanlar belli bir siyasî güce ulaşsa da bir yandan Yahudi ve münafıkların ikiyüzlü tavırları ve casusluk faaliyetleri diğer yandan civardaki Arap kabileleri ve Kureyş'in saldırı ihtimali, Müslümanların güvenliklerini tehdit etmekteydi.⁸³ İşte böyle bir ortamda Hac Sûresi 22/39. âyetiyle Hz. Peygamber ve Müslümanlara kendilerini savunmak ve karşı hamle yapmak için savaş müsaadesi verildi.⁸⁴ Müslümanlar caydırıcı bir güce ulaştığında ise Mümtehin Sûresi 60/8. âyetiyle inananların aleyhlerine çalışmayanlara karşı adaletli davranılması ve onlara

⁷⁹ Türcan, "Tedric", 40/266; Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 240.

⁸⁰ Vejdî Bilgin, "Câhiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2003), 137-138.

⁸¹ Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 1, 27, 46; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/65 (No. 24365). Sa'd b. Ubâde'nin benzer tespitleri için bk Buhârî, "Tefsîr-Âl-i İmrân", 15. Ayrıca bk. Albayrak, *Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak*, 40; Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih Tercemesi ve Şerhi*, 7/6-7.

⁸² el-Müzzemmil 73/10; el-Kalem 68/48; Kâf 50/39; en-Nahl 16/125- 127; el-Furkân 25/20, 63; el-Fâtır 35/23, 24; Tâhâ 20/130, 131.

⁸³ Ebû Dâvûd, "İmâre", 22, 23.

⁸⁴ Miras, *Tecrîd-i Sârih Tercemesi*, 10/126-130.

dokunulmaması istendi.⁸⁵ Bu son durumla beraber savaşın meşru gerekçesi de ortaya konulmuş oldu.

İslâm, etkileri toplumun tamamını saran bir değişimi ortaya koymadan önce, uygun ortamın sağlanması için toplumun buna hazırlanması yönünde adımlar atmış, fakat nihaî hüküm vahiyle konuncaya kadar beklenmiştir.⁸⁶ Bu konuda zekâtın farz kılınması örnek olarak verilebilir. İslâm'ın ilk yıllarından itibaren tevhid ile zekât/infak arasında sıkı bir irtibat kurulmuştu.⁸⁷ Bu doğrultuda Müslümanlar, miktarını, durum ve şartını kendilerinin belirledikleri ölçüde, fakirlerin durumunu iyileştirmek üzere zekâtlarını vermeye çağrılmıştı. Medine'ye hicretle birlikte Kuba'da irat edilen ilk hutbeden itibaren malî yükümlülükler konusu âyet ve hadislerde yoğun bir şekilde işlenmeye başladı.⁸⁸ Fakat zekâtın kurumsal olarak emredilmesi, Medine'de idarî ve hukukî yapının konulmasından sonra vahîyle gerçekleşmişti.⁸⁹ Diğer yandan mücmel olan zekât emrinde, zekâtın nisabı, mükellefiyetlik durumu, ödeme şekli ve şartları hukukî ve idarî yönden devletin yönetimini elinde tutan Hz. Peygamber tarafından tespit edilmiş, böylece toplumdaki bütün fakirlerin durumu iyileştirilmeye çalışılmıştı.⁹⁰

Coğrafi bağlam gereği Mekke'deki alışveriş usulleri ve ticarete konu olan mallarla Medine'dekiler arasında farklılıklar bulunmaktaydı. Medine, ziraata elverişli arazilere sahipti ve çarşılarında tahıl ve yaş meyve satılmaktaydı. Bundan dolayı Medine'de tüccarlar parayı peşin verip henüz mahsul zamanı gelmemiş malların alım-satımını (selem akdi) gerçekleştirmekteydiler. Hz. Peygamber bidayette satıcının yanında bulunmayan malın satışını yasakladı, bilahare malın teslim tarihinin, ölçü ve tartısının belirlenmesi şartıyla bu tür akitleri geçerli kabul etti.⁹¹ Benzer şekilde ağaç üzerindeki yaş hurmanın kuru hurmayla değişimine de daha sonra izin verdi.⁹² Mekkeliler ticaret yapmakta

⁸⁵ Hz. Aişe âyetin; sahâbenin, müşrik akrabalarından gelen hediyeyi alma konusunda tereddüt yaşamaması üzerine nâzil olduğunu haber verir. Bk. Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Müstedrek*, 2/527 (No. 3804). Ayrıca bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 5/314-316.

⁸⁶ Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 68, 69.

⁸⁷ el-Beled 90/13-16.

⁸⁸ İbn Mâce, "İkâme", 78. Ayrıca bk. Buhârî, "Zekât", 9; Müslim, "Zekât", 72.

⁸⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/56. Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Hasan Maçın, "Zekâtın Farziyetinin Kur'an'ın Nüzul Süreci Ekseninde Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 347-367.

⁹⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/336-340; Miras, *Tecrid-i Sarîh*, 5/12, 13, 34, 35, 88, 110, 11, 126, 156

⁹¹ Buhârî, "Selem", 1, 2.

⁹² Müslim, "Büyu", 14-16. Ayrıca bk. Süyûtî, *Esbâbi vürûd*, 56. Buna dair değerlendirmeler için bk. Ali Bardakoğlu, "Toplum-Hukuk İlişkisi Açısından Cahiliye Hukuku Örneği", *Dünden Bugüne İslâm*

ve ukiye, miskal, dirhem gibi ağırlık birimlerini kullanmaktaydılar. Medineliler ise ziraat ile uğraşmakta alışverişte müd ve sa' gibi ölçüler kullanılmaktaydılar. Bundan dolayı Allah Resûlü (s.a.v.) "Tartı, Mekkelilerin tartısıdır. Ölçü ise Medinelilerin ölçüsüdür." buyurdu.⁹³ Böylece o, sosyokültürel bağlam gereği değişken ve sabitleri dikkate alarak bulunduğu coğrafi ve ekonomik şartlara göre yeni kurallar ortaya koydu.⁹⁴

Aklı örten ve taşkınlıklara sebep olan içkinin kesin olarak yasaklanması nübüvvetin ilk yıllarında değil de Medine döneminde gerçekleşti.⁹⁵ Bu maksatla ilk inen âyetlerde içkinin günah ve şeytan işi bir pislik olduğu vurgulandı,⁹⁶ içki içene had cezası konuldu.⁹⁷ Sünnette ise söz konusu kötü alışkanlığın önlenmesi için çeşitli had veya ta'zîr *cezaları* öngörüldü.⁹⁸ Yine azim ahlâk⁹⁹ ve aklı selim tarafında çirkin görülen kumar, faiz ve tefecilik gibi gayri meşru iktisadî muamelelerin kesin olarak yasaklanması Medine döneminde gerçekleşti.¹⁰⁰ Buna dair farklı mülahazalar yapılsa da¹⁰¹ ilgili yasakların, ilâhî bir plan ve hikmet çerçevesinde, insan doğasını ve toplumun akışkanlığını dikkate alan bir süreç dâhilinde tedricen oluştuğu düşünülebilir. Benzer şekilde aile birliğini zedeleyen mut'a nikâhının ve taşımacılıkta kendisinden faydalanılan ehli eşeklerin kesilip yenilmesinin kesin olarak yasaklanması -farklı zamanlar ifade edilse de- Hayber'in fethi esnasında gerçekleşti.¹⁰² Bu iki kararın alınmasında da savaş ve sefer kaynaklı zaman,

Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu (Bursa: Ensar Vakfı Yayınları, 1990), 99-104.

⁹³ Ebû Dâvûd, "Büyu", 8; Nesâî, "Büyu", 54.

⁹⁴ Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 3/288 (No. 1252). Ayrıca bk. Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 259; Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, 313.

⁹⁵ el-Mâide 5/90, 91.

⁹⁶ el-Bakara 2/219; en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/90-91.

⁹⁷ en-Nûr 24/2.

⁹⁸ Buhârî, "Hudûd", 2, 4, 5; Müslim, "Hudûd", 35; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 35; Tirmizî, "Hudûd", 14; Bu konudaki ihtilaflar için bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 3/152-157.

⁹⁹ el-Kalem 68/4.

¹⁰⁰ el-Mâide 5/90, 91.

¹⁰¹ Fazlurrahman, "Kur'an'ı Yorumlama", çev. Osman Taştan, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5 (Ekim 1987), 102; İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 96; Albayrak, *Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak*, 41.

¹⁰² Buhârî, hadise "Allah Resûlü'nün nihayetinde mut'a nikâhını yasaklaması hakkında" bâb başlığında yer verir ki, başlıkta tedricî işaret eden bir yön bulunmaktadır. Bk. Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, "Nikâh", 31. Nevevî'nin, Müslim'in bâb başlığında verdiği isim ise şöyledir: "Mut'a nikâhı, önce mubah kılınması sonra nesh edilmesi, sonra mubah kılınması arkasından

zemin ve şartların tesirinden bahsedilebilir.¹⁰³

Mevcut savaş hukukunun ganimet üzerine kurulu olması, hür-köle arasında var olan toplumsal sınıf farkının derin etkisi, işgücü ve istihdam açığının giderilme ihtiyacı gibi askerî, sosyal ve ekonomik etkenlerle kölelik ve cariyelik müessesenin kaldırılmasını zorlaştırmaktaydı.¹⁰⁴ Yine Allah Resûlü'nün (s.a.v.) Kâbe'yi yıkıp atası İbrahim dönemindeki temelleri üzerine tekrar yükseltme teşebbüsü de Mekke halkının küfür zamanına yakınlığı ve kutsal malzemeye indirgemelerinden dolayı gerçekleşmedi.¹⁰⁵

Günümüz araştırmacılarının; devlet başkanlığı, tıbb-ı nebevî, kadın ve kadın hakları, kölelik ve çok eşle evlilik, sağlık bilgisi ve temizlik, yeme-içme, giyim-kuşam şekilleri, eğlence ve sanat, ibadetlerin ifasında takvim, saat ve sabit ölçülerin esas alınması gibi konularda hadisteki sabitelerle değişkenler arasındaki unsurları ayırt etme, hadislerdeki ruhu ve illeti ortaya koyma, coğrafi, kültürel, beşerî, tarihsel vb. bağlamı dikkate alma ve bunları zamanın şartlarına göre yeniden değerlendirme konusunda bazı açılımlar ortaya koydukları gözlenmektedir.¹⁰⁶

neshedilmesi ve kıyamete kadar haram kılınmasının beyanı hakkında" bk. Müslim, "Nikâh", 11-32; İbn Hacer, mut'a yasağının Hayber'in fethi esnasında gerçekleştiğini ardından kesin yasağın fetih yılında, Evtas gazvesi, Tebük gazvesi hatta veda haccı esnasında gerçekleştiğine dair rivayetlere yer verir, mut'a'nın nikâh, talak ve mirasa engel olduğu yönündeki Ebû Hüreyre hadisine işaret eder. Bk. İbn Hacer, *Feth*, 9/166-170. Yine Hz. Ali ve İbn Mesûd'un, talak, iddet ve miras ayetlerinin mut'ayı nesh ettiği yönündeki görüşü de bu sürecin bir anda olmadığını ifade eder gibidir. Abdürrezzâk, *Muşannef*, 7/505 (No. 14044, 14046). Ehli eşeklerin etlerinin yenilmesinin tahrimiyle ilgili farklı görüşler olsa da İbn Abbas'a göre bunun sebebi eşeklerin taşımıcılıkta kullanılmasından dolayıdır. bk. Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs*, 2/1410.

¹⁰³ Miras, *Tecrid-i Sârih*, 10/273; Nevzat Tartı, *Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 90, 91.

¹⁰⁴ Tartı, *Tarihsellik Düşüncesi*, 116-121.

¹⁰⁵ Buhârî, "Hac", 42; Müslim, "Hac", 405.

¹⁰⁶ Miras, *Tecrid-i Sârih*, 5/33-138; 7/128, 129, 158; 8/222; 10/157; 12/108, 109, 117; Muhammed Gazzalî, *Nebevî Sünnet*, çev. Ali Özek (İstanbul: İslâmî Araştırmalar, 1992), 59-167; Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 239-269; M. Said Hatiboğlu, *Kültürel Mirasımızı Tenkit Zarureti* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 95-148; Tartı, *Tarihsellik Düşüncesi*, 96-159, 190-202; Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 115-147; Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 297-314; *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 224-232; Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, 296-336; Ömer Özpınar, *Hz. Peygamber'i ve Hadisleri Anlamak* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 259-392; Coşkun, *Hadîse Bütüncül Bakış*, 304-328; Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam*, 286-340; Fatma Yüksel Çamur, *Anlatımbilim ve Hadis* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 272-285; Fikret Özçelik, Hz. Peygamber'e İsnat Edilen Rivayetlerdeki Mübalağa Üslubunun Pratiğe Yansımaları ve Anlaşılmasına Eleştirel Bir Bakış: Cemaatle Namaz Örneği, *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar*,

2.3.3. Yürürlükteki Bazı Hükümlerin veya Uygulamaların Kaldırılması

Günlük hayatın akışkan doğası gereği geçiş dönemlerinde toplumsal sarsıntıları önlemek amacıyla konulan bazı emir ve yasaklar, bu risklerin kaybolmasıyla yürürlükten kaldırılmaktadır.¹⁰⁷ Tadrîc yönteminin bu türü, nesihle doğrudan alakalıdır.

İlk dönem âlimleri neshin çerçevesini geniş tutmuşlardır. Aslında onlar mutlakın takyîdi, âmmin tahsîsi ile mübhem ve mücmelin beyanı sayılabilecek birçok durumu nesih olarak tanımlamışlardır. Hâlbuki usûlcüler bu tür duurmları beyanın te'hiri şeklinde değerlendirmişler ve nesih olarak kabul edilebilecek hükümlerin sayısının sınırlı olduğunu ifade etmişlerdir. Şâtîbî, usûlcülerin beyanın te'hiri şeklinde görüp nesih tanımının içine dâhil etmedikleri bu tür örnekler yer vermiştir.¹⁰⁸

Beyanın te'hiri; takyîd, tafsîl ve tahsîs türü beyanların ihtiyaç duyulan bir zamana kadar te'hîr edilmesinin caiz olup olmadığı konusu, fikhın temel problemleri arasında yer almaktadır. Kerhî (ö. 340/952) ve daha sonraki Hanefî usûlcüler, Hanbelîler, Mu'tezilî ve Zâhirî âlimler beyanın tehirini caiz görmez ve bunu nesih sayarken İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şafîî (ö. 204/820), İmam Eş'arî (ö. 324/935-36), Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî¹⁰⁹ (ö. 1138/1726) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi âlimlerinde aralarında bulunduğu cumhur, te'hirin caiz olduğu yönünde görüş belirtmektedirler.¹¹⁰

Bir konu hakkındaki bütün hadislerin toplanması, bunlar içinde hangisinin önce hangisinin sonra olduğunun tespiti ve içlerinde mutlak olan ile mukayyedin bilinmesi, hadisler arasında cem ve tercih imkânının kalmaması hem ihtilâfu'l-hadis ilminde hem de nesihle önemli bir ilkedir.¹¹¹ Câhiliye döneminde putlara tapılmakta, kabirlere secde edilmekteydi. Allah Resûlü (s.a.v.) tevhid akidesini yerleştirmek için bidâyet-i İslâm'da kabir ziyaretini sakıncalı görmüştü. Fakat daha sonraları kalplerde Allah inancı iyice yerleşince

İmkânlar ve Sorunlar, ed. Fikret Kahraman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 2/483-502.

¹⁰⁷ Bilgin, "Câhiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık", 137-138.

¹⁰⁸ Şâtîbî, *Muvâfaqât*, 3/344-364.

¹⁰⁹ Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî, *Fethu'l-vedûd bi-şerhi Süneni Ebî Dâvûd*, nşr. Muhammed Zeki el-Havlî (Medine: Mektebetü Evdâil'l-Menâr, 2010), 3/360.

¹¹⁰ Koca, *Tahsis*, 159-163.

¹¹¹ Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 217, 230, 231, 236, 237; Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1985), 164-174; Çakan, *İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, 183-195.

ve bu tehlike ortadan kalkınca, kabir ziyaretini serbest bıraktı.¹¹² İlk zamanları anne, baba, eş ve akrabalık hakkı vasiyet suretiyle kurulmaktaydı.¹¹³ Bilahare miras âyetleri indiğinde, mirastan pay alacakların hisseleri ayrıntılı biçimde belirlendi.¹¹⁴ Hz. Peygamber “Mirasçıya vasiyet yoktur.”¹¹⁵ beyanıyla bu konuda inen miras âyetlerinin anne-baba ve yakınlarla vasiyet etmeyi gerekli kılan Bakara Sûresi 2/180. âyeti neshettiği haber verdi.¹¹⁶

Beyanın te’hiri ve neshe ait anlama çabaları tadrîcîliğin de doğru anlaşılmasında önemli bir etkindir. Bu konuda modern çalışmalara ve yeni bakış açılarına ihtiyaç olduğu bir hakikattir.

2.3.4. Yükümlülüklerin Aşamalı Şekilde Artırılması veya Azaltılması

Tadrîc yönteminin bu türü, önce şer’î bir amelle yükümlü tutulup daha sonra bu yükümlülüğün aşamalı bir şekilde artırılması ya da azaltılması nihayetinde kesin hükmün ortaya konulması şeklinde gerçekleşir.¹¹⁷ Bu konuda Muâz b. Cebel’in (r.a.) ibadetlere dair bazen kolaydan zora bazen de zordan kolayla çeşitli aşamalarla son halini aldığına dair beyanları önemlidir.¹¹⁸ Şer’î hükümlerde görülen tadrîcîlikle ilgili en fazla tartışmanın yaşandığı kısım da aslında burasıdır.

2.3.4.1. Kolaydan Zora Artırılması

Şeriatta pek çok hüküm insan tabiatına uygun olarak önce hafif olarak başladığı daha sonra kademeli bir şekilde artırıldığı görülmektedir. İnsanları aşamalı bir şekilde alıştırmak için konulan şer’î ameli yükümlülüklerle en iyi örnek ibadetlerdir. Namazın farz kılınmasına dair süreçte, ilk zamanları farz olmaksızın gece namazı, sabah ve akşam namazları kılınmaktaydı. Daha sonra İsrâ gecesinde, beş vakte çıkartıldı. Fakat namazın kılınan ilk şekli akşam namazı dışında ikişer rekât şeklindeydi. Medine’ye hicretten sonra namaz dört rekâta çıkartıldığı ifade edilmektedir.¹¹⁹ Hz. Aişe bu konuda “Seferde ve ikamet halinde kılınan namazlar ikişer rekât olarak farz kılındı. Allah Resulü (s.a.v.) Medine’ye gelip rahat bir ortama kavuşunca, sabah ve akşam namazı

¹¹² Müslim, “Edâhî”, 37; “Cenâiz”, 106; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 75, 77; Tirmizî, “Cenâiz”, 7. Ayrıca bk. Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, 1/513.

¹¹³ el-Bakara 2/180, 240.

¹¹⁴ en-Nisâ 4/11-12.

¹¹⁵ Buhârî, “Vesâyâ”, 6; Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 6.

¹¹⁶ Muhammed b. İdrîs eş-Şafîî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matba’atü Mustafa Bâba el-Halebî, 1940), 137-145.

¹¹⁷ Türcan, “Tadrîc”, 40/267.

¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/264 (no. 2177); Ebû Dâvûd, “Ezân”, 28; İbn Huzeyme, *eş-Şahîh*, 1/199 (No. 383).

¹¹⁹ İbn Hacer, *Feth*, 1/464, 465; Aynî, *‘Umdetü'l-kârî*, 4/52.

hariç diğer namazlar ikişer rekât artırıldı. Sabah namazına, kıraatin uzun sürdüğü için, akşam namazına da gündüzün vitri olduğu için ilave yapılmadı.”¹²⁰ demektedir. Hz. Aişe, namazın teşrine dair ilgili sürece yaşının küçük olmasından dolayı bizzat şahitlik etmese de onun ilmi ve fıkhiyla sahabe arasında temayüz etmesinden dolayı verdiği bilgiler dikkate değer görülmektedir.¹²¹ Namaz gibi oruç da tedricî bir şekilde farz kılınmıştır. Nitekim Hz. Aişe ve İbn Ömer (r.a.) (ö. 73/693) şöyle söylemektedirler: “Kureyş, Câhiliyede âşûrâ günü oruç tutardı. Daha sonra Hz. Peygamber, âşûrâ orucunun tutulmasını emretti. Bu durum Ramazan orucu farz kılınana kadar devam etti.”¹²² Âşûrâ orucu sadece Araplara has değil daha önceki şeriatlarda de tutulan bir oruç idi.¹²³ Bu durumda âşûrânın, Ramazan orucuna geçişte ara bir oruç olduğu görüşü daha doğru görünmektedir.¹²⁴

Pek çok kötü alışkanlık, insan tabiatına uygun olarak tedricen yasaklanmıştır. Buna en iyi örnek Câhiliye çağının kötü alışkanlıkları arasında yer alan içkidir.¹²⁵ Mekke döneminde ve Medine’de ilk zamanları içki içmek kötü bir davranış olarak görülse de kesin olarak yasaklanmış değildi. Hatta namaz ve savaş gibi önemli işlere içkili olarak katılmaya müsaade edilmekte,¹²⁶ sarhoş

¹²⁰ Buhârî, “Salât”, 1; “Taksîr”, 5; Müslim, “Salât”, 1-3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/272 (No. 26381); İbn Huzeyme, *eş-Şahîh*, 1/157 (No: 303, 305); 2/70 (No: 944); İbn Hibbân Muhammed el-Büstî, *el-Müsnedü’s-şahîh ‘ale’t-tekâsîm ve’l-envâ*, nşr. Muhammed Ali Sönmez, Halis Aydemir (Katar: Vezâretü’l-Evkâf ve’s-Şuunu’l-İslâmiyye, 2012), 2/69 (No. 937); Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 1/533 (No. 1698).

¹²¹ Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen*, nşr. Muhammed Râğîb et-Tabbâh (Haleb: el-Matba’atü’l-İlmiyye, 1932), 1/259, 260.

¹²² Buhârî, “Savm”, 1; Müslim, “Sıyâm”, 113-118.

¹²³ el-Bakara 2/183-185. Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Âşûrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

¹²⁴ Ramazan orucunun âşûrâ orucunu nesh ettiği yönünde görüşler bulunmaktadır. Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve’l-mensûh fi’l-Kur’ânî’l-‘azîz ve mâ fihî mine’l-ferâ’iz ve’s-sünen*, nşr. Muhammed b. Sâlih (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1997), 69 vd. Bununla beraber hem Câhiliye’de hem de Medine döneminde bu orucun tutulduğu, Bakara Sûresi 2/183, 184. âyetiyle daha önceki ümmetlere farz kılınan orucun mevcut olan bir ibadeti kaldırmadan yeni bir yükümlülük olarak son ümmete de farz kıldığı, âşûrâ orucunun tamamen kalkmadığı tutmak isteyenlere müsaade edildiği vb. gerekçelerden ötürü âşûrânın Ramazan orucuna geçişte ara bir oruç olduğu görüşü daha doğru görünmektedir.

¹²⁵ Özafşar vd., *Hadislerle İslâm*, 5/227.

¹²⁶ Buhârî, “Mezâlim”, 21; “Tefsir-Mâide”, 10 (No: 4617, 4618); 11 (No. 4620); Müslim, “Eşribe”, 3. Ayrıca bk. Miras, *Tecrid-i Sârih*, 7/257, 258.

vaziyette iken taşkınlık yapanlara müsamahalı davranılmaktaydı.¹²⁷ İçkinin kesin bir şekilde yasaklanması bir âyetle mi yoksa birden fazla âyetle mi gerçekleştiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.¹²⁸ Fakat buna dair inen âyetlerde, muhatapların üzerinde düşünüp bir yargıya ulaşmalarını sağlayacak fırsatlar tanındığı,¹²⁹ söz konusu sürecin insan doğasını ve sosyal gerçekliği hiçe saymayan bir şekilde yürütüldüğü şeklindeki görüşler daha tutarlı gözükmektedir.¹³⁰ Yine faizin haram kılındığıyla ilgili âyetlerin de aşamalı bir şekilde yasaklandığı,¹³¹ haram kılındıktan sonra da yasağın kapsamı, çeşidi (ribâ-i nesfe ve ya ribâ-i fadl) ve evsafına dair düzenlemelerin tadrîcen Hz. Peygamber tarafından konduğu ve toplum içinde yasağın zamanla bilinir hale geldiği bu konuda gelen hadislerden anlaşılmaktadır.¹³²

2.3.4.2. Zordan Kolaya Azaltılması

Tadrîc yöntemin bu türü, yükümlülüklerde az görülmektedir ve hem nesih hem de beyanın te'hiriyle yakından ilgilidir. Hz. Peygamber, Mekke'nin harem kılındığını ve bundan sonra bir dikeninin dahi kesilmeyeceğini *mutlak* manada bildirmiş, bilahare amcası Hz. Abbas izhir otunu bundan müstesna edilmesini, zira onu meskenlerin yapımında, dökümcülükte ve kabristanda kullandıklarını haber vermişti. Allah Resûlü (s.a.v) bu teklifi kabul etmiş, ilgili yasağın kapsamını *tahsîs* etmişti.¹³³ Benzer şekilde içki yasağı konulduğunda ilk zamanları mayalanmanın illeti kapların evsafı görüldüğü için içki konulan kapların kullanımı *mutlak* olarak yasaklanmıştı. Fakat mayalanmanın illetin kaplar değil, şıranın bekletilmesi olduğu tespit edilince içki içilen kapların kullanımı serbest bırakılmıştı.¹³⁴

¹²⁷ Buhârî, "Müsâkât", 13; Müslim, "Eşribe", 1, 2.

¹²⁸ Hocoğlu, "Teşride Tadrîcîk Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", 274-283.

¹²⁹ en-Nahl, 16/17; el-Bakara 2/219; el-Mâide 5/90. Buna dair yorumlar için bk. Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/57.

¹³⁰ Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, 96; Albayrak, *Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak*, 41.

¹³¹ Mekke döneminde inen Rûm Sûresi 39. âyette faiz kazancının artmayacağı, Medine'de inen Âl-İmrân Sûresi 130. âyette faizin haram kılındığı ve Bakara Sûresi 275. âyette ise bu yasağın perçinlendiği görülmektedir.

¹³² Buhârî, "Büyu", 77-79, 81, 89; Müslim, "Müsâkât", 75-104; Tirmizî, "Büyu", 23, 24; Nesâî, "Büyu", 42-46, 50; İbn Mâce, "Ticârât", 48-50.

¹³³ Buhârî, "İlim", 39; "Hac", 43; "Diyât", 8; "Cezâ'ü's-sayd", 9, 10; "Meğâzi", 53; Müslim, "Hac", 445, 446, 448; Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âşâr*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 8/168; Alî b. Halef b. Abdilmelik İbn Battâl, *Şerhu İbn Battâl 'alâ Şahîhi'l-Buhârî*, nşr. Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 4/504; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/59.

¹³⁴ Buhârî, "Eşribe", 8; Müslim, "Eşribe", 63-66. Ayrıca bk. Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, 1/453-454; Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, 217-218.

Nübüvvetin ilk devirlerinde Allah Resûlü (s.a.v.) şirkin kaynağı olarak gördüğü sureti ve resimli eşyaların kullanımını ister tazim maksatlı olsun isterse olmasının *mutlak* olarak yasaklamıştı. Fakat Medine'ye hicret edildikten sonra ve özellikle Mekke'nin fethini takip eden günlerde insanlar için bu tehlike kalmayınca resim yasağı kademeli bir şekilde hafifletilmişti.¹³⁵ Hz. Peygamber, köpek edinmeyi,¹³⁶ satışını yasaklamış,¹³⁷ hatta öldürülmesini istemiş,¹³⁸ sadece avlanma, bekçi ve koyun gütmeye için köpek edinmeye müsaade etmişti.¹³⁹ İlk bakışta hayvan haklarına karşı gibi gözükse de bu kararda da bir tedricilik görülmektedir. Nitekim Kamil Miras Hz. Peygamber'in gereksiz yere köpek edinmenin yasaklanmasının gerekçesini, köpeklerden kuduz hastalığının bulaşma ihtimaline bağlamaktadır.¹⁴⁰ Köpeklerin saldırmaması ve kuduz gibi tehlike karşısında bu yasağın tedbir amaçlı konulduğu sonra kademeli olarak hafifletildiği anlaşılmaktadır.¹⁴¹ Aslında verilen örneklerin nesih olarak değil; âmmin tahsîsi, mutlakın beyanı kapsamında anlaşılması mümkündür. Zira nesihte bir hükmün içine giren bütün unsurlarıyla yürürlükten kaldırılması var iken beyanın tehirinde ise genel hüküm devam etmekle birlikte bu genel hükümden bazı fertler istisna tutulmuştur.

Oruç ilk farz kılındığı zamanlarda, bir kişi oruçlu bulunur da iftar vaktinde iftarını açmadan uyuyakalırsa o kişi ne gece ne de ertesi gün iftar vakti girinceye dek yemek yemezdi. Bakara Sûresi 2/187. âyetiyle fecr vaktine kadar yenilip içilmesine müsaade edildi.¹⁴² Yine Ramazan gecelerinde eşlerin cinsel ilişkide bulunması yasak iken bu uygulama bilahare kaldırıldı.¹⁴³ Bu örneklerde geçen durumların daha önce konulan hükümlerin uygulama imkânı kalmadığı için kaldırılması manasına nesih kapsamında değerlendirilmesi mümkündür.

2.3.5. Önceki Şeriatlardaki Uygulamaların ve Câhiliye Âdetlerinin Islahı ve İlgası

İslâm'dan önceki şeriatlarda sosyal, siyasî, ekonomik ve hukukî bazı düzenlemeler olagelmıştır. İslâm, önceki şeriatlardaki uygulamaların bazısını

¹³⁵ Miras, *Tecrîd-i Sârih*, 6/414-421; 12/117.

¹³⁶ Buhârî, "Bed'ül'l-halk", 7, 17; "Meğâzî", 9; Müslim, "Libâs", 81-84

¹³⁷ Buhârî, "Büyü", 16, 112; Müslim, "Müsâkât", 39-42.

¹³⁸ Müslim, "Hac", 9; Nesâî, "Sayd", 9; "Menâsik", 82, 84, 86,87, 88.

¹³⁹ Ebû Dâvûd, "Sayd", 1; Tirmizî, "Ahkâm", 4; İbn Mâce, "Sayd", 1; Nesâî, "Tahâre", 52; "Miyâh", 7.

¹⁴⁰ Miras, *Tecrîd-i Sârih*, 7/132.

¹⁴¹ Harun Reşit Demirel, "Köpek ve Diğer Bazı Hayvanların Öldürülmesine Cevaz Veren Hadislerin Değerlendirmesi", *Mütefekkir* 1 (Bahar 2014), 75-85.

¹⁴² Buhârî, "Savm", 15; Tirmizî, "Tefsîr-Bakara", 3.

¹⁴³ Buhârî, "Tefsîr-Bakara", 3; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 1. Ayrıca bk. İbn Huzeyme, *Şahîh*, 3/200.

değiştirmeden kabul etmiş, bazısını değiştirmiş bazısını da kaldırmıştır. Yine İslâm dininin getirdiği düzenlemelerin bir kısmı, Câhiliye âdetlerinde ve örfünde var olup Hz. Peygamber bunlarda köklü değişiklikler yapma yerine ya sadece yanlış uygulamaları kaldırmış ya da ıslah etmiştir.¹⁴⁴ Bu düzenlemelerde yine toplumsal şartlar gözetilerek tedrîcen gerçekleşmiştir.

Abdest, namaz, oruç, hac ve itikâf gibi ibadetlerin hem geçmiş şeriatlarda hem de Câhiliye döneminde bir aslı bulunmakla birlikte son şeriate ya bu uygulamaların tahrif edilen tarafları ıslah edilmiş ya da icrasında değişiklikler yapılmıştır.¹⁴⁵ Allah Resûlü (s.a.v.) aldığı abdesti, atam İbrahim'in (a.s.) aldığı abdest diyerek tavsif etmiştir.¹⁴⁶ O (s.a.v.) değişik din ve inançlarda var olan hayızlı kadının murdar olduğu düşüncesini reddetmiştir.¹⁴⁷ Hz. İbrahim'den beri icra edilen hac menasikini, içindeki şirk, fiske ve batıl inanç unsurlarından temizleyerek aslî haline döndürmüştür.¹⁴⁸ Kurban hakkında Hz. Peygamber "Kurban, atanız İbrahim'in (a.s.) sünnetidir." buyurmuştur.¹⁴⁹ Araplar yeni doğan çocuklar için akîka kurbanı keserler ve kanını da çocuğun başına sürerlerdi. Hz. Peygamber akîka kurbanını meşru kabul ederken başa kanı sürme âdetini kaldırmıştır.¹⁵⁰ Allah Resûlü (s.a.v.) Câhiliye döneminde kesilen fera' ve atîra kurbanlarına Allah için olması kaydıyla izin vermiş daha sonra bunların da kesilmesini de yasaklamıştır.¹⁵¹

Hukukî ilkelerle ilgili Câhiliye döneminde davacının ispat, şahit ve delil getirme bunun karşılığında davalının ise yemin etme prensibine göre davalar görülmektedir.¹⁵² Hz. Peygamber bu uygulamayı aynen devam ettirdiği anlaşılmaktadır.¹⁵³ Ceza hukukuyla ilgili adam öldürme, hırsızlık ve zina gibi suçlar için kısâs, diyet, hudûd, celde, ta'zîr ve sürgün gibi bedenî ve malî bazı

¹⁴⁴ Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, 1/386, 387; Cevâd, *Mufaşşal*, 5/469-534; Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 435, 436; Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Sosyal Realite*, 81-148; Bardakoğlu, "Toplum-Hukuk İlişkisi Açısından Cahiliye Hukuku Örneği", 99-104; Siddik Baysal, "Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşım", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Ekim 2019), 333.

¹⁴⁵ Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, 464-465.

¹⁴⁶ İbn Mâce, "Tahâret", 47.

¹⁴⁷ Müslim, "Hayız", 3; Ebû Dâvûd, "Tahâre", 105.

¹⁴⁸ Buhârî, "Hac", 79, 91; "Umre", 10; "Tefsîr-Bakara", 21, 35; Müslim, "Hac", 151, 152; 259-264. Ayrıca bk. Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 21/294.

¹⁴⁹ İbn Mâce, "Edâhî", 3.

¹⁵⁰ Ebû Dâvûd, "Edâhî", 20.

¹⁵¹ Buhârî, "Akîka", 3, 4; Müslim, "Edâhî", 38.

¹⁵² Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Sosyal Realite*, 78; Cevâd, *Mufaşşal*, 5/508, 509.

¹⁵³ Buhârî, "Enbiyâ", 18; Müslim, "İmân", 223-224.

cezalar verilmekteydi.¹⁵⁴ Allah Resûlü'nün (s.a.v) söz konusu suçlar için bu cezalardan bir kısmını verdiği görülmektedir.

Câhiliye döneminde fâil-i meçhul cinayetlerde, katilin tespit edilmesi için suçun işlendiği mahalden elli kişinin yeminine müracaat ediliyordu. Bu uygulamaya kasâme deniliyordu.¹⁵⁵ Hz. Peygamber, kasâme uygulamasını devam ettirmiştir.¹⁵⁶ Câhiliye döneminde bazı cezaların diyeti için tespit edilen bedel, o zamanda para gibi aslî bir değere sahip olan deve üzerinden hesaplanıyordu. Cinayetlerde diyet/kan bedeli olarak yüz deve alınması, Hz. Peygamber'in dedesi Abdulmuttalib'le başlayan bir uygulama idi ve Allah Resûlü (s.a.v.) bu âdeti değiştirmeden sürdürmüştür.¹⁵⁷ Muâmelât alanında şuf'a, borçlanma, kefil ve kefalet, vedfa, kira, ortaklık, rehin, muhayyerlik hakkı gibi ticarî işlemler Câhiliye döneminde biliniyordu.¹⁵⁸ Bu tür ticarî işlemlerden pek çoğu yine Hz. Peygamber tarafından da meşru görülmüştür.

Câhiliye dönem sosyokültürel yapıdaki bazı inanış, âdet, gelenek, değer vb. unsurların İslâm döneminde tedricî olarak kaldırıldığı ya da değiştirildiği görülmektedir.¹⁵⁹ Mekke müşrikleri ve Yahudiler binit, ev ve kadında uğursuzluk olduğuna inanıyordu. Hz. Peygamber, bu düşüncenin yanlışlığını haber vermiştir.¹⁶⁰ İslâm öncesi, bir işin hayırlı olup olmayacağı hususunda putların boyunlarında asılı olan fal okları çekilmekte, buna göre kararlar alınmaktaydı. Kur'an söz konusu âdeti şeytan işi bir pislîğe benzetmektedir.¹⁶¹ Hz. Peygamber tevhid ile bağdaşmayan bu âdetin yerine istihare yoluyla hayır aranmasını meşru kılmıştır.¹⁶² Benzer şekilde Hz. Peygamber, Câhilî dönemde bilinen ve tedavi amacıyla yapılan rukye uygulamasını, içindeki şirk unsurlarını temizleyerek İslâm döneminde devam ettirmektedir.¹⁶³ Câhiliye döneminde kocası ölen kadınlar bir yıl boyunca evinin bir köşesinde, eski elbise içinde ve

¹⁵⁴ Cevâd, *Mufaşşal*, 5/580-608. Geniş bilgi için bk. Mehmet Dilek, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Ceza Uygulamaları* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020).

¹⁵⁵ Miras, *Tecrîd-i Sârih*, 8/70, 71.

¹⁵⁶ Ebû Dâvûd, "Diyât", 8, 9; Nesâî, "Kasâme", 2, 4. Ayrıca bk. Cevâd, *Mufaşşal*, 5/601-603.

¹⁵⁷ Buhârî, "Menâkibu'l-ensâr", 26; İmam Mâlik, *Muvaţta'*, "Ukûl", 1. Ayrıca bk. Tartı, *Tarihsellik Düşüncesi*, 134; Cevâd, *Mufaşşal*, 5/488, 593.

¹⁵⁸ Abdürrezâk, *Muşannef*, 8/50; Müslim, "Müsâkat", 118-122, 124-126, 133; "Büyü", 43-46; "Kira", 88; "Hibe", 6. Ayrıca bk. Cevâd, *Mufaşşal*, 5/570, 617-634.

¹⁵⁹ Fatma Aydın, *Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçeklik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 97-230.

¹⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/150 (No. 25209); Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, nşr. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru'l-Hicr, 1999), 3/124 (No. 1641).

¹⁶¹ el-Mâide 5/90.

¹⁶² Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, 2/45; Miras, *Tecrîd-i Sârih*, 4/140; 6/544; 11/97.

¹⁶³ Buhârî, "Tıb", 38; Müslim, "Selam", 46-49, 63, 64. Ayrıca bk. Miras, *Tecrîd-i Sârih*, 12/87.

koku sürmeden iddet beklemektedir. Hz. Peygamber bu süreyi dört ay on güne indirmiş, matemli hale uygun şekilde evinden lüzum olmadıkça çıkmama ve sade giyinme esası getirmiştir.¹⁶⁴

2.4. Sünnette Şahsa ya da Olaya Özel Hükümlerde Görülen Tadrîcîlik

Hz. Peygamber'in şahsa ya da olaya özel çözümler sunması, tadrîc yöntemi olarak şahsa veya olaya özel tadrîcîlik prensibi kabilindedir.¹⁶⁵ Getirilen çözüm, içinde yaşanılan çevre ve dönemle sınırlıdır, birey ve grupların durum ve şartlarına göre farklılık gösterir ve çoğu zaman da asıl gayeye ulaşmak için vasıta değerlerde bir miktar da olsa muafiyeti ve esnekliği gerektirebilir. Zira insan tabiatı, kolayca meyillidir ve bir şeye tadrîcîce alıştıktan sonra kabullenmektedir. Kur'an Yüce Allah'ın, bir işte kolaylığı murat ettiğini,¹⁶⁶ insanları gücü yettiği oranda mükellef kıldığını¹⁶⁷ ve zayıf tabiatlı insanları dikkate alarak bazı ibadetlerde kolaylıklar getirdiğini haber vermektedir.¹⁶⁸ Bu konuda Hz. Peygamber, "Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız, müjdeleyiniz nefret ettirmeyiniz."¹⁶⁹ buyurmaktadır. Nevevî söz konusu hadisin şerhinde "İslâmî emirlerde sorumlu tutma tadrîcî olarak gerçekleşir. Her ne zaman kişinin İslâm'ın emirlerine itaat etmesine ve kendi isteğiyle boyun eğmesine fırsat verilirse itaati kolaylaşır ve genellikle itaat etme isteği tadrîcîce artar."¹⁷⁰ demektedir.

Hz. Peygamber muhatabın veya muhatapların özel durumunu göz önünde bulundurmuş bazen şahsa özel çözümler sunmuştur. Nitekim Allah Resûlü (s.a.v.), yeni Müslüman olmuş ve İslâm'da yapılması istenilen görevleri öğrenmek üzere gelen kişiye, beş vakit namazı kılmasını söylemiş, adam çok meşgul olduğunu, bunu yerine getirmekte zorlanacağını ifade etmiş arkasından eksiksiz yerine getirebileceği bir şey emretmesini istemişti. Hz. Peygamber de sabah ve ikinci namazlarını kaçırmaya diye emir buyurmuştur.¹⁷¹ Benzer şekilde Hz. Peygamber, huzuruna gelip cihada katılmamak, zirai mahsullerin zekâtını vermemek ve namaz kılmamak şartıyla Müslüman olmak

¹⁶⁴ Buhârî, "Talâk", 47; Müslim, "Talâk", 60; Miras, *Tecrîd-i Sârih*, 11/369, 370.

¹⁶⁵ Erdoğan, *Vahiy-Akil Dengesi Açısından Sünnet*, 274-277; Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 299-300.

¹⁶⁶ el-Bakara 2/185; el-Hac 22/78; el-Mâide 5/6; el-A'râf 7/2; el-Ahzâb 33/38n-Nisâ 4/28.

¹⁶⁷ el-Bakara 2/286.

¹⁶⁸ en-Nisâ 4/28.

¹⁶⁹ Buhârî, "Cihâd", 164; Müslim, "Cihâd", 6.

¹⁷⁰ Nevevî, *Minhâc*, 12/41. Ayrıca bk. Önkal, *Davet Metodu*, 156-160.

¹⁷¹ Ebû Dâvûd, "Salât", 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/344 (No. 19046).

üzere gelen Şakîf grubunun taleplerini, namaz dışında uygun görmüştür.¹⁷² Her iki rivayete namaz, zekât ve cihat gibi ibadetlerin dinin rûknünden olduğu, rûkûn olan ibadetlerde tedrîcîliğin olmayacağı, benzer durumdaki başka kimselere bu konuda izin verilmediği ve bunun ibadetlerde gevşekliğe yol açacağı gerekçesiyle itiraz edilmiştir.¹⁷³ Bunun karşısında Hz. Peygamber'in yeni Müslüman olan/olmak isteyen kişi veya grupları İslâm'a ısındırmak ve ibadetlere alıştırmak için mutad uygulama dışına çıkarak şahsa veya gruba özel bazı kararlar alabileceği ifade edilerek söz konusu itirazlara cevaplar verilmiştir.¹⁷⁴ Ayrıca Hz. Peygamber'in iki vakit namaz kılma şartıyla Müslüman olmak isteyen kabul ettiğine dair kaynaklarda bazı haberler yer almaktadır.¹⁷⁵ Şu kadar var ki bu uygulamanın ibadetlerde azaltma, onları hafife alma ve değersizleştirme anlamına gelmediği açıktır. Hz. Peygamber'in takip ettiği davette kolaylaştırma, hoşgörülülük olma ve güzel muamele etme prensibi dinin asıllarını hafife almaya ya da yok saymaya, ibadetlerde gevşekliğe veya keyfiliğe yol açmadığı müddetçe her dönem geçerli olsa gerektir.¹⁷⁶

Hz. Peygamber, Mekke'nin fethedildiği günlerde yeni Müslüman olan kadınların biatlarını almıştı. Biat edenler arasında Ümmi Atiyye de (r.a.) (ö. 70/689-90 [?]) vardı. Hz. Peygamber kadınlardan, Allah'a ortak koşmamak ve ölümlere Câhiliye matemi tutmamak üzere biat alırken, Ümmi Atiyye (r.a.) birden elini çekti ve "Ya Resûlullah (s.a.v.) falanca kadın benimle Câhiliye mâtemi tutmuştu. (Onun üzerimde hakkı vardır.) Senden bu matemi tutmak için izin isterim." demişti. Hz. Peygamber ona sadece sözü edilen kadın için matem tutmasına izin vermişti.¹⁷⁷ Rivayetin farklı varyantlarında Hz.

¹⁷² Ebû Dâvûd, "Harâc", 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/341 (No. 14714, 14715); 4/218 No.17942).

¹⁷³ Kahraman - Gül, "İbadetlerin Edasında Tedrîcîlik Meselesi Ve İlgili Hadislerin Tahlili", 388-405, 412-417.

¹⁷⁴ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 299, 300; Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 370.

¹⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/24 (No. 20302); 5/363 (No. 23129). Hanbelî ve Zeydî âlimlerin bu konudaki yorumları için bk. İbn Teymiyye Takıyyüddîn Ahmed, *Mecmû'ü fetâvâ* (Medine: Meücemmeu el-Melik Fehd, 2004), 35/36; Zeynüddîn Abdurrahmân el-Hanbelî İbn Receb, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-îhikem fî şerhi hamsine hadîşen min cevâmi'i'l-kilem*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/229, 230; Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteke'l-ahbâr*, nşr. İsmeddin es-Sibâbetî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993), 7/234.

¹⁷⁶ Önkâl, *Resûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu*, 160.

¹⁷⁷ Müslim, "Cenâiz", 30; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/85 (No. 20816); 6/407 (No. 27339).

Peygamber'in sükût ettiği,¹⁷⁸ bazılarında ise Ümmü Atiyye'nin (r.a.) matemî tuttuktan sonra gelip Müslüman olduğu haber verilmektedir.¹⁷⁹ Her halükârda Hz. Peygamber'in şahsa yönelik farklı bir muamelede bulunduğu anlaşılmaktadır.

Huneyn seferi sonrası Hevâzin kabilesi Hz. Peygamber'in huzuruna gelip savaşta esir düşen yakınlarının serbest bırakılmasını istemişlerdi. Hz. Peygamber esirleri savaş hukuku gereği gaziler arasında dağıtmış sonrasında söz konusu esirlerin serbest bırakılmasını istemişti.¹⁸⁰ Allah Resûlü (s.a.v.) devlet başkanı sıfatıyla mutat uygulama dışına çıkarak söz konusu olaya özel olarak gönüllerin İslâm'a ısınması için böyle bir karar almıştır. Yine Hz. Peygamber, bir seferinde Medine'de yaşanan kıtlık esnasında kurban etlerinin üç gün içinde yenilmesini istemiş ertesi sene bu gerekçe bulunmadığı için kurban etlerinden istifade edilmesini serbest bırakmıştı.¹⁸¹ Hz. Peygamber idarecilik vasfı gereği iki farklı zamanda iki farklı karar almıştır.¹⁸² Kurban etlerinin yasaklanması, maslahat gereği *özel bir sosyal olaya* binaen alınan daha sonra değiştirilen geçici bir karardır. Bir beldede böyle sorunlar yaşandığında idarenin benzer kararlar alması mümkündür.

Nihayetinde Hz. Peygamber, makâsıdı, maslahatı, müsamahayı, ma'rûfu, ma'kûlü, hikmeti, dengeyi, hayrı, insan onur ve fitratına uygunluğu gözeterek şahsa ya da olaya özel çözümler sunmuştur.

Sonuç

Allah Resûlü'nün (s.a.v.), tebliğde, teşride ve pratikte tedrîcî bir yöntemle hareket ettiği gözlenmektedir. Zira onun muhataplarının bulunduğu fiziki çevre, siyâsî, dinî ve sosyokültürel ortam aynı değildi. Benzer şekilde peyderpey inen âyetlerde ortaya konulan ahlâkî ilkeler, ibadetlerin ifasıyla ilgili hükümler ve yükümlü kılınan emir ve yasaklar da farklılık göstermekteydi.

Hz. Peygamber'in 23 yıllık risâlet döneminde, şeriatın ve insan tabiatının çirkin gördüğü kötü alışkanlıkların yasaklanması, İslâm'ın kutsal saydığı temel esasların korunması ve toplumdaki batıl inançların önüne geçilmesi için bireyin doğası ve toplumun alışkanlıkları dikkate alındığı ve tedrîcîlik ilkesiyle hareket edildiği gözlenmektedir. Hz. Peygamber kendi döneminde kölelik, cariye ve kadın hakları konularına özel bir önem vermektedir. Bu durum Hz.

¹⁷⁸ Buhârî, "Tefsîr-Mümtehine", 3; "Ahkâm", 49.

¹⁷⁹ Nesâî, "Beya't", 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/408 (No. 27348).

¹⁸⁰ Buhârî, "Vekâlet", 7; "İtk", 3; Hibe", 9, 23; "Humus", 15; "Meğâzi", 55; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 129; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/326 (No. 18934).

¹⁸¹ Buhârî, "Edâhî", 24; Müslim, "Edâhî", 5; Ebû Dâvûd, "Dahâyâ", 8.

¹⁸² İbn Battâl, *Şerhu İbn Battâl*, 6/31; Kurtubî, *Müfhim*, 5/378-379; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/31. Ayrıca bk. Çakan, *İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 175; Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 304, 305.

Peygamber'in veda hutbesine de yansımıştır. Hz. Peygamber, vasıta değerler ile gaye değerler arasında bir ayrıma gittiği, gerektiğinde kolaylaştırma ve maslahat prensiplerini dikkate alarak şahsa ve olaya özel geçici bazı çözüm yolları sunduğu ifade edilebilir. Allah Resûlü (s.a.v.), Allah'ın merhameti ve fazlının genişliğine bakarak insanları dine karşı nefret ettirmedeği, kalplerin İslâm'a ısınması ve insanların kötülüklerden uzak durması için kolaylaştırma prensibini tercih ettiği görülmektedir. O'nun (s.a.v.) çocuklara, gençlere, dine yeni girenlere ve günahlarından tövbe edenlere şefkatle muamele edilmesini öğütlediği, kişinin severek ve isteyerek dini emirleri yerine getirmesine fırsat verdiği anlaşılmaktadır.

Günümüzde Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetini doğru anlamak için onun sîretini kronolojik olarak ortaya koyan kolektif çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Yine hadislerin bağlamını iyi tespit etmek adına disiplinler arası çalışmalara gerek vardır. Teknolojik imkânların gelişmesiyle bu sürecin hızlanacağı mukadderdir.

Çalışmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

- Tadrîcîlik ilkesi, bireyin doğası ve toplumsal değişimin hızı göz önünde bulundurularak hadislerin yorumlaması, sabiteler ile değişkenler arasındaki unsurların ayırt edilmesi, hadislerdeki illetin ortaya konulması, coğrafi, kültürel, beşerî, tarihsel vb. bağlamın dikkate alınması ve bunların zamanın şartlarına göre yeniden değerlendirilmesi gibi esaslar üzerine inşa edilmiştir.
- Tadrîcîliğin Hz. Peygamber'in vahye hazırlanması yanında dinin tebliğinde ve teşri sahasında var olduğu tespit edilmiş aynı zamanda söz konusu ilkenin Allah Resûlü (s.a.v.) tarafından tebliğ ve teşride pratik olarak uygulandığı gözlenmiştir.
- Kur'an'da olduğu gibi sünnette de tadrîcîlik ilkesine uygun olarak yükümlülükler önce küllî ve ahlâkî esaslar sonra cüz'î düzenlemeler şeklinde, bazen kolaydan zora bazen de zordan kolaya aşamalı olarak konulmuştur.
- Geçmiş şeriatlardaki bazı uygulamalar ile Câhiliye dönem örf ve gelenekler, Hz. Peygamber tarafından ya olduğu gibi kabul edilmiş ya da tadrîcîlik ilkesine uygun olarak aşamalı bir şekilde ıslah veya ilga edilmiştir.
- Terîcîlik ilkesinin çoğu zaman makâsîd, maslahat, müsamaha, ma'rûf, hikmet, denge vb. kaideler gözeterek uygulandığı görülmektedir. Sünnette bu amaçlar göz önüne alınarak, yeri geldiğinde şahsa veya olaya özel çözümler üretilmiştir.

- Yukardaki gerekçelerden dolayı tedricilik ilkesi, metnin dışında kalan ve hadis okumalarında mutlaka göz önünde bulundurulması gereken, hadis ve sünneti anlamayı, onun tarihî ve sosyokültürel bağlamını tespit etmeyi sağlayan önemli prensiplerden birisidir.

Kaynakça

- Kur'an-ı Kerîm Meâlî.* çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî.* 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Abdürrezzâk, İbn Hemmâm es-San'ânî. *el-Muşannef.* nşr. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Açıkgenç, Alparslan. "Evâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 11/513-514. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned.* nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1985.
- Ahmed Naim, Babanzade - Miras, Kamil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sârih Tercemesi ve Şerhi.* 13 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 1980.
- Aksu, Zâhid. *İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite, Hukukî Ayetler ve İctihâd Kaynakları.* Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Albayrak, Halis. *Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak.* İstanbul: Şule Yayınları, 2011.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtü'l-Meşâbih.* 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 2002.
- Ateş, Ali Osman. *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri.* İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Aydın, Fatma. *Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçeklik.* İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî.* 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabî, ts..
- Bakkal, Ali. "Zina Cezası İle İlgili Nasların Tedricilik Açısından Değerlendirilmesi". *İslam Ceza Hukuku- Tebliğler Kitabı.* ed. Abdurrahman Eren - Refik Korkusuz. 1/383-399. İstanbul: Lale Yayıncılık, 2017.
- Bardakoğlu, Ali. "Toplum-Hukuk İlişkisi Açısından Cahiliye Hukuku Örneği". *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu.* 93-104. Bursa: Ensar Vakfı Yayınları, 1990.
- Baysal, Sıddık. "Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşım". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Ekim 2019), 317-356.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ.* nşr. Muhammed Abdulkadir Ata. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Bilgin, Vejdi. "Câhiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık". *Uludağ*

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14/1 (2003), 123-142.

- Bölükbaş, Fatma. "Metindibilimsel Çözümleme: Muzaffer İzgü'nün Yedi Uyurlar Öyküsü". *Folklor/Edebiyat Dergisi* 16/63 (Mart 2010), 99-116.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2000.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Abdusselam Muhammed Ali Şâhin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Cevâd, Ali. *el-Mufaşşal fî târîhi'l-'Arab kıble'l-İslâm*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâki, 2001.
- Coşkun, Selçuk. *Hadîse Bütüncül Bakış*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2000.
- Çamur, Fatma Yüksel. *Anlatımbilim ve Hadis*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Demirel, Harun Reşit. "Köpek ve Diğer Bazı Hayvanların Öldürülmesine Cevaz Veren Hadislerin Değerlendirmesi". *Mütefekkir* 1 (Bahar 2014), 67-102.
- Dihlevî, Şah Veliyullâh. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. çev. Mehmet Erdoğan. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Dilek, Mehmet, "Mâverdî'ye Göre Hz. Peygamber'in Nübüvete Hazırlık Safhaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2024, 13 (1), 365-381.
- Dilek, Mehmet. *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Ceza Uygulamaları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2000.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-'azîz ve mâ fihi mine'l-ferâ'iz ve's-sünen*. nşr. Muhammed b. Sâlih. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1997.
- Ebü'l-Hüseyn, Muhammed b. Alî el-Basrî. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*. nşr. Muhammed Hamîdullah. 2 Cilt. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyetü'l-Fransiyye, 1964.
- Efendioğlu, Mehmet. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/579-586. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Efendioğlu, Mehmet. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/559, 560. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişimi*. İstanbul: İFAV Yayınları, Yedinci., 2017.
- Erdoğan, Mehmet. *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Erul, Bünyamin. *Sünnetin Kur'an Dışında Hükümler Getirmesi Meselesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1989.
- Fazlurrahman. *İslam ve Çağdaşlık*. çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Beşinci., 2002.
- Fazlurrahman. "Kur'an'ı Yorumlama". çev. Osman Taştan. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 5 (Ekim 1987), 100-106.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Menhûl fi'l-uşûl*. nşr. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstaşfâ*. nşr. Muhammed Abdusselâm eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Muhammed. *Nebevî Sünnet*. çev. Ali Özek. İstanbul: İslâmî Araştırmalar, 1992.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Güler, İlhami. *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Güner, Osman. "İbrahîmî Dinlerdeki Müşterek Dinî Pratiklerin Yorumlanması Sorunu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (Nisan 2001), 155-188.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-. *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*. nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 5. Basım, 1993.
- Hatiboğlu, M. Said. *Hilafetin Kureyşliliği*. Ankara: Kitabiyât, 2005.
- Hatiboğlu, M. Said. *Kültürel Mirasımızı Tenkit Zarureti*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-. *A'lâmü'l-hadîs fi şerḥi Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. nşr. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Âl-i Suûd. 4 Cilt. Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kura, 1988.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-. *Me'âlimü's-Sünen*. nşr. Muhammed Râgib et-Tabbâh. 4 Cilt. Halep: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1932.
- Hizmetli, Sabri. *İslam Tarihi*. Ankara: Yeni Çizgi Yayınları, 2. Basım, 1995.
- Hocaoğlu, Mustafa. "Teşride Tedricilik Konusuna Farklı Bir Yaklaşım". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Ekim 2018), 266-286.
- Hoşaf, Fahri. *Sünnette Tedric*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1993.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstizkârü'l-câmî li-mezâhibi fuḥahâ'i'l-emşâr*. nşr. Sâlim Muhammed Ata-Muhammed Ali Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaḫḫa mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. nşr. Beşşâr Avâd vd. 17 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkân, 2017.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik. *Şerḥu İbn Battâl 'alâ Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. nşr. Ebû't-Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerḥi Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. nşr. Abdullah b. Baz vd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1379.
- İbn Hibban, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Müsnedü's-Şaḥîḥ 'ale't-teḫâsîm ve'l-envâ'*. nşr. Muhammed Ali Sönmez, Halis Aydemir. 8 Cilt.

- Katar: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 2012.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *eş-Şahîh*. nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîş*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2000.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân el-Hanbelî. *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsine hadîşen min cevâmi'i'l-kilem*. nşr. Şuayb el-Annaût. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u fetâvâ*. 35 Cilt. Medîne: Meücemmeu el-Melik Fehd, 2004.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân. *Muqaddimetü İbni's-Salâh*. nşr. Aişe Abdurrahman. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1990.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbah. *el-Muvaţta'*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Kahraman, Hüseyin - Gül, Mutlu. "İbadetlerin Edasında Tedrîcîlik Meselesi Ve İlgili Hadislerin Tahlili". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 358-418.
- Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayınları, 15. Basım, 2021.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı., 1996.
- Koca, Ferhat. *İslâm Hukuku Metodolojisinde Tahsis*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1985.
- Kondi, Şaban. *Kur'an'da Tedrîcîlik*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2001.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, tah. Ahmed el-Berdûnî. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964
- Kurtubî, Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîşi kitâbi Müslim*. nşr. Muhyiddin Dîb Müstû vd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2023.
- Maçın, Hasan. "Zekâtın Farziyetinin Kur'an'ın Nüzul Süreci Ekseninde Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 347-367.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2000.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2000.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabî, 1392.

- Nurullah, Agitoğlu. *Hadis ve Bağlam*. İstanbul: Kitâbî, 2. Basım, 2020.
- Önkal, Ahmet. *Resûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2015.
- Özağşar, Mehmet Emin. *Hadîsi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Özağşar, Mehmet Emin vd.. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Özçelik, Fikret. "Hz. Peygamber'e İsnat Edilen Rivayetlerdeki Mübalağa Üslubunun Pratiğe Yansımaları ve Anlaşılmasına Eleştirel Bir Bakış: Cemaatle Namaz Örneği". *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. ed. Fikret Karaman. 2/483-502. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Özpinar, Ömer. *Hz. Peygamber'i ve Hadisleri Anlamak*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Sağlam, İbrahim. "Hadislerde Hz. Peygamber'in Yalnızlık Tecrübesi Ve Hakikat Arayışı". *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (Haziran 2023), 171-201.
- Saka, Şevki. "İnsanı Aydınlatmada Tedrîcî Metodun Önemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1-4 (Haziran 2001), 59-76.
- Serinsu, Nedim. *Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1994.
- Sindî, Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî. *Fethu'l-vedûd bi-şerhi Süneni Ebî Dâvûd*. nşr. Muhammed Zeki el-Havfî. 4 Cilt. Medine: Mektebetü Evdâil'l-Menâr, 2010.
- Subhî es-Sâlih, İbn İbrahim. *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1981.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Lüma' fi esbâbi vürûdi'l-hadîş*. tah. Yahya İsmail Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matba'atü Mustafa Bâba el-Halebî, 1938.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfaqât*. çev. Mehmet Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteke'l-aḥbâr*. nşr. İsmâeddin es-Sıbâbetî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdelhak. 4 Cilt. Beyrut: A'lemu'l-Kütüb, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu Müşkil'l-âsâr*. nşr. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tartı, Nevzat. *Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *Müsned*. nşr. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru'l-Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Câmi'u't-Tirmizî*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2000.
- Türcan, Talip. "Tedrîc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/265-267. TDV Vakfı Yayınları, 2011.

- Yavuz, Yusuf Şevki. "Âşûrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *el-Bahrü'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fıkh*. nşr. Ömer Süleyman el-Aşkar. 6 Cilt. Kâhire: Dâru's-Safve, 3. Basım, 1992.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. nşr. Fevâz Ahmed. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1995.

Kadıköy Konsili ve Hıristiyanlık Tarihindeki Yeri ve Önemi

Öz: İnanç ve geleneklerin sabit ve durağan olmadığı görülmektedir. Zamanla yeni gelişmelerle birlikte tartışmalar ortaya çıktıkça oluşan ihtiyaca binaen yeniden yorumlanmakta ve tanımlanmaktadır. Ortaya çıkan ihtilaflar ve oluşan belirsizlikleri giderebilmek için yapılan müzakereler, Budizm ve Yahudilik gibi tarihi daha eskiye dayanan dinlerde olduğu gibi Hıristiyanlıkta da olmuştur. Hıristiyanlık tarihinde, ilk asrın sonlarında yaşanan fikir ayrılıkları nedeniyle bölünmeler başlamıştır. Bu bölünmelerin açıkça ve en kuvvetli bir şekilde vurgulandığı yer, Kadıköy (Chalcedon) Konsili olmuş ve burada ortaya çıkan kararlar, bugünkü Hıristiyanlık inanç esaslarının teşekkülünde belirleyici olmuştur. Ayrıca Doğu ve Batı kiliseleri temel inanç esasları noktasında birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış olup siyasi bir ayrışma da yaşanarak Roma İmparatorluğu için çok önemli bir konumda olan Akdeniz coğrafyası, dini bağlılık açısından söz konusu İmparatorluğun elinden çıkmıştır. Kadıköy Konsili hem inanç esaslarının şekillenmesindeki etkisi hem de politik arka planı olması yönüyle dikkat çekmektedir. Makalemizi hazırlarken konumuza dair yazılan çeşitli kitap, tez ve makaleler ile temel kaynak ve ansiklopedilerden istifade edilmiştir. Öncelikle konsillere dair genel bilgiler zikredilerek Kadıköy Konsili'nin diğer konsiller arasındaki yeri ve önemi belirtilmiş ve akabinde nerede yapıldığı, kimlerden teşekkül ettiği, düzenlenen oturumlar ve bu oturumlarda alınan kararlar ile kararların etkileri değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Kilise Tarihi, Konsil, Kadıköy Konsili.

Ahat
TAŞCI* 

The Council of Chalcedon and Its Place and Importance in Christian History

Abstract: It is seen that beliefs and traditions are not fixed and static. Over time, as new developments and controversies arise, they are reinterpreted and redefined according to the needs that arise. Negotiations aimed at resolving emerging disputes and addressing uncertainties have also taken place in Christianity, just as they have in older religions such as Buddhism and Judaism. In the history of Christianity, divisions began in the late first century due to differences of opinion. The Council of Chalcedon was the place where these divisions were clearly and most strongly emphasized, and the decisions that emerged here were decisive in the formation of the principles of Christian belief today. In addition, the eastern and western churches were clearly separated from each other in terms of the basic principles of belief, and a political separation was also experienced, and the Mediterranean geography, which was very important for the Roman Empire, was out of the hands of the Empire in terms of religious obedience. The Council of Chalcedon is noteworthy both for its influence in shaping the principles of faith and for its political background. While preparing our article, we have benefited from various books, theses and articles written on our subject as well as basic sources and encyclopedias. First of all, general information about the councils is mentioned and the place and importance of the Council of Chalcedon among the other councils are mentioned, and then the place where it was held, who organized the sessions, the decisions taken in these sessions and the effects of the decisions are evaluated.

Keywords: History of Religions, Christianity, Church History, Council, Council of Chalcedon.

* Dr. Öğretim Görevlisi, Sebahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Bilim Dalı. e-posta: ahat_tasci@hotmail.com; ORCID ID: ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3487-9266>.

Giriş

Konsil (concile, council) kelimesi, sözlükte “kurul, meclis” anlamına gelir. Terim olarak ise özellikle Katolik Hıristiyanlıkta inanç, ahlâk ve disiplin konularındaki sorunları çözerek karara bağlamak üzere davet edilen Katolik kilisesi piskoposlarından oluşan kurula verilen addır. Temel inanç esaslarından, ibadet ve uygulamalara varıncaya kadar çeşitli konulardaki sorunları görüşerek ortak bir karar alabilmek amacıyla din adamlarının bir araya gelerek yaptığı toplantılardır. Doğu kiliselerinde konsil yerine, patriklerin danışma kurulunu ifade eden “sinod” kelimesi kullanılır. Ortodoks kiliselerinin en yüksek ruhanî kurulu ise “Holy Synod” veya “Saint Synode” olarak bilinmektedir.¹ Konsiller kilise bünyesinde temel oluşumun bir parçası olarak görülmesi de kiliseye ait kuruluşlar olup geçmiş havarilere kadar dayanmaktadır. Düzenlenen konsillerle, yanlışlıkların düzeltilmesi, inancın geliştirilmesi ve ahlâkın korunması gibi ortak problemlerin çözümüne yönelik oluşan ihtiyaçların giderilmesi için düşünce ve fikirlerin bir araya gelmesi sağlanmıştır.² Tertip edilen konsillerdeki temel amacın, Hıristiyanlıkta ortaya çıkan yeni durumlar ile farklı görüş ve yorumlara dair dini yaklaşımın ve ortak kanaatin ne olacağını belirlemek olduğu görülmektedir.

1. Konsiller Tarihine Genel Bakış

Hıristiyanlık tarihinde dini konuların görüşülüp istişare edilerek karara bağlanması anlamında yapılan ilk konsil İznik Konsili değildir. İnanç esaslarına dair konuların görüşülüp karara bağlanması için dini önderlerin bir araya gelmeleri, havariler dönemine kadar gider.

Yeni Ahit'te nakledildiği üzere havarilerin ve diğer ileri gelen dini şahsiyetlerin Kudüs'te yaptıkları toplantı, diğer konsiller için de örnek teşkil edebilecek ilk toplantıdır. Henüz İsa Mesih'in havarileri hayattayken yaklaşık olarak M.S. 50'li yıllarda Kudüs Konsili diye bilinen konsil düzenlenmiştir. Ferisi Mezhebinden Hıristiyan olanlar, Yahudi olmayanların kurtuluşa erişmeleri için sünneti şart koşuyorlardı. Havariler ortaya çıkan bu ilk sorunu müzakere edip konsensüsle çözmek için bir araya gelerek Hıristiyanlık tarihindeki ilk konsili düzenlediler. Yapılan görüşmeler sonunda Yahudi olmayanların kurtuluşu için sünnet zorunlu kılınmadı ve ayrıca putperestlik, fuhuş ve putlara sunulan kurban etinden yeme konusunda bir yasaklama konuldu.³

Katolik Kilise tarihinde Hıristiyanlık inanç esasları ile dönemin ihtiyaçlarına

¹ R. H. Nichols, “Synod”, *An Encyclopedia of Religion*, ed. V. Ferm (New York, 1945), 756.

² F. J. Murphy, “Councils, Canon Law of”, *New Catholic Encyclopedia* (Washington, 1967), 4/372.

³ Elçilerin İşleri, 15/ 1-29, *Kutsal Kitap (Tevrat, İncil, Zebur)* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2020), 1179.

göre düzenlenmiş olan özel konsiller (mahalli, bölgesel, eyalet, milli konsiller) ve genel konsiller bulunmaktadır. Bunlar içerisinde yer alan 21 ekümenik (genel) konsil beş ana bölüm altında incelenmektedir.

1- İlk Dönem (Antikite) Konsilleri: I. İznik Konsili (M.S. 325), I. İstanbul Konsili (M.S. 381), Efes Konsili (M.S. 431), Kadıköy Konsili (M.S. 451), II. İstanbul Konsili (M.S. 553), III. İstanbul Konsili (M.S. 680-681), II. İznik Konsili (M.S. 787). Bu konsiller Doğu Konsilleri olarak ifade edilmektedir. Bu konsillerden ilk yedisi hem Katolikler hem Ortodokslar tarafından ekümenik konsil kabul edilirken sekizinci konsil olan IV. İstanbul Konsili yalnızca Katolikler tarafından ekümenik kabul edilmiştir. Yukarıda sayılanlara ilave olarak IV. İstanbul konsiliyle birlikte on dört konsil daha Katolikler tarafından ekümenik kabul edilmektedir.⁴

2- Orta Çağ Konsilleri: I. Lateran Konsili (M.S. 1123), II. Lateran Konsili (M.S. 1139), III. Lateran Konsili (M.S. 1179), IV. Lateran Konsili (M.S. 1215), I. Lyon Konsili (M.S. 1245), II. Lyon Konsili (M.S. 1274), Viyana Konsili (M.S. 1311-1312) olarak sayılabilir.

3- XV. Yüzyıl Konsilleri: Konstanz Konsili (M.S. 1414-1418) ve Bale-Ferrare-Florance Konsili (M.S. 1431-1442).

4- Reform Devri Konsilleri: V. Lateran Konsili ve (M.S. 1512-1517), Trent Konsili (M.S. 1545-1563).

5- XIX. ve XX. Yüzyıl Konsilleri: I. Vatikan Konsili (M.S. 1869-1870) ve II. Vatikan Konsili (M.S. 1962-1965).⁵

1.1. Antikite “İlk Dönem” Konsilleri

Kadıköy Konsili'nin de içinde yer aldığı “Antikite Konsiller” Hıristiyanlık tarihinde yapılan ilk yedi ya da sekiz konsil olarak bilinir. 4-9. yy. arasında gerçekleştirilen bu konsillere “Genel Konsiller” ya da “Ekümenik Konsiller” de denilmektedir. Bunlar, 325 İznik Konsili, 381 İstanbul Konsili, 431 Efes Konsili, 451 Kadıköy Konsili, 553 İstanbul Konsili, 680/81 İstanbul Konsili ve 787 İznik Konsili'dir.⁶ Yukarıda belirtildiği üzere IV. İstanbul Konsilini de bu kategoride zikredenler olmuştur. Bu konsiller, Hıristiyanlığın temel inanç esaslarının genel çerçevesinin belirlendiği konsillerdir.

Ancak konsil kararlarının Hıristiyan mezhepleri için bağlayıcılığı da birbirinden farklılık arz etmektedir. Nesturî kiliseleri ilk iki konsilin kararlarını kabul

⁴ Ömer Faruk Harman, “Konsil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/178.

⁵ Mehmet Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 10.

⁶ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 34.

ederler. Doğu Hıristiyanları (Monofizit Kiliseler) ilk üç konsil kararlarını kabul ederken Katolik ve Ortodokslar ise yedi ekümenik konsilin kararlarını da kabul etmekle beraber bu kararları yanılmaz olarak da görürler. Ortodokslar sadece ilk yedi konsili kabul ederken, Katolikler bunları takiben batıda düzenlenen diğer konsilleri de kabul eder. Genel olarak Protestanlar yedi konsilin ilahiyatını ve teolojik öğretilerini kabul eder ancak kilise idaresi ile ibadet düzenine dair alınan kararları (kanon) kendileri için bağlayıcı görmezler. Reformcu ve Lutheryan Kiliseler ilk dört konsili kabul ederler. Anglikan Kilisesi ise yedi konsili de kabul eder.⁷

2. Kadıköy Konsili

2.1. Konsilin Yapıldığı Yer

Adından da anlaşılacağı üzere konsil, Roma İmparatorluğu'nun bir eyaleti olan Bithynia'nın o dönemki ismi ile Chalcedon⁸ şehrinde yapıldı. Konsilin ilk oturumu 8 Ekim 451'de Hagia Euphemia Kilisesi nefinde yapılmıştır. Kilisenin konumu, "Chalcedon'un hemen dışındaki bir tepede, güzel bir manzaraya sahip olan ve İstanbul Boğazına iki stadion⁹ 370 m. uzaklıkta yer alıyordu" şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰

Halen aynı isimle Kadıköy çarşıda "Osmanağa Mah. Mühürdar Cad. No:27, 34714 Kadıköy/İstanbul" adresinde yer alan St. Euphemia Kilisesi'nin, 1694 yılında inşa edildiği ve 1830 yılında yenilediği bilindiğinden Kadıköy Konsili ile ilgisi olmadığı düşünülmektedir. Ayrıca bahsi geçen ifadelerden Kadıköy Konsili'nin toplandığı kilisenin deniz kenarına daha yakın bir konumda olabileceği anlaşılmakta olup Haydarpaşa Garı bölgesinde devam eden kazılarda St. Euphemia Kilisesi'ne ait kalıntılara rastlandığından daha önceleri bu bölgede yer almış bir kilise olabileceği değerlendirilmektedir.

Haydarpaşa bölgesinde Bizans çağında önemli bir yapının varlığından söz edilmektedir. Bu yapı bünyesinde Chalcedonlu Azize Euphemia adına inşa edilmiş olan büyük kilise ile kilisenin yanında yer alan azizeye ait bir mezar

⁷ Marc Madrigal, *Anadolunun Ekümenik Konsilleri* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015), 7.

⁸ Willem Smith, *Dictionary of Greek and Roman Geography* (Boston: Little, Brown and Company, 1870), 596, 597. Çevirilerden kaynaklı olarak günümüzde "Kadıköy" olarak bilinen Chalcedon şehrinin ismi, "Kalkedon, Khalkedon ve Kalkhedon" gibi farklı şekillerde yazılmıştır. Ancak kavram birliği sağlanması için orijinal yazımına sadık kalınarak "Chalcedon" tercih edilip bu şekilde yazılmıştır.

⁹ "Stadion" yaklaşık olarak 177-212 m. arasına tekabül etmektedir. Bkz. Wolfram Martini, *Sachwörterbuch der Klassischen Archäologie* (Stuttgart: Kröner Verlag, 2003), 315.

¹⁰ *The Acts of the Council of Chalcedon*, thk. Richard Price - Michael Gaddis (Liverpool: Liverpool University Press, 2005), 42, 118.

olduğu zikredilmiştir. Kadıköy Konsili'nin bazilika tipinde ve kıyıya yakın tepede bir konumda inşa edilen bu kilisede toplandığı kaynaklarda zikredilir. Burası günümüzde Yeldeğirmeni Mahallesinde Duatepe Sokağı civarında bir yerde olmalıdır. A. M. Schneider, yıkılmış olan bu kilisenin Yeldeğirmeni bölgesinde olduğunu belirtmiş R. Janin ise Ayrılık Çeşmesi bölgesi yukarısında olabileceğini ifade etmiştir. Ancak bu görüşleri destekleyecek bir kalıntı bulunmadığından net bir kanaat ortaya konulamamıştır.¹¹ Azize Euphemia'ya adanan bazilikal planlı kilise ve buna kuzeyden bitişik durumdaki *martyrionun*,¹² Yeldeğirmeni bölgesinde bulunduğu hakkında yaygın bir görüş bulunmaktadır.¹³

Konsilin yapıldığı konuma dair yapılan tanımlamalarda Chalcedon dışında, Aziz Euphemia'nın mezarı üzerine inşa edilmiş olan ve 600'e yakın katılımcıyı alabilecek şekilde büyükçe, bazilika tarzında bir mabetten bahsedilir. Bununla birlikte bazı modern yazarlara göre, bir zamanlar Chalcedon yakınlarında Fenerbahçe'de Antik Yunan döneminden kalma bir Venüs tapınağı olduğu ve bu tapınağın Konstantin'le birlikte Aziz Euphemia Bazilikası haline geldiği belirtilmiştir. Fakat bu görüş, konsilin yapıldığı kilisenin konumuna dair bahsi geçen betimleme ve topografik işaretlemelerle uyuşmadığı için zayıf görülmüştür.¹⁴

Chalcedon kenti ile ilgili arkeolojik veriler oldukça sınırlı olduğundan¹⁵ kesin bir kanaat oluşturacak bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak konsilin yapıldığı kiliseye dair kayıtlarda geçen tanımlamalardan hareketle bu kilisenin Haydarpaşa'da bir tepe üzerinde yer aldığı ancak Sultan Süleyman tarafından İstanbul'da cami inşa etmek için yıkılarak kullanıldığına dair görüşler de bulunmaktadır.¹⁶ Hem Süleymaniye Camii inşası esnasında hem de Sultan Süleyman'ın ölümünü müteakip Mimar Sinan tarafından yapılan türbesinin inşasında Kadıköy'deki Hagia Euphemia Kilisesi'nin mermer yontma taşlarının kullanıldığına dair

¹¹ Semavi Eyice, "Haydarpaşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/37.

¹² Martyr: İnancı uğrunda büyük çilelere katlanan ve nihayet bu uğurda ölen kişi. "Martyrion" ise şehitlik benzeri olarak bu kişilerin bulunduğu yerdir. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 249.

¹³ Enes Karakaya, "Bizans Döneminde Bağdat Yolu (Üsküdar-İzmit Arası)", *Sanat Tarihi Yıllığı* 20 (2012), 90, 91.

¹⁴ H. Leclercq, "Chalcédoine", *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (Paris: Hue des Saints-Pères, 1913), 3/90-96.

¹⁵ Nisan Lortoğlu, *Byzantion ve Kalkhedon'un Şehircilik Açısından İncelenmesi: Kuruluşlarından Roma İmparatorluk Dönemi'ne Kadar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 107.

¹⁶ Francis J. Schaefer, "Chalcedon", *The Catholic Encyclopedia* (New York: The Encyclopedia Press, Inc., 1913), 3/554.

bilgilerden¹⁷ hareketle, Kadıköy Konsili'nin yapıldığı kilisenin zamanla yıkılmış ve kalıntılarının o dönemlerde ve daha sonra inşa edilen eserlerde kullanılmış olabileceği anlaşılmaktadır.

2.2. Konsilin Düzenlenme Amacı

İsa Mesih, tebliğ ettiği dinin esaslarını doğduğu bölgede Filistin topraklarında yaymaya başlamıştır. Roma İmparatorluğunun hâkimiyetinde olan Filistin bölgesinde ortaya çıkan Hıristiyanlık, havariler tarafından zamanla imparatorluğun en uzak sınırlarına kadar ulaştırılmıştır. Hıristiyan kaynaklarına göre İsa Mesih, ilk inananlara kendinin hem Tanrı hem de insan olduğunu ifade etmiştir. Tek Tanrı inancı ile böyle bir ifadenin nasıl bağdaşabileceği ve aynı insanda hem insan hem de Tanrı unsurlarının nasıl bir arada bulunabileceği problemi ortaya çıkmıştır. Yunan felsefesini de bilen bir topluluk, Hıristiyanlığı benimsemiş ve Hıristiyanlığın iman unsurlarını akılcı bir dille açıklamaya çalışmıştır. Bir müddet sonra İncil'in doktrinal içeriğine dair farklı düşünceler kendini göstermiştir. Bu farklı düşüncelere ve inançlara sahip gruplar i'tizal durumuna düşmüşlerdir.¹⁸ Bu farklı düşünceler ve fikir ayrılıkları neticesinde din dışı ve "heretik" olarak görülen yeni fikirlerin değerlendirilmesi ve bu fikirlerin neden olabileceği sorunların engellenerek birliğin sağlanması hedeflenmiştir.

Yapılan doktrinal tartışmalar ilerleyen zaman içerisinde inanç birliğini ve kilisenin bütünlüğünü bozacak boyutlara ulaştığından tehlike arz etmeye başlamıştır. Bu tehlikenin giderilerek Hıristiyanlar arasında inanç birliğini sağlamak üzere Antikite Konsiller döneminde konsiller toplanmıştır. Bu konsillere, "Doktrin Konsilleri" adı da verilmektedir ki doktrinal ayrılıklar bertaraf edilerek iman birliğini sağlamak hedeflenmiştir.¹⁹ Bu konsiller içerisinde inanca dair konuların ele alınarak temel inanç esaslarında birliğin sağlanmasının hedeflendiği en önemli konsillerden birisi Kadıköy Konsili olmuştur.

2.3. Konsilin Teşekkülü ve Oturumlar

Kadıköy Konsili, kurumsal manada Papalığın kurucusu olarak bilinen Papa I. Leo tarafından toplanmıştır.²⁰ Efes Konsili'nde Monofizitlik büyük bir zafer elde etmiştir. Efes Konsili, Papa I. Leo tarafından "Haydutlar Sinodu" olarak kabul edilmiş ve "Ortodoks Doktrini" belirlemek için İmparator II.

¹⁷ Wolfgang Müller Wiener, *İstanbul'un Tarihsel Topoğrafyası*, çev. Ülker Sayın (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 466-467.

¹⁸ Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, 11.

¹⁹ Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, 12.

²⁰ Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 59.

Theodosius'dan yeni bir konsil toplamasını istemiş ancak imparator, Papa I. Leo'nun bu isteğini reddetmiştir. İmparator'un ölümünden sonra Marcianus'un İmparator olması üzerine Papa I. Leo'nun yeni bir konsil toplama isteği kabul edilmiştir.²¹ Papanın temsil edildiği bu konsilde Efes Konsili reddedilerek İsa'nın hem insani hem ilahi iki tabiata sahip olduğu, 600 piskopos tarafından kabul edilerek ilan edilmiştir.²² Konsili konu alan kaynaklar piskopos sayısını genel olarak 600 ya da 630 olarak verir. 1. Mektupta 500 gibi biraz daha düşük bir rakam verilmekte olup ayrıca konye babalarının Papa I. Leo'ya gönderdiği, Marcianus'un dördüncü fermanında ise katılımcı sayısı 520 olarak zikredilmektedir. Çağdaş resmi kaynaklarda da 500 ya da 520 piskoposun katıldığı belirtilmektedir.²³

Konsilde önde gelen aktörler, imparatorluk çiftinin temsilcileri (Marcianus ve Pulcheria çifti) ile Mısırlı piskoposların muhalefet ettiği Papa I. Leo'nun elçisi Paschinus idi.²⁴ Kendisi Trakya'da bulunan ve konsil toplantısına katılma olanağı bulan İmparator Marcianus konsil toplantısı için İznik'e (Nicaea) ulaşmış olan din adamlarına Chalcedon'a gelmelerini söylemişti. Konsil kararları imzalandıktan sonra, İmparator Marcianus kutsal şehit Azize Euphemia'nın onuruna Chalcedon'a bağışta bulunarak kilisesini metropolitlik düzeyine yükseltmiştir.²⁵

Konsile dair yapılan betimlemelerde tıpkı, Roma senatosundaki zafer mihrabı gibi İncil'in, müzakere salonunun ortasına konduğu, konsil babalarının aynen senatörlerin oturduğu şekilde oturduğu belirtilerek, metropolitlerin Roma yargıçları gibi, senatörlere benzeyen piskoposların belediye başkanları gibi olduğu tasvir edilmiş ve ayakta duran, oy hakkı olmayan yüksek düzeydeki din adamları ise şövalyelere benzetilmiştir.²⁶

Konsilde yapılan oturumlar incelendiğinde, fikir ayrılıkları nedeniyle yaşanan tartışmalardan inanç esaslarının tespitine, din adamlarının görevden alınmasını gerektiren özel durumlardan onların affedilerek tekrar görevlerine iade edilip itibarlarının verilmesine varıncaya kadar ihtiyaç duyulan çok farklı konular ele alınarak görüşülmüştür.

²¹ Abdurrahman Küçük, "Gregoryen Ermeni Kilisesi'nin Oluşması ve Konsil Kararları Karşısındaki Tutumu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1997), 143.

²² Harman, "Konsil", 26/178.

²³ *The Acts of the Council of Chalcedon*, 1/43, 193.

²⁴ A. P., "Chalcedon Council Of", *The Oxford Dictionary Of Byzantium* (Washington: Oxford University Press, 1991), 404.

²⁵ Constantinople and Its Hinterland'tan naklen. Engin Akyürek, "Bizanslılar, Azizleri ve Khalkedon'lu Azize Euphemia", *Sanat Dünyamız* 69-70 (1998), 185.

²⁶ Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), 17.

Kadıköy Konsili İmparator Marcianus tarafından İskenderiyeli Dioscore'ye ve Monofizitlere karşı toplanmıştır. Devrin Papası I. Büyük Leo'dur. 8 Ekim'den 1 Kasım'a kadar devam eden oturumlarda Konsil Babaları "kurtarıcı bir tek şahsiyette iki tabiat bulunduğunu" kabul etmişler ve nihayetinde 28 karar alınmıştır.²⁷

Söz konusu oturumlar ve bu oturumlarda ele alınan konular sırasıyla şunlardır:

1. Oturum: 2. Efes Konsili'nin Değerlendirilmesi (8 Ekim 451).

2. Oturum: İnanç Üzerine Tartışma (10 Ekim 451).

3. Oturum: Dioscorus'un Duruşması (13 Ekim 451).

4. Oturum: Leo'nun Tome'u, Mısırlı Piskoposlar ve

Konstantinopolisli Keşişler (17 Ekim 451).

Carosus ve Dorotheus Konulu Oturum: (20 Ekim 451).

Photius ve Eustathius Konulu Oturum: (20 Ekim 451).

5. Oturum: İmanın Tanımı (22 Ekim 451).

6. Oturum: İman Tanımının Yayınlanması

(25 Ekim 451).

7. Oturum: Kudüs Patrikhanesi (26 Ekim 451).

8. Oturum: Theodoret ve Cyrillus'un Aklanması

(26 Ekim 451).

9. Oturum: Edessa'lı İbas (26 Ekim 451).

10. Oturum: Edessa'lı İbas-2 (27 Ekim 451).

Domnus Oturumu: (27 Ekim 451).

11. Oturum: Bassianus ve Efesli Stephen-1

(29 Ekim 451).

12. Oturum: Bassianus ve Efesli Stephen-2

(30 Ekim 451).

13. Oturum: Nicomedia ve Nicaea (30 Ekim 451).

14. Oturum: Athanasius ve Perrhe'li Sabinianus

²⁷ Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, 101.

(31 Ekim 451).

15. Oturum: Leo'nun Mektubu (31 Ekim 451).

16. Oturum: Kanonlar (1 Kasım 451).²⁸

Söz konusu oturumlarda alınan kararlar tüm ayrıntıları ile kayda geçilmiştir. Ancak tüm bu ayrıntılara rağmen eksiksiz olarak kaydedilmiş gibi düşünülmemelidir. İlk oturum tutanakları ve içerdiği tüm belgeler gerçekten okunamayacak kadar uzunsu da daha sonraki oturumlardan bazılarının tutanakları, en önemlisi de çok önemli olan beşinci oturum şüphe uyandıracak kadar kısadır. Gelecek nesiller için kayıt altına alınmasının kimsenin çıkarına olmadığı düşünülen bazı konuların atlanmasına izin verilmiş olmalıdır.²⁹

Batı kiliseleri bu konsilde sadece beş piskoposla temsil edilmiştir. Bunlardan iki piskopos ve iki rahip papayı temsil etmekteydi. Bunların biri İspanya'dan, diğer ikisi de Afrika'dan gelmiştir. Konsil üyeleri Efes Konsili kararlarını reddederek, Dioscore'u görevden almışlardır. Papa I. Leo'nun gönderdiği dogmatik mektuptaki ifadelerin resmi Ortodoks Katolik inancını ifade ettiği oy birliği ile kabul edilmiştir. Papalık delegeleri yeni bir "Dogmatik Formül" oluşturulmasına karşı oldukları halde, bir piskoposlar komitesi bununla görevlendirilmiş ve "Dogmatik Formül" konsilin altıncı oturumunda kabul edilmiştir.³⁰

İznik Konsili'nde kabul edilen ve "Nicene Creed" Dogmatik Formül olarak da bilinen itikat esasları, Kadıköy Konsilinde iki kez okutulmuş kabul edilip onaylanmıştır. Aynı zamanda iman tazeleme duası olarak da görülen ve halen Katolik ayinlerinde okunan dua, anlam itibarıyla şöyledir:

Bizler, göğün ve yerin, görünen ve görünmeyen her şeyin yaratıcısı, her şeye gücü yeten Baba olan tek Tanrı'ya inanıyoruz.

Tanrı'nın biricik Oğlu olan ve çağlar öncesinde Baba tarafından evlat edinilen tek Rab İsa Mesih (Tanrı'nın Tanrısı), ışığın ışığı, gerçek Tanrı'nın gerçek Tanrısı, yaratılmamış, her şeyin kendisi tarafından yapıldığı Baba ile aynı özdendir.

O (İsa) biz insanlar için ve kurtuluşumuz için gökten indi, Kutsal Ruh'tan ve Meryem Ana'dan enkarne oldu ve insan oldu. Pontius Pilatus döneminde bizim için çarmıha gerildi, acı çekti ve gömüldü. Kutsal Yazılara göre üçüncü gün yeniden dirildi ve göğe yükseldi. Baba'nın sağında oturdu.

²⁸ The Acts of the Council of Chalcedon, 111.

²⁹ Richard Price - Mary Whitby (ed.), *Chalcedon in Context* (Liverpool: Liverpool University Press, 2011), 105.

³⁰ Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, 16.

Krallığının sonu olmayacak olan, yaşayanları ve ölüleri yargılamak için görmekle yeniden gelecektir.

Baba'dan (ve Oğul'dan) çıkan, Baba ve Oğul ile birlikte tapınılması ve yüceltilmesi gereken, Peygamberler aracılığıyla konuşan, Rab ve hayat veren Kutsal Ruh'a inanıyoruz. Bu Kutsal Ruh'a ve Katolik ve havarilerden gelen kiliseye inanıyoruz.

Günahların bağışlanması için vaftizi itiraf ediyoruz (itiraf ediyorum). Ölülerin dirilişi ve ahiret hayatını bekliyoruz (bekliyorum). Amin.³¹

2.3. Konsilde Alınan Kararlar

Konsil, kilise yönetimi, disiplin ve otoritesini düzenleyen kararları ihtiva eden 27 maddeyi kabul etmiştir.³² Ayrıca bu 27 maddeye ek olarak "Kanon 28" olarak da bilinen ek bir madde daha kabul edilmiştir ki bu maddeye Roma Kilisesi itiraz ederek kabul etmemiştir. Antik Yunan koleksiyonlarında 29. ve 30. kanonlar da konseye atfedilmektedir.³³

1'den 30'a kadarki tüm kanon, sırasıyla şöyledir:

1. Kutsal Babalar tarafından düzenlenen her konsilin kararları yürürlükte kalacaktır.
2. Eğer herhangi bir piskopos para karşılığı ruhban sınıfından herhangi birini atarsa, buna kalkışan kişi suçlu bulunursa, kendi rütbesini tehlikeye atmış olur. Satın aldığı atama ya da terfiden hiçbir şey alamaz ama para karşılığında elde ettiği saygınlık ya da sorumluluktan mahrum bırakılır. Eğer bir din adamıysa, rütbesi düşürülmeli, keşiş ya da meslekten olmayan biriye aforoz edilmelidir.
3. Hiçbir piskopos, din adamı ya da keşiş, yasalar gereği reşit olmayanların zorunlu vasiliğini üstlenmesi gerekmedikçe ya da kentin piskoposu Tanrı korkusuyla kendisine kilise mallarının ya da yetimlerin, yoksulların, dulların ve kilisenin yardımına özellikle ihtiyaç duyan kişilerin sorumluluğunu vermedikçe, mülk kiralamayacak ve kendisini dünyevi işlerin yönetimine dâhil etmeyecektir.
4. Yalnız yaşamı gerçekten ve içtenlikle benimseyenler gereken onura

³¹ J. Wilhelm, "Nicene and Niceno-Constantinopolitan Creed", *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1911), 11/49.

³² *The Acts of the Council of Chalcedon*, III, 94-103.

³³ Papal Encyclicals Online, "Council of Chalcedon – 451 A.D." (Erişim 02 Haziran 2024).

layıktır. Şehrin piskoposunun iradesine aykırı olarak hiç kimsenin herhangi bir yerde manastır kurmasına karar verilmiştir. Her kentte ve bölgede manastırda yaşayanlar piskoposa tabi olacak, sessizliği benimseyecek, kendilerini sadece oruç tutmaya ve dua etmeye adayacak, dünyayı terk ettikleri yerlerde sebat edeceklerdir. Hiçbir köle, efendisinin iradesine aykırı olarak bir manastıra keşiş olarak kabul edilmeyecektir. Manastırların gerekli bakımı kentın piskoposu tarafından yapılmalıdır.

5. Şehirde taşınan piskoposlar ya da din adamları, kutsal babalar tarafından bu konuda yayınlanan kurallara tabi olacaklardır.
6. Dini statüsü ne olursa olsun hiç kimse, şehir ya da köydeki belirli bir kiliseye veya manastıra mutlak olarak atanamaz.
7. Bir zamanlar ruhban sınıfına veya din adamlarına kayıtlı olanlar devlet hizmetine ya da din dışı bir makama girmemelidirler. Bunu yapıp buldukları duruma geri dönerek tövbe etmeyenlere lanet olsun/aforoza ediliyorlar. (Lanet olsun)
8. Din adamları, her şehirdeki piskoposların otoritesi altında kalmalıdır; kendi iradeleriyle kendi piskoposlarına karşı isyan edemezler. Bu kuralı herhangi bir şekilde ihlal edenler eğer ruhban sınıfından ise cezalandırılıyorlar, değilse aforoz edileceklerdir.
9. Herhangi bir din adamının bir din adamına karşı davası varsa, kendi piskoposunu terk edip sivil mahkemelere başvurmamalı, davayı önce kendi piskoposunun önünde tartışmalı ya da en azından piskoposun rızasıyla her iki tarafın da seçtiği kişinin önünde adaletin yerine getirilmesine izin vermelidir. Bunu ihlal eden olursa, kanonik cezalara tabi olacaktır. Bir din adamının kendi piskoposuna ya da başka bir piskoposa karşı bir davası varsa, davasını eyalet konseyi önünde savunmalıdır. Eğer bir piskopos ya da din adamı aynı ilin metropolitiyle anlaşmazlık içindeyse piskoposluk bölgesinin başpiskoposuna ya da Konstantinopolis imparatorluk makamına başvurmalı ve davasını orada savunmalıdır.
10. Bir din adamı aynı anda iki şehrin kilisesine kayıtlı olamaz. Bunu yapanlar ilk atandıkları kiliseye geri gönderilmeli ve sadece orada hizmet etmelidirler. Bir kişi bir kiliseden diğerine nakledilmişse, eski kilisesinin ya da ona bağlı müstemilatın işlerine karışmamalıdır. Bu yasaklanmış olan şeylerden herhangi birini yapanlar görevden alınacaklardır.
11. Tüm yoksulların ve yardıma ihtiyacı olanların, araştırıldıktan sonra, tavsiye mektupları ile değil, sadece dini mektuplar veya barış mektupları ile seyahat etmelerine karar verdik. Çünkü sadece saygın

kişilere tavsiye mektupları verilmesi yakışıır.

12. Bir il ikiye bölünemez. Bunu kim yaparsa piskoposluktan atılacaktır. İmparatorluk fermanı ile bağlantısı kesilen şehirler, yalnızca bir piskoposun buralara yerleşmesi onuruna sahip olacaklar ve ancak gerçek bir metropole ilişkin tüm haklar korunacaktır.
13. Din adamları ve konuşmacılar, eğer kendi piskoposlarından övgü mektupları yoksa, başka bir şehirde ayin yapmaz ve cemaate kabul edilmezler.
14. Bazı eyaletlerde okuyucuların ve ilahi söyleyenlerin (Cantor & Lector) evlenmesine izin verildiğinden, kutsal Sinod, bunlardan heterodoks bir eş almasının yasal olmayacağına karar vermiştir. Ancak daha önce böyle bir evlilikten çocuk sahibi olanlar, onları vaftiz ettirmişlerse Katolik Kilisesi cemaatine dâhil etmelidirler. Bu emri ihlal eden, kanonik kınamaya maruz kalır.
15. Bir kadın kırk yaşına gelmeden diyakoz olarak atanamaz ve bu da sıkı bir soruşturmanın ardından yapılır.
16. Kendini Rab Tanrı'ya adanmış bir rahibenin ve aynı şekilde bir rahibin evlenmesine izin verilmez. Bunu yaptıkları tespit edilirse aforoz edilecekler.
17. Her kilisenin kırsal ya da taşra cemaatleri, özellikle de bu cemaatleri otuz yıl boyunca zora başvurmadan ellerinde tutmuş ve yönetmişlerse, bu cemaatlere sahip olan piskoposların yönetiminde kalmalıdır. Kendi metropoliti tarafından haksızlığa uğratılan, davasını piskoposluk bölgesine ya da Konstantinopolis'e götürmelidir. Kilise piskoposluklarının düzenlenmesi sivil ve kamusal düzenlemelere uygun olmalıdır.
18. Din adamları ve keşişlerin komplo kurmaları, piskoposlara veya diğer din adamlarına karşı entrikalar planlamaları kesinlikle yasaktır. Bunlar tespit edilirse, rütbeleri tamamen ortadan kaldırılacaktır.
19. Piskoposluk sinodları gereklidir. İllerde değerlendirilmesi gereken birçok dini konu bulunmaktadır. Bu nedenle kutsal konsil, piskoposluk bölgesinde her yılda iki kez toplanacak, ortaya çıkan her mesele çözümlenecektir. Sağlık durumları iyi olmasına ve önemli, kaçınılmaz bir iş nedeniyle engellenmemelerine rağmen katılmayanlar kınanırlar.
20. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bir kilisede görev yapan din adamlarının başka bir şehrin kilisesine atanması yasal olmayacak, yalnızca ilk başta hizmet etmeye layık görüldükleri yere bağlı

kalacaklar; ancak zorunlu olarak kendi ülkelerinden sürülen ve bu nedenle başka bir kiliseye taşınanlar hariçtir. Ve eğer bu karardan sonra herhangi bir piskopos başka bir piskoposa ait bir din adamını kabul ederse hem kabul edenin hem de kabul edilenin, -ayrılan din adamı kendi kilisesine dönene kadar- aforoz edilmesine karar verilir.

21. Piskoposları veya din adamlarını suçlayan din adamlarının veya sıradan kişilerin, öncelikle karakterleri incelenmeden, soruşturma yapılmadan suçlamada bulunmalarına izin verilmemelidir.
22. Eski kanonlarda da yasaklandığı gibi, piskoposlarının ölümünden sonra din adamlarının ona ait olan şeylere el koyması yasal değildir ve bunu yapanlar kendi rütbelerinden düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaklardır.
23. Bazı din adamlarının ve keşişlerin, kendi piskoposlarından hiçbir yetki almadan, hatta bazen onun tarafından aforoz cezasına çarptırılmışken, Konstantinopolis'e gittikleri ve orada uzun süre kalarak karışıklık çıkardıkları, dini, devleti, insanları rahatsız ettikleri görülmüştür. Bu tür kişiler, önce şehirden ayrılmaları için bilgilendirilmeli ve devam ederlerse, sınır dışı edilmelidir.
24. Bir zamanlar piskoposlukça kutsanan manastırlar sonsuza kadar manastır olarak kalacak, onlara ait mülkler korunacak ve bir daha asla din dışı meskenler haline gelmeyecektir. Buna izin verenler dini cezalara çarptırılacaktır.
25. Metropolitler kendilerine emanet edilen cemaati ihmal etmemeli ve piskopos atamalarını geciktirmemelidir. Piskopos atamaları üç ay içinde yapılmalıdır. Bunu yapmazsa, dini cezalara çarptırılacak ve sahipsiz kalan kilisenin geliri aynı kilise tarafından korunacaktır.
26. Piskoposu olan her kilise, aynı zamanda kendi din adamları arasından, kilise işlerini papazların onayı ile yönetecek bir yöneticiye sahip olmalıdır. Böylece kendi piskoposu kilisenin yönetimine tanıksız kalmasın, malları çarçur edilmesin ve rahiplik kınanmasın. Eğer bu yapılmazsa, ilahi kanunlara tabi olacaktır.
27. Kadınları evlilik bahanesiyle zorla kaçırın ve bu tür tecavüzcülere yardım veya yataklık eden din adamları ve meslekten olmayan kişiler lanetlendiklerinde aşağılanacaklarına karar verilmiştir.³⁴
28. Kutsal Babaların kararlarını izleyerek toplanan Tanrı'nın sevgilisi yüz elli Piskopos, Yeni Roma olan Konstantinopolis'in en kutsal Kilise'nin ayrıcalıklarına sahip olduğu konusunda karar alarak yürürlüğe

³⁴ "Council of Chalcedon – 451 A.D."; *The Acts of the Council of Chalcedon*, 94-103.

koymuştur. Böylece İmparatorluk Roma'sıyla eşit ayrıcalıklara sahip olan şehrin, dini konularda da onun gibi yüceltilmesi ve ondan sonra ikinci sırada yer alması gerektiğine karar verildi. Pontus, Asya ve Trakya piskoposlukları ile Yunan olmayan piskoposluklar, geleneklere göre uygun seçimler yapıp kendisine bildirildikten sonra, Konstantinopolis'teki en kutsal kilisenin en kutsal makamı tarafından atanacaktır.

29. Bir piskoposu presbiteryen rütbesine indirmek saygısızlıktır; ancak, haklı bir nedenle piskoposluk görevlerinden uzaklaştırılmışlarsa, Presbiteryen konumuna da sahip olmamalıdır ve herhangi bir suçlama olmaksızın yerlerinden edilmişlerse piskoposluk onurlarına iade edilmelidirler.
30. Mısır piskoposları, geleneklerine uymadığı için Başpiskoposlarının rızası ve emri olmadan böyle bir şey yapmalarının uygun olmayacağını beyan ederek Papa I. Leo'nun mektubuna kabulü şimdilik ertelediler. İskenderiye Metropolitenin, Başpiskopos atanana kadar görevinde kalması uygun görüldü.³⁵

Doktrinel tanımlar sona erince, konsil üyeleri disiplin konularını ele almışlardı. Böylece, Antakya ekolünün iki lideri olan Cyr'li Theodaret ve Urfa'lı İbas'a eski saygınlıklarını yeniden geri vermişler ve Kudüs'ü patriklik merkezi haline getirmişlerdi.³⁶

Ayrıca Kutsal ve Ekümenik Konsey tarafından ilan edilen kilise kuralları, Chalcedon'da bir araya getirilerek maddeler halinde kabul edildi. Kutsal babalar tarafından yayınlanan kanonlar, bugüne kadarki diğer tüm konsillerde de kabul edilerek yürürlükte kalmıştır. Bahsi geçen kurullarla, ruhban sınıfının atamaları, tayinleri, görevlerini icra ederken dikkat edeceği kural ve kaideler, hangi hallerde görevden uzaklaştırılacakları, kilise hayatı, mülkiyetleri ile kilise yönetimine dair çeşitli düzenlemeler tüm ayrıntılarıyla belirlenmiştir.³⁷ Konsilde görüşülerek kabul edilen bu kanonların, yoğun olarak ruhban sınıfının görev ve çalışmasına dair oluşturulan bir yönerge mahiyetinde olduğu görülmektedir.

2.4. Konsilin Önemi

Kadıköy Konsili kararlarının, Hıristiyanlık geleneği, doktrinal inanç öğretileri, etik kuralları, ibadet, ayin ve uygulamalara dair belirlenen prensipler dikkate alındığında, havariler döneminden itibaren o güne kadar Kilise tarafından

³⁵ "Council of Chalcedon – 451 A.D."

³⁶ Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, 17.

³⁷ *The Acts of the Council of Chalcedon*, 3/94-103.

oluşturulmuş inanç ve uygulamalara dair pek çok şeyi kapsadığı görülür. Bu özelliği ile çok az konsilin Kadıköy Konsili kadar köklü bir geleneğe sahip olduğu vurgulanmıştır.³⁸

Konsilde alınan kararlar, son derece önemli olmakla beraber bize, genel konsillerin organizasyonu ve prosedürü hakkında bilgi vermektedir. Bu konsilde tartışmaların idaresi ve başkanlık, imparator tarafından gönderilen on sekiz delegeye aitti.³⁹

Kadıköy Konsili'nde hem Nesturilik⁴⁰ ve hem de Monofizitlik⁴¹ mahkûm edilmiştir. Kadıköy "Dogmatik Formülü" bir bakıma Nesturilik ile Monofizitlik arasında orta bir yol olarak görülerek, kurtuluşun ancak İsa Mesih'in hem tam bir tanrı hem de bir insan olmasıyla mümkün olacağı görüşüne ulaşılmıştır. Neticede Kadıköy Konsili'nde alınan kararlar, İstanbul ile Roma'nın arasının açılmasına ve Dogmatik Formülü kabul etmeyen grubun ayrılmasına sebep olmuştur. Bu ayrışma, Roma Kilisesi ve Papa'nın üstünlüğü iddiasını da etkilemiştir.⁴² Chalcedon'da Roma Kilisesi'nin kaygısı, sadece konsilin Papa I. Leo'nun bildirisini sorgulamadan kabul etmesini sağlamak ve Roma Kilisesi teolojisinin kilisenin standart bir inanç doktrini olarak benimsendiğini görmektir. Bununla beraber imparatorluk otoritesi, kilisenin çeşitli eyaletlerine mensup kişilerden oluşan bir komite tarafından bir inanç formülü hazırlanması ve böylece imparatorluğa birlik getirilmesini de istiyordu. Talep edilen bu birlik ile sadece devlet yönetimine teolojik çıkarlarla bakıldığı anlaşılmamalıdır. Zira siyasi mülahazalar ve bir prestij meselesiyle de konu değerlendirilmekteydi.⁴³ İmparator Marcianus ve Pulcheria'nın planına uygun olarak imparatorluk için devlet kilisesini ortaya çıkaran Kadıköy Konsili, Ortodoksluğun Magna Carta'sı olarak görülmüş ve sonrası için yeni bir dönem başlatmıştır.⁴⁴

³⁸ Price - Whitby, *Chalcedon in Context*, 7, Aloys Grillmeier'in *Christ in Christian Tradition* adlı eserinden naklen.

³⁹ Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, 16.

⁴⁰ Nesturilik: İsa Mesih'in şahsiyle ilgili tartışmalarda "İsa'da iki ayrı şahsiyetin yani ilahi ve insani şahsiyetin yan yana birbirine karışmaksızın varlığını sürdürdüğünü" görüşüne dayalı Diyojit akideyi savunan İstanbul Patriği Nestoryus (Nestorius) taraftarlarının oluşturduğu akım. (Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 279.)

⁴¹ Monofizitlik: İskenderiye ekolüne mensup olan Cyrill tarafından savunulan bir akide olarak, "İsa'daki insani tabiatın ilahi tabiat içinde yok olduğunu ve dolayısıyla onda yalnızca bir tek ilahi tabiatın bulunduğunu" savunan Kristolojik doktrin. (Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 266.)

⁴² Küçük, "Gregoryen Ermeni Kilisesi'nin Oluşması ve Konsil Kararları Karşısındaki Tutumu", 144.

⁴³ Father V.C. Samuel, *The Council of Chalcedon Re-Examined* (Maidstone: The Oriental Orthodox Library, 2005), 320.

⁴⁴ Samuel, *The Council of Chalcedon Re-Examined*, 140.

Kadıköy Konsili, dogmatik tanımıyla İsa Mesih'teki beşerî ve ilahî doğalar ile bunların birbirleriyle olan ilişkilerine dair tartışmalara son verememiştir. Doğu kiliselerinden katılan delegeler, konsil tarafından Mesih'teki iki doğanın birleşmesini ya da birleşme aracını ifade etmek için kullanılan "kişi" teriminden rahatsız olmuşlar ve alınan kararları kabul etmemişlerdir.⁴⁵ Kadıköy Konsili kararları Hıristiyan dünyasında birliği sağlamak yerine büyük ayrılıklara yol açmıştır.⁴⁶

Konsil kararlarının, siyasi otoritenin desteği ile kabul ettirilmeye çalışılması sebebiyle İskenderiye, Antakya ve Kudüs'te karışıklıklar çıkmıştır. Mısır ve Suriye'nin, Kadıköy Konsili'nde kabul edilen dogmayı reddetmesiyle birlikte, diofizitliği savunan Bizans Kilisesi ile monofizitliği savunan Suriye Kilisesi'nin ayrılış süreci fiilen başlamıştır. Kadıköy Konsili'ne katılmayan Ermeniler, konsil kararlarını Bizans İmparatorluğu ile aralarındaki siyasi sebeplerden dolayı kabul etmemiştir. Ermeniler monofizit görüşü benimseyerek milli bir kilise oluşturmaya yönelmişlerdir. Konsilden sonra monofizitliği benimseyen kiliseler ayrı kiliseler olmuştur.⁴⁷ Konsile delege göndermeyen ve alınan kararları da kabul etmeyen kiliseler "Monofizit" olarak nitelendirilerek ana düşünceden daha da uzaklaştırılmıştır.

Suriye Kilisesi, kararlara itiraz edip reddederken, insanlığı Âdem'in düşüşüyle ortaya çıkan ölüm lanetinden kurtarmak için üçlü birliğin (teslis) unsurlarından olan Tanrı'nın enkarnasyon aracılığıyla insan doğasını ve insanın ölüm deneyimini üstlendiğini tavizsiz bir açıklıkla onaylamadaki söz konusu konsil kararlarının başarısızlığına dikkat çekmişlerdi. Ayrıca Kadıköy Konsili'ni reddederek kabul etmeyen doğulu Hıristiyanlar, batıdan ayrışmalarının doğal bir sonucu olarak kendilerini ilerleyen zaman içerisinde imparatorluk sınırının ötesinde ve İslam'ın gölgesinde bulmuşlar ve burada kalmışlardır.⁴⁸ Şayet bu ayrışma olmasaydı doğulu Hıristiyanlarla batılı Hıristiyanlar arasındaki ilişki daha güçlü olacaktı. Doğu Roma İmparatorluğu'nun 1453 yılında yıkılışı dikkate alındığında, doğulu Hıristiyanların yaklaşık bin yıl daha bağlı kalacakları bir imparatorlukları olabilecekti. İmparatorluk himayesinde olmamaları ve bunun yanı sıra yaşanan ayrışma ve bölünmeler, doğu Hıristiyanlarını yalnızlaştırıp zamanla daha da güçsüzleştirmiştir.

⁴⁵ Schaefer, "Chalcedon", 3/558.

⁴⁶ Hacer Akdaş, *Hıristiyanlığın Kurumsallaşmasında İlk Dönem Konsillerinin Rolü* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 47.

⁴⁷ Ahmet Hikmet Eroğlu, "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000), 314.

⁴⁸ Price - Whitby, *Chalcedon in Context*, 107-108.

Kadıköy Konsili'nin önemli sonuçları arasında İskenderiye Patriği Dioscorus'un görevden alınması, Cyrus Piskoposu Theodoret ve Edessa Piskoposu İbas'ın aklanarak tekrar görevlerine iade edilmesi, Papa I. Leo'nun "Tome" isimli bildirisinin bir inanç bildirisi olarak kabul edilerek burada yer alan inanç tanımının standart bir öğreti olarak benimsenmesi sayılabilir. Konsili kontrol eden güçlerden Roma Kilisesi ve Konstantinopolis'teki imparatorluk otoritesi, konsili kendi planlarını gerçekleştirmek için kullandılar. Roma Kilisesi, evrensel üstünlük iddiasını ileri sürerken, imparatorluk otoritesi ise doğudaki tüm kiliseleri Konstantinopolis'in yetkisi altına alarak kendilerine bağlamaya çalıştı. Bu iki güç de o dönemde kilisenin karşı karşıya olduğu sorunu objektif bir şekilde inceleyecek, tüm tarafları ikna edebilecek bir çözüm öneremedi ve dolayısıyla alınan kararlar sonucunda bölünmeler ortaya çıktı.⁴⁹

Kadıköy Konsili'nin altıncı oturumunda papalık temsilcilerinin bulunmadığı bir sırada oylanıp kabul edilen 28. maddeye göre, 381 İstanbul Konsili'nin İstanbul'a atfettiği ikinci kilise olma sırası tasdik edilmiş ve bazı piskoposluklar doğrudan İstanbul'a bağlanmıştır. Ancak Papalığı temsilen gelen delegeler ve Papa I. Leo bu karara katılmayarak protesto etmişlerdir.⁵⁰ Görüldüğü üzere, Kadıköy Konsili'nde kabul edilen 9. ve 28. maddelerle İstanbul Kilisesi, Hıristiyan âleminde mevcut konumunu daha da yükseltmiştir. Bunun yanı sıra Kudüs'ün Patriklik olarak kabul edilmesiyle birlikte patriklik sayısı da konsilden sonra beşe çıkmıştır.⁵¹

Chalcedon'da İstanbul Kilisesi patriklik statüsü kazanmış, topraklarını Asya, Pontus ve Trakya piskoposluklarını kapsayacak şekilde genişletmiş ve Roma'dan sonraki mevcut onursal önceliğini teyit etmiştir (Kanon 28). Ayrıca Konstantinopolis bölgesel metropolitlerden gelen itirazları dinleme (Kanon 9, 17) ve yetkisi altındaki üç piskoposluğun metropolitlerini takdis etme hakkını da elde etti. Son olarak, manastırcılık şehirlere yayılarak ciddi bir kentsel sorun haline geldiğinden, (Hıristiyan çileciliği tarihinde ilk kez) her manastırın doğrudan yerel piskoposun yetkisi altına alınmasına karar verildi (Kanon 4).⁵²

Sonuç

Kadıköy'de 451 yılında yapılan konsilden en çok kazanım elde eden taraf, şüphesiz ki İstanbul Kilisesi olmuştur. İlk üç konsilde beş önemli dini merkezden biri haline gelen İstanbul Kilisesi, Chalcedon'da alınan kararlar sonucunda artık Roma Kilisesi ile eşit konuma yükselmiştir. Bunun bir sonucu olarak batıdaki iki önemli dini merkez olan Roma Katolik Kilisesi ile İstanbul Kilisesi ayrılma sürecine girdi ve bir daha birleşemediler. Bununla birlikte

⁴⁹ Samuel, *The Council of Chalcedon Re-Examined*, 103-104.

⁵⁰ Harman, "Konsil", 26/178.

⁵¹ Mehmet Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi* (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1987), 182.

⁵² P., "Chalcedon Council Of", 404.

Ermeni Kiliseleri, Nesturi Kiliseleri ve İskenderiye Kiliseleri de ortaya çıkarak ayrıca bunlar da özerklik kazanmışlardır.

Kadıköy Konsili sonrasında ortaya çıkan yeni durum olarak İstanbul Kilisesinin müstakil hale gelmesi ve onun önderliğini kabullenemeyen Roma Kilisesi, hiçbir zaman bu kararı unutmadı. 1054 yılında İstanbul ve Roma Kiliselerinin temelli olarak ayrılması gerçekleşmiş olup yaşanan bu ayrışma ve krizin alt yapısını Kadıköy Konsili'nde alınan kararlar arasında yer alan 28. madde oluşturmuştur. Ayrıca Katolik ve Ortodoks terimleri de bu konsil sonrası ortaya çıkarak günümüz kiliselerine isimlerini vermiştir.⁵³ Konsili müteakip ilerleyen süreçte İstanbul Kilisesi doğru inancın savunucusu anlamında "Ortodoks" olarak kendini tanımlarken Roma Kilisesi ise "evrensel/genel/yaygın" anlamında "Katolik" olarak kabul görmüş ve oluşan görüş ayrılıkları zamanla siyasi, sosyal ve kültürel etkilerle daha da derinleşmiştir. Ancak günümüzde bu ayrılıkların giderilmesine yönelik olarak Katolik ve Ortodoks Kilisler arasında yakınlaşmalar yaşandığı görülmektedir.

1984 yılında Süryani Kadim Kilisesi Patriği I. Mar Ignatius Zakka ile Papa II. Jean Paul ortak bir deklarasyon imzalanmışlardır. Bu uzlaşma metninde "Enkarnasyon doktrininin yorumlanmasında sonradan ortaya çıkan ve üzücü olarak ifade edilen bölünmeler için gerçek bir temel bulunamadığından bahisle, Kadıköy Konsili ile ortaya çıkan farklılıklara rağmen, "İsa Mesih'le ilgili gerçek doktrini, sözlerimizde ve yaşamımızda itiraf ediyoruz" denilerek ortak noktalara ve birleştirici unsurlara vurgu yapılmıştır.⁵⁴ 1990 yılından beri zaman zaman toplanan ortak komisyonlar, kiliselerin daha önce birbirlerine okuduğu aforozları iptal ederek ortak inanca dair açıklamalarıyla aralarındaki yakınlaşmayı daha da pekiştirmeye çalışmaktadırlar.⁵⁵ Konsillerde alınan ve inananlar açısından bağlayıcı olarak kabul edilen kararlarının, inanç birliğini sağlamaya ve korumaya yönelik bir işlevi olmakla beraber Hıristiyan dünyadaki fikir ayrılıklarının daha da belirgin ve kesin çizgilerle oluşmasına etki ettiği de görülmektedir.

Kaynakça

Akdaş, Hacer. *Hıristiyanlığın Kurumsallaşmasında İlk Dönem Konsillerinin Rolü*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler

⁵³ Mazlum Şahin Demir - Rüstem Çurku, "Doğu-Batı Kiliselerinin Ayrılış Noktası: Kalkedon Konsili", *Uluslararası Türk Dünyası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 1 (2020), 68.

⁵⁴ The Holy See, "Common Declaration of Pope John Paul II and The Ecumenical Patriarch of Antioch His Holiness Moran Mar Ignatius Zakka I Iwas" (Erişim 02 Haziran 2024).

⁵⁵ Madrigal, *Anadolunun Ekümenik Konsilleri*, 36.

- Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Akyürek, Engin. "Bizanslılar, Azizleri ve Khalkedon'lu Azize Euphemia". *Sanat Dünyamız* 69-70 (1998), 175-189.
- Aydın, Mehmet. *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Çelik, Mehmet. *Süryani Kilisesi Tarihi*. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1987.
- Çoban, Bekir Zakir. *Geçmişten Günümüze Papalık*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Demir, Mazlum Şahin - Çurku, Rüstem. "Doğu-Batı Kiliselerinin Ayrılış Noktası: Kalkedon Konsili". *Uluslararası Türk Dünyası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 1 (2020).
- Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000).
- Eyice, Semavi. "Haydarpasha". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 17. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Harman, Ömer Faruk. "Konsil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 26. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Karakaya, Enes. "Bizans Döneminde Bağdat Yolu (Üsküdar-İzmit Arası)". *Sanat Tarihi Yıllığı* 20 (2012).
- Küçük, Abdurrahman. "Gregoryen Ermeni Kilisesi'nin Oluşması ve Konsil Kararları Karşısındaki Tutumu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1997).
- Leclercq, H. "Chalcédoine". *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. C. 3. Paris: Hue des Saints-Pères, 1913.
- Lortoğlu, Nisan. *Byzantion ve Kalkhedon'un Şehircilik Açısından İncelenmesi: Kuruluşlarından Roma İmparatorluk Dönemi'ne Kadar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Madrigal, Marc. *Anadolunun Ekümenik Konsilleri*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015.
- Martini, Wolfram. *Sachwörterbuch der Klassischen Archäologie*. Stuttgart: Kröner Verlag, 2003.
- Murphy, F. J. "Councils, Canon Law of". *New Catholic Encyclopedia*. C. 4. Washington, 1967.
- Nichols, R. H. "Synod". *An Encyclopedia of Religion*. ed. V. Ferm. New York, 1945.
- P., A. "Chalcedon Council Of". *The Oxford Dictionary Of Byzantium*. Washington: Oxford University Press, 1991.
- Papal Encyclicals Online. "Council of Chalcedon – 451 A.D." Erişim 02 Haziran 2024. <https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum04.htm>
- Price, Richard - Mary Whitby (ed.). *Chalcedon in Context*. Liverpool: Liverpool University Press, 2011.
- Samuel, Father V.C. *The Council of Chalcedon Re-Examined*. Maidstone: The Oriental

- Orthodox Library, 2005.
- Schaefer, Francis J. "Chalcedon". *The Catholic Encyclopedia*. C. 3. New York: The Encyclopedia Press, Inc., 1913.
- Smith, Willem. *Dictionary of Greek and Roman Geography*. Boston: Little, Brown and Company, 1870.
- The Holy See. "Common Declaration of Pope John Paul II and The Ecumenical Patriarch of Antioch His Holiness Moran Mar Ignatius Zakka I Iwas". Erişim 02 Haziran 2024. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1984/june/documents/hf_jp-ii_spe_19840623_jp-ii-zakka-i.html
- Wiener, Wolfgang Müller. *İstanbul'un Tarihsel Topoğrafyası*. çev. Ülker Sayın. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Wilhelm, J. "Nicene and Niceno-Constantinopolitan Creed". *The Catholic Encyclopedia*. C. 11. New York: Robert Appleton Company, 1911.
- Kutsal Kitap (Tevrat, İncil, Zebur)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2020.
- The Acts of the Council of Chalcedon*. thk. Richard Price - Michael Gaddis. 3 Cilt. Liverpool: Liverpool University Press, 2005.

Bitmeyen Acının Edebî İzdüşümleri: "Filistin Sabren" Kasidesi

Öz: Şiir özgün yapısıyla duyguların çarpıcı bir şekilde aktarılma aracıdır. Bu misyonuyla şiir, sosyal ve siyasi birçok mesajın iletilmesinde yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Nitekim genelde edebiyat, özelde şiir birçok yerel sorunun uluslararası camianın gündeminde yer etmesine katkı sağlamıştır. Şiirin bu katkularından biri de yaklaşık bir asırdır devam eden Filistin sorununu dünyaya duyurmak için üstlendiği roldür. Filistinliler vatanını müdafaa ederken, bu bölgeden ve dünyanın farklı ülkelerinden şairler bu gayrete kalemleriyle destek olmuştur. Filistin sorununu şiirlerinde işleyen önemli şairlerden biri de neo-klasik Arap şiirinin önemli temsilcilerinden olan Ahmed Muharrem (1877-1945)'dir. Şair XX. yüzyılın başlarında kaleme aldığı Filistin Sabren adlı kasidesinde, bölgede yaşananları sade bir üslupla anlatmış ve vermek istediği mesajı ön plana çıkarmıştır. Şairin kasidesinde anlattığı yıkım ve acının günümüzde hala güncelliğini koruyor olması bir diğer sarsıcı gerçek olarak müşahade edilmiştir. Bu çalışmada Ahmed Muharrem'in hayatı hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Ardından beyitlerin açıklamalı çevirisiyle beraber tespit edilen belagat sanatlarına yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Kaside, Filistin, Ahmed Muharrem, İşgal.

Zahir

ASLAN* 

The Literary Reflections of Endless Sorrow: His Qasida "Filistin Sabren"

Abstract: Poetry, distinguished by its original form, serves as a powerful means of vividly conveying emotions. It is widely utilized in the dissemination of numerous social and political messages, given this inherent mission. Indeed, literature in general, and poetry in particular, have contributed to placing many local issues on the international agenda. One of these contributions is the role it has undertaken in raising global awareness about the century-long Palestinian conflict. While the people of the region were defending their homeland, poets from Palestine and various countries around the world supported this effort with their pens. One of the significant poets who addressed the Palestinian issue in their poems is Ahmad Muharram (1877-1945), a prominent representative of neo-classical Arabic poetry. In his qasida titled 'Filistin Sabren,' penned at the beginning of the 20th century, the poet narrates the events of the region in a simple style, bringing the intended message to the forefront. The fact that the destruction and sorrow described in the poet's qasida still resonate today has been observed as another unsettling reality. This study briefly presents information about the life of Ahmad Muharram. Subsequently, an annotated translation of the couplets and a literary analysis have been conducted.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Qasida, Palestine, Ahmad Muharram, Invasion.

* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye, ORCID ID: 0000-0001-6276-7686, zahiraslan@trabzon.edu.tr.

Giriş

Edebî sanatların en kadim şekli olarak kabul edilen şiir, farklı birçok duyguyu çarpıcı bir şekilde ifade etmenin araçlarındandır. Şairler yaşadıkları toplumu her açıdan geniş kitlelere aktarmaktadır. Dolayısıyla bir şairin eserlerinin muhtevasını belirleyen ana faktör bütün bileşenleriyle içinden çıktığı toplumdur. Şair söz sanatlarını da kullanarak beraber yaşadığı insanların acı ve tatlı yaşanmışlıklarını, hatıralarını ve hayallerini anlatır. Şiirler anlattığı toplumun gelişim süreciyle paralel bir seyir izleyerek canlılığını koruyan bir tarihi bilgi kaynağıdır. Tarihte vuku bulan tüm önemli olaylar, etki gücüne oranla yerel, bölgesel veya uluslararası çapta şairlerin ilgi alanına girmiştir. Başta Arap şiiri olmak üzere farklı birçok dilde edebî çalışmalara konu olan tarihi olaylardan biri de XX. Yüzyılın başından itibaren bir problem olarak ortaya çıkan Filistin meselesidir.¹

XX. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflamasıyla Ortadoğu bölgesi büyük trajedilere sahne olmuştur. Günümüze kadar devam eden acılarla dolu sistematik zulüm ve felaketler; başta Kudüs olmak üzere Filistin topraklarında yoğun bir şekilde yaşanmıştır. Kıt imkânlarla bu sistematik baskı ve zulümle mücadele etmeye gayret eden Filistin halkı, bu haklı mücadelesini uluslararası arenada farklı vesilelerle çeşitli mecralarda duyurmaya çalışmıştır. Bu mecraların en bilinenlerinden biri de şiir olmuştur. Halka moral veren, duygularına tercüman olan ve manevi bir dayanak işlevi de gören Filistin temalı şiirler, edebiyat camiasında etkili olmuş ve üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Filistinli şairlerin yanı sıra farklı ülkelerden birçok şair bu davaya destek veren beyitler ve müstakil kasideler nazmetmiştir. Filistin halkının yaşadığı bu insanlık dramını edebî çalışmalarında konu eden şairlerden biri de neo-klasik Arap şiirinin² önemli temsilcilerinden olan Türk asıllı Mısırlı şair Ahmed Muharrem b. Hasan el-Mısırî (1877-1945)'dir. Ahmed Muharrem hakkında Türkiye'de tespit edebildiğimiz kadarıyla Büşra Yılmaz tarafından "Ahmed Muharrem ve Şiirinin Ana Temaları" başlıklı bir yüksek lisans tezi ile Harun Özel tarafından *Mısırlı Şair Ahmed Muharrem'in Şiirlerinde Son Dönem Osmanlı* adlı bir kitap yazılmıştır.

¹ Vatanları işgalle ellerinden alınan bir halkın yeniden topraklarına dönme ve bağımsız devletini kurma mücadelesi olarak tanımlayabileceğimiz Filistin meselesi yüz yılı aşkın bir süredir devam etmektedir. Daha detaylı bilgi için bk. Hasan Gül, "Filistin Sorununun Temel Nedenleri", *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Nisan 2018), 13-22.

² Câhiliye, Emevî ve Abbâsî dönemi şiiri taklit edilerek yazılan modern dönem Arap şiiri. Mahmûd Sâmi el-Bârûdî (1839-1904) bu akımın kurucusu olarak kabul edilmektedir. Bk. Kemal Tuzcu, "Mısırlı Neo-Klasik Şairleri", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2002), 107-126; Nasuhi Ünal Karaarslan, "Bârûdî, Mahmud Sâmi Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/90-91.

Bu çalışmamızda Ahmed Muharrem ve şairliği hakkında kısaca bilgi verildikten sonra "*Filistin Sabren* صبراً فلسطين" adlı kasidesi muhteva, mana ve belâgat sanatları açısından incelenecektir.

1. Ahmed Muharrem

Ahmed Muharrem 1877 tarihinde Mısır'da dünyaya gelmiştir. Ahmed Ubeyd'e³ gönderdiği ve hayatından bahsettiği risalede Arap diline ve özellikle şiire tutkuyla bağlı Türk bir babadan dünyaya geldiğini ifade etmektedir. Babası onu ilmî ve edebî birçok farklı alanda eser ihtiva eden kütüphanesindeki kitaplarla ilgilenmesi için yönlendirmiş ve şiir nazmetmesini teşvik etmiştir. İlköğrenimini köyünde tamamlayan Ahmed Muharrem, okuma-yazma öğrenip Kur'ân-ı Kerim hıfzını tamamladıktan sonra babası tarafından Kahire'de farklı medreselere gönderilmiştir. Kültürlü bir kişiliğe sahip olan babası, Arap dili ve edebiyatı alanında iyi yetişmesini istediği oğlu için özel öğretmenler tutmuştur. Vaktinin çoğunu babasının şahsi kütüphanesi ile farklı kütüphanelerde şiir divanları ve edebî eserler okuyarak geçiren Ahmed Muharrem, maddi sıkıntılar yaşadığı dönemlerde dahi özgürlüğünü kısıtlayacağı, Müslümanlara ve ülkesine hizmet etmesine mani olacağı düşüncesiyle resmî görev almamış ve maddi menfaat karşılığında idarecilere methiyeler nazmetmemiştir.⁴ İlk şiirini henüz on iki yaşındayken yayınlayan şairin nazmettiği şiirler ve kaleme aldığı yazılar *Apollo*, *En'sû'l-celîs*, *ez-Zühûr*, *el-Miftâh*, *es-Sıdk*, *el-Fetih* gibi dönemin önemli birçok gazete ve dergisinde yayınlanmıştır.⁵

Şair klasik dönemden Ebû Temmâm et-Tâî (ö. 231/846), Buhtürî (ö. 284/897), Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354/965), Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) ve Ebû'l-Alâ' el-Maarrî (ö. 449/1057) ile modern dönemden Mahmûd Sâmî el-Bârûdî (1839-1904), Ahmed Şevkî (1868-1932) ve İsmâil Sabri Paşa (1854-1923) gibi isimlerden çokça istifade ettiğini aktarmaktadır.⁶

Dinî değerlere bağlı muhafazakâr bir kişiliğe sahip olan ve şiirlerinde vatanseverlik, inanç temelli Arap milliyetçiliği, siyaset eleştirisi, sömürge karşıtlığı, İslâm birliği, Filistin meselesi, adalet, ahlak, işçi hakları, kadın

³ Ahmed Ubeyd b. Muhammed (1893-1989), Suriyeli yayıncı, yazma eser uzmanı ve şair. Bk. Mustafa Irmak, "Ahmed Ubeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK1/53-54.

⁴ Mustafa el-Fâr, *eş-Şâ'ir Ahmed Muharrem: Dirâse fî hâyâtihî ve şî'rih* (Amman: el-Mektebetü'l-vataniyye, 2007), 55, 57, 61-62; Ahmet Özel, "Ahmed Muharrem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK1/47-49.

⁵ Büşra Yılmaz, *Ahmed Muharrem ve Şiirinin Ana Temaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 51-52.

⁶ Ahmed Muharrem, *Dîvânu Muharrem (es-Siyâsiyyât)*, nşr. Mahmud Ahmed Muharrem (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1984), 1/9-10.

problemleri gibi konuları işleyen şair, Osmanlı Devleti'ne ve hilafet makamına muhabbet duymuş, bu sevgi ve bağlılığını şiirleriyle dile getirmiştir.⁷

13 Haziran 1945 tarihinde Mısır'ın Demenhûr kentinde vefat eden şair, ardında şiir ve nesirden oluşan büyük bir edebî külliyat bırakmıştır. Eserleri vefatından sonra oğlu Mahmud Ahmed Muharrem ve başka âlimler tarafından neşredilmiştir. Bazı eserleri şunlardır: *Mecdü'l-İslâm Divanı*, *Divânu Muharrem*, *es-Siyâsiyyât*, *el-İctimâiyyât ve'l-Merâsî*, *el-Havâtır ve't-Teemmülât*, *el-İhvâniyyât ve't-Tehânî ve'l-Müsâcelât*, *et-Tabîa' ve'l-Vasf ve'l-Gazel ve'l-Hubb*, *Divânu'l-Aksâ'l-Hazîn*, *Nükbetü'l-beramike*.

2. "Filistin Sabren" Kasidesinin Muhtevası

Arûzun tavîl bahriyle nazmedilen kaside yirmi beş beyitten oluşmaktadır. Tavîl bahri, en yaygın kullanılan bahirlerden olup geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Hamâse, fahr, medih, kasas, risâ, i'tizâr ve itâb gibi farklı duyguların anlatılmasına elverişli olması sebebiyle klasik şiirin yaklaşık üçte birinin bu bahirle nazmedildiği söylenmektedir.⁸ Ahmed Muharrem de yirminci yüzyılın başlarında İngiliz manda rejiminin bölgeye hâkim olmasıyla yaşanan acıları anlattığı sabır, yiğitlik, cesaret ve itâb konulu *Filistin Sabren* adlı kasidesini bu bahirle nazmetmiştir.

Kasidenin çeviri-yorum ve edebi tahliline başlamadan önce muhtevası kısaca şöyle özetlenebilir: Şair 1-7 arası beyitlerde vatan müdafaası ve din hürriyeti uğruna canlarını feda eden cesur Filistinli savaşçıları övdükten sonra zafere inanan ve haklı olan bir topluluğun üstesinden gelemeyeceği bir zorluğun olmadığını ifade etmektedir. Kasidenin bu bölümünde işlenen tema cesaretlendirici, teşvik edici ve umut aşıl原因 bir çerçevede devam etmektedir. İlk yedi beyitte Filistin halkının gayretlerini anlatan şair, 8-11 arası beyitlerde o topraklarda yaşanan zulmü betimlemektedir. Dini inanca atıfla mazluma yardımcı olarak Allah Teâlâ'nın yeterli olduğunu ifade eden şair, mazlumların akan kanının toprağın derinliklerine kadar indiğini söyleyerek yüreğinin derinliklerinde hissettiği acılara işaret etmektedir. Yardım edici olarak Allah yeter diyerek başladığı bu bölümü, zulmün yerelde kalmadığını, uluslararası toplumun da zalimlerle işbirliği içinde olduğunu ifade ederek bitiren şair, mazlumların duygu dünyasında hissettiği kimsesizliği mısralara dökmektedir. 12-17 arası beyitlerde işgalcilerin tarih boyunca işlediği cürümler ve ardından yaşadığı sürgünlerden bahseden şair; bu topraklardan

⁷ Ahmet Özel, "Ahmed Muharrem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK1/48; Yılmaz, *Ahmed Muharrem ve Şiirinin Ana Temaları*, 56, 70, 74, 92.

⁸ Mahmud Fâhûrî, *Mûsikâ'ş-şî'ri'l-'Arabî* (Halep: Menşûrâtu Câmî'eti Haleb, 1996), 22; İbrahim Yılmaz, "Tavîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/183-184.

İslâm'ı silmeyi amaçlayan bu gürhün faydacı, güvenilmez ve zayıf karaktere sahip olduklarını ifade ederek tek kutsallarının dünyalık olduğunu anlatmaktadır. 18-22 arası beyitlerde halkın büyük acılar, yalnızlık ve terk edilmişlik yaşamasına rağmen mücadeleyi bırakmayacağını, kurulan tuzaklar ve yapılan hilelere aynıyla mukabele edileceğini ifade etmektedir. Şair kasidesinin sonlarını (23-25) ise meydan okuyan bir üslupla; mezarlarında yatan atalarını utanca terk etmeyeceklerini, onlardan öğrendikleri ve tevarüs ettikleri değerleri koruyacaklarını anlatarak Filistin'i terk etmeyeceklerine dair kararlı duruşu yansıttığı beyitlerle tamamlamaktadır.

3. Kasidenin Açıklamalı Çevirisi ve Edebî Tahlili

Temel gayesi Filistin halkına umut aşılamak ve o topraklarda yaşanan zulmü dış dünyaya anlatmak olan şairin basit ve anlaşılır bir dil kullandığı görülmektedir. Bu başlıkta beyitlerin açıklamalı çevirisiyle beraber kasidede tespit edebildiğimiz bazı edebî sanatlarla yer verilecektir.

Şair, Filistin coğrafyasında yaşanan zulmü anlattığı bu kısa kasidesine Filistin halkına seslenerek başlamaktadır. Mahzuf bir nida harfi ile yaptığı bu çağrıda, teşhîs ve mecaz sanatlarını kullanarak mekân özelinde Filistin halkına sabrı telkin etmektedir. Şair hemen ardından başarının bir zamanı olduğunu ve elbet bir gün gerçekleşeceğini aktararak; sabır kelimesinin ihtiva ettiği metanet, tahammül ve sebat anlamlarına atıf yapmaktadır. Şöyle ki; nida üslubuyla Filistin halkına seslenen ve dikkatlerini çekmeyi amaçlayan şair, hemen ardından başarıya dair umudunu belirtmektedir. Ancak zaferin sadece duygusal temennilerle elde edilemeyeceğini de "sabır" kelimesiyle ifade ederek hayatın gerçekliğine işaret etmektedir:

فلسطينُ صَبْرًا إِنَّ لِلْفَوْزِ مَوْعِدًا * فَإِلَّا تَغْوِزِي الْيَوْمَ فَاتْتَظِرِي غَدَا

Sabret Filistin! Kurtuluşun elbet bir zamanı vardır * Bugün olmasa dahi
(zafer için) yarını bekle.

Şair kasidesine nida üslubu ile başlayarak muhataplarının dikkatini çekmeyi amaçlamıştır. Dolayısıyla burada Bedî sanatlarından Hüsnu'l-ibtidâ'dan bahsedilebilir. Söze uygun ve yerinde başlama sanatı olan Hüsnu'l-ibtidâ sanatında lafzın kolay, anlaşılır, uyumlu ve açık olmasına dikkat edilir. Bu sanat Berâat-i istihlâl, Hüsnu'l-iftitâh olarak da bilinmektedir.⁹ Beyitte geçen "Filistin" kelimesinde ise teşhîs sanatından bahsedilebilir. Teşhîs, insana has özellikleri diğer varlıklara vererek gerçekleştirilen bir mecazi anlatım türüdür. Burada ülke ismi olan "Filistin" kelimesinden sonra gelen "sabren" kelimesi insana has bir özelliktir. Zira sabır telkin edilen Filistin'de yaşayan insanlardır. Yine şair, bu beyitte geçen "إِنَّ لِلْفَوْزِ مَوْعِدًا" ifadesinde "إِنَّ"nin

⁹ Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğetü'l-Arabiyye* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/559.

haberi olan “للفوز” ifadesini isminden (مَوْعِدًا) önce zikrederek kurtuluşa dair mesajını daha çarpıcı bir şekilde ifade etme yoluna gitmiştir. Burada kasr sanatı mevcuttur. Kasr, bir lafzı veya cümleyi özel bir tarzda başka bir lafız veya cümleye tahsis etmek anlamına gelmektedir. Hasr ve tahsis olarak da bilinen bu Meânî sanatı, muhatabın dikkatini çekmek ve verilmek istenen mesajın daha çarpıcı bir şekilde dinleyiciye ulaştırmak gibi gayelerle yapılmaktadır.¹⁰

Yine bu beyitte mecaz-ı mürsel sanatı mevcuttur. Şair “Filistin sabret” ifadesiyle mekân ismi zikrederek orada yaşayanları kast etmiştir. Buradaki alaka mahalliyettir. Zira sabretme insanlarla ilgili bir hususiyettir. Mecaz-ı müfred olarak da bilinen Mecaz-ı mürsel, Beyân sanatlarından. Gerçek anlam ile mecazi anlam arasında teşbih dışında bir alakası olan ve esas anlamın kastedilmesine mâni olan bir karinenin mevcut olduğu durumda yapılmaktadır. Kelimenin hakiki manası ile mecazi manası arasında cüz’iyet, sebebiyet, masdariyet gibi alakalar bulunur.¹¹

Şair ikinci beyitte tekrar umuda vurgu yaparak zaferin mutlaka gerçekleşeceğini söylerken, devamında hayatın gerçekliğini hatırlatarak bu yolda ölüm dâhil bedel ödenmesi gerekebileceği acı gerçeğini şu şekilde aktarmaktadır:

ضَمَانٌ عَلَى الْأَقْدَارِ نَصْرٌ مُجَاهِدٍ * يَرَى الْمَوْتَ أَنْ يَحْيَا ذَلِيلًا مُعَبِّدًا

Kaderin (sahibi) kefidir mücahidin zaferine * Ölümü yeğleyen; zillet içinde, köle gibi bir hayatın yerine.

Beyitte geçen “الأقْدَارِ/kaderler” ifadesinde Me’ânî sanatlarından îcâz-ı hazfin ihtizâl türü vardır. İlgili ifadenin takdiri muzafın hazfiyle şu şekildedir: “صاحب الأقدار/kaderin sahibi”. Sözlükte sözü kısaltma gibi anlamlara gelen îcâz, bir me’ânî sanatı olarak verilmek istenen manayı açık ve net bir şekilde ifade etmek için az lafızla çok mana anlatma sanatıdır.¹² Yine beyitte geçen “الموت/ölüm” ile “يَحْيَا/yaşıyor, yaşayacak” ifadelerinde bedî sanatlarından tıbâk mevcuttur. İki zıddı bir cümlede bir araya getirme sanatı olan tıbâk,¹³ birçok kısma ayrılmaktadır. Yukarıdaki örnekte birbirine zıt olan kelimelerden birinin isim, diğerinin de fiil olması sebebiyle burada gayr-ı mütecânis tıbâk mevcuttur.

¹⁰ Hatib el-Kazvîni, *el-Îzâh fî ‘Ulûmi’l-Belâğa* (Beyrut: Dâru’l-Cil, ts), 3/4-5.

¹¹ Bahâüddîn es-Sübkî, *‘Arûsü’l-efrâh fî şerhi Telhîsi’l-Miftâh* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2003) 2/130.

¹² Meydânî, *el-Belâğeti’l-Arabiyye*, 2/57.

¹³ Sirâcüddîn es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987), 423.

Şair zelil bir şekilde yaşayacağına vatani ve dini uğruna izzetle şehit olmayı göze alan mücahidin, savaştaki bir silahı kalmasa dahi canını silahının yerine koyarak ancak bir kılıcın yapabileceği şekilde feda-i canla mücadele edeceğini ifade etmektedir. Ardından vatanını savunan mücahidin sebatına vurgu yapan şair; aynı anda ölümün ve hayatın nefesini ensesinde hissederek kararlı ve metanetli bir şekilde mücadelesinden vazgeçmediğini aktarmaktadır:

إِذَا السَّيْفُ لَمْ يُسَعِّفْهُ أَسْعَفَ نَفْسَهُ * بِأَسِّ يَرَاهُ السَّيْفُ حَتْمًا مُجْرَدًا.

Kılıç destek olmazsa canını ortaya koyar (kılıcın yerine) * Yiğitlikle silahsız olarak, ancak kılıcın yapacağı şekilde.

يَلُودُ بِحَدِيدِهِ وَيَمِضِي إِلَى الْوَعَى * عَلَى جَانِبِهِ مِنْ حَيَاةٍ وَمِنْ رَدَى

Kılıç iki (keskin) yüzüyle sürdürüyor savaşı inatla * Bir tarafında ölüm, diğer yanında hayatla.

Bu beyitte istiare mekniyye'den bahsedilebilir. Zira "يَلُودُ" fiilinde müstetir olan "هو" zamirinin râci' olduğu "سيف/كılıç" kelimesi bir insana (savaşçı) benzetilmiştir. Ardından "insan" kelimesi hafzedilerek onunla ilgili bir hususiyet olan "sürdürmek/يَلُودُ" fiili zikredilerek istiare yapılmıştır. İstiare-i mekniyye'de teşbihin iki rüknünden biri olan müşebbeh (benzeyen) zikredilir. Ardından müşebbeh bih (benzetilen) hafzedilip onun lazımlarından biri söylenerek zihinde muhayyel bir betimlemenin ortaya çıkması hedeflenir. Kapalı İstiare olarak da bilinen istiarenin bu türü Beyân ilminin en sık kullanılan sanatlarından¹⁴ Yine beyitte geçen "رَدَى/ölüm, yok olma" ile "حياة/hayat" ifadelerinde bedî sanatlarından tıbâk mevcuttur.

Şair devamında savaş meydanında mücadele eden insanları teşvik etme gayesiyle savaşçıları, halkını ve ülkesini övmektedir. Ahmed Muharrem Filistinlilerin bu haklı mücadelesinde bütün zorluklara rağmen yıkılmadan devam etmelerini sağlayan ana unsuru remzetmiştir. Bu saik de temelde yaşam ve inanç hürriyeti uğruna mücadele etme azmi olarak ifade edilebilir. Her millet için ortak bir payda olan bu duygu; farklı hassasiyetlere sahip olan Filistin halkını bir araya getiren ana unsur olarak görülebilir. Şöyle ki; temelde vatanın kurtarılması ve özgür yaşam hakkı elde etme hedefi etrafında harekete geçen halktan dini hassasiyeti ön planda tutanlar "din ve ibadet hürriyeti", milliyetçilik hassasiyetini ön plana koyanlar da "milli kimlik hürriyeti" için mücadele etmektedir. Her iki duygunun kesiştiği nokta da en temel gereksinim olan vatan hürriyetidir.

¹⁴ Muhammed Ahmed Kasım-Muhyiddin Dīb, *Ulûmu'l-Belâğâ* (Lübnan: el-Müessesetü'l-Hadîsetu li'l-Kitâb, 2003), 198-199.

مَنَعَتْ ذُنَابَ السُّوءِ عَنْ غَيْلِ حُرَّةٍ * سَمَّتْ فِي الصُّوَارِي الْعُلْبِ جَذْمًا وَمَحْتِدًا

(Ey Filistin!) Yırtıcı aslanların arasında kökeni ve soyu açısından yükselmiş özgür topraklara kötü kurtların girmesine engel oldun.

Şair bu beyitte “kötü kurtlar/السُّوءِ” ifadesiyle Filistin’e saldıran düşmanı kast etmiştir. Dolayısıyla burada istiare tasrihiyye’den bahsedilebilir. Zira müşebbeh bih olan “kötü kurtlar/السُّوءِ” ifadesi zikredilmiş ve müşebbeh olan “düşman” hazfedilmiştir. Beyân sanatı olan istiare, hakiki mana ile mecazi mana arasında mâni bir karinenin bulunması sebebiyle bir sözü benzerlik alakası kurarak anlamı dışında kullanmaktadır.¹⁵

لَهَا مِنْ ذَوِيهَا الصَّالِحِينَ عَزَائِمٌ * تَفُضُّ الْقُوَى فِضًّا وَلَوْ كُنَّ جَلْمَدًا

Filistin’in gayretli ve sâlih evlatları * Gerçekten bozguna uğrattıyor düşmanı, sağlam bir kaya olsa da

Bu beyitte geçen “تَفُضُّ الْقُوَى فِضًّا/Gerçekten bozguna uğrattıyor düşmanı” ifadesinde itnâb sanatından bahsedilebilir. Zira burada zikredilen meful mutlak tekid gayesiyle yapılmıştır. Îcâz’ın zıddı olarak bilinen itnâb sanatında verilmek istenen anlam belli bir yarar gözetilerek alışlagelmişin dışında daha fazla ibare ile anlatılmaktadır. Belâgat sanatları açısından meful mutlakın tekid yöntemi olarak kullanılmasının sebebi, dinleyicinin verilmek istenen anlamın mecaz olduğu vehmine kapılmasına mani olmaktır.¹⁶

إِذَا صَدَمَتْ صَمَّ الْخُطُوبِ تَطَّأَيْرَتْ * لَدَى الصَّدْمَةِ الْأُولَى شِعَاعًا مُبَدَّدًا

En kötü musibetlere dahi çarpınca onu daha ilk darbede (parçalanmış) küçücük kıvılcımlar şeklinde darmadağın eder.

Bu beyitte düşmanın çözülüp dağılması, “(parçalanmış) küçücük kıvılcımlar/شِعَاعًا مُبَدَّدًا” ifadesiyle etrafa saçılmış bir kıvılcım ve ışık parçasına benzetilmiştir. Bu beyitte de istiare-i tasrihiyye’den bahsedilebilir. Yine beyitte iktibas sanatı da mevcuttur. Zira beyitte geçen “الصَّدْمَةِ” ilk darbe/الأولى” ifadesi Hz. Peygamber’in sabrı telkin ettiği bir hadisinde¹⁷ geçmektedir. Bedî sanatlarından olan İktibâs şiir veya nesirde sözü daha etkili hale getirmek için, alıntı yapılan ifadenin ayet veya hadis olduğu belirtilmeden Kur’ân veya Hadisten alıntı yapmaktır.¹⁸

Şair kasidenin bu bölümüne kadar halkına sabrı, mücadeleyi ve sonunda

¹⁵ Meydânî, *el-Belâğetü'l-Arabiyye*, 1/43.

¹⁶ Meydânî, *el-Belâğetü'l-Arabiyye*, 2/105, 110.

¹⁷ “Gerçek sabır, musibetin geldiği ilk anda gösterilen sabırdır.” Buhârî, Cenâiz, 31.

¹⁸ Kasım, *Ulûmu'l-Belâğâ*, 127-128.

ölüm olsa dahi geri durmamayı, zafere dair umuda da vurgu yaparak telkin etmektedir. Ancak günümüzde yaşandığı gibi o dönemde de katliama maruz kalarak kendi kaderine terk edilen ve yalnız bırakılan Filistin halkının yaşadığı acıyı dış dünyaya -elinden gelen en iyi araçla- şiiirle şu şekilde duyurmaya çalışmaktadır. Şair bu şekilde düşman ve avenelerinin azgınlıklarıyla zulmün duyulmasına mani olmalarını da protesto etmektedir:

لَكَ اللهُ مِنْ مَظْلُومَةٍ تَشْتَكِي الْأَذَى * وَتَأْبَى عَوَادِي الدَّهْرِ أَنْ تَبْلَغَ الْمَدَى

Allah sana yeter (Ey Filistin)! Acı çekiyor ama düşmanın hedefe varmasına engel oluyor(sun).

Bu beyitte "لَكَ" muhatap zamiriyle bir insan gibi hitap edilen Filistin için yine teşhîs sanatından bahsedilebilir. Bunu destekleyen karine de devamında zikredilen ve insanla ilgili olan "mazlum/مَظْلُومَةٍ", "acı çekiyor/تَشْتَكِي الْأَذَى" ifadeleridir.

جَرَى الدَّمُ يَسْقِي فِي دِيَارِكِ وَأَغْلًا * مِنَ الْبَغْيِ لَا يَرْضَى سِوَى الدَّمِ مَوْرِدًا

Topraklarında akan kanı, azgınlığından ötürü kandan başka içecek kabul etmeyen işgalciler içmektedir.

Beyitte geçen "الدَّم/kan" ifadesinde istiare-i mekniyye'den bahsedilebilir. Zira toprağı sulayacak olan sudur, kan değildir. Bu örnekte kan suya benzetilmiştir. Karine de "يسقي/suluyor" fiilidir.

Şair düşmanın işgal ve zulmünün boyutunu ifade etmek için yapılan zulüm ve kıyımın düşmana da huzur getirmeyeceğini ve öldürdükleri insanların haksız yere akan kanlarının zalimlerin boğazında kalacağını aktarmaktadır. Burada düşmanın, savaş hukukuna uymayan ve insanlık dışı arsız durumu anlatılmaya çalışılmıştır:

تَجَرَّعَهُ نَارًا وَكَانَ يَظُنُّهُ * رَحِيمًا مُصَفَّى أَوْ زُلًّا مُبْرَدًا

(Döktüğü) kanı ateş olarak içti (zalim) * (Döktüğü bu kanı) leziz bir içecek veya soğuk bir su gibi içeceğini zannederken.

Beyitte geçen "تَجَرَّع" fiiline muttasıl zamirin işaret ettiği önceki beyitte geçen "kan" kelimesi burada da suya benzetilmiştir. Karine de "تَجَرَّع/yutuyor, yudumluyor" fiilidir. Dolayısıyla bu beyitte de istiare-i mekniyye mevcuttur.

Şair sonraki beyitte kendi ırkından ve dininden olan komşularının dahi yalnız bıraktığı bu mazlum halkın hakkını savunan kimse kalmadığını açıklama yoluna gitmektedir. Şöyle ki; Normal şartlarda bir yerde yaşanan zulümlerin çözümü için hakem olarak olaya müdahale eden uluslararası toplum her iki tarafa karşı eşit mesafede durmak ve adaletle sorumludur. Ancak

günümüzdeki uygulamalardan da görüldüğü üzere, o dönemde yapılan uluslararası anlaşmalar; vatani işgale uğramış, yaşam ve ibadet hürriyeti elinden alınmış mazlum Filistin halkına bir fayda getirmemiştir:

كذلك يُشقي وعدٌ بلفورٍ معشرًا * مناكيدَ لاقوا منه أشقى وأنكدا

Balfour anlaşması da zulmetti (Filistin) halkına * (Halk) talihsizlik, daha fazla kötülük ve dert gördü ondan.

Bu beyitte “haksızlık yapıyor, zulmediyor/” fiili “يُشقي/” fiili “Balfour anlaşması /وعدٌ بلفورٍ/”, kelimesine isnad edilmiştir. Ancak bilindiği gibi zulmeden, haksızlık yapan anlaşmanın kendisi değil, müsebbibi olan onu imzalayan ve uygulayanlardır. Zira nihayetinde bir kâğıt parçası olan anlaşmanın ilgili fiilin faili olması muhaldir. Dolayısıyla fiil sebebe isnad edilmiş ancak müsebbip kast edilmiştir. Fiil veya fiil anlamında kullanılan bir ögenin gerçek olmayan failine isnad edilmesi şeklinde tanımlayabileceğimiz mecaz-ı akli sanatında sebebiyet, mücaveret, mekaniyyet vb. bir alaka bulunur. Buradaki alaka da sebebiyettir.¹⁹

Şair Filistin topraklarını işgal eden bu zalimlerin o dönemde yaptıkları zulüm ve haksızlıkları anlattıktan sonra, aynı toplum tarafından yakın coğrafyada uzun yıllar önce yaşanmış olaylara atıf yaparak geçmişte yaşadıkları sıkıntılarla mağdur olarak geldikleri bu topraklarda zulümle da olsa hükümler kurma istek ve iddialarını şu şekilde yermektedir:

نَفَثَهُمْ فِجَاجِ الْأَرْضِ مِنْ سُوءِ مَا جَنَوْا * فِجَاءَ وَاعِلِي دُعْرِ عِبَادِيَدِ شَرِّدَا

İşlediği suçlardan dolayı geniş topraklar (dahi) sürdü/attı onları²⁰ *
Kovulmuş, köleler olarak korku içinde geldiler (bu diyara).

Bu beyitte “فِجَاجِ الْأَرْضِ/geniş toprak” ifadesi, insanlara benzetilmiştir. Devamında da insana özgü olan “sürgün etti/” fiili zikredilmiştir. Burada da istiare-i mekniyye sanatı mevcuttur.

يُرِيدُونَ مَلَكًا فِي فِلَسْطِينَ بَاقِيًا * عَلَى الدَّهْرِ يَحْمِي شَعْبَهُمْ إِنْ تَمَرَّدَا

Filistin’de kalıcı bir hükümlerlik istiyorlar * Halkını koruyacak her zaman bozgunluk etse de.

Şair işgali adım adım işlediği kasidesinde, yapılan katliam ve zulümlerin arka

¹⁹ Kazvîni, *el-İzâh*, 1/120-125.

²⁰ Şair muhtemelen burada Babil sürgününü kastetmiş olabilir. Nitekim tarihi isyanlar, savaşlar ve sürgünlerle dolu olan Yahudi toplumu üzerinde en büyük etkiyi bırakan sürgün Babil sürgünüdür. Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Ali Osman Kurt, “Yahudilikte Sürgün Teolojisi Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün”, *Dini Araştırmalar* 9/25 (Haziran 2006), 61-78.

planında olan esas niyete değindikten sonra bunun başarıya ulaşamayacağını anlatmaktadır. Buna göre işgalciler öldürdükleri Müslüman Filistinlilerin yerlerine kendi halklarını yerleştirerek İslâm'ı bu topraklardan kaldırmayı hedeflemektedir. İşgalciler bu amaç uğruna her türlü hile ve haksızlığı yapmaktan çekinmemektedir. Ancak şair Hz. Peygamber'in sahabeleri tarafından fethedilen bu diyarlarda yaşayan halkın, kendisine yapılan dayatmayı kabul etmeyeceğini, dünyalık peşinde koşan ve hiçbir kutsala saygısı olmayan bu gürüha karşı Hz. Peygamber'i (İslâm'ı) aziz kılıp yüceltmekten başka yolunun olmadığını aktarmaktadır:

يُديرون في تهويدها كُلَّ حيلةٍ * ويأبى لها إيمانها أن تُهَوِّدَا

Filistin'i Yahudileştirmek için yaptılar her hileyi * Ancak Filistin'in imanı reddediyor bu dayatmayı.

Bu beyitte irsâd sanatından bahsedilebilir. Bedî sanatlarından olan irsâd, şiir veya nesirde kâfiye veya fâsıladan önce sözün kalan kısmına delâlet edecek bir ifade kullanmaktır.²¹ Bu örnekte de beytin birinci mısrasından ikinci mısra anlaşılmalıdır. Zira kasidenin başından itibaren kullanılan dil ve anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere işgalcilerin türlü hilelerle halkı dinlerinden etme çabasının sonuç vermeyeceği gayet açıktır.

بلادٌ أَعَزَّتْهَا سِوْفٌ مُحَمَّدٍ * فما عُدُّهَا أَلَا تُعِزُّ مُحَمَّدًا

Hız. Muhammed'in (adil) kılıçlarının aziz kıldığı topraklardır burası *
Filistin'in Hız. Muhammed'i aziz kılmaktan başka yoktur çaresi.

Bu beyitte "kılıçlar/سِوْفٌ" kelimesi bir insana benzetilmiştir. Ardından "insan" kelimesi hafzedilerek onunla ilgili bir hususiyet olan "أَعَزَّتْ" kelimesi zikredilerek istiare yapılmıştır. Nitekim cansız bir nesne olan kılıç bir yeri aziz/şerefli kılamaz. "Sevmek, ikramda bulunmak, yüceltmek"²² gibi anlamlara gelen bu fiil çoğunlukla insan için kullanılmaktadır.

أَفِي الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى يَعْيْتُ الْأَلَى أَبْوًا * سَوَى الْمَالِ طَوْلِ الدَّهْرِ رَبًّا وَمَسْجِدًا

Nasıl olur da Mescid-i Aksa'da fesadı yayıyor işgalci * (Kutsala saygıları yok)
Her zaman dünyalığı rab ve mâbed edindiler.

Şair bu beyitte istifhâm edatı olan hemzeyi kullanarak bahsettiği kitleyi azarlamayı ve küçük düşürmeyi (İstifhâm-ı tevbihi) kast etmiştir. Talebî inşânın çeşitlerinden olan istifhâm, bir durum hakkında bilgi edinmek için kullanılır. Ancak bazen esas anlamın dışına çıkılarak farklı manalarda da

²¹ Mustafa Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî İlmi ve Sanatları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 41.

²² Muhammed Murtazâ ez-Zebidî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Matbaatu Kuveyt, 1975), "a-z-z" 15/222.

kullanılmaktadır.²³

أَحَلُّوا رَبِّا فَالْأَرْضُ عُبرٌ وَجوهُها * تُرینا الصَّبَاحَ الطَّلُقَ أَقَمَّ أَرَبِدا

Ribayı helal kıldılar, toza toprağa büründü yeryüzü * (Bu durum) sabahın aydınlığını daha koyu ve daha bulanık gösterdi bize.

Şairin bu anlatımlarının arka planında vermek istediği mesajlar şu şekilde ifade edilebilir: Bu mücadele öncelikle insani bir mücadele olduğu gibi dini arka planı da mevcuttur. Zira bir tarafta işgalci vardır ve topraklarını haksız yere işgal ettiği insanlara hayat hakkı tanımamaktadır. Düşmanın asıl hedefi Müslüman halkı; katliam, baskı, zorunlu göç ve zulümle vatanlarından sürerek onların yerine kendi dinlerinden insanları yerleştirmektir. Ancak asırlardır Müslüman kimliğiyle maruf bu diyarların onurlu halkı buna müsaade etmeyecek ve hayat hakkına sahip çıktığı gibi inanç hürriyetini de elde etmek için mücadelesine devam edecektir.

Şair kasidesinin bu bölümünde yaşanan mücadelenin dini bir boyutu olduğunu da anlattıktan sonra halkın içinde bulunduğu zor durumun anlaşılması için aşağıdaki beyitleri aktarmaktadır:

تَنُوُّ بِأَعْبَاءٍ ثِقَالٍ مِنَ الْأَدَى * وَيُوشِكُ فِيهَا الْخَسْفُ أَنْ يَتَجَدَّدا

Filistin acılarıyla yüklü ağır yükleri taşımakta zorlanıyor * (Yapılan zulümler yüzünden Allah'ın) orayı batırması yakındır.

Beyitte geçen “تَنُوُّ بِأَعْبَاءٍ ثِقَالٍ” / Filistin ağır yükleri taşımakta zorlanıyor” ifadesinde istiare-i mekniyye’den bahsedilebilir. Zira müşebbeh olan Filistin, ağır yükü taşımakta zorlanan bir varlığa benzetilmiştir. Buradaki karine de “تَنُوُّ” fiilidir.

رَمَوْها بِخَطْبٍ هَدَّ مِنْ أَهْلِها الْقَوَى * وَغَادَرَهُمْ مِلءَ الْمَصَارِعِ هُمُدا

Filistin’e zulmedip vurdular, harap ettiler ehlini * Bu felaket mezarlıklara dolmuş gibi onları sessizliğe terk etti.

Bu beyitte “ها” zamirinin raci olduğu Filistin kelimesi zikredilmiş, ancak orada yaşayanlar kast edilmiştir. Çünkü haksız bir şekilde öldürülen ve zulme uğrayan orada ikamet eden halktır. Dolayısıyla bu örnekte mecaz-ı mürsel’den bahsedilebilir. Buradaki alaka da mahalliyettir.

Şair devamında işgalci kuvvetlere karşı kınayıcı ve aşağılayıcı bir üslup kullanmaktadır. Hz. Musa döneminde, Allah Teâlâ’yı bırakıp kendi yaptıklarını altın buzağı heykeline tapan atalarına atıfla onlardan bir lider olamayacağını

²³ Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğâ funûnuhâ ve efnânuhâ (İlmu’l-Meânî)* (Ürdün: Dâru’l-Furkân, 1997), 196-197.

belirten şair, haktan uzaklaşmış bu işgalcileri kötü bir sonun beklediğini aktarmaktadır:

أَيُّمَسِي عَيْدُ الْعِجْلِ لِلنَّاسِ سَادَةٌ * وَمَا عَرَفُوا مِنْهُمْ عَلَى الدَّهْرِ سَيِّدًا

Buzağıya tapanlar, insanlara önder mi olacak? * Tarih boyunca onlardan hiç kimse lider olmadı.

Beyitte (talebî inşâ türü) istifhâm edatı (hemze) kullanılarak işgalcileri azarlama ve küçük düşürme (istifhâm-ı tevbîhî) kast edilmiştir. Yine bu beyitte telmîh sanatından da bahsedilebilir. Bedî sanatlarından olan telmîh, kelâmın fehvâsında (anlamında), zikredilmeksizin bir Kur'ân âyetine, meşhur bir hadise, bir mesel-i sâire (özdeyişe), nadir bir şaire veya meşhur bir kıssaya işaret edilmesidir.²⁴ Beyitte geçen عَيْدُ الْعِجْلِ/buzağıya tapanlar" ifadesinde Hz. Musa'nın kırk gece sürecek bir buluşma için Allah Teâlâ'nın huzuruna çağırılması sırasında Sâmirî²⁵ tarafından hak yoldan saptırılan Yahudi topluluğa bir işaret vardır.

لَهُمْ مِنْ فِلَسْطِينَ الْقُبُورُ وَلَمْ يَكُنْ * نَرَاهَا لِأَهْلِ الرَّجْسِ مَثْوًى وَمَرْقَدًا

Filistin onlara mezar olacak * Filistin toprakları kötüler için huzurlu bir sığınak ve metfen de olmayacak!

Beyitte geçen "القُبُورُ/kabirler" ve "مَرْقَدًا" kelimeleri ölüm ile irtibatlı olan iki farklı kelimedir, dolayısıyla burada *mürâ'atü'n-nazîr* sanatı vardır. Tevâfuk, tenâsüb, telfik ve muâhât gibi isimlerle de bilinen *mürâ'atü'n-nazîr*, Bedî' sanatlarından. Nesir veya nazımda, aralarında mana/lafız bakımından tezaadın dışında bir bağ olan kelimeleri bir araya getirme sanatıdır. Bu kelimeler iki veya daha fazla olabilir.²⁶

أَقَمْنَا لَهُمْ فِيهَا الْمَأْتِمَ كُلَّمَا * مَضَى مَشْهَدٌ مِنْهُنَّ أَحَدٌ نَنْ مَشْهَدًا

Onlara Filistin'de cenaze törenleri (matemler) yaptık * Bir mezar (defin) bitince, başka mezar hazırladık.

Bu beyitte mecaz-ı mürsel'den bahsedilebilir. Zira şair, "cenaze merasimi, bu merasimde toplanan insanlar" gibi anlamlara gelen "المآتيم" ifadesiyle işgalcilerin zulmüne ölümlerle verilen karşılığı kast etmiştir. Bir başka deyişle bir cenaze merasimi, öncesinde bir ölüm olayının varlığını gerekli kılmaktadır ve buradaki alaka i'tibar me yekûnu olarak değerlendirilebilir.

Şair kasidenin bu bölümünde işgalcilerin vatanın içlerine kadar ilerlese dahi huzur bulamayacağını ifade ettikten sonra, meydan okuyucu bir üslup

²⁴ Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî İlmî ve Sanatları*, 222.

²⁵ Bk. Tâhâ Suresi, 20/83-94.

²⁶ Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, 2/382.

kullanarak zalimler ve destekçilerine şöyle seslenmektedir:

فَقُلْ لِحُمَاةِ الظُّلْمِ مِنْ حُلَفَائِهِمْ * لَنَا الْعَهْدُ نَحْمِيهِ وَنَمْضِي عَلَى هُدًى

Zalime ve destekçilerine söyle * Sözümüz olsun! Halkı koruyup hak yolda devam edeceğiz.

Şair bu beyitte işgalci zalimler ve destekçilerine emir kipiyle seslenerek onları küçük düşürmeyi amaçlamıştır. Devamında mutlak ve kesin bir ifadeyle vatanlarını koruyacaklarını söyleyerek de onlara meydan okumuş ve tehdit etmiştir. Emir fiilinin temel anlamı, bir kimsenin daha üstün bir konumda iken kendinden daha aşağı bir konumda olan kişiden bir talepte bulunması veya büyüğün kendisinden daha küçük birinden bir fiilin yapılmasını istemesidir. Me'ânî sanatlarından olan emir, bazen kendi anlamının dışında dua, tahyîr, temenni, ibâha, tedip, taaccüb gibi başka anlamlarda da kullanılmaktadır.²⁷

نُرَدُّ عَلَى آبَائِنَا مَا تَوَارَثَتْ * قَوَاضِيَهُمْ لَا تَنْتَقِي غَارَةَ الْعِدَى

Atalarımızın keskin kılıçlarının aldığı mirası (koruyacağız) * Korkmuyoruz düşmanların saldırısından.

Bu beyitte geçen “kılıçlar/قَوَاضِيَهُمْ” ifadesi insana benzetilmiştir. Ardından insana özgü olan bir fiil olan “miras bıraktı/تَوَارَثَتْ” fiili zikredilmiştir. Bu beyitte istiare-i mekniyye mevcuttur.

نَضَيْنَ بِهِمْ أَنْ يُفْضَحُوا فِي قُبُورِهِمْ * وَنَحْمِي لَهُمْ مَجْدًا قَدِيمًا وَسُودًا

(Atalarımızın) kabirlerinde küçük düşürülmelerine müsaade etmeyeceğiz * Koruyacağız onların kadim liderlik ve şereflerini!

Şairler genellikle kasidenin son beytini mesajlarını çarpıcı bir şekilde vermek için nazmederler. Ancak Ahmed Muharrem'in bu kasidesinde vermek istediği mesajı tek bir beyit yerine anlam bakımından birbirini tamamlayan son üç beyitte topladığı söylenebilir. Zira yirmi üçüncü beyitle başlayan meydan okuyucu üslup ve devamında geçmişte yaşayan atalara yapılan atıf bir arada düşünüldüğünde son üç beyit arasında bir anlam örüntüsünden bahsedilebilir. Şöyle ki; Şair zalimlere ve koruyucularına seslenerek fiziki olarak kendisinden çok daha güçlü düşmandan korkmadığını ve dünyevi olarak kaybedecek bir şeyi kalmamış topluluktan korkulması gerektiğini aktarmaktadır. Devamında hak yolda yürümeye devam edeceklerini ve atalarının mirasını koruyacaklarını ifade ederek liderliklerinden, dinlerinden ve milletlerinden vazgeçmeyeceklerini haykırmaktadır. Atalarını mezarlarında utanca terk etmeyeceklerine dair ifade bu mesajı güçlendirmektedir. Aynı zamanda ataların mezarlarına yapılan bu

²⁷ Abbâs, *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ*, 149-153.

vurgu; Filistin topraklarının sahibinin kim olduğunu göstermek için bir metafor olarak değerlendirilebilir. Şair adeta şu mesajı vermektedir: Atalarımızın mirasçısı olarak buradayız. Galip gelerek toprağın üzerinde yaşasak da mağlup olarak mezarlara giresek de bu topraklarda kalmaya devam edeceğiz.

Sonuç

Bu çalışmada Türk asıllı Mısırlı şair Ahmed Muharrem'in *Filistin Sabren* adlı kasidesi muhteva ve edebî sanatlar açısından incelenmiştir. XX. yüz yılın henüz başlarında kaleme alınan bu kasidede şair, belki de uzun bir süre devam etmeyeceğini umduğu Filistin problemini sabır, yiğitlik, cesaret ve itâb temalarıyla anlatmıştır. Şairin kasidesine sabır telkini ile başlaması bu problemin geçici olacağı görüşünde olduğuna bir işaret olarak değerlendirilebilir. Nitekim devamında er veya geç zaferin yakın olduğunu ifade etmesi bu düşüncüyü desteklemektedir. İslâmî hassasiyetlerin ön plana çıktığı Arap milliyetçiliği üzerinden meydan okuduğu işgalcileri tarihte işledikleri diğer cürümlere atıf yaparak anlatma yoluna giden şair, egemen güçleri sözde tarafsız tavırları sebebiyle yermektedir. Şair kasidede sarih bir ifadede bulunmamış olsa da, yaşanan onca zulme halktan başka kimsenin karşı koymadığı savıyla Filistinlilerin yalnızlığını satır aralarında anlatmış ve Filistin halkına umut aşlamaya çalışmıştır.

Sade bir dille nazmedilen kasidede, görülebildiği kadarıyla Beyân ve Meâ'nî sanatlarının ağırlıkta olduğu edebî sanatlar kullanılmıştır. Diğer belâgat sanatlarına oranla Bedî sanatlarına az yer verilmesinin muhtemel sebebi, okuyucunun/dinleyicinin lafız, üslup ve şekil bakımından kelamı süsleyici söz sanatlarından ziyade verilmek istenen mesaja odaklanmasını sağlamak olarak değerlendirilmektedir.

Kullanılan bu yalın dil, "yaşanan zulmü dünyaya duyurma" gayesine hizmet ederken, kullanılan edebî sanatlarla satır aralarında verilmek istenen mesaj ve halkın hak-batıl mücadelesindeki yalnızlığı daha belîğ bir şekilde aktarılabilmıştır.

Kasidenin edebî özelliğinin yanı sıra muhtevasına dair müşahede edilen bir diğer acı gerçek de yaklaşık bir asır önce nazmedilen bu kasidenin -maalesef- günümüzde hala güncelliğini koruyor olmasıdır. Bu kaside, Filistin'de yaşanan problemi birçok farklı açıdan dile getirmesi bir yana; yüz yılı aşkın bir süredir yaşadığı insanlık dramıyla yetim bırakılmış bu halkın dertlerine tercüman olan edebiyatın da yetim ve sähipsiz kaldığını göstermektedir. Bu kasidenin muhteva açısından günümüzde hala güncelliğini koruyor olması ve hatta var olan acı durumu tam olarak tasvir edememesi; kadın, erkek, yaşlı ve çocuk ayırt etmeksizin yapılan katliamlar sonucu canlarını yitiren halkın, kültürel mirasının da ölümünü gözler önüne sermektedir. Elbette bu yok oluş, saldırıya uğrayan bir mazlumun küçük bir yarasıyla dahi mukayese edilemez. Ancak vicdanını

yitiren dünyanın sebep olduğu edebî/kültürel inkıraz ile ortaya çıkardığı vahametini bu ve benzer irili ufaklı çalışmalarla tarihe not düşülmesi bir gereklilik olarak önümüzde durmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed Kasım, Muhammed - Muhyiddin Dîb, *Ulûmu'l-Belâğâ*. Lübnan: el-Müessesetü'l-Hadîsetu li'l-Kitâb, 2003.
- Aydın, Mustafa. *Arap Dili Belagatında Bedî' İlmî ve Sanatları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.
- Fadl, Hasan Abbâs. *el-Belâğâ funûnuhâ ve efnânuhâ*. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1997.
- Fâhûrî, Mahmud. *Mûsikâ's-şî'ri'l-'Arabî*. Halep: Menşurâtu Câmi'eti Haleb, 1996.
- Fâr, Mustafa. *eş-Şâ'ir Ahmed Muharrem: Dirâse fî hâyâtihî ve şî'rih*. Amman: el-Mektebetü'l-vataniyye, 2007.
- Gül, Hasan. "Filistin Sorununun Temel Nedenleri". *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2018), 13-22.
- Irmak, Mustafa. "Ahmed Ubeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK1/53-54. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Bârûdî, Mahmud Sâmî Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/90-91. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kazvîni, Hatîb. *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğâ*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Kurt, Ali Osman. "Yahudilikte Sürgün Teolojisi Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün". *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006), 61-78.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *el-Belâğetü'l-Arabiyye*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Muharrem, Ahmed. *Dîvânü Muharrem (es-Siyâsiyyât)*, nşr. Mahmud Ahmed Muharrem. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1984.
- Özel, Ahmet. "Ahmed Muharrem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK1/47-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn. *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn. *'Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsî'l-Miftâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Tuzcu, Kemal. "Mısırlı Neo-Klâsik Şairleri". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/5 (2002), 107-126.
- Yılmaz, Büşra. *Ahmed Muharrem ve Şiirinin Ana Temaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Yılmaz, İbrahim. "Tavîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/183-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Kuveyt: Matbaatu Kuveyt, 1975.

Kütüb-i Sitte'de Rivâyeti Bulunan Kaderî Râvîler (et-Târîhu'l-kebîr Örneği)

Öz: Hicri birinci asrın ikinci yarısından sonra ortaya çıkan kader meselesi üzerinde en çok tartışılan konulardan birisi olmuş ve hâlâ da olmaya devam etmektedir. Daha sonraki zaman diliminde daha çok kaderin inkâr edilmesine doğru evrilen bu meselenin savunucuları bid'at ehli sayılan kişiler arasında değerlendirilmiştir. Bid'at ehlinin rivayetlerinin kabulü ilim ehli arasında tartışılmış, neticede konu ile ilgili esaslar ortaya konularak daif olanların rivayetlerine itibâr edilmemiştir. Ricâle dair kaynaklarda da bu tür raviler hem tanıtılmış hem de rivayetlerinin alınp alınmaması ile ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Ricâle dair yapılan çalışmalardan birisi ve hatta en önemli Buhârî'nin et-Târîhu'l-kebîr isimli eseridir. Bu araştırmada Buhârî'nin mezkûr eserinde yer alıp Kütüb-i Sitte'de rivayeti bulunan kaderî raviler ele alınmıştır. Kaderî olmakla itham edilen mezkûr ravilerin ilk önce hayatları üzerinde durulmuş, daha sonra Buhârî'nin onlar hakkındaki görüşleri zikredilmiş ve son olarak da diğer münekkitlerin özellikle de mütekaddimîn dönemi münekkitlerinin değerlendirmelerine yer verilmiştir. Böylece Buhârî'nin kaderî düşünceye sahip ravilerden rivayette bulunup bulunmadığı, onları değerlendirenken nasıl bir yol izlediği ve analizlerinde geçmiş ilmi birikimden ne derece istifade ettiği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, Kader, Kaderî raviler.

Macit DEMİRER*

IB

Qadari Reporters Who Have Reports in Kutub al-Sitta (al-Târikh al-Kabîr Case)

Abstract: The issue of fate, which emerged after the second half of the first AH century, has been and still continues to be one of the most discussed issues. The defenders of this issue, which evolved into the denial of fate in the later period, were evaluated among the people who are considered to be the people of bid'ah. The acceptance of the reports of the people of bid'ah was discussed among the scholars, as a result, the principles related to the subject were put forward and the reports of those who were propagandists were not respected. In the sources about the ridjâl (reporters of hadiths), such reporters were both introduced and evaluations were made about whether their reports were taken or not. One of the works written in this field, and even the most important one, must be Bukhârî's book named al-Târikh al-kabîr. In this paper, the reporters accused of denial of fate in the aforementioned work of Bukhârî and have reports in Kutub al-Sitta (the six famous hadith books) are discussed. The lives of those reporters were first examined, then Bukhârî's views on them were mentioned, and finally, the evaluations of other critics, especially those of the earlier period, were given. Thus, it was tried to determine whether Bukhari narrated from narrators who had a fateful thought, what kind of a path he followed when evaluating them, and to what extent he benefited from past scientific knowledge in his analyses.

Keywords: Hadith, Bukhârî, al-Târikh al-kabîr, Fate, Qadari Reporters.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E-Posta: macitdemirer@ibu.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3192-0323>

Giriş

İslam düşünce tarihinin en netameli ve tartışmalı konularından birisi kader meselesi olsa gerektir. Kader konusundaki ilk tartışmaların birinci asrın ikinci yarısında ortaya çıktığı bilinir. O tarihlerde bu tartışmaların odağındaki isim ise Ma'bed el-Cühenî'dir (öl. 83/702). Bu konuda daha sonra Gaylan ed-Dımeşkî (öl. 120/738) ile Vâsıl b. Atâ'nın (öl. 131/748) ön plana çıktıkları görülmektedir. Kader meselesi ikinci asrın ikinci yarısından itibaren en önemli itikadî problemler arasında yerini almıştır. Bu süreçte Mu'tezile kader meselesini adalet ilkeleri doğrultusunda ele alarak sistematik bir hale getirmiştir. Kaderi kendi yapıp ettikleri yanlışlara, zulümlere bir dayanak olarak kullanan bazı Emevi yöneticilerine karşı Ma'bed'in vermiş olduğu tepkinin zaman içerisinde kaderi inkâr noktasına doğru evrildiği görülmektedir.¹

Hadis münekkitleri ehl-i bid'atten olan ravileri incelemiş ve onlardan hangilerinin rivayetlerinin kabul edileceğine hangilerinin kabul edilmeyeceğine dair görüşler beyan etmişlerdir. Buna göre bid'atı şayet küfrü gerektiriyor ise bu kişinin rivayetini kabul etmemişler, küfrü gerektirmeyen bid'atçının rivayeti konusunda ise ihtilaf etmişlerdir. Bu şekilde olan raviler hakkında genel kanaat şudur; ravi bid'atine davet etmiyorsa rivayeti kabul edilmekte, ediyorsa kabul edilmemektedir. Kaderî olan raviler de bu çerçevede değerlendirilmektedir.²

Hadis tarihinde ricale dair müstakil kitapların yazılma süreci hicri II. asrın ortalarına kadar gitmektedir. Bunun sebeplerinden birisi Eren'e göre isnadların kısa ve yalın olmasıdır. Ama sonraki yıllar senedlerin uzaması ve dallanıp budaklanması müstakil ricâl kitaplarının yazılma ihtiyacını doğurmuştur.³ İlk ricâl eseri de Abdullah b. Mübârek'in (öl. 181/797) h. 9/ m. 15. Yüzyıla kadar geldiği kabul edilen *et-Târîh ve'l-ilel* isimli çalışmasıdır.⁴ Günümüze ulaşan en eski eserler ise üçüncü asır müelliflerine ait olanlardır. Bu eserlerden birisi de Buhârî'ye (öl. 256/870) ait olan *et-Târîhu'l-kebir* isimli eserdir. Kısmen alfabetik olarak hazırlanmış olduğu bu eserde İmam Buhârî kendi zamanına kadar gelmiş olan ravileri ele almıştır. Eserde raviler tanıtılırken onların yer yer siyasi ve itikadî görüşlerine de yer verilmiştir.⁵ Ricâl kitapları arasında temel kaynak konumunda olan bu eserde Buhârî, diğer ravilerin yanında kaderî olmakla itham edilen ravileri de ele almış ve onları cerh ve tadil açısından incelemeye tabi tutmuştur. Bu yüzden Buhârî'nin kaderî olan ravilerle ilgili tutumu ve hem onun *el-Câmiu's-sahîh*'inde hem de diğer *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin onlardan rivayette bulunup bulunmadığının tespiti önem arz etmektedir.

¹ Daha ayrıntılı bilgi için bk. H. Musa Bağcı, "Kader İnancının Siyasetle İlişkisi Ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 105-133; Şahin, Hanifi, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 47-70.

² Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi (Mukaddime)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 1/327-332.

³ Mehmet Eren, "Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve İlk Kaynakları I", *Dini Araştırmalar* 2/6 (2000), 139.

⁴ Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak el-Bağdâdî ibnü'n-Nedîm, *el-Fihrist.*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1417), 280; Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk İki Asır)* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 456.

⁵ Cemal Ağırman, "et-Târîhu'l-kebir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/89-90.

Konu ile ilgili önceden yazılmış çeşitli makaleler bulunmaktadır. Bu çalışmalardan birisi Mustafa Öztürk'ün yazmış olduğu "*Kaderî Olmakla İtham Edilen Hadis Râvileri*" isimli makaledir. Mezkûr makalede raviler İbn Hacer'in (öl. 852/1449) *Tehzîbü't-Tehzîb*'i esas alınarak tespit edilmiş, Zehebî'nin (öl. 748/1348) *Tezkiratü'l-huffâz*'ında biyografisine yer verilenlerin biyografileri incelenmiş ve geri kalanların isimlerine topluca işaret edilmiştir. Öztürk bu çalışmasında ravileri nisbelerini esas alarak incelemiştir.⁶ *Kütüb-i Sitte'de* rivayeti bulunan tüm kaderî ravileri kapsayan bu çalışmada bazı raviler ve onlar hakkında yapılan değerlendirmelere genelde kısaca değinilmiştir. Ama birçok ravi hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir. Mesela bizim bu çalışmamızda yer verdiğimiz yedi raviden ikisi hakkında açıklamalar varken diğerlerinin sadece ismi verilmekle yetinilmiştir. Onlar da Abdülvâris b. Saîd (öl. 180/796) ile İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahyâ (öl. 184/800)'dır. Konuyla alakalı yazılan bir diğer makale Süleyman Doğanay'ındır. "*Bid'atçılıkla Tenkid Edilen Buhârî Ravileri*" isimle yayımlanan o makalede kaderiyeden olan raviler tablo halinde zikredilmiştir. İlgili tabloda raviler hakkında hem *et-Târîhu'l-kebir*'den hem de Buhârî'nin diğer eserlerinden kısa bilgiler aktarılmıştır. Daha sonra İbn Hacer'in bazı ravilerle ilgili değerlendirmelerine yer verilmiştir.⁷ Doğanay bu çalışmasında kaderî ravi olarak yirmi dokuz kişi zikretmiştir. Buhârî bunlardan sadece dört tanesinin kaderîliği hakkında söz etmiş, diğerleri ile ilgili herhangi bir bilgi vermemiştir. Bir diğer çalışma Halil İbrahim Turhan ve Mustafa Taş'a ait "*Buhârî'nin Ehl-i Bid'at Râvileri ile İlgili Metodu*" isimli makaledir. Bu makalede kaderî olmakla itham edilen dokuz ravi hakkında kısa bilgiler verilmiş ve Buhârî'nin kendinden önceki münekkitlerin kaderî olmakla tenkit ettikleri ravileri nasıl değerlendirdiği ve onlardan rivayette bulunup bulunmadığı konusu bazı örneklerle ele alınmıştır.⁸ Oysa Buhârî'nin kaderî olmakla itham ettiği ravi sayısı bizim tespitlerimize göre on üçtür. Bu çalışmada ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulacak olanların dışındaki raviler şunlardır; Mûsâ b. Ebû Kesîr (öl. 121-130/738-747), Hâlid b. Rabâh (öl. 141-150/758-767), Mübârek b. Mücâhid (öl. 160/776), Hakîm b. Hızâm (öl. 181-190/797-805), Yahyâ b. Bistâm (öl. 211-220/826-835) ve Abbâd b. Suheyb (öl. 212/827). Bunlardan on iki tanesinin kaderî olduklarına *et-Târîhu'l-kebir*'de işaret edilmiştir. Abbâd b. Suheyb'in kaderî olduğuna dair ise herhangi bir bilgi verilmemiştir.⁹ Onun kaderî olduğu Buhârî'nin diğer eseri *et-Târîhu'l-evsât*'tan anlaşılmaktadır.¹⁰ *ed-Duafâ*'nın mevcut iki baskısından birinde Abbâd'ın kaderîliği belirtilirken¹¹ diğerinde ise konu hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.¹² Ele alınan son iki çalışma sadece kaderî ravilerle ilgili olmayıp bidat ehlinde olan tüm ravileri kapsamaktadır.

⁶ Öztürk, Mustafa, "Kaderî Olmakla İtham Edilen Hadis Râvileri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (Ocak 2013), 77-112.

⁷ Doğanay, Süleyman, "Bid'atçılıkla Tenkid Edilen Buhârî Ravileri", *Bilimname* 28 (2015), 27-54.

⁸ Turhan, Halil İbrahim, Taş, Mustafa, "Buhârî'nin Ehl-i Bid'at Râvileri ile İlgili Metodu", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2016), 69-116.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Haydarabad: Dâiretû'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.), 6/43.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târîhu'l-evsât* (Haleb: Dârü'l-Va'y, 1397), 2/325.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *ed-Duafâü's-sağîr*, thk. Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrâhîm (Mektebetü İbn Abbâs, 1426), 89.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *ed-Duafâü's-sağîr*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Haleb: Darü'l-Va'y, 1396), 75.

Haliyle kaderî ravilerle ilgili ayrıntılı bilgi bulmak mümkün değildir. Bizim bu çalışmamızın onlardan farkı ise Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'inde kaderî olmakla itham edilen ravilerden *Kütüb-i Sitte*'de rivayeti bulunan yedi ravi üzerinde durmamızdır. Makalede Buhârî ile diğer münekkitlerin söz konusu ravilerle ilgili değerlendirmeleri incelenmiş, ayrıca *Kütüb-i Sitte*'de yer alan rivayetlerine işaret edilmiştir. Buhârî'nin sükût ettiği ve hakkında kaderîliği ile ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmadığı raviler ise makale sınırlarını aşacağı için incelenmemiştir. Böylece Buhârî'nin bizzat kaderî dediği raviler hakkında nasıl bir kanaate ulaştığı, sonraki münekkitlerin bu kanaatlere katılıp katılmadığı belirlenmiş ve ayrıca onların *Kütüb-i Sitte*'de yer alan rivayetleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada kronolojik sıra gözetilerek incelenen ravilerin ilk önce hayat hikâyeleri ele alınmış ve kaynaklardaki rivayetlerine işaret edilmiştir. Akabinde Buhârî'nin ravi ile ilgili hem *et-Târîhu'l-kebîr*'deki hem de diğer eserlerindeki görüşlerine yer verilmiştir. Son olarak da Buhârî dışındaki münekkitlerin bu ravilerle ilgili yapmış oldukları değerlendirmeler, hem kaderî bir ravi olup olmadıkları hem de cerh tadil durumları, ele alınmıştır. Bu değerlendirmelerde genellikle mütekaddimîn dönemi müelliflerinin görüşleri esas alınmış gerektiğinde müteahhirun dönemi âlimlerin görüşlerine de başvurulmuştur. Daha sonra da onlar hakkındaki kanaatlerimiz serdedilmiştir.

1. *Kütüb-i Sitte*'de rivayeti bulunan kaderî raviler

Tespitlerimize göre *et-Târîhu'l-kebîr*'de Buhârî'nin kaderî olmakla itham ettiği ve *Kütüb-i Sitte*'de rivayeti bulunan toplamda yedi ravi bulunmaktadır. Burada bu ravilerin biyografileri ve haklarında yapılan değerlendirmeler üzerinde durulacaktır.

1.1. Ma'bed el-Cühenî

H. I. asır ravilerinden olan ama nerede ve kaç yılında doğduğu hakkında elimizde net bir bilgi bulunmayan Ma'bed el-Cühenî tabiinden olup Basra'da kader fikrini ilk ortaya atan kişi olarak bilinmektedir. Hem baba hem de dede ismi konusunda ciddi ihtilaflar bulunduğu için tam ismini tespit etmek oldukça müşküldür. Ma'bed b. Abdullah isminin kaynaklarda daha fazla tercih edildiği söylenebilir. Ma'bed el-Cühenî olarak meşhur olmuştur. Aynı zamanda el-Basrî nisbesi de kullanılmaktadır. Ma'bed birçok sahabîden hadis rivayetinde bulunmuştur. Yalnız onun bazı rivayetleri senedindeki inkita' sebebiyle mürsel kabul edilmiştir. Rivayette bulunduğu sahabîlerden bazıları şunlardır; Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Osman (öl. 35/656), Huzeyfe b. el-Yemân (öl. 36/656) ve İmrân b. Husayn (öl. 52/672). Bunun yanında Hasan b. Ali (öl. 49/669), Muâviye (öl. 60/680), Abdullah b. Abbas (öl. 68/687), Abdullah b. Ömer (öl. 73/693) ve Humrân b. Ebân'dan (öl. 75/694) yaptıkları ise muttasıl rivayetlerdir. Ondandır Hasan el-Basrî (öl. 110/728), Katâde b. Diâme (öl. 117/735), Mâlik b. Dînâr el-Basrî (öl. 131/748) ve Avf el-A'rabî (öl. 146/763) gibi önemli şahsiyetlerin rivayetleri bulunmaktadır. Hem rivayette buldukları hem de ondan rivayette bulunanlar burada zikredilenlerden çok daha fazladır. Ma'bed'in vefat tarihi ihtilafı olduğu gibi hangi sebepten öldürüldüğü de ihtilafıdır. Vefatının hicri 83'ten sonraki bir tarihte ve öldürülmesinin de birtakım siyasî olaylara iştiraki sebebiyle olması kuvvetle

muhtemeldir.¹³ Ma'bed el-Cühenî'nin *Kütüb-i Sitte*'de sadece İbn Mâce'nin *Sünen*'inde bir rivayeti bulunmaktadır.¹⁴

Buhârî, Ma'bed el-Cühenî hakkında eserlerinde pek fazla bir bilgi vermemektedir. *et-Târîhu'l-kebir*'inde, Ma'bed'in Basra'da kader ile ilgili konuşan ilk kişi olduğuna ve bu bilgiyi aktaran kişinin Yahyâ b. Ya'mer (öl. 89/708) olduğuna işaret ettikten sonra onun tam ismi konusundaki ihtilaflara dikkat çekmiştir. Ona göre Ma'bed'in kimliğine dair kimisi Ma'bed b. Abdullah b. Uveymir demiş, kimisi de Ma'bed b. Hâlid el-Cühenî demiştir.¹⁵ Diğer eseri *et-Târîhu'l-evsat*'ında Basra'da kader fikrini ilk ortaya atan kişinin Ma'bed b. Abdullah b. Uveymir olduğunu iddia edenlerin olduğuna işaret ederken,¹⁶ *ed-Duafâ*'sında ise Ma'bed'in ilk kaderî olduğunu ve bu bilginin Yahyâ b. Ya'mer'den geldiğini söylemekle yetinmiştir.¹⁷ Ma'bed hakkında söyledikleri bunlardan ibaret olan Buhârî'nin onun hakkında bunun dışında ayrıca bir cerh ifadesi bulunmamaktadır.

Ma'bed'in güvenilirliği konusunda, kaderî olmakla itham edilmesini bir tarafa koyacak olursak, aslında ciddi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Onu tenkit edenlerin tek gerekçesi kaderîlik fikrinin öncüsü olmasıdır. Kaynaklarda onun bu yönünü eleştirenler arasında Müslim b. Yesâr (öl. 100/719), Tavûs b. Keysân (öl. 106/725), Hasan el-Basrî,¹⁸ Cûcânî (öl. 259/873), Ebû Zû'r'a er-Râzî (öl. 264/878), Dârekutnî (öl. 385/995) ve İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) gibi âlimlerin olduğu görülmektedir.¹⁹ Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848), Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 277/890), Ebû'l-Hasan el-İclî (öl. 261/875), Zehebî, İbn Hacer el-Askalânî ve Zirikî (öl. 1893/1976) gibi âlimler ise onun hakkında genellikle olumlu kanaat belirtmişlerdir.²⁰ Olumlu kanaat belirtenler dahi onun kader konusundaki

¹³ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1371), 8/280; Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 28/247-249; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarabad: Matbatu Dairetü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 10/225-226. Hayatı için ayrıca bk. Demirer, Macit, "Bir Râvî Olarak Ma'bed el-Cühenî, Hayatı, Hocaları, Talebeleri ve Güvenilirliği", *dergiabant* 6/11 (2018), 34-57.

¹⁴ Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), "Edeb", 36. Rivayetleri için bk. Demirer, Macit, "Ma'bed el-Cühenî'nin Rivayetleri Üzerine Bazı Mülâhazalar -Tahric-Sened Özeline-", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 77-106.

¹⁵ el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 7/399-400.

¹⁶ el-Buhârî, *et-Târîhu'l-evsat*, 1/204.

¹⁷ el-Buhârî, *ed-Duafâ*, 129.

¹⁸ el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/247-249; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/225-226.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah Muhammed Abbâs (Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422), 1/500; Sa'di el-Hâşimî, *Ebû Zû'r'a er-Râzî ve Cühûdühü fi's-sünneti'n-nebeviyye* (Medine: İmâdetü'l-Bahsî'l-İlmî, 1402), 2/661; Bahşel, Ebû'l-Hasen Eslem b. Sehl, *Târîhu Vâsıt* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406), 150; Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Duafâü'l-kebir*, thk. Abdü'l-mu'tî' Emin Kala'cî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404), 4/217; Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fi'd-duafâ'ir-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez, Abdülfettah Ebû Süne (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 1/131; Ebû'l-Hasan Ali b. Amr ed-Dârekutnî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkûn* (Medine: Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1403), 3/131; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkûn*, thk. Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 3/129.

²⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/280; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülâlim Abdülâzîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405), 2/286; Ebû Abdillâh

düşüncesine işaret etmişler ama konuya dair herhangi bir ayrıntıya girmemişlerdir.

1.2. Atâ b. Ebû Meymûne

Atâ b. Ebû Meymûne (Menî') de Buhârî'nin kaderî olarak tavsif ettiği ravilerdendir. Atâ'nın künyesi Ebû Muaz, nisbesi el-Basrî'dir. Enes b. Mâlik'in mevlası olarak bilinmektedir. Yalnız İmrân b. Husayn'ın mevlası olduğu iddiası da vardır. Çoğu kaynakta bu durum meçhul bir siga ile ifade edilirken Buhârî bunu iddia eden kimsenin Yezîd b. Hârûn (öl. 206/821) olduğu kanaatindedir.²¹ Atâ, İmran b. Husayn, Câbir b. Semura (öl. 74/693) ve Enes b. Mâlik (öl. 93/711) gibi sahâbeden; Ebû Seleme b. Abdurrahman (öl. 94/712), Hasan el-Basrî ve Ebû Râfi' es-Sâîğ (öl. h. 1/m. 7. asır) gibi tabiinden rivayette bulunmuştur. Yalnız Zehebî Atâ'nın İmran b. Husayn'dan olan rivayetlerinin munkatı olduğu kanaatindedir.²² Aslında İmran'ın vefat tarihi Zehebî'nin bu değerlendirmesini destekler niteliktedir. Atâ'nın rivayetlerinin çoğu azatlısı olması hasebiyle Enes b. Mâlik'tendir. Atâ'dan da Şu'be b. el-Haccâc, Hâlid el-Hazzâ (öl. 141/758), Ravh b. el-Kâsım (öl. 141/758), Hammâd b. Seleme (öl. 167/784), Yûsuf b. Atıyye es-Saffâr (öl. 187/802), Abdullah b. Bekr el-Mûzenî (öl. 161-170/777-786) ile oğulları Ravh (öl.?) ve İbrahim (öl. ?) rivayette bulunmuşlardır. Burada ismi zikredilenlerin dışında da ondan rivayette bulunan bazı raviler bulunmaktadır. Kaynaklarda Atâ'nın vefat tarihi hakkında Yahyâ el-Kattân'ın (öl. 198/813) değerlendirmesinin esas alındığı görülmektedir. Ona göre Atâ taundan sonra ölmüştür. Taun da hicri 131 senesinde vuku bulmuştur.²³ Bu bilgidenden dolayı olsa gerek kaynaklar onun vefatını hicri 131 olarak göstermişlerdir.²⁴ Atâ'nın Tirmizî hariç *Kütüb-i Sitt'e*'nin hepsinde rivayetleri bulunmaktadır.²⁵

Buhârî *et-Târîhu'l-kebir*'de Atâ'nın hayatı hakkında temel bazı bilgileri vermiş ve bu arada onun kaderî olduğuna da işaret etmiştir. Yalnız onun dâî olup olmadığına dair bir bilgi vermediği gibi kaderî olmasının dışında herhangi bir cerh ifadesi de kullanmamıştır. Buhârî'nin diğer eserlerinde de aynı bilgilerin yer aldığı

Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdî'r-ricâl.*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382), 4/141; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân.* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1390), 7/393; Hayruddîn b. Mahmûd Zirikî, *el-'Alâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7/264-265.

²¹ el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 6/449.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 6/219; ez-Zehebî, *Mîzân*, 3/76.

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410), 7/182; el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 6/469; el-Buhârî, *et-Târîhu'l-ewsat*, 1/320; 2/29.

²⁴ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/337; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/117-119; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/215-216.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), "Vudû" 15-17, 56; "Salat" 93; "Edeb" 108; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1374-75/1955-56), "Taharet" 69-71; "Mesaci'd" 111; "Adâb" 17; Süleyman b. el-Eş'as Ebu Dâvûd, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), "Taharet" 23; "Diyât" 3; Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), "Taharet" 41; "Kasâme" 29; İbn Mâce, *Sünen*, "Diyât" 35; "Edeb" 32.

görülmektedir.²⁶ *ed-Duafâ*'sında zikretmiş olması Buhârî'nin onu zayıf saydığı anlamına gelebilir. Fakat en önemli eseri olan *el-Câmiu's-sahîh*'de ondan rivayette bulunması Atâ'nın tamamen reddedilecek birisi olmadığını kabul ettiğini göstermektedir. Anlaşılan o ki onun kaderî düşünceye sahip olmasına rağmen dâî olmaması rivayetlerinin reddine sebep olabilecek seviyede değildir.

Diğer münekkitlerin değerlendirmelerine gelince: Atâ hakkında değerlendirme yapan münekkitlerin hemen hemen hepsi onun kaderî olmasını ön plana çıkarmışlardır. Onun hakkında herhangi bir cerh ifadesi kullanmadan sadece kaderî olmasına işaret ederek kanaatlerini belirtmeye çalışan birçok münekkit bulunmaktadır. Onunla ilgili genel kanaatin sika şeklinde olduğu, güvenilir olmadığını söyleyenlerin ise yok denecek kadar az olduğu görülmektedir. Onu sika kabul edenler içerisinde Yahyâ b. Maîn, Ebü'l-Hasan el-İclî, Ebü Zür'a er-Râzî, Yakub b. Süfyân el-Fesevî (öl. 277/890) ve İbn Hibbân (öl. 354/965) gibi münekkitler bulunmaktadır.²⁷ Ebü Hâtim er-Râzî "sâlih lâ yuhteccü bih" derken, Ebü Bekir el-Bezzâr (öl. 292/905) ise "sadûk" lafzını kullanmıştır.²⁸ Tadinin beşinci ve altıncı mertebesinde yer alan "sadûk" ile "sâlih" lafızları ile tenkit edilen ravilerin rivayetleri yazılır ve incelemeye tabi tutulur.²⁹ Cerhin dördüncü mertebesinde yer alan "lâ yuhteccü bih" lafzı ile tenkit edilen bir ravinin ise rivayetleri itibar için yazılabilir.³⁰ Yani tamamen terk edilemez. Fakat bazı müellifler Ebü Hâtim'in sözünün sadece "lâ yuhteccü bih" kısmını nakletmişlerdir.³¹ Haliyle bu durum onun hakkında yanlış bir kanaatin oluşmasına sebep olmuştur. Zira bu lafız salih, saduk, şeyh ve zayıf olan raviler için kullanılabildiği gibi münker rivayetlerde bulunan metrûk ve kezzâb olanlar için de kullanılabilmektedir.³² Bu sebeple yapılacak olan alıntının tam yapılması, bir münekkitin bu ifadeden önce ne tür bir lafız kullandığının tespiti önem arz etmektedir. Zira kullanılan lafızdan neyin kastedildiği ancak bu şekilde bir yol izlendiği zaman net olarak anlaşılabilir.

²⁶ el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 6/469; el-Buhârî, *et-Târîhu'l-evsat*, 1/320; 2/29; el-Buhârî, *ed-Duafâ*, 1/107.

²⁷ Ebü Zekeriyâ el-Bağdâdî Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî)*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1399), 4/151; İclî, *Sikât*, 2/136; Ebü Yusûf Ya'kub b. Süfyân Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziya Ömerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401), 2/114; 3/123; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/337; Ebü Hâtim Muhammed et-Temîmî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393), 5/203. İbn Maîn'in *Târîh*'inde geçen ifade "leyse bihi be'sün" şeklindedir. Yalnız *el-Cerh ve't-ta'dîl*'de o ve Ebü Zür'a'nın onun hakkında sika dedikleri rivayet edilmiştir.

²⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/337; Ebü Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsned*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdülhâlik (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 15/191.

²⁹ Ebü'l-Hasenât Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdulfettah Ebü Ğudde (Haleb: Mektebü'l-Matbuatî'l-İslâmiyye, 1407), 162-163.

³⁰ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, 154.

³¹ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ*, 2/178; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Dîvânü'd-duafâ*, thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî (Mekke: Mektebü'n-Nahda el-Hadîse, 1387), 276.

³² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/38, 166, 267, 537; 6/107, 347; 9/218; Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-İlelu'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. İrşâdulhak el-Eserî (Faysalâbâd: İdâretü'l-'Ulûmî'l-Eseriyye, 1401); İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Mevzuât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1386), 2/284.

Atâ b. Ebû Meymûne ile ilgili olumsuz kanaatte olanların sayısının oldukça az olduğu görülmektedir. Ebû Zûr'a er-Râzî her ne kadar *ed-Duafâ*'da onu zikretmişse de aslında onun kanaatinin olumlu yönde olduğu İbn Ebî Hâtim'in rivayetinden anlaşılacaktır. Bu yüzden o Atâ'yı sika sayanlar arasında zikredilmiştir. *ed-Duafâ*'da herhangi bir cerh lafzının geçmemesi de bu durumu destekler niteliktedir.³³ Ukaylî de onu *ed-Duafâ*'da zikretmiştir. Yalnız yaptığı eleştiri onun sadece kaderî olmasına yöneliktir. Bunun ötesinde kullanılan bir cerh lafzı bulunmamaktadır.³⁴ İbn Adî (öl. 365/976) hem Atâ'nın hem de oğlunun kaderî olduğunu belirttikten sonra hadislerinin bazılarında nekaret olduğuna işaret etmiştir.³⁵ Böyle bir durumda doğrudan doğruya Atâ'yı suçlamak yerine ondan rivayette bulunanlara bakılacak olsa belki daha isabetli bir sonuca ulaşılabilir. Çünkü ondan rivayette bulunanlar içerisinde hadis uydurma ile itham edilmiş kişiler de bulunmaktadır. Mesela İbn Adî'nin zikretmiş olduğu rivayetlerin ikisinde ismi geçen Zühayr b. el-Alâ (öl.?) onlardan birisidir.³⁶ Bu durum İbn Adî'nin belirtmiş olduğu nekaret içeren rivayetlerin bu nevi ravilerin ona nispet ettikleri rivayetler olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Onu cerh edenlerden birisi de İbnü'l-Kayserânî'dir (öl. 507/1113). O herhangi bir açıklama yapmadan sadece zayıf olduğunu belirtmekle yetinmiştir.³⁷ Atâ hakkında en sert tenkidi ise İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) yapmış ve eserine sadece yapılan olumsuz değerlendirmeleri almıştır. Onun nakline göre Yahyâ b. Maîn bir seferinde "sika", diğer bir seferinde zayıf derken, Ahmed b. Hanbel "münkerü'l-hadis" ve Ebû Hâtim er-Râzî de "lâ yuhteccü bih" demiştir.³⁸ Oysa Yahyâ'nın "zayıf" demesi ile Ahmed b. Hanbel'in "münkerü'l-hadis" değerlendirmesi mevcut kaynaklarda yer almamaktadır. Ebû Hâtim'e ait değerlendirmede ise eksik bir alıntı söz konusudur. Bu duruma İbnü'l-Cevzî'nin müteşeddît³⁹ bir özelliği sahip olmasının sebebiyet vermesi muhtemeldir. O yüzden bu değerlendirmelere ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

Bu konuda müteahhir dönemi âlimlerinden Zehebî'nin de farklı düşünceler içerisinde olduğu ve tam bir kanaate sahip olamadığı görülmektedir. O, Atâ hakkında bazen "muhtelefun fih", bazen "sâduk" ve bazen de "hüccet" ifadelerini kullanmaktadır.⁴⁰ Oysa bunların her biri farklı anlamlara gelen lafızlardır.

Sonuç olarak, Atâ b. Ebû Meymûne hakkında ilim erbabının genelinin olumlu kanaate sahip olup onu tevsik ettiklerini ama bunun yanında bazılarının da cerh ettikleri görülmektedir. Tevsik edenlerin çokluğu, kaderî olması dışında herhangi bir tenkit ifadesinin kullanılmaması, cerh edenlerin bilgilerinde birtakım eksik ve yanlışların olması ve ondan rivayet edenler içerisinde oldukça sağlam ravilerin bulunması onun

³³ Sa'di el-Hâşimî, *Ebû Zur'a er-Râzî*, 2/645.

³⁴ el-Ukaylî, *ed-Duafâ*, 3/403.

³⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/82-83.

³⁶ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, *Kitabü'l-İlel*, thk. Kom. (b.y.: Metâbiu'l-Hamîdî, 1427), 6/400.

³⁷ Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tahir el-Makdisî, *Zehîretü'l-huffazî'l-muharric ale'l-hurufî'l-elfaz.*, thk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Ferîvâî. (Riyad: Dârü's-Selef, 1416), 4/1835, 2050.

³⁸ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ*, 2/178.

³⁹ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmil*, 1/325.

⁴⁰ ez-Zehabî, *Divânü'd-duafâ*, 276; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *el-Muğnî fi'd-duafâ*, thk. Nureddin İtr (Haleb: Dârü'l-Maârif, 1971), 2/435; ez-Zehabî, *Siyer*, 6/219.

hakkındaki genel kanaatin olumlu olmasına sebep olan unsurlar olarak görülmektedir. Nitekim Atâ hakkında İbn Hacer'in "sika" şeklindeki değerlendirmesi de bu hususu destekler mahiyettedir.⁴¹

1.3. Abdullah b. Ebî Lebîd

Abdullah b. Ebî Lebîd kaderî olmakla itham edilmiş bir diğer ravidir. Künyesi Ebü'l-Muğîre olan Abdullah'ın meşhur nisbesi el-Medenî'dir. Bunun yanında bazı kaynaklar Ahnes b. Şerik es-Sekaffî'nin mevlası olduğu için es-Sekaffî ve el-Ahnesî nisbelerini de kullanmışlardır.⁴² Abdullah aynı zamanda Zühre oğullarının müttefikidir. Medine'nin abitlerinden olan Abdullah bir süre Kûfe'de de hayat sürmüştür. Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf (öl. 94/712), el-Muttalib b. Abdullah b. Hantab (öl. 120/737), Yahyâ b. Abdurrahman b. Hâtıb (öl. 104/722) ve Abdullah b. Süleyman b. Yesâr'dan (öl.?) rivayetleri bulunmaktadır. Kaynaklarda genellikle bu isimler zikredilirken İbn Sa'd (öl. 230/845), Saîd b. el-Müseyyeb'den (öl. 94/713) de rivayetin olduğunu belirtmektedir.⁴³ Saîd b. el-Müseyyeb'in adını zikretmeyen müellifler muhtemelen onun herhangi bir rivayetine vakıf olamamışlardır. Bilgisayar programları aracılığı ile mevcut kaynaklar içerisinde yapılan taramalarda biz de Saîd'in ismine rastlayamadık. Burada ismi geçenler dışında Abdullah'ın İbn Şihâb ez-Zührî'den (öl. 124/742) ve Saîd el-Makbûrî'den (öl. 123/740) de rivayetin olduğu görülmektedir.⁴⁴ Yalnız Abdullah'ın rivayetlerinin çoğunun Ebû Seleme b. Abdurrahman'dan olduğunu belirtmeliyiz. Ondan rivayette bulunanlar arasında ise Mûsâ b. Ukbe (öl. 141/758), İbn Cüreyc (öl. 150/767), İbn İshak (öl. 151/768), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ve Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814) gibi önemli isimlerin olduğu görülmektedir. Bunlardan Süfyân es-Sevrî ile İbn Uyeyne ondan en çok rivayette bulunan muhaddislerdir. Abdullah'ın vefat tarihi hakkında elde net bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Sad'a göre Abdullah, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (öl. 158/775) hilafetinin başlarında vefat etmiştir.⁴⁵ Bu da onun hicri 136 yılı veya daha sonraki bir tarihte öldüğünü göstermektedir. Bundan olsa gerek Zehebî onun vefat tarihini 130 küsur olarak vermiştir.⁴⁶ Kaynaklarda vefat yeri olarak ise Medine geçmektedir.⁴⁷ Abdullah'ın Tirmizî hariç Kütüb-i Sitte'nin hepsinde rivayetleri vardır.⁴⁸

⁴¹ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Haleb: Dârü'r-Reşîd, 1406), 393.

⁴² İbn Mencûye, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Ricâlü Sahîh-i Müslim*, thk. Abdullah el-Leysî (Beirut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1407), 1/384; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Megâni'l-ahyâr fi ricâli Me'âni'l-âsâr* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427), 3/356.

⁴³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/421.

⁴⁴ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, *İlel*, 6/162-166; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *Müşnedü'l-İmâm eş-Şâfiî*. (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1400), 69; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris Şâfiî, *Kitabü'l-Üm* (Beirut: Daru'l-marife, 1410), 1/235.

⁴⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/421.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424), 3/681.

⁴⁷ İbn Mencûye, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Ricâlü Sahîh-i Müslim*, 1/384; İbn Hibbân, *Sikât*, 5/46.

⁴⁸ *Buhârî*, "i'tikaf" 13; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1374-75/1955-56), "Mesâcid" 228-229, "Salatu'l-müsafirin" 127, "Siyam" 176; Süleyman b. el-Eş'as Ebu Dâvûd, *Sünen* (İstanbul: Çağrı

Buhârî *et-Târîhu'l-kebir*'inde Abdullah'ın âbitlerden olduğuna işaret ettikten hemen sonra kaderî olmakla itham edildiğine vurgu yapmıştır. O bu tarz bir yaklaşımı diğer eserlerinde de devam ettirmektedir.⁴⁹ Yalnız Buhârî kaderîlik ifadesini dışında onun güvenilir bir ravi olduğunu ortaya koyacak herhangi bir cerh ifadesi kullanmamıştır. Sadece *ed-Duafâsında* "ve hüve yuhtemelü" ifadesini kullanmaktadır.⁵⁰ Ama bu onu tam olarak cerh ettiğini gösterir bir ifade değildir. Çünkü bu lafzın hem cerhe hem de tadile ihtimali vardır.⁵¹ Şayet ravi güvenilir ise bu lafzın tadile işaret ediyor olması daha doğrudur. Hakkındaki genel kanaatin, aşağıdaki paragrafta da belirtileceği üzere, sika yönünde olması sebebiyle bu lafzın onun güvenilirliğini göstermesi kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca ondan *Sahîh*'inde rivayetinin olması, Buhârî'nin de cerhten ziyade tadili tercih ettiğine bir işaret olsa gerektir.

Abdullah b. Ebû Lebîd ile ilgili münekkitler genelde olumlu değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn "sika", Ahmed b. Hanbel "hadisinde bir beis olabileceğini bilmiyorum", İclî "sika", Ebû Hâtim "saduk fi'l-hadis", Nesâî "leyse bihi be's", Zekeriyâ es-Sâcî (öl. 307/920) "saduk" ve İbn Adî "lâ bese bih" değerlendirmesinde bulunmuşlardır.⁵² İbn Hibbân ve İbn Şâhin (öl. 385/996) sika ravileri ele aldıkları eserlerinde onun da adını zikretmişlerdir.⁵³ Sonraki münekkitlerin de onun hakkında aynı kanaate sahip oldukları görülmektedir.⁵⁴ İbn Sa'd'a göre az hadis rivayetinde bulunan Abdullah⁵⁵ hakkında tüm müellifler kaderî düşünceye sahip olmasına özellikle işaret ederlerken onun dâî olup olmadığına dair bir şey söylememektedirler.

Sonuç olarak, Abdullah'ın ismi Ebû Zür'a, Ukaylî (öl. 322/934) ve Zehebî gibi müelliflerin zayıf ravileri ele alan eserlerinde de geçmektedir.⁵⁶ Yalnız bu tür eserlerde onun sadece kaderî olmasına işaret ile yetinilmiş, bunun dışında herhangi bir cerh ifadesi kullanılmamıştır. Bu durum bir bakıma onun güvenilir olduğuna işaret

Yayınları, 1413), "Edeb" 78; Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), "Mevâkîf" 23, "Kıyâmu'l-leyl" 26, "Sıyam" 35; İbn Mâce, *Sünen*, "İkametü's-salat" 171, "Salat" 13, "Sıyam" 30, "Menâsik" 16; Hayatı için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/148; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/483-485; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/372.

⁴⁹ el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 5/182; el-Buhârî, *et-Târîhu'l-evsat*, 1/326; el-Buhârî, *ed-Duafâ*, 79.

⁵⁰ el-Buhârî, *ed-Duafâ*, 79.

⁵¹ Hâtim b. Ârif el-Avnî, *Hülâsatü't-te'sîl li-ilmî'l-cerh ve't-ta'dîl* (Dımaşk: Dârü'l-Mi'râc, 1443), 67.

⁵² Yahyâ b. Maîn, *Târîh*, 142; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 1/403; İclî, *Sikât*, 2/53; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/148; İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/397; Ebû Abdillâh Moğultay b. Kılıç el-Bekcerî, *İkmâlü Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Adil b. Muhammed, Üsâme b. İbrahim (b.y.: el-Farukü'l-Hadise, 1422), 8/142; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/372.

⁵³ İbn Hibbân, *Sikât*, 5/46; Ebû Hafs Ömer b. Ahmed İbn Şâhin, *Târîhu esmâi's-sikât*, thk. Subhi es-Sâmirâî (Kuveyt: Dârü's-Selefiyye, 1404), 130.

⁵⁴ el-Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/483-485; ez-Zehebî, *Mizân*, 2/475; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/681; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Kâşif fî marifeti men lehü rivâye fi'l-Kütübî's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemir el-Hatîb (Cidde: Dârü'l-kible, 1413), 590; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Zikru esmâi men tüküllime fihî ve hüve müvessekun*, thk. Muhammed Şekûr el-Meyâdînî (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1406), 113; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/372; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrib*, 319; el-Aynî, *Megânî*, 2/123.

⁵⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/421.

⁵⁶ Sa'di el-Hâşimî, *Ebû Zür'a er-Râzî*, 2/629; el-Ukaylî, *ed-Duafâ*, 2/292; ez-Zehebî, *Mizân*, 2/475.

etmektedir. Bu tür zayıf ravileri ele alan eserlerde onun zikredilmesinin sebebi ise ondan yapılacak rivayetlerde ihtiyatlı olmaya ve onların tetkikten sonra alınmasına dikkat çekmek içindir.

1.4. el-Fadl b. İsâ er-Rakkâşî

Ebû Seleme et-Tebûzekî'nin (öl. 223/838) kader hakkında konuşan en kötü kişi olarak tanıttığı Fadl b. İsâ,⁵⁷ Buhârî'nin de kaderî olmakla itham ettiği ravilerden bir diğeridir. Fadl'in tam ismi el-Fadl b. İsâ b. Ebân'dır. Künyesi Ebû İsâ, nisbesi ise er-Rakkâşî ve el-Basrî'dir. Emevi döneminin önemli küssacılarından birisi olan amcası Yezid b. Ebân (öl. 121-130/ 738-747) gibi bir vaizdir, küssacıdır. Aynı zamanda Basra'nın önde gelen muhaddislerinden Süleymân b. Tarhân'ın oğlu Mu'temir b. Süleymân'ın (öl. 187/803) da dayısıdır. Enes b. Mâlik, Hasan el-Basrî ve Muhammed b. el-Münkedir (öl. 131/748) gibi âlimlerden hadis rivayet etmiştir. Ondandır Süfyân es-Sevrî, Hammâd b. Zeyd (öl. 179/795), Ebû Âsım en-Nebîl (öl. 212/828), Ebû Âsım Abdullah b. Ubeydullah el-Abbâdânî (öl. 181-190/797-805) ve yeğeni Mu'temir b. Süleymân gibi muhaddisler hadis rivayet etmiştir.⁵⁸ Zehebî'ye göre Fadl, on beşinci tabakada yer aldığı için hicri 141-150/758-767 tarihleri arasında vefat edenler arasında bulunmaktadır.⁵⁹ Fadl'in *Kütüb-i Sitte*'de sadece İbn Mâce'nin *Sünen*'inde bir rivayeti bulunmaktadır.⁶⁰

Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*'inde Fadl b. İsâ hakkında öncelikle Süfyân b. Uyeyne'nin değerlendirmesini verir. Bu değerlendirme *ed-Duafâ*'da da yer almaktadır.⁶¹ Süfyân'a göre Fadl kaderî görüşleri savunan birisidir, bu yüzden de ondan rivayette bulunulmamalıdır. Buhârî bu değerlendirmeden sonra Eyyûb es-Sahtiyânî'nin (öl. 131/748) onun hakkında söylemiş olduğu, şayet dilsiz doğsaydı bu onun için daha hayırlı olurdu, sözünü nakletmektedir.⁶² *et-Târîhu'l-evsat*'ta ise onu kısaca tanıtmış ama herhangi bir olumsuz ifadeye yer vermemiştir.⁶³ Birçok kaderî ravinin sadece bu vasfına işaret etmekle yetinen Buhârî'nin Fadl hakkında hem Süfyân'ın hem de es-Sahtiyânî'nin olumsuz ifadelerine yer vermesi onun rivayetlerine değer vermediğini göstermektedir.

Fadl b. İsâ hakkında kaynaklarda ikinci asır münekkitlerinden Eyyûb es-Sahtiyânî ile Süfyân b. Uyeyne'nin olumsuz değerlendirmelerinin olduğuna ve Buhârî'nin bu iki değerlendirmeyi esas aldığına yukarıda işaret edilmişti. Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî (öl. 307/920) ise Muhammed b. el-Müsennâ'dan (öl. 252/866) naklen Yahyâ el-Kattân ile Abdurrahman b. Mehdî'nin (öl. 198/813) Fadl'dan hiç rivayette bulunmadıkları bilgisini aktarmıştır.⁶⁴ Bu bilgilerden hareketle, ikinci asır muhaddislerinden Eyyûb es-Sahtiyânî ile Süfyân b. Uyeyne'nin onun hakkında olumsuz bir kanaate sahip oldukları net bir şekilde söylenebilir. Yahyâ el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdî'nin ondan rivayette bulunmamaları düşünüldüğünde onların da aslında diğer iki müelliften pek farklı

⁵⁷ ez-Zehebî, *Mizân*, 3/356.

⁵⁸ el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/244-245.

⁵⁹ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/950.

⁶⁰ İbn Mâce, *Sünen*, "Mukaddime", 13.

⁶¹ el-Buhârî, *ed-Duafâ*, 1/114.

⁶² el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 7/118.

⁶³ el-Buhârî, *et-Târîhu'l-evsat*, 2/67.

⁶⁴ el-Ukaylî, *ed-Duafâ*, 3/442.

düşünmediklerini akla getirmektedir.

Üçüncü asır münekkitlerinin birçoğunun da Fadl hakkında kanaat serdettikleri görülmektedir. Onlardan birisi de Yahyâ b. Maîn'dir. O, Fadl'ı kaderî görüşleri ve onların önde gelenlerinden kötü birisi olması sebebiyle tenkit etmektedir.⁶⁵ Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah (öl. 290/903) babasının onun hakkında "zayıf" dediğini nakletmiştir.⁶⁶ Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (öl. 279/885) rivayetinde ise Ahmed b. Hanbel'in onu Eyyûb es-Sahtiyânî'nin yukarıda zikredilen sözü ile tenkit ettiği nakledilmektedir.⁶⁷ İbn Ebî Hâtim'in (öl. 327/938) nakline göre Ebû Zür'a Fadl hakkında "münkerü'l-hadis" değerlendirmesinde bulunmuştur. Ebû Hâtim er-Râzî de aynı kanaattedir.⁶⁸ Yalnız Ebû Zür'a'nın *ed-Duafâ*'sında "münkerü'l-hadis" yerine "zayıf" ifadesi kullanılmaktadır.⁶⁹ Aslında bu lafız farklılığı onun hakkında farklı bir sonuç doğurmamaktadır. Çünkü her iki terimde aynı anlama gelmekte ve bu tür ravilerin rivayetleri itibar için yazılabilmektedir. İbn Ebî Hâtim'in eserinde bir ravi hakkında sık sık "münkerü'l-hadis ile zaifü'l-hadis" lafızlarının peş peşe kullanılması da bunu teyit eden bir durumdur.⁷⁰ Yakub b. Süfyân el-Fesevî ise önce onun mu'tezilî olduğunu sonra da zayıf bir ravi olduğunu söylemektedir.⁷¹ Tirmizî de onun kaderî olmasına özellikle vurgu yapmaktadır.⁷² Nesâî ise kaderî olduğunu hiç belirtmeden doğrudan doğruya zayıf demektedir.⁷³ Anlaşılan o ki üçüncü asır münekkitlerinin onu zayıf olarak değerlendirmelerinin arkasında, her ne kadar bazıları buna doğrudan işaret etmese de, Fadl'ın kaderî düşünceye sahip olması vardır. Yalnız Fadl hakkında sadece kaderî düşünceye sahip olmasını dillendirip dâî olup olmadığı konusunu birçok müellifin göz ardı etmesi bir eksikliklerdir.

1.5. Abdülvâris b. Saîd

Kaderî olmakla itham edilen bir diğer ravi Abdülvâris b. Saîd'dir. Tam adı Abdülvâris b. Saîd b. Zekvân, künyesi Ebû Ubeyde ve nisbesi ise el-Basrî'dir. Ayrıca et-Temîmî, el-Anberî ve et-Tennûrî nisbeleri de bulunmaktadır. Fasih konuşması ile tanınan Abdülvâris birçok muhaddisten hadis nakletmiştir. Onlardan en önemlileri, Amr b. Dînâr (öl. 126/744), Eyyûb es-Sahtiyânî, Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Hişâm ed-Destüvâî (öl. 153/770) ve Saîd b. Ebû Arûbe'dir (öl. 156/773). Ondan da Süfyân es-Sevrî, Yahyâ el-Kattân, oğlu Abdüssamed (öl. 207/822) Müsedded b. Müserhed (öl. 228/843), Ali b. el-Medînî (öl. 234/848) ve Kuteybe b. Saîd (öl. 240/855) gibi önemli muhaddisler rivayette bulunmuştur.⁷⁴ Yaklaşık yetmiş sekiz yıl yaşamış olan Abdülvâris

⁶⁵ Yahyâ b. Maîn, *Târîh*, 4/217, 264, 337.

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 3/55.

⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *Suâlâtü Ebî Dâvûd li'l-İmam Ahmed b. Hanbel fî cerhî'r-ruvât ve tadlîhim*, thk. Ziyâd Muhammed Mansûr (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1414), 92.

⁶⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/65.

⁶⁹ Sa'di el-Hâsimî, *Ebû Zur'a er-Râzî*, 2/338-339.

⁷⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/87, 114, 122.

⁷¹ Fesevî, *Ma'rîfe*, 3/139.

⁷² Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *İlelü't-Tirmizî el-kebîr*, thk. Subhi es-Sâmerrâî ve diğr. (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1409), 389.

⁷³ Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkûn*, thk. Mahmud İbrahim Zayed (Haleb: Dârü'l-Va'y, 1396), 87.

⁷⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/78-79; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/478-484; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/441-443.

Hârûnürreşid (öl. 193/809) döneminde hicri 180/ miladi 796 yılında vefat etmiştir.⁷⁵ Onun vefat tarihini hicri 178 ve 179 olarak kabul edenler de vardır.⁷⁶ Abdülvâris'in *Sahîh-i Buhârî* hariç *Kütüb-i Sitte*'de rivayetleri bulunmaktadır.⁷⁷

Abdülvâris aslında Buhârî'nin doğrudan doğruya kaderî olmakla itham ettiği bir ravi değildir. Aksine o eserlerinde Abdülvâris'in oğlu Abdüssamed'in onun hakkındaki "babamdan kaderle ve Amr b. Ubeyd'in (öl. 144/761) fikirleri ile ilgili asla bir şey duymadım, bu babama atılmış bir iftiradır" sözünü naklederek bir bakıma onu savunmaktadır.⁷⁸ Yalnız *ed-Duafâ*'sında onu zikretmiş olması, her ne kadar *et-Târîhu'l-kebir*'deki ifadeler aynen zikredilmiş olsa da hakkında diğer münekkitlerce yapılan kaderîlik iddiasının bir sonucu olsa gerektir. Ayrıca *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin hepsinin Abdülvâris'ten rivayette bulunmasına rağmen Buhârî'nin ne *Sahîh*'inde ne de diğer eserlerinde ondan rivayette bulunmamasının muhtemel sebeplerden birisi de bu olmalıdır.

Abdülvâris'in kaderîliği konusunda münekkitler arasında bir fikir birliği yoktur. Onun kaderî fikirlere sahip olduğunu söyleyenler olduğu gibi böyle bir iddiayı hiç gündeme getirmeyenler de vardır. Esasında münekkitlerin çoğu onun kaderî düşünceye sahip olmadığı görüşündedirler. Abdülvâris'in en çok eleştirildiği ve kaderî olmakla itham edilmesine sebep onun Amr b. Ubeyd ile olan ilişkisidir. O bu hususta çok fazla eleştiri almıştır. Ona eleştiri yöneltenler içerisinde Eyyûb es-Sahtiyânî, Yûnus b. Ubeyd (öl. 139/756), Hammâd b. Zeyd, Abdullah b. Mübârek, Yezîd b. Zürey' (öl. 182/798) ve Ebû Dâvûd bulunmaktadır.⁷⁹ Onu eleştirenler genellikle Amr'ın farklı fikirlere sahip olmasından dolayı Abdülvâris'in onunla olan ilişkisini sorgulamışlar ve buradan hareketle onu tenkit etmişlerdir. Onun veya Amr'ın güvenilir olup olmasını ise gündeme getirmemişlerdir. Aslında Amr b. Ubeyd ile arkadaşlık, onun meclisine katılmak onun kaderî olmasını gerektirecek bir durum olmasa gerektir. Fakat geçmişten beri var olan gruplar arasındaki tartışmalar ve bu tartışmaların boyutlarının ifrat ve tefrit noktasına varması, grupların kendilerinden olmayanları bir çırpıda zayıf kabul etmeleri ya da daha aşırı birtakım ifadelerle tenkit etmeleri maalesef insaftan ve adaletten uzak bu nevi değerlendirmelerin yapılmasına kapı aralamıştır.⁸⁰

⁷⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/212; Ebû Amr Halife b. Hayyât el-Basrî Halife b. Hayyât, *Tabakâtü Halife b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkâr (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1414), 387; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/140.

⁷⁶ Ebû Abdullah Moğultay b. Kılıç el-Bekcerî, *İkmâl*, 8/370.

⁷⁷ Müslim, *Müslim*, "Salat" 5; "Mesacid" 9, 38; "Cenaiz" 87; "Hac" 377; "Eşribe" 123; Ebu Dâvûd, *Sünen*, "Salat" 115, 122; "Tatavvu'" 11; "Harac" 10; "Tereccül" 21; "Fiten" 2; "Sünnet" 8; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), "Salat" 121; "Savm" 55, 61; "Hac" 40; "Cenaiz" 4, 45; "Büyü" 35; "Siyer" 10; "Cihad" 23, 34; "Libas" 13; "Etime" 1; "Eşribe" 13; "Fiten" 15; "Zühd" 42; "Daavat" 37; Nesâî, *Sünen*, "Cenaiz" 104; İbn Mâce, *Sünen*, "Salat" 8; "İkametü's-salat" 151, 184; "Cenaiz" 41, 57; "Nikah" 43; "Keffarat" 6; "Hudud" 12; "Eşribe" 20; "Tabiru'r-ruya" 8; "Fiten" 7, 10, 19; "Zühd" 31.

⁷⁸ el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 6/118; el-Buhârî, *ed-Duafâ*, 94.

⁷⁹ el-Ukaylî, *ed-Duafâ*, 3/98; Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 6/381; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/442-443.

⁸⁰ İdeolojik sünnet ve hadis tartışmalarında ifrat ve tefrit noktaları ile önerilen çözüm yolları için bk. Seyhan, Ahmet Emin, "Mehmet Görmez'in İdeolojik Sünnet ve Hadis Tartışmalarına

Onu eleştirenlerden Ubeydullah b. Muhammed et-Teymî (öl. 228/842) ise Abdülvâris'in rivayetlerinin çoğunun Amr b. Ubeyd'den olduğunu iddia ederek⁸¹ onu sadece Amr ile olan yakınlığı sebebiyle değil aynı zamanda rivayetlerinin çoğunun ondan olması açısından da eleştirmiştir. Yalnız onun bu iddiasını destekleyen bir başka alim bulunmamaktadır. Kaderî olduğuna özellikle işaret eden Yahyâ b. Maîn, İclî, Zekeriyâ es-Sâcî ve İbn Hibbân gibi münekkitler bile böyle bir iddiayı gündeme getirmemişlerdir. Onlar sadece onun kaderîliğini ve akabinde de güvenilir birisi olduğunu söylemekle yetinmişlerdir.⁸² Üstelik kaynaklar tarandığı zaman görülecektir ki onun rivayetlerinin çoğunun Amr'dan olması diye bir durum da söz konusu değildir. Anlaşılan o ki Teymî bu konuda herhangi bir delile dayanmayarak aşırı bir tavır sergilemiştir.

Sonraki asırlarda Abdülvâris'in kaderî olup olmamasına Alaüddîn Moğultay (öl. 762/1361), Zehebî ve İbn Hacer gibi müelliflerin dikkat çektikleri görülmektedir. Moğultay ve İbn Hacer onun hakkında yapılan değerlendirmeleri sıralamakla yetinmektedirler.⁸³ İbn Hacer onun kaderîlikle itham edildiğini söylemekle yetinmemiş ayrıca bu ithamın ondan sabit olmadığını da ifade etmiştir.⁸⁴ Zehebî ise onun hakkında kanaatini belirterek kaderî olduğuna işaret etmiştir. Üstelik o bu iddiasını, *ed-Duafâ'sı* hariç, tüm eserlerinde tekrar etmiştir.⁸⁵ Ama bunun yanında onun kaderîliğini hiç gündeme getirmeyen müellifler de bulunmaktadır. Mesela Mizzî ve Aynî bunlardandır.⁸⁶ Tüm bu bilgiler bize Abdülvâris'in kaderîliğinin ihtilafı olduğunu, onu kaderî olarak değerlendirenlerin onun fikirlerinden ziyade Amr b. Ubeyd ile olan yakınlığına ve ondan rivayette bulunmasına vurgu yaptıklarını, ama bu durumun birçok müellif tarafından kayda değer bir hal olarak değerlendirilmediğini göstermektedir. İbn Hacer'in mezkûr görüşü de bu hususu desteklemektedir.

Münekkitler arasında Abdülvâris'in güvenilirliği konusunda, pek de sağlam dayanakları olmayan kaderî eleştirisi bir yana bırakılırsa, herhangi bir ihtilaf bulunmadığı ve münekkitlerin onun hakkında olumlu kanaat belirttikleri söylenebilir. Şube, Yahyâ el-Kattân, İbn Sad, Ali b. el-Medîni, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, İclî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür'a er-Râzî, Nesâî ve İbn Hibbân gibi münekkitler ilk anda onu güvenilir kabul edenler içerisinde sayılabilecek isimlerdendir. Hatta o Yahyâ b. Maîn'e göre Basralıların en güvenilirli iken Ebû Hâtim'e göre ise Hammâd b. Zeyd'den daha güvenilir birisidir.⁸⁷ Yukarıda da ifade edildiği üzere onu kaderîlikle suçlayanlar bile güvenilirliği hususunda farklı bir fikir beyan etmemişlerdir. Buhârî'nin ciddi bir eleştiri yöneltmediği

Yaklaşımının Değerlendirilmesi ('Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu' Adlı Eseri Özelinde)", *Tafsir Dergisi* 3/1 (2023), 87-101.

⁸¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/183.

⁸² İclî, *Sikât*, 2/107; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/140; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/443.

⁸³ Ebû Abdillâh Moğultay b. Kılıç el-Bekcerî, *İkmâl*, 8/368-370; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/441-443.

⁸⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîb*, 367.

⁸⁵ ez-Zehebî, *Mîzân*, 2/677; ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 4/686; ez-Zehebî, *Siyer*, 7/311; ez-Zehebî, *Muğnî*, 2/411; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 1/189; ez-Zehebî, *el-Kâşif fî marifeti men lehü rivâye fî'l-Kütübî's-sitte*, 1/673.

⁸⁶ el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/478-484; el-Aynî, *Megâni*, 7/310.

⁸⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6/76.

halde ondan rivayette bulunmaması hadisleri belirlemede gösterdiği hassasiyetten ve mezkûr ravi hakkındaki iddialar sebebiyle kendisine yönelecek tenkitlerden çekinmek istemesinden olsa gerekir.

1.6. İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahyâ

Buhârî'nin hem kaderî olmakla itham ettiği hem de hakkında sert bir cerh lafzı kullandığı ravilerden biri İbrahim b. Muhammed'dir. Tam ismi İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahyâ olan İbrahim'in künyesi Ebû İshak, nisbesi ise el-Medenî ve Eslem kabilesinin mevlası olması sebebiyle de el-Eslemî'dir. İbrahim'in isminin kaynaklarımızda dedesine nispetle İbrahim b. Ebî Yahyâ şeklinde daha çok geçtiği görülmektedir. Ayrıca onun tam isminin İbrahim b. Muhammed b. Ebî Atâ olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır. O, İbn Şihab ez-Zührî, Muhammed b. el-Münkedir ve Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (öl. 143/760) gibi hadis tarihinde iz bırakmış önemli muhaddislerden hadis rivayet etmiş, ondan da İbn Cüreyc (öl. 150/767), Süfyan es-Sevrî, Yahyâ b. Âdem (öl. 203/818), İmam Şâfiî (öl. 204/820), ve Abdürrezzâk b. Hemmâm (öl. 211/826) gibi birçok muhaddis rivayette bulunmuştur.⁸⁸ İbrahim b. Muhammed hicri 184/800 yılında vefat etmiştir.⁸⁹ Onun *Kütüb-i Sitte*'de sadece İbn Mâce'nin *Sünen*'inde bir rivayeti bulunmaktadır.⁹⁰

Buhârî İbrahim'i öncelikle kaderî olmakla ve Cehmiyye'ye ait görüşleri dile getirmekle itham etmektedir. Bunun yanında Yahyâ el-Kattân'ın onun hakkında söylemiş olduğu, "Abdullah b. Mübârek ve birçok kimse onu terk etmişlerdir" sözü ile "onu yalancılıkla itham ederdik" sözünü nakletmektedir. Ayrıca İmam Mâlik'in onun rivayetlerinden nehyetmesi ile kaderiliğinde ziyade hadisi hakkında "leyse fî hadîsihi bi zalik" dediği eleştirisini de zikretmiştir.⁹¹ Her ne kadar bu son tenkit lafzı diğerlerine nazaran daha hafif olsa da yapılan diğer eleştirilerden, Buhârî'nin İbrahim b. Muhammed'i oldukça sert bir şekilde tenkite tabi tuttuğu ve rivayetlerine değer vermediği anlaşılmaktadır. Yalnız onu cerh edenlerin yanında tezkiye edenler de bulunmaktadır. Aşağıda öncelikle onu cerh edenler, akabinde de tezkiye edenler üzerinde durulacaktır.

Buhârî'nin İbrahim hakkında yapmış olduğu tenkitlerin benzerlerini hatta daha sert olanlarını yapan münekkitler de bulunmaktadır. Bununla ilgili elimizde oldukça kabarık bir liste vardır. Burada bazı münekkitlerin değerlendirmeleri üzerinde durulurken, bazılarının da sadece isimlerine işaret edilecektir.

İkinci asır münekkitlerinden İmam Mâlik ile Yahyâ el-Kattân'ın görüşü yukarıda geçmişti. O açıklamalardan sadece İmam Mâlik ve Yahyâ'nın değil Abdullah b. Mübârek ve birçok kimsenin İbrahim'i tenkit ettikleri anlaşılmaktadır. Yine ikinci asır âlimlerinden Veki' b. el-Cerrâh (öl. 197/812) da onu, ondan bir harf bile rivayet etmeyiz, diyerek tenkit etmektedir.⁹² Yalnız Veki' de İmam Mâlik, Abdullah b. Mübârek ve Yahyâ el-Kattân gibi, onun kaderiliği hakkında herhangi bir şey söylememektedir. Bu da onun değerlendirmelerinde ravinin bid'atçı olup olmamasından ziyade doğru

⁸⁸ Diğer raviler için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl* 2/184-185.

⁸⁹ ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/805.

⁹⁰ İbn Mâce, *Sünen*, "Cenâiz", 62.

⁹¹ el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 1/323; el-Buhârî, *et-Târîhu'l-ısvat*, 2/257; el-Buhârî, *ed-Duafâ*, 1/22.

⁹² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 1/225.

sözlü ve zabt ehli olup olmamasına baktığını göstermektedir.⁹³ Onu eleştiren ve onunla birlikte olunmamasını söyleyenlerden birisi de Süfyân b. Uyeyne'dir. Yalnız İbn Uyeyne'nin bu durumun gerekçesi ile ilgili herhangi bir açıklaması bulunmamaktadır.⁹⁴ İkinci asrın önemli âlimlerinden olan Yezîd b. Hârûn da onu yalancılıkla itham etmektedir.⁹⁵

Üçüncü asrın önemli münekkitlerinden Ali b. el-Medîni İbrahim'i oldukça sert bir şekilde eleştirenlerden birisidir. Osman b. Muhammed b. Ebî Şeybe'nin (öl. 239/853) nakline göre Ali b. el-Medîni onun kezzab olduğu kanaatinindedir.⁹⁶ İbrahim'in cehmî ve râfizî olduğuna vurgu yapan Yahyâ b. Maîn de hadislerinin yazılamayacağı kanaatinindedir.⁹⁷ Hakkında böyle bir hüküm verilen ravi Sehâvî'ye göre "lâ şey" manasında olduğu için rivayetleri hiçbir surette alınmaz.⁹⁸ Ahmed b. Hanbel'in de kaderîliğine işaret ettikten sonra onun her musibette yer aldığını ve hadislerini insanların terk ettiklerini ifade ettiği görülmektedir.⁹⁹ Yahyâ el-Kattân'ın İbrahim hakkında kullandığı ağır ifadeleri kabul ettiği de anlaşılan Ahmed b. Hanbel'in,¹⁰⁰ onun hakkında esasında daha sert ifadeler kullandığı görülmektedir. İbn Ebî Hıbbân'ın beyanına göre o, İbrahim'i hadisleri yazılmaması gereken, insanların terk ettikleri, münker ve aslı olmayan rivayetlerde bulunan ve başkalarının hadislerini çalıp kendi eserine koyan birisi olarak tanımlamaktadır.¹⁰¹ Cerh ve tadil âlimlerinden olan Ebû İshâk Cûzcânî de onun bid'atçiliğini belirttikten sonra hadisi ile meşgul olunmaması gerektiğine ve hüccet olamayacağına işaret etmiştir.¹⁰² Yine üçüncü asrın önemli müelliflerinden olan İclî de İbrahim'i râfizî ve cehmî olmakla suçlamış ve hadisinin yazılamayacağına işaret etmiştir.¹⁰³ Dönemin önemli münekkitlerinden olan Ebû Zür'a er-Râzî onu "leyse bi şey" lafzıyla tenkit etmiştir.¹⁰⁴ Yakûb b. Süfyân Fesevî ise onu bid'atçı, cehmî, kaderî, mu'tezilî ve râfizî olarak niteledikten sonra yalancı olduğunu söylemiştir.¹⁰⁵ Ebû Hâtim er-Râzî onun bid'atçı olmasına değinmeden doğrudan doğruya kezzab ve metrûkü'l-hadîs demiş, peşi sıra da Abdullah b. Mübârek'in de onu

⁹³ Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk İki Asır)*, 297.

⁹⁴ el-Ukaylî, *ed-Duafâ*, 1/62.

⁹⁵ el-Ukaylî, *ed-Duafâ*, 1/64; ez-Zehebî, *Mîzân*, 1/60.

⁹⁶ İbn Ebî Şeybe, Ebû'l-Hasen Osmân b. Muhammed, *Suâlatü Osmân b. Muhammed b. Ebî Şeybe li-Alî b. el-Medîni*, thk. Muvaffak b. Abdullah (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1404), 124.

⁹⁷ Yahyâ b. Maîn, *Târih*, 3/95.

⁹⁸ Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdîrrahmân Sehâvî, *Fethü'l-muğis bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-Irâki*, thk. Alî Hüseyin Alî (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1424), 2/127; Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 160-161; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 196-197.

⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 3/503;535.

¹⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *Suâlatü Ebî Dâvûd li'l-İmam Ahmed b. Hanbel fî cerhi'r-ruvât ve tadilihim*, 362.

¹⁰¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/126.

¹⁰² Ebû İshâk İbrahim b. Yakub el-Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, thk. Abdulalim Abdulazim el-Bestevî (Faysalâbâd: Hadis Akademi, ts.), 218.

¹⁰³ İclî, *Sikât*, 1/209.

¹⁰⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/127.

¹⁰⁵ Fesevî, *Ma'rife*, 3/55.

terk ettiğini ifade etmiştir.¹⁰⁶ Bezzâr *Müsned*'inde İbn Mâce'de de geçen hasta olarak ölenin şehit olacağına dair hadisi zikrettikten sonra İbrahim hakkında, daifü'l-hadis, ilim ehli hadisini terk etmişlerdir, demiştir.¹⁰⁷ Bezzâr'ın *Müsned*'inde İbrahim'in kaderî olup olmaması ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Yalnız İbn Hacer *Tehzîb*'de İbrahim hakkında hem hadis uyduran hem de kaderî bir ravi olduğuna dair yapılan bir değerlendirmeyi Bezzâr'a nispet etmektedir.¹⁰⁸ Şayet bu bilgiyi esas alacak olursak Bezzâr'ın onun hakkında daha sert bir ifade kullandığını kabul etmemiz gerekecektir. Bu sırada onun hakkında değerlendirme yapanlardan son olarak Nesâî'nin görüşünü açıklamak istiyoruz. Nesâî'ye göre de İbrahim metrûk bir ravidir.¹⁰⁹ Hatta Nesâî beldeleri esas alarak hadis uyduran dört isim tespit etmiş, Medine'de hadis uyduran kişinin de İbrahim olduğunu zikretmiştir.¹¹⁰

İbrahim b. Ebî Yahyâ ile ilgili yukarıda verilen o bilgilerden, onun hakkındaki kanaatin genelde olumlu olmadığı görülmektedir. Yapılan eleştirilerin onun hem dini düşünce yapısına hem de hadisteki konumuna yöneltildiği görülmektedir. Ama tüm bunlara rağmen onun hakkında olumlu kanaat belirtenler de bulunmaktadır.

İbrahim hakkında olumlu kanaat belirtenler arasında en dikkat çekici olan isim İmam Şâfiî'dir. İmam Şâfiî'nin İbrahim'in kaderî olduğunu bildiği ama onun bu durumunu bir problem olarak görmediği anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre o yalandan uzak, hadiste güvenilir birisidir. Yalnız İbrahim hakkındaki genel kanaatin etkisi olsa gerek Şâfiî ondan "ithamda bulunmadığım kişi bana haber verdi" şeklinde ismini gizleyerek, yani müphem bir şekilde rivayette bulunmaktadır.¹¹¹ İmam Şâfiî'nin bu yaklaşımı âlimler tarafından çeşitli şekillerde değerlendirilmiştir. Mesela İbn Ebî Hâtim, İmam Şâfiî'nin onun kaderî olduğunu bildiğini, yalnız yalancılığına vakıf olmadığını ve ona yapılan eleştirilerin kader düşüncesi sebebiyle olduğunu sandığını belirtmiştir.¹¹² Zekeriyâ es-Sâcî ise İmam Şâfiî ondan farzlarla ilgili herhangi bir rivayette bulunmamış sadece şahit olarak rivayetlerine başvurmuştur, diyerek onu savunmaya çalışmıştır. Yalnız onun bu değerlendirmesine İbn Hacer, İmam Şâfiî'nin onu mutlak manada hüccet saydığını ve birçok asla ait rivayette ondan yararlandığını söyleyerek itiraz etmiştir. Ona göre ise İbrahim hakkında herhangi bir cerh sabit olmadığı için ona itimat etmiştir.¹¹³

İbrahim'i tezkiye etmede İmam Şâfiî yalnız değildir. Onunla İbn Ukde olarak bilinen Şii hadisçi Ahmed b. Muhammed b. Saîd'in (öl. 332/944) naklettiğine göre Buhârî'nin kendisinden nakilde bulunduğu¹¹⁴ Hamdân lakaplı Ebû Ca'fer Muhammed b. Saîd b. el-Esbehânî (öl. 220/835) de İbrahim'i tezkiye etmektedir. Hamdân'ın bu görüşünü nakleden İbn Ukde de onunla aynı kanaati paylaşmaktadır. O, İbrahim'in birçok

¹⁰⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/126.

¹⁰⁷ el-Bezzâr, *Müsned*, 15/281.

¹⁰⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/160-161.

¹⁰⁹ Nesâî, *ed-Duafâ*, 11.

¹¹⁰ el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/266.

¹¹¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/357.

¹¹² Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Âdâbu's-Şâfiî ve menâkıbüh*, thk. Abdülganî Abdülhâlik (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 170-171.

¹¹³ İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, *et-Temyîz fî telhîsi tahrîci ehâdisi şerhi'l-Vecîz*, thk. Muhammed es-Sânî b. Ömer b. Mûsâ (Riyad: Edvâu's-Selef, 1428), 1/42.

¹¹⁴ el-Buhârî, *Buhârî*, "Enbiyâ", 27.

hadisini inceledim ve onun münkerü'l-hadis olmadığını gördüm, demiştir. Tüm bu bilgileri eserinde zikreden İbn Adî de hocası İbn Ukde gibi İbrahim'in hadislerinin çoğunu incelediğini ve itham edilme ihtimali olan şeyhlerden yaptığı rivayetler hariç herhangi bir nekalet göremediğini söylemektedir. Ayrıca bu iddiasına İbn Cüreyc, Süfyân es-Sevrî ve Abbâd b. Mansûr (öl. 152/769)¹¹⁵ gibi birçok ileri gelen ravilerin İbrahim'den rivayette bulunmasını da delil olarak göstermektedir.¹¹⁶ Fakat O, Dâvûd b. Husayn'ın tercemesinde ise İbrahim'in zayıf olduğuna işaret etmiştir.¹¹⁷ Bu durum İbn Adî'ye ait yukarıdaki bilgilerle çelişmektedir. Bu da onun aslında İbrahim hakkında tam bir kanaate sahip olmadığını göstermektedir. Ebû Ca'fer ile İbn Ukde'nin İbrahim gibi râfizilikle itham edilmeleri, onların değerlendirmelerine ihtiyatla yaklaşılmasını bir bakıma gerekli kılmaktadır.

İbrahim b. Ebî Yahyâ hakkındaki hem olumsuz hem de olumlu değerlendirmeler bunlardan ibarettir. Anlaşılan o ki münekkitlerin geneli onun hakkında olumsuz kanaate sahiptirler. Bu düşüncede olanların tenkitlerinin de oldukça ağır olduğu ve hatta onu yalancılıkla itham etmeye kadar vardığı görülmektedir. Onun hakkındaki bu ağır değerlendirmelerin yanında İmam Şâfiî ve bazı âlimlerin onu tezkiye etmeleri oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca ondan hadis rivayet edenlerin birçoğunun güvenilir kişilerden oluşması, İbrahim hakkında not edilmesi gereken bir diğer durum olsa gerektir. Mevcut bu değerlendirmeler mezkûr ravinin rivayetleri konusunda dikkatli olunmasını gerektiğini göstermektedir.

1.7. Kehmes b. el-Minhâl

Kehmes b. el-Minhâl kaderî olmakla tenkit edilen bir diğeravidir. Hayatı hakkında kaynaklarda pek fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Künyesi Ebû Osman olan Kehmes'in nisbeleri es-Sedûsî, el-Basrî ve el-Lü'lûî şeklindedir. Rivayette bulunduğu kimseler içerisinde en önemli şahıs Basra'da hadisleri fıkıh baplarına göre ilk tasnif edenlerden olan Saîd b. Ebû Arûbe'dir (öl. 156/773). Ayrıca Saîd b. Müslim (öl. ?), Sehl b. Eslem el-Adevî (öl. 181/797), Abdülvâris b. Saîd (öl. 180/796) ve el-Hasan b. Umâra (öl. 153/770) gibi muhaddislerden de rivayette bulunmuştur. Ondan rivayette bulunanlar içerisinde en dikkat çeken isim muhaddis ve tarihçi Halîfe b. Hayyât'tır (öl. 240/854). Saîd b. Kesîr b. Ufeyr el-Mısırî (öl. 226/840) ve Ebû Bişr Muhammed b. Yûsuf (öl.?) da kaynaklarda ismi geçen diğer talebeleridir.¹¹⁸ Ayrıca ondan nakledilen rivayetlerde Mûsâ b. Muhammed el-Basrî'nin (öl. 233/847) ismi de sık sık geçmektedir. Vefat tarihi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamayan Kehmes'in *Kütüb-i Sitte*'de sadece *Buhârî*'de bir rivayeti vardır. Hz. Ömer'in fazileti ile ilgili olan o hadisi Buhârî iki farklı senedle rivayet etmekte ve Kehmes'in rivayetini ise tahvil işareti olan hâ harfinden sonra zikretmektedir. Bu da onun ilk senedi esas aldığını, ikincisini ise onu desteklemek

¹¹⁵ Ebû Seleme Abbâd b. Mansûr el-Basrî, İkrime ve Atâ b. Ebî Rabâh gibi âlimlerden rivayeti olan birisidir. Ondan da Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Yezîd b. Hârûn gibi muhaddisler rivayette bulunmuşlardır. Yalnız münekkitler tarafından tenkit edilmiş, sadece hadislerinin yazılabileceğine işaret edilmiş biravidir. İbn Hibbân İkrime'den yaptığı rivayetlerin aslında İbrahim b. Ebî Yahyâ'dan olduğunu söylemektedir. Bk. ez-Zehebi, *Târihu'l-İslâm*, 4/95.

¹¹⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/357-358.

¹¹⁷ İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/561.

¹¹⁸ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/171; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/234-235.

için kullanmış olabileceğini akla getirmektedir.¹¹⁹

Buhârî, Kehmes hakkında pek fazla bilgi vermemiştir. Onun kaderîliği konusunda ise *et-Târîhu'l-kebir*'inde İsmâil b. Ca'fer'in (öl.?) babasından naklettiği bilgi ile yetinmiştir.¹²⁰ Yalnız bu isim Buhârî'nin *ed-Duafâ*'sında İsmâil b. Hafs olarak geçmektedir.¹²¹ Daha sonra gelen müelliflerin bu farklı iki isimden hiç söz etmeden doğrudan doğruya Kehmes'in kaderîliğini Buhârî'ye nispet ettikleri görülmektedir.¹²² Bunun sebebi bu isimlerin tam olarak tespit edilememiş olmasıdır. Zehebî'ye göre Buhârî'nin onu *ed-Duafâ*'sında zikretmesinin sebebi münker rivayetinin olmasıdır.¹²³ Yalnız bu iddiaya diğer münekkitler tarafından pek itibar edilmediği görülmektedir. Zira birçok münekkit sadece Buhârî'nin onu kaderî olmakla tenkit ettiğini dile getirmekle yetinmekte, münker rivayet konusuna ise hiç değinmemektedirler.

Onu zayıf sayanlardan birisi de Ebû Zür'a er-Râzîdir. O, herhangi bir açıklama yapmadan onu doğrudan zayıf sayılan raviler içerisinde zikretmektedir.¹²⁴ Zekeriyâ es-Sâcî'nin kaderî ve zayıf olmasına işaret ettikten sonra "güvenilir kimseler ondan hadis rivayet etmemişlerdir" demesi ise onun hakkında oldukça olumsuz düşündüğünü göstermektedir.¹²⁵ İbn Hibbân ise onu *Sikat*'ında kaderî düşüncesine işaret ederek zikretmiştir.¹²⁶ Müteahhirun dönemi müelliflerinden Mizzî, Zehebî ve İbn Hacer gibi önemli münekkitler de onun kaderî olduğuna vurgu yapmışlardır.¹²⁷

Kehmes b. Minhâl'i zayıf saymayan münekkitler de bulunmaktadır. Bunlardan birisi Ebû Hâtîm er-Râzî'dir. Ona göre Kehmes, "mahalluhu's-sıdk" konumundadır ve hadisleri yazılabilir. Bu yüzden o Buhârî'nin onu *ed-Duafâ*'sına almasını eleştirmekte, oradan çıkartılmasının daha uygun olacağını savunmaktadır.¹²⁸ Onun bu konuda yalnız olmadığı görülmektedir. Dârekutnî (öl. 385/995) de onun sika olduğu kanaatindeydi.¹²⁹ Zehebî genellikle Kehmes'in zayıf bir ravi olduğunu dile getirmesine rağmen, onun hakkındaki olumlu birtakım kanaatlere de vakıf olduğu için, ara sıra da olsa bazıları tarafından rivayetlerinin kabul edildiğini beyan etmektedir.¹³⁰

Kehmes b. Minhâl hakkında hem olumlu hem de olumsuz kanaatin olduğu görülmektedir. Kaynaklarda genellikle cerh yönü ağır basmakla birlikte, onu tezkiye edenlerin düşünceleri de yabana atılacak cinsten değildir. Kaldı ki Buhârî'nin kendisi de aslında onun hakkında net bir değerlendirme yapmamış, sadece kaderîliğine işaretlerle yetinmiştir. Ondan destek amaçlı da olsa *Sahih*'ine rivayetini almış olması, onun

¹¹⁹ el-Buhârî, *Buhârî*, "Ashâbu'n-Nebî", 6.

¹²⁰ el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 7/240.

¹²¹ el-Buhârî, *ed-Duafâ*, 117.

¹²² el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/235; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/451.

¹²³ ez-Zehabî, *Muğnî*, 2/534; ez-Zehabî, *Mizân*, 3/416.

¹²⁴ Sa'di el-Hâşimî, *Ebû Zur'a er-Râzî*, 2/652.

¹²⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/451.

¹²⁶ İbn Hibbân, *Sikat*, 9/27-28.

¹²⁷ el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/235; ez-Zehabî, *Muğnî*, 2/534; ez-Zehabî, *Mizân*, 3/416; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/451.

¹²⁸ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/171.

¹²⁹ Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Amr, *Suâlatü'l-Hâkim en-Neysâbü'rî li'd-Dârekutnî* (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1404), 266.

¹³⁰ ez-Zehabî, *Zikru esmâi men tüküllime fihi ve hüve müvessekun*, 157.

mecrûh birisi olmadığına bir işaret olsa gerektir. Öyle anlaşılıyor ki o, kaderî düşünceye sahip olmakla birlikte ona davet eden birisi değildir. Bu da onun rivayetlerinin en azından araştırılıp değerlendirilebilmesi için yazılmasını sağlamaktadır.

Sonuç

Buhârî'nin hem güvenilir hem de zayıf ravileri incelediği *et-Târîhu'l-kebir* isimli eserinde *Kütüb-i Sitte*'de rivyeti bulunan ve haklarında değerlendirmede bulunduğu kaderî ravi sayısının yedi olduğu anlaşılmaktadır. Eserdeki tüm ravi sayısı göz önünde bulundurulduğunda aslında bu sayının oldukça az olduğu görülecektir. Mezkûr ravilerin incelenmesi neticesinde ulaşılan sonuçlar aşağıda belirtilmiştir.

İncelenen yedi raviden beşinin Basralı, ikisinin ise Medineli olduğu görülmektedir. Kaderî ravilerin daha çok bu şehirde yoğunlaşmasının sebebi kaderle ilgili farklı düşüncelerin çıkış yerinin Basra olmasından kaynaklanmaktadır. Medineli raviler içerisinde görünme nedeni ise bir ilim merkezi olan Medine'ye yoğun rihle faaliyetlerinin olması ve haliyle bu durumun âlimler arasında bir ilim alışverişine zemin hazırlamasıdır. Neticede bu durum Medine'de de kaderî fikre sahip kişilerin oluşmasını sağlayan en önemli etkenlerden olmuştur.

Buhârî tenkitlerinde ölçülü olmaya ve tarafsız bir yol izlemeye gayret etmiştir. Bir raviyi cerh etmeden önce kaderî olup olmadığını veya ne zaman böyle bir fikre kapıldığını tartışmış ve ondan sonra mezkûr ravi hakkında bir kanaat belirtmiştir. Kaderî bir ravi Buhârî tarafından hemen reddedilmiş değildir. O gerektiğinde eserindeki bir rivyeti desteklemek için bile olsa zaman zaman kaderî ravilerin rivayetlerinden yararlanmıştır.

Buhârî'nin bu yedi raviden sadece ikisi hakkında tam manasıyla cerhe kani olduğu görülmektedir. Bunlar el-Fadl b. İsâ ile İbrahim b. Muhammed b. Ebû Yahyâ'dır. Her iki raviyi de eleştirirken kendinden önceki münekkitlerin değerlendirmelerinden istifade etmiş, kendisi ayrıca bir cerh ifadesi kullanmamıştır. Bu durum onun geçmiş ilmi birikimden çokça istifade ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

Buhârî'nin kaderî olan ravilerin birçoğunu çok sert cerh lafızlarıyla tenkit etmediği ve genelde onların kaderî olmalarına vurgu yapmakla yetindiği daha önce beyan edilmişti. Yalnız bu tür ravileri *ed-Duafâ*'sında zikretmesi ve onlardan genelde rivayette bulunmama özen göstermesi onun bu nevi itikada sahip olanların rivayetlerine ihtiyatla yaklaştığını göstermektedir. Bu ihtiyatın dönemin şartlarından kaynaklanma ihtimali oldukça yüksektir. Zira tam da Buhârî'nin yaşadığı ve ilmi müktesebatını kazandığı dönemde yaşanan bir mihne olayı vardır. Bu mihne sürecinin muhaddisleri bid'atçı saydıkları raviler konusunda daha hassas davranmaya ittiği, onların rivayetlerini kabul noktasında genelde ihtiyatlı bir tavır sergilemelerine sebep olduğu ve haliyle bu durumun onları zayıf raviler içerisinde zikretmelerine yol açtığı söylenebilir. Ama bunun her zaman böyle olduğunu söylemek pek de doğru olmaz. Çünkü bu sürecin aynı zamanda bazı aşırılıklara ve ravi değerlendirmelerinde ifrata varan birtakım görüşlerin ortaya çıkmasına da sebep olduğu bilinen bir husustur. Buhârî'nin tüm bu aşırılıklardan uzak daha dengeli bir yol izleme gayreti ise takdire şayan bir husustur.

Buhârî'nin zayıf sayıp ve özellikle *ed-Duafâ*'sında zikrettiği ravilerden bir kısmına daha

sonra gelen bazı münekkitler tarafından itiraz edilmiş ve onlar hakkında farklı görüşler beyan edilmiştir. Bu hususta özellikle Ebû Hâtim er-Râzî'nin bazı itirazları bulunmaktadır. O, eleştirilen bu tür ravilerden bazılarının rivayetlerinin tamamen terk edilemeyeceğini, en azından itibar için yazılabileceğini, bazılarının da bırakın zayıf sayılmayı oldukça güvenilir olduklarını ifade etmektedir. Ebû Hâtim, Buhârî'ye sadece ravi değerlendirmelerinde itiraz etmemekte ayrıca bazı ravilerin Buhârî'nin *ed-Duafâ'*sında zikredilmesine de karşı çıkmaktadır.

Son söz olarak Buhârî'nin kaderî ravilerle ilgili değerlendirmelerinde mihne sürecinin cerh ve tadîl kanaatlerine çok etkili olmasına rağmen aşırılıktan uzak mutedil bir yol izlemeye çalıştığı, onlar hakkında kullanmış olduğu ifadelerde oldukça dikkatli davranmaya gayret ettiği, yaptığı değerlendirmelerde sadece kendi kanaatleri ile yetinmeyip elde ettiği geçmiş ilmi birikimden de çokça istifade ettiği, bu tür ravilerin rivayetlerini alma konusunda ise daha hassas bir tavır sergilediği ve daha sonra gelen âlimlere ravi değerlendirmelerinde çok önemli bir kaynaklık teşkil ettiği söylenebilir. Ama tüm bunlara rağmen onun yapmış olduğu değerlendirmelerin âlimler tarafından tekrar gözden geçirildiği ve bazı raviler hakkında ona muhalif fikirler beyan edildiği de bir gerçektir.

Kaynakça

- Ağırman, Cemal. "et-Târîhu'l-kebir". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/89-90. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ahmed b. Hanbel. el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl. thk. Vasiyyullah Muhammed Abbâs. Riyad: Dâru'l-Hânî, 3. Basım, 1422.
- Ahmed b. Hanbel. Suâlâtü Ebî Dâvûd li'l-İmam Ahmed b. Hanbel fi cerhi'r-ruvât ve tadîlihîm. thk. Ziyâd Muhammed Mansûr. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1414.
- Ahmed Naim. Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi (Mukaddime). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 1984.
- Aydınlı, Abdullah. Hadis İstılahları Sözlüğü. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2016.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. Megâni'l-ahyâr fi ricâli Me'âni'l-âsâr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427.
- Bağcı, H. Musa. "Kader İnançının Siyasetle İlişkisi Ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü". Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (2000), 105-133.
- Bahşel, Ebû'l-Hasen Eslem b. Sehl. Târîhu Vâsıt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1406.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. Müsned. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdülhâlik. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1. Basım, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. ed-Duafâü's-sağîr. thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed. Haleb: Daru'l-Va'y, 1. Basım, 1396.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. ed-Duafâü's-sağîr. thk. Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrâhîm. Mektebetü İbn Abbâs, 1. Basım, 1426.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. el-Câmiu's-Sahîh. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı

Yayınları, 2. Basım, 1413.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. et-Târîhu'l-evsat. 2 Cilt. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1. Basım, 1397.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. et-Târîhu'l-kebir. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, ts.
- Cûzcânî, Ebû İshâk İbrahim b. Yakub. Ahvâlü'r-ricâl. thk. Abdulalim Abdulazim el-Bestevî. Faysalâbâd: Hadis Akademi, ts.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Amr. Suâlâtü'l-Hâkim en-Neysâbü'rî li'd-Dârekutnî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1404.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Amr. ed-Duafâ ve'l-metrûkûn. Medine: Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1403.
- Demirer, Macit. "Bir Râvî Olarak Ma'bed el-Cühenî, Hayatı, Hocaları, Talebeleri ve Güvenilirliği". dergiabant 6/11 (2018), 34-57.
- Demirer, Macit. "Ma'bed el-Cühenî'nin Rivayetleri Üzerine Bazı Mülâhazalar -Tahric-Sened Özelinde-". BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/1 (2018), 77-106.
- Doğanay, Süleyman. "Bid'atçılıkla Tenkid Edilen Buhârî Ravileri". Bilimname 28 (2015), 27-54.
- Ebû Abdillâh Moğultay b. Kılıç el-Bekcerî. İkmâlû Tehzîbü'l-Kemâl. thk. Adil b. Muhammed, Üsâme b. İbrahim. 12 Cilt. b.y.: el-Farukü'l-Hadise, 1. Basım, 1422.
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. Sünen. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413.
- Eren, Mehmet. "Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve İlk Kaynakları I". Dini Araştırmalar 2/6 (2000), 133-162.
- Fesevî, Ebû Yusûf Ya'kub b. Süfyân. el-Ma'rife ve't-târîh. thk. Ekrem Ziya Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1401.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr Halife b. Hayyât el-Basrî. Tabakâtü Halife b. Hayyât. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. Târîhu Bağdâd. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1422.
- Hâtim b. Ârif el-Avnî. Hülâsatü't-te'sîl li-ilmi'l-cerh ve't-ta'dîl. Dimaşk: Dârü'l-Mî'râc, 1. Basım, 1443.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. el-Kâmil fi'd-duafâ'r-ricâl. thk. Adil Ahmed Abdülmecud, Ali Muhammed Muavvez, Abdülfettah Ebû Sünne. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. Âdâbu's-Şâfi ve menâkıbüh. thk. Abdülganî Abdülhâlik. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1424.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. el-Cerh ve't-ta'dîl. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1371.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. Kitabü'l-İlel. thk. Kom. b.y.: Metâbiu'l-Hamîdî, 1. Basım, 1427.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû'l-Hasen Osmân b. Muhammed. Suâlâtü Oğmân b. Muhammed b. Ebî Şeybe li-Alî b. el-Medîni. thk. Muvaffak b. Abdullah. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1. Basım, 1404.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali. et-Temyîz fi telhîsi tahrîci ehâdîsi şerhi'l-Vecîz. thk. Muhammed es-Sânî b. Ömer b. Mûsâ. Riyad: Edvâu's-Selef, 1. Basım, 1428.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali. Lisânü'l-Mîzân. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 2. Basım, 1390.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali. Takrîbü't-Tehzîb. thk. Muhammed Avvâme. Haleb: Dârü'r-Reşid, 1. Basım, 1406.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali. Tehzîbü't-Tehzîb. Haydarabad: Matbatu Dairetü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1. Basım, 1326.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed et-Temîmî. es-Sikât. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1393.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. Sünen. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413.
- İbn Mencûye, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. Ricâlü Sahîh-i Müslim. thk. Abdullah el-Leysî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1407.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd. et-Tabakâtü'l-kübrâ. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1410.
- İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed. Târîhu esmâi's-sikât. thk. Subhi es-Sâmirâî. Kuveyt: Dârü's-Selefiyye, 1. Basım, 1404.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. el-Mevzuât. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1. Basım, 1386.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. ed-Duafâ ve'l-metrûkûn. thk. Abdullah el-Kâdi. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1406.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. el-İlelu'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye. thk. İrşâdulhak el-Eserî. 2 Cilt. Faysalâbâd: İdâretü'l-'Ulûmî'l-Eseriyye, 2. Basım, 1401.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak el-Bağdâdî. el-Fihrist. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1417.
- İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdullah. Ma'rifetü's-sikât. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1. Basım, 1405.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Abdülhay b. Muhammed. er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. Haleb: Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1407.
- Makdisî, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tahir el-. Zehîretü'l-huffazi'l-muharric ale'l-hurufi'l-elfaz. thk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Ferîvâî. Riyad: Dârü's-Selef, 1. Basım, 1416.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman. Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1400.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmiu's-Sahîh. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1374-75/1955-56.

- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. Sünen. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. ed-Duafâ ve'l-metrûkûn. thk. Mahmud İbrahim Zayed. Haleb: Dârü'l-Va'y, 1. Basım, 1396.
- Öztürk, Mustafa. "Kaderî Olmakla İtham Edilen Hadis Râvileri". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/23 (Ocak 2013), 77-112.
- Sa'di el-Hâşimî. Ebû Zür'a er-Râzî ve Cühûdühû fi's-sünneti'n-nebeviyye. 3 Cilt. Medine: Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1402.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân. Fethü'l-muğis bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâki. thk. Alî Hüseyin Alî. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1. Basım, 1424.
- Seyhan, Ahmet Emin. "Mehmet Görmez'in İdeolojik Sünnet ve Hadis Tartışmalarına Yaklaşımının Değerlendirilmesi ('Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu' Adlı Eseri Özelinde)". Tafsir Dergisi 3/1 (2023), 87-101.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. Kitâbü'l-Üm. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-marife, 1410.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1400.
- Şahin, Hanifi. "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 36 (2011), 47-70.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ. İlelü't-Tirmizî el-kebîr. thk. Subhi es-Sâmerrâî ve diğr. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1409.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ. Sünen. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413.
- Turhan, Halil İbrahim. Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk İki Asır). İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Turhan, Halil İbrahim, Taş, Mustafa. "Buhârî'nin Ehl-i Bid'at Râvileri İle İlgili Metodu". Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/9 (2016), 69-116.
- Uğur, Mücteba. Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. ed-Duafâü'l-kebîr. thk. Abdü'l-mu'tî' Emin Kala'cî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1. Basım, 1404.
- Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekeriyâ el-Bağdâdî. Târihu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dürî). thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1. Basım, 1399.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. Dîvânü'd-duafâ. thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî. Mekke: Mektebü'n-Nahda el-Hadîse, 2. Basım, 1387.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. el-Kâşif fi marifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübî's-sitte. thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemir el-Hatîb. 2 Cilt. Cidde: Dârü'l-kible, 1. Basım, 1413.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. el-Muğni fi'd-duafâ. thk. Nureddin İtr. 2 Cilt. Haleb: Dârü'l-Maârif, 1971.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl. thk. Ali Muhammed Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1382.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1. Basım, 1424.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. Tezkiretü'l-huffâz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. Zikru esmâi men tüküllime fihi ve hüve müvessekun. thk. Muhammed Şekûr el-Meyâdîni. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1. Basım, 1406.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd. el-'Alâm. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Hadislere Göre Sabah Namazında Kunut Uygulaması: Metinler Arası Karşılaştırma

Öz: İlim geleneğimizde kunut hakkında vârid olan ve zahiren birbiriyile çelişiyormuş gibi görünen hadisler, tartışmalara sebep olmuştur. Bunların odak noktasında "sabah namazında kunut meselesi" yer almaktadır. Araştırmamız, temel hadis kaynaklarında tespit edilen ilgili rivayetleri aynı konu etrafında toplayarak ve birbiriyile ilişki ağlarını tespit ederek bir sonuca ulaşmayı hedeflemektedir. Evvela bu çalışmada sabah namazında kunut meselesiyle ilgili yapılan araştırmalara işaret edilmiştir. Rivayet kültürümüzde yer alan vitir, olağanüstü dönemlerde ve sabah namazı vaktinde yapılan kunutlar, kunut çeşitleri altında bir araya getirilmiştir. Araştırmanın esasını oluşturan sabah namazında kunut duası okuma meselesiyle ilgili rivayetler hususen incelenmiştir. Kunutun mahiyeti, keyfiyeti, süresi, hükmünün kaldırıldığı iddiaları ve sahâbe uygulamaları dikkate alınarak elde edilen bulgular değerlendirmeye alınmıştır. Konu hakkındaki haberler tasviri bir yöntemle alt alta sıralanmamış, tahlil ve tenkit edilerek meselenin vuzuha kavuşmasına gayret edilmiştir. Çalışmamızın alt başlıklarında yer yer kısa değerlendirmelere yer verilse de okuyucuyu yormamak ve ön yargılı bir bakışı yanıtsmamak adına herhangi bir tercih yapılmamıştır. Konuya dair tercih ve kanaatler sonuç kısmında ifade edilmiştir.

Furkan
ÇAKIR*

Anahtar Kelimeler: Hadis, Namaz, Sabah, Kunut, Musibet.

The Practice of Kunut in Fajr Prayer According to the Hadiths: Intertextual Comparison

Abstract: In our scholarly tradition, the hadiths about qunut, which seemingly contradict each other on the surface, have caused a number of controversies. At the center of these debates is the issue of qunut in the Fajr prayer. Our research aims to reach a conclusion by gathering the relevant narrations found in the main hadith sources around the same topic and identifying their interrelated networks. First, this study points out the research on the issue of kunut in Fajr prayer. The kunut performed in our narrative culture, such as the kunut of wir, the kunut performed in extraordinary periods, and the kunut performed at the time of Fajr prayer, have been brought together under the types of kunut. The narrations related to the recitation of the kunut prayer in the Fajr prayer, which constitutes the basis of the research, have been specifically analyzed. The findings obtained by considering the nature of the kunut, its quality, its duration, the allegations of its abrogation and the practices of the Companions have been evaluated. The news on the subject were not listed one after the other with a descriptive method, but were analyzed and criticized in an effort to clarify the issue. Although short evaluations are included in the subheadings of our study, no preference has been made in order not to tire the reader and reflect a prejudiced view. Preferences and opinions on the subject are expressed in the conclusion.

Keywords: Hadith, Prayer, Morning, Kunut, Musibah.

* Dr. Öğretim Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E-Posta: ahmedfurkan@selcuk.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3269-1649>

Giriş

Dua, bir kişinin yaratıcısıyla olan ilişkisini canlı tutmayı ve güçlendirmeyi sağlayan, Yüce Yaratıcı'ya yaklaşma çabasını ifade eden önemli bir ibadettir. Namaz için kullanılan "salât" teriminin bir anlamı da "dua"dır. İslâm inancında büyük bir önemi haizdir. Dolayısıyla dua ile namaz birbiriyle yakından ilişkilidir ve bu iki ibadet arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Namaz, sadece sembolik ve ritüel hareketler dizisi olmanın ötesinde insanın dinî görevlerini yerine getirirken içten gelen bir samimiyetle Rabbinin huzurunda bulunduğu bir ibadettir. Bu ibadet sırasında, tazarru ve dua yoluyla Rabbe yakınlaşma arzusu dile getirilir. Namazın, fiziksel hareketlerin ötesinde manevi bir boyutunu ifade eden dua, bu boyutun temelini oluşturur.

İslâm dini, müminlerin, günün en az beş farklı vaktinde, Allah'a dileklerini ileterek dini yaşamlarını güçlü bir şekilde sürdürmelerini teşvik eder. İslâm dininin beş temel esasından biri olan namazın ruhunu oluşturan unsurlardan biri de kunut olarak adlandırılan dua biçimidir. Kunut, bir şeyin mevcut durumunu sürdürme, takip etme, devam etme ve zihinsel olarak meşgul olma anlamlarını içerir.¹ Terim olarak namazın kendine has bir bölümünde yer alan özel bir dua türünü tanımlar. Kunut duası, namazın içerdiği zengin manevi deneyimi derinleştirir ve ibadeti daha da anlamlı kılar.

İlim geleneğimizde kunut meselesi etrafında pek çok problemle karşılaşmaktadır. Kunut dualarının neler olduğu, bunların hangi namazlarda okunacağı, rükûdan önce mi yoksa sonra mı okunması gerektiği, kunutun mahiyeti ve keyfiyeti gibi pek çok soru ve sorun tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmaların tamamını bir makalede ele almak mümkün değildir. Bu bakımdan biz, Hz. Peygamber'e izafe edilen rivayetler çerçevesinde sabah namazında kunut meselesini ele alacağız. Ancak tüm bunlara geçmeden önce genelde kunut özelde sabah namazında kunut meselesiyle ilgili literatürden söz etmenin gerekli olduğu kanaatindeyiz.

İslâm ilim geleneğinde kunut meselesiyle ilgili pek çok çalışma kaleme alınmıştır. İbrî'nin (ö. 743/1342) *Risâle fi'l-bahs 'an evveli hadîsin min bâbi'l-kunût*'u, Kâdizâde Kutbuddîn el-Bursevî'nin (ö. 901/1496) *Şerhu du'âi'l-kunût*'u, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *es-Sübût fi zabti'l-kunût*'u, Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Ahmed b. Süleyman (ö. 940/1534) ve el-Herevî'nin (ö. 1014/1605) *Şerhu du'âi'l-kunût*'ları, Saçaklızade Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'âşî'nin (ö. 1144/1732) *Risâletü'l-kunût*'u ve Süleyman Nahîfî b. Abdirrahman'ın (ö. 1150/1738) *Şerhu du'âi'l-kunût* adlı eserleri tespit edilebilen risalelerdir. Konumuzla doğrudan ilgili olan bir başka risale de Dehhân'a ait olduğu bilinen *Risâletün fi'l-kunûti fi'l-fecr ve gayrih min bâki'l-evkât 'inde hüdûsi'n-*

¹ Ebû'l-Fazl Cemâl ed-Dîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sadır, ts.), 2/73. Araştırmamızın bundan sonraki aşamasında her defasında "sabah namazında kunut" şeklinde uzun bir formda aktarımda bulunarak okuyucuyu yormamak için "kunut" kavramı etrafında hareket edilecektir. Bu bakımdan farklı bir vakitte yapılan kunut duasına işaret edileceği zaman özellikle belirtilecek, mutlak mânâda "kunut" ifadesine yer verince bununla "sabah namazında kunut" kastedilecektir.

nâzilât isimli eserdir.²

Kunut meselesiyle ilgili araştırmalar modern dönemde de devam etmektedir. Bekir Kuzudışlı *Kunut Hadisleri ve Değerlendirmesi*, Safar Safarov ise *Kunût İbadeti* başlıklı yüksek lisans tezlerini kaleme almışlardır. Ayrıca Yakup Mahmutoğlu ve Mustafa Atlan “Dört Mezhebe Göre Namazlarda Kunût Duası Okumanın Keyfiyeti ve Hükümü”, İbrahim Sizgen, “Kunût ve Ahkâmına Dair Bazı Fikhî Mülâhazalar” başlığıyla kunutun fikhî yönünü tetkik eden makaleler yayımlamışlardır. Adil Yavuz ise “Kur’ân’da Eksiklik Olduğu İddiaları Bağlamında Bazı Surelerle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme (Ahzâb, Muavvizeeyn, Kunut ve Nurayn Rivayetleri)” isimli bir makale ile literatüre zenginlik kazandı. İlave olarak; Talal Tarabîlî, *Merviyâtü kunûti’l-fecr: Dirâse hadîsiyye nakdiyye mukarene ve şey’in min fıkhiha*, Ferid b. Muhammed Fûveyle *el-Kunût fi’l-vitr fi Ramazân ve gayrihi: Dirâse hadîsiyye nakdiyye*, Sa’d b. Salih ez-Zeyd ise *Câmiu’l-mesâil fi ahkâmi kunûti’n-nevâzil* eserlerini kaleme almıştır.

Görüldüğü üzere kunut meselesiyle ilgili hem klasik hem de modern dönemde pek çok çalışma yapılmıştır. Bu durumda araştırmamızın söz konusu çalışmalardan farklı kılan yönlerini zikretme gerekliliği doğmaktadır. Öncelikle belirtmek gerekir ki tespit edebildiğimiz çalışmaların kahir ekseriyeti vitir namazıyla ilgilidir. Vitir namazının ikinci rek’atında selam verilip verilmemesi, kunutun rükûdan önce mi yoksa sonra mı yapılması gerektiği meselesi ve kunutta hangi duaların okunabileceği gibi pek çok hususta ulemanın ihtilaf etmesi söz konusu eserlerin daha çok vitir namazıyla ilişkilendirilmesine yol açmış olabilir. Bu araştırmalar içerisinde Kuzudışlı tarafından kaleme alınan çalışma kunut meselesini tüm yönleriyle ele aldığı için dikkat çekicidir. Bunun yanında sabah namazında kunut meselesiyle ilgili müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Bu eserlerde kunutla ilgili âyet ve hadislerin yanında sabah namazında kunut yapma meselesiyle ilgili hadislerin tahrîrleri yapılmış ve buna bağlı sıhhat değerlendirmelerine yer verildikten sonra fukahânın konuyla ilgili görüşleri serdedilmiştir. Kanaatimizce bu araştırmalarda söz konusu hadislerle yaklaşım ve görüşlerin aktarımında objektif bir bakış açısı söz konusu edilmemiştir. Ayrıca zikri geçen çalışmalarda olağanüstü dönemlerde sabah namazında kunut yapılması hususundan daha ziyade herhangi bir günde sabah namazında kunut yapılmasının gerekliliği üzerinde durulmuştur. Araştırmamız ise günümüzde doğal afet ve salgın gibi olağanüstü durumlar karşısında Müslümanların kunut ibadetini göz ardı ettiği gözlemlenmesi sonucunda gündeme alınmıştır. Mezheplerin konuya dair farklı yaklaşımları toplum içerisinde bir zenginlik olarak değerlendirilmemiş, daha başka ihtilafların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Farklı mezhep müntesiplerinin birbirlerinin görüşlerini taklit etmesi meselesinin anlaşılmasında ise avamın önemli bir kısmının güçlüğ çektiği gözlemlenmiştir. Buradan hareketle olağanüstü dönemlerde Müslümanların bir araya gelmesi ve kunut ile Yüce Yaraticı’yla manevî bir bağ kurması oldukça önemlidir. Dolayısıyla bu çalışma, söz konusu dönemlerde Hz. Peygamber’in kunut uygulamaları ve çerçevesine değinerek aktüel boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Araştırmamızda kullanılan konuyla ilgili rivayetler temel hadis kaynaklarından derlenecektir. Bu rivayetlerin sıhhat değerlendirmelerine ayrı ayrı temas etmek bir akademik makalenin sınırlarını aşacağı için özellikle tasnif dönemi

² Mehmet Aziz Yaşar, “Tâcüddîn Ahmed B. İbrâhîm ed-Dehhân el-Hanefî’nin ‘Risâletün fi’l-kunûti fi’l- fecr ve gayrih min bâki’l-evkât ‘inde hüdûsi’n-nâzilât’ Adlı Risâlesinin Tahkîk ve Tahlîli”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/70 (2020), 1191-1211.

sonrası kaleme alınan ve içerisindeki rivayetlerin kahir ekseriyetinin güvenilir olduğu düşünülen eserlerden istifade edilecektir. Söz konusu metinlerin klasik şerhlerde ne şekilde anlaşıldığına ve fukahânın görüşlerine de aynı gerekçeyle tek tek yer verilmeyecektir. Bu durumun rivayetler arasındaki ilişkiyi tespit etmeye ve meseleye tarafsız bir açıdan bakmaya imkân sağlayacağı öngörülmektedir.

1. Kunut Çeşitleri

Hız. Peygamber'e zıfaze edilen haberlerde onun muhtelif zaman dilimlerinde kunut yaptığına dair bilgiler yer almaktadır. Ancak İslâm âlimleri bunların tamamı üzerinde ittifak etmemiştir. Kunut ibadetini gerçekleştirildiği yer ve zamana göre kategorize etmek gerekirse bunların vitir namazı, olağanüstü dönemlerde ve sabah namazı vaktinde gerçekleştirilen kunutlar olduğunu söyleyebiliriz.

Bilindiği üzere Resûl-i Ekrem'in gece ibadet hayatının en önemli parçalarından biri de vitir namazıdır. Hız. Peygamber'in bu namazı devamlı ve düzenli bir şekilde kıldığı hususunda bir ihtilaf yoktur.³ Üç rek'atlı bir namaz olduğu için ikinci rek'atta selam vermek gerekip gerekmediği gibi teferruat sayılabilecek konularda ulemanın muhtelif görüşleri vardır. Bu farklı görüşlerin ileri sürülmesinde Hız. Peygamber'e zıfaze edilen ve birbiriyle çeliştiği düşünölen rivayetlerin etkisi oldukça büyüktür.⁴ Ancak biz konumuzun esasını teşkil etmediği için vitir namazı ve onun çevresinde oluşan tartışmalara temas etmeyeceğiz.⁵

Bir diğer kunut ise nâzile, yani olağanüstü dönemlerde yapılan kunuttur. Bu kunut savaş, doğal afet ve salgın hastalık gibi toplumun büyük bir kısmını ilgilendiren olaylarda yapılmaktadır. Her ne kadar bu çalışmanın odak noktasını oluşturan rivayetler sabah namazıyla ilgili olsa da sabah namazındaki kunutların olağanüstü dönemlere denk düştüğu yönündeki yorumlar bu kunutları da çalışmamızın bir parçası haline getirmektedir. Ancak çalışmanın sınırını aşmamak için bu kunut çeşidiyle ilgili rivayetlere özellikle temas edilmeyecektir.

Bu araştırmanın esasını sadece sabah namazındaki kunut yapma meselesi teşkil etmektedir. Ancak biz, kunutu üç çeşit olarak ele alırken daha önceki araştırmalardan istifade ederek kunut meselesinin zikri geçen üç başlık altında tahlil edildiğini göröyoruz. Nitekim aşağıdaki rivayetler tahlil edildiğinde kunutun sabah namazıyla sınırlandırılmadığı anlaşılacaktır. Bunun yanında sabah namazı dışındaki vakitlerde yapılan kunutların olağanüstü dönemlerdeki kunutlardan kabul edilmesi böyle bir

³ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezid) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şahiğ* (İstanbul: Çağrı, 1992), "Vitr", 2; Ebû Abdırrahmân Ahmed b. şuayb b. Alf en-Nesâi, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı, 1992), "Kıyâmu'l-leyl", 27; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı, 1992), "İkâmet", 114.

⁴ Konuyla ilgili tartışmalara neden olan haberler için bk. Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc b Müslim, *el-Câmi'u's-şahiğ*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâki (İstanbul: Çağrı, 1992), "Salâtü'l-Müsafirîn", 145; Tirmizî, "Salât", 334; Süleymân b. el-Eş'as b. İşhâk es-Sicistânî el-Ezdi Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı, 1992), "Tatavvu", 26; Nesâi, "Sehv", 74.

⁵ Konuyla ilgili müstakil bir araştırma için bk. Muhammed Hüsnü Çiftçi, "Hanefi Mezhebi Kaynaklarında Vitir Namazının Hükmünün Hadis Rivayetleri Bağlamında Tahlili (Buhârî Örneği)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 409-430.

ayrımı gerekli kılabilir. Dolayısıyla konuyla ilgili rivayetler tek tek ele alınarak ilgili sonuçlar tahlil edildikten sonra meselenin vuzuha kavuşacağı öngörülmektedir.

2. Kunutun Hangi Namazlarda Yapıldığına Dair Rivayetler

Hadis literatüründe Hz. Peygamber'in kunutu hangi namazlarda yaptığına dair farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerde sabah, sabah ve akşam, yatsı ve vüsta namazlarında kunut yaptığı yer almaktadır. Söz konusu hadisler, İslâm ibadet uygulamalarında farklılıklara müsait olduğu için dini çevreler arasında tartışmalara neden olmuştur. Örneğin, konuyla ilgili belirli hadisleri kabul edenler, kunut ibadetini sadece bu belirli namazlar sırasında gerçekleştirmenin bir gereklilik olduğunu savunurken, diğer bir görüş, bu ibadeti farklı bir şekilde uygulamanın ya da uygulamamanın kabul edilebilir olduğunu iddia etmektedir.⁶ Bu nedenle, konuyla ilgili rivayetler, İslâm ibadet pratiğinde nasıl bir yol izleneceğine dair önemli bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Sözü edilen haberler ve ilgili görüşler beş ayrı kategoride değerlendirilebilir.

1) Sabah namazında kunut yapıldığına dair rivayetlerdeki uygulamalar Hz. Peygamber, Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Ebû Hüreyre'ye (ö. 58/678) izafe edilmektedir. Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) Hz. Peygamber'in sabah namazında kunut yaptığını söylemişlerdir.⁷ Ubeyd b. 'Umeyr (ö. ?/?),⁸ İbn Abbas (ö. 68/687-88),⁹ Ebû Râfi' (ö. 40/660 [?])¹⁰ ve Târik b. Şihâb (ö. 82/702)¹¹ ise muhtelif rivayetlerde Hz. Ömer'in kendilerine sabah namazı kıldırıldığını ve burada kunut duası yaptığını ifade etmişlerdir. Aynı zamanda Ebû Hüreyre'nin de aynı şekilde sabah

⁶ Bk. Yakup Mahmutoğlu - Mustafa Atlan, "Dört Mezhebe Göre Namazlarda Kunût Duası Okumanın Keyfiyeti ve Hükümü", *Darulfunun İlahiyat (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 29/2 (2018), 379-407.

⁷ Ebû Hüreyre'nin rivayetleri için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şaîhu'l-müsned min hadîsi Resûlillâh şallâllâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih* (İstanbul: Çağrı, 1992), "İstiskâ", 2; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât ve's-sünnetü fihâ", 145; Abdullah b. Ömer'in rivayetleri için bk. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-'A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982), 3/162; Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Murşid v.dğr (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 10/419; Buhârî, "Davet", 58; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nîsâbüri İbn Huzeyme, *Şaîhîh*, thk. Muhammed Muştafâ el-'A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 1/315; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-Şaîhîh 'ale't-Teķâsîm ve'l-Envâ*, nşr. Şu'ayb el-'Arna'ût, thk. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 7/184, 478; Enes b. Mâlik'in rivayetleri için bk. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âşâr*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 3/109; Müslim, "Mesâcid", 297.

⁸ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 3/385; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/541.

⁹ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 3/388.

¹⁰ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsevcirdî el-Beyhâkî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, thk. 'Abdullâh et-Turkî (b.y.: Merkezu Hicr, 1432/2011), 3/384, 387.

¹¹ 'Alâ'u'd-Dîn 'Alî b. Hisâmî'd-Dîn b. Kâdî Hân el-Kâdirî eş-Şâzelî el-Hindî el-Burhânfüri el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl*, thk. Bekrî Hayyânî (b.y.: y.y., 1401/1981), 8/74.

namazında kunut yaptığına dair bir haber de kaynaklarda yer almaktadır.¹²

Bunun yanında Abdullah b. Abbas'ın da sabah namazında kunut yaptığına dair bir rivayet aktarılrken;¹³ Ebû Recâ' İmrân b. Teym el-Utâridî (ö. 105/723-24 [?]),¹⁴ Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?])¹⁵ ve 'İmrân b. Hâris es-Sülemî (ö. ?/?)¹⁶ İbn Abbas'ın sabah namazında kunut yapmadığını naklederek söz konusu habere muhalefet şerhi koymuşlardır.¹⁷ Ancak bu rivayetlerden Hz. Peygamber'in bazı sabah namazlarında kunut yaptığı bazen de yapmadığı sonucu çıkartılabilir.

2) Hem sabah hem de akşam namazlarında kunut yapıldığına dair uygulamalar, Resûl-i Ekrem ve Hz. Ali'ye (ö. 40/661) atfedilmektedir. Berâ b. Âzib (ö. 71/690 [?])¹⁸ ve Enes b. Mâlik¹⁹ Resûl-i Ekrem'in sabah ve akşam namazlarında kunut yaptığına nakletmektedirler. İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714) ise, Hz. Ali'nin sabah ve akşam namazlarında düşmanlarına beddua ederek kunut yaptığını aktarmaktadır.²⁰ Abdurrahman b. Mâ'kil, Hz. Ali'nin arkasında akşam namaz kıldığını ve onun kunut yaparak dua ettiğini ifade etmektedir.²¹ Resûl-i Ekrem'in sadece akşam namazlarında kunut yaptığına dair müstakil bir rivayet bulunmamaktadır. Ancak sahâbe uygulamalarını incelediğimizde, Hz. Ali'nin sabah ve akşam namazlarında kunut yaptığına dair iddiaların yanı sıra, özellikle akşam namazlarında müstakil bir şekilde kunut yaptığının kaydedildiği görülmektedir.

3) Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'in yatsı namazının son rek'atında kunut yaptığını aktarmaktadır.²² Bu rivayetiyle Ebû Hüreyre'nin yalnız kaldığını ifade edebiliriz. Dolayısıyla söz konusu rivayette yer alan الْعِشَاءَ الْأَجْرَةَ ifadesiyle yatsı namazının değil, akşam namazının kast edildiği ihtimali düşünülebilir.²³

4) Ebû Recâ' İmrân b. Teym el-Utâridî (ö. 105/723-24 [?]) İbn Abbas'ın kunut yaparak kıldırıldığı namazın vüstâ namazı olduğunu ifade etmektedir.²⁴ Beş vakit namazdan herhangi biri vüstâ namazı olabilir. Ancak Hz. Peygamber'in Hendek Gazvesi'nde ikinci namazını kaçırma durumuyla karşılaştığında "Bizi salât-ı vüstâdan alıkoydular" şeklindeki ifadelerinden hareketle bu namazın ikinci namazı olduğu hususunda

¹² Buhârî, "Salât", 42; Müslim, "Mesâcid", 296.

¹³ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 3/386; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/530, 538.

¹⁴ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî eṭ-Ṭahâvî, *Şerhu me'âni'l-âşâr*, thk. Muhammed Zuhri en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdilhâk (Beirut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), 1/170, 252.

¹⁵ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 2/86.

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-Ṭaberî, *Tehzîbü'l-âşâr ve tafsilü's-şâbit 'an Resûlillâhi şallâllâhu 'aleyhi ve sellem mine'l-aḥbâr*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Matbaatü'l-Medenî, 1431), 1/381.

¹⁷ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 3/381; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/530.

¹⁸ Müslim, "Mesâcid", 305; Ebû Dâvûd, "Vitr", 10; Tirmizî, "Salât", 177.

¹⁹ Buhârî, "Ezan", 126; "Vitr", 7.

²⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 20/181.

²¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/9.

²² Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 2/13; 3/389; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/161; 16/96.

²³ Bk. Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî el-Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen* (Halep: el-Maṭba'atu'l-İlmiyye, 1351/1932), 1/125.

²⁴ Beyhâkî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 1/676.

görüşler beyan edilmiştir.²⁵ Biz de bu görüşlere itibar ederek ilgili namazın ikinci vaktine denk düştüğünü ifade edebiliriz.

5) İbn Abbas Hz. Peygamber'in bir ay boyunca her namazın ardından ya da son rek'atında kunut yaptığını ifade etmiştir.²⁶

Söz konusu rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber ve ashabinın birbirinden farklı namaz vakitlerinde kunut yaptıkları anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili tüm rivayetleri değerlendirdiğimizde Hz. Peygamber'in sabah ve akşam namazında kunut yapma ihtimalinin diğer vakitlere nazaran daha kuvvetli olduğunu söyleyebiliriz. Bu iki namaz arasında ise özellikle sabah namazında kunut yaptığının dair pek çok rivayete yer verilmesi, günümüze değin süregelen uygulamaların da bununla paralellik göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu meyanda sabah namazında kunut yapma meselesiyle ilgili rivayetleri müstakil olarak incelemek gerektiği ortaya çıkmaktadır.

3. Sabah Namazında Kunut Yapma Meselesiyle İlgili Rivayetler

İslâm'ın öğretilerini aşamalı bir şekilde sunması, aynı zamanda sonradan Müslüman olan bireylerin Hz. Peygamber'i farklı perspektiflerden incelemeleri neredeyse her konuda Hz. Peygamber'den muhtelif rivayetler aktarılmasına yol açmıştır. Bu uygulamaları kendi yaşamlarında uygulamaya çalışmalarının ardından ashab, gözlemlerini kendilerinden sonrakilere aktarmışlar ya da sonrakilerin onları taklit etmesine imkân sağlamışlardır. Namazın nasıl kılınması gerektiğine dair uygulamalar bu durumun en açık örneklerindedir. Hz. Peygamber'in sabah namazı esnasında kunut yaptığının dair rivayetler de bu aktarımlar arasında yer almaktadır. Söz konusu rivayetler, Hz. Peygamber'in kunut ibadetini farklı namaz vakitlerinde de gerçekleştirmesinden ötürü mahiyeti, keyfiyeti, süresi ve hükmünün kaldırılıp kaldırılmadığı hususlarında tartışmalara konu edilmiştir. Biz sırasıyla tüm bu yönlere temas ederek sabah namazında kunut meselesi hakkındaki rivayetleri tasnif ve tahlil edeceğiz.

3.1. Kunutun Başlangıcı ve Mahiyetiyle İlgili Rivayetlerin Tetkiki

Hicretin 4. yılında Ebû Berâ Âmir b. Mâlik (?/?) olarak bilinen Âmir b. Sa'saa kabilesinin lideri Medine'yi ziyaret ederek Hz. Peygamber'den İslâmiyet hakkında bilgi aldı. Allah'ın elçisinden kabilesine İslâm'ı anlatması için bazı kimseleri göndermesini talep etti. Hz. Peygamber bazı öngörülerde bulunarak gönderilecek davetçilerin emniyetini sağlaması koşuluyla kahir ekseriyeti Ensar'dan ve Suffe ehlinde olan yetmiş kadar sahâbeyi kendisiyle birlikte gönderdi. Bu heyet -daha sonra hâdisenin gerçekleştiği merkez konum olmasından dolayı bölgenin adıyla bilinecek olan- Maüne kuyusunun yanındaki mağarada konakladı. Sahâbîlerden Harâm b. Milhân (ö. 4/625) yola çıkmazdan evvel Resûl-i Ekrem'in kendilerine verdiği mektubu Âmir b. Sa'saa kabile reislerine götürmekle görevlendirildi. Harâm b. Milhân heyetin emniyetini sağlama sözünü veren Ebû Berâ'nın öldüğüne dair bir şayanın ortaya çıkmasıyla mektubu Ebû Berâ'nın yeğeni Âmir b. Tufeyl'e (ö. 11/632) vererek orada bulunanları İslâm'a davet

²⁵ Buhârî, "Cihâd", 98; Müslim, "Mesâcid", 202.

²⁶ Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 4/475; Ebû Dâvûd, "Vitr", 10.

etti. Âmir b. Tufeyl mektubu açıp okumadığı gibi elçiyi de oracıkta şehit etti. Ardından Bedir'de müşrik ordusunda yer alan öz dayısı ve yeğeninin intikamını almak isteyen Benî Süleym kabilesinin Ri'l reisi olan Enes b. Abbas'ı tahrik ederek Bî'rîmaüne'de bekleyen heyetin üzerine saldırı yapmayı planladı. Sonuç olarak bu saldırıyı gerçekleştirmek isteyen Enes b. Abbas Benî Süleym kabilesinin Zekvân ve Usayye kollarını da harekete geçirdi. Bu Arap kabilelerinin de operasyona dahil olmasıyla her şeyden habersiz olan Müslümanların kahir ekseriyetini şehit ettiler, bir kısmını da esir aldılar. Hadiseden haberdar olan Hz. Peygamber, bu elim olaydan son derece üzüntü duyarak günlerce sabah namazında kunut yapmak suretiyle söz konusu terör eylemini gündeminde tuttu.²⁷

Bî'rîmaüne olayının Hz. Peygamber'in kunutlarının odak noktasında yer aldığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Zira kunutun bu hâdiseyle beraber başladığı bilinmektedir.²⁸ Resûl-i Ekrem kunutları sesli bir şekilde yaptığı için söz konusu duaların içerikleri ashab tarafından sonrakilere aktarılmıştır.²⁹

Hz. Peygamber'in kunut esnasında hem dua hem de beddua ettiği gözlemlenmektedir. Özellikle Allah'a ve Resûlüne isyan ve ihanet eden mezkûr kabilelere beddua edilirken, zulüm ve baskıdan kurtulmayı bekleyen Bî'rîmaüne'deki ashaba da dua edildiği dikkat çekmektedir.³⁰ Hz. Peygamber "*Allah'ım, el-Velîd b. el-Velîd'i, Seleme b. Hişâm'ı, Ayyâş b. Ebî Rebia'yı ve müminlerden mustazaf olanları kurtar. Allah'ım, Mudarlılar üzerindeki baskını daha da şiddetli hale getir. Hz. Yûsuf döneminde yaşanan kıtlığı onlara da yaşat. Allah'ım, Lihyân'a, Ri'ye, Zekvân'a ve Allah'a ve Resûlüne isyan eden Usayye kabilesine lanet eyle*" şeklinde dua ve beddua etmiştir.³¹ Ayrıca "*Gıfırlılara Allah mağfiret etsin, Eslemîler ile Allah (silm) barış yapsın. Usayye'ye gelince, onlar Allah ve Resûlüne isyan ettiler. Allah'ım Lihyan oğullarına, Ri'l ve Zekvân'a lanet et*" dedikten sonra tekbir getirip secdeye gittiği nakledilmektedir.³²

Hz. Peygamber'in söz konusu kavimlere olan kızgınlığı kimi rivayetlerde dikkat çekici

²⁷ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer b. Vâkîd el-Eslemî el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-İlmî, 1409/1989), 1/163-171; Ebû 'Abdullâh Muhammed İbn Sa'd, *eş-Şabâkâtü'l-Kubrâ*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Aţâ (Beyrut: y.y., 1410/1990), 2/39-42; ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Önkâl, "*Bî'rîmaüne*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/195, 196; bk. Mustafa Sezer, "*İslâm Tarihinde Bî'r-i Maüne Hâdisesi Üzerine Bir Araştırma*", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 247-274.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Şaħîhâyn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, ts.), 1/348; Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 4/131; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *es-Sunenu's-şagîr*, thk. 'Abdulmu'î Emîn Kal'acî (Karaçi: y.y., 1410/1989), 1/165.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/431; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *el-Müsned*, thk. Merzûk b. Hiyâs ez-Zehrânî (Kahire: Dâru't-Ta'şîl, 1436/2015), 1/515; Buhârî, "*Tefsîr*", 67; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekuţnî, *Sunenu'd-Dârekuţnî* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1424/2004), 2/354; Hz. Ömer'in de yüksek sesle kunut yaptığı ve mescidin en arka saflarında olanların dahi kunutu işittiğine dair bir rivayet için bk. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âşâr*, 1/250.

³⁰ Müslim, "*Mesâcid*", 295.

³¹ Buhârî, "*İstiskâ*", 2; İbn Mâce, "*İkâmetü's-salât ve's-sünnetü fihâ*", 145.

³² Müslim, "*Mesâcid*", 308.

ve sert bir üslupla karşımıza çıkmaktadır. Enes b. Mâlik, Resûlullah'ın sabah namazı kunutu esnasında söz konusu kabilelerin adını zikrettikten sonra “Allah'ım onların kalplerini kâfir bazı kadınların kalpleri gibi kıl” şeklinde beddua ettiğini aktarmaktadır.³³ Bunun yanında Hz. Peygamber sabah namazı kunutlarında münafiklardan bazı insanların adını da zikretmiştir. Ancak kimi rivayetlerde herhangi bir isme yer vermeksizin “filana ve falana da lanet et”³⁴ şeklindeki ifadelerden hareketle melun saldırıyı tertip eden farklı kişilerin olduğu da düşünülebilir.

Coğrafyamızda okunan kunut duası olan, “Alah'ım biz senden yardım isteriz, senden mağfiret isteriz. Sana şükrederiz, küfür ve nankörlükte bulunmaz, sana karşı gelen günahları terk ederiz. Allah'ım yalnız sana ibadet eder, senin için namaz kılar ve secde ederiz. Rahmetini ümit eder, azabından endişe ederiz. Muhakkak ki senin azabın kafirlere çarçabuk ulaşır” ifadeleri de kaynaklarımızda yer almaktadır.³⁵ Bazı rivayetlerde söz konusu duaların Kur'an'dan birer sûre olarak telakki edilmesi de dikkat çekicidir.³⁶ Konuyla ilgili yapılan bir çalışmada, bu konuda nakilde bulunan raviler tek tek incelenmiş, güvenilirlikleriyle ilgili kapsamlı değerlendirmeler yapılmıştır. Neticede bu duaların namaz esnasında okunmasından dolayı bazı ravilerin bunları âyet zannetmesinin kuvvetle muhtemel olduğuna kanaatine varılmıştır.³⁷

Sonuç olarak; Bî'rîmaûne faciasıyla başlayan kunut duaları hem dua hem de beddua içermektedir. Hz. Peygamber'in kunutu sesli bir şekilde yapmış olması ve özel isimlere de duasında yer verdiği konusunda ihtilaf yoktur. Ancak Hz. Peygamber'in kunutu rükûdan önce ya da sonra yaptığına dair muhtelif rivayetler vardır. Bu bakımdan kunutun keyfiyetiyle ilgili haberleri tetkik etmek gerekmektedir.

3.2. Kunutun Keyfiyetiyle İlgili Rivayetlerin Tetkiki

Kunutun namaz esnasında yapılmasıyla ilgili çeşitli rivayetler, rükûdan önce mi yoksa sonra mı yapılması gerektiği tartışmalarına sebep olmuştur. Saîd b. Müseyyeb'in (ö. 94/713) Abdullah b. Ömer'den rivayet ettiği bir haberde Resûlullah'ın kıraati bitirip tekbir getirdikten sonra rükûya vardığı ve “Semiallahu limen hamideh” dedikten sonra “Rabbenâ ve leke'l hamd” ifadesinin ardından kunuta başladığı ifade edilmiştir. Aynı şekilde Ebû Seleme (ö. 4/625) ve Ebû Hüreyre'nin rivayetlerinde de Hz. Peygamber'in başını rükûdan kaldırıp “Semiallâhu limen hamideh” dedikten sonra kunut yaptığı belirtilmiştir.³⁸ Yine Ebû Hüreyre ve Hufâf b. İmâ el-Gifârî (?/?) tarafından nakledilen bir haberde ise Resûlullah'ın başını rükûdan kaldırdıktan sonra kunut yaptığı iddia edilmektedir.³⁹ Hz. Ömer ve Enes b. Mâlik tarafından nakledilen rivayette de Resûl-i

³³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 16/365.

³⁴ Buhârî, “Edeb”, 59; Nesâî, “Tatbîk”, 31.

³⁵ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 3/384, 389; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/543; 16/317, 318; Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 4/153, 154.

³⁶ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 3/386-388; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 16/318.

³⁷ Adil Yavuz, “Kur'an'da Eksiklik Olduğu İddiaları Bağlamında Bazı Surelerle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme (Ahzab, Muavvizeteyn, Kunut ve Nurayn Rivayetleri)”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1 (2006), 18-21.

³⁸ Buhârî, “İstiskâ”, 2; Müslim, “Mesâcid”, 294.

³⁹ Müslim, “Mesâcid”, 295; Müslim, “Mesâcid”, 308.

Ekrem'in rükûdan az sonra kunut yaptığı ifade edilmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla tüm bu rivayetler bir arada düşünüldüğünde Hz. Peygamber'in kunutu rükûdan sonra yaptığı anlaşılmalıdır. Ancak rükûdan doğrulduktan sonra "Rabbenâ ve leke'l hamd" deyiş demediği hususunda ihtilaf vardır. Hz. Peygamber'in söz konusu lafzı genellikle sesli söylemediği düşünüldüğünde sadece ön saflarda Hz. Peygamber'e yakın duranların duyabileceği bir yükseklikte söylediği ve ardından kunuta başladığı düşünülebilir.

Ek olarak Hz. Peygamber'in kunutu rükûdan önce yaptığına dair Enes b. Mâlik tarafından nakledilen bir rivayet kaynaklarımızda yer almaktadır.⁴¹ Bu rivayete göre Âsım el-Ahvel (ö. 142/759) Enes b. Mâlik'e kunutun rükûdan önce mi sonra mı yapılması gerektiğini sormuş ve Enes b. Mâlik, "rükûdan önce" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Âsım, bazılarının Resûlullah'ın kunutu rükûdan sonra yaptığını iddia ettiklerini dile getirmiştir. Enes b. Mâlik'in Âsım'ın söz konusu itirazına "Resûlullah bir ay boyunca kunut yaptı" şeklinde cevap vermiş ve esas soruyu dikkate almamıştır.⁴² Enes b. Mâlik'in ilgili soruya cevap vermemesi oldukça dikkat çekici olup, bu konudaki bilgileri arasında karışıklık olabileceği intibahı uyandırmaktadır. Enes b. Mâlik tarafından nakledilen rivayetin diğer haberlerle tenakuz etmesi bu düşüncüyü perçinlemektedir. Buna ilave olarak Abdullah b. Ömer gibi Hz. Peygamber'in uygulamalarını birebir yerine getirme hassasiyeti yüksek ve hatta kimi zaman zahiri yönelimlerinin sonucunda tenkit edilen bir sahâbinin de Enes b. Mâlik'e muhalif bir haber nakletmesi de dikkat çekicidir.⁴³

Hz. Ömer sabah namazının ikinci rek'atında Kur'an okumayı bitirince tekbir getirip sonra kunut yapmış, ardından tekrar tekbir getirerek rükûya gitmiştir.⁴⁴ Hz. Osman (ö. 35/656),⁴⁵ Hz. Ali⁴⁶ ve İbn Abbas⁴⁷ da Hz. Ömer gibi rükûdan önce kunut yapan sahâbilerdendir.

Sonuç olarak; Hz. Peygamber'in hem rükûdan önce hem de sonra kunut yaptığına dair güçlü deliller vardır. Her iki uygulamanın da fakihler tarafından farklı gerekçelerle kabul edildiği söylenebilir. Fukahânın konuyla ilgili farklı görüşleri bu çalışmanın konusu olmadığı için detaylara girilmeyecektir.⁴⁸ Ancak kunutun Hz. Peygamber tarafından ne

⁴⁰ Buhârî, "Vitr", 7; Müslim, "Mesâcid", 298.

⁴¹ Buhârî, "Vitr" 7; Ayrıca bk. Müslim, "Mesâcid", 269; Nesâî, "Tatbik", 26.

⁴² Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 3/109.

⁴³ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 2/445; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/419; Buhârî, "Davet", 58.; İbn Huzeyme, *Şahîh*, 1/315; İbn Hibbân, *es-Şahîh*, 7/184, 478; Abdullah b. Ömer'in Peygamber ahashından kimsenin kunut yaptığını görmediğine dair ifadelerini içeren rivayeti de bu bağlamda değerlendirerek karşı argüman geliştirmek mümkündür. Bk. Ebû Ömer Cemâl ed-Dîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed 'Aâtâ, Muhammed 'Alî Mu'avvîd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/295.

⁴⁴ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âşâr*, 1/250; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu Muşkil'l-âşâr*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1415/1994), 11/375.

⁴⁵ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 3/109; Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 2/296.

⁴⁶ Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 4/148.

⁴⁷ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 3/386; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/530, 538.

⁴⁸ Bk. Mahmutoğlu - Atlan, "Dört Mezhebe Göre Namazlarda Kunût Duası Okumanın Keyfiyeti ve Hükümü".

kadar süreyle yapıldığı meselesi incelemeye muhtaçtır.

3.3. Kunutun Süresiyle İlgili Rivayetlerin Tetkiki

Sabah namazındaki kunutla ilgili rivayetler tetkik edildiğinde bunlar içerisinde kunutun süresiyle ilgili bilgilerin de yer aldığı gözlemlenmektedir. Söz konusu mesele Hz. Peygamber'in sabah namazındaki kunutunu belirli bir süreyle tahdit edip etmediği açısından oldukça önemlidir. Zira kunutun belirli bir süre yapıldığı tespit edildiğinde, Hz. Peygamber ve ashabının bu süre zarfında savaş gibi olağanüstü bir kriz döneminde oldukları göz önünde tutularak kunutun sadece bu dönemlerde yapılması gerektiği iddiası kuvvetlenecektir. Aynı zamanda söz konusu rivayetlerden istidial ederek daha sonra kunut faaliyetinin sürdürülmediği ve dolayısıyla sabah namazı kunutunun nesh edildiği de iddia edilebilir. Ancak Hz. Peygamber'in vefatının akabindeki sahâbe uygulamalarının varlığı kunutun nesh edildiği iddialarıyla ilgili tartışmalara yeni bir yön kazandıracaktır.

Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Resûlullah'ın otuz gün süreyle kunut yaptığını⁴⁹ ve ne bundan önce ne de sonra kunut yapmadığını ifade etmektedir.⁵⁰ Abdullah b. Mes'ûd'un rivayetlerinde Hz. Peygamber'in Usayye ve Zekvânlılara beddua ettiği de aktarıldığı için, bir ay süreyle kunut yapılmasına sebep olan olayın Bî'rîmaûne'deki elim hâdise olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır.⁵¹ Enes b. Mâlik'ten gelen rivayetlerde ise Hz. Peygamber'in bir ay⁵² boyunca, diğer rivayetlerde ise on beş⁵³ ve yirmi gün⁵⁴ gibi farklı süreler geçmektedir. Yine Enes b. Mâlik'e izafe edilen rivayetlerde Hz. Peygamber'in dünyadan ayrılana kadar sabah namazında kunut yaptığı ifade edilmiştir.⁵⁵ Dolayısıyla Resûlullah'ın kunutu sadece söz konusu faciayla ilişkilendirmeyerek farklı gerekçelerle sürdürdüğü son rivayetten anlaşılmaktadır. Yine Enes b. Mâlik tarafından aktarılan ve Hz. Ömer'in vefat edene dek sabah namazında kunut yaptığını ifade eden haber de benzer çerçevede anlaşılabilir.⁵⁶

Hz. Peygamber'in bir ay boyunca Arap kabilelerinden bazılarına beddua ettiğine dair rivayetlerle, vefatına kadar kunut duası yaptığına dair haberler arasında bir çelişki olduğu düşünülebilir. Ancak böyle bir çelişkidenden söz etmenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Zira Bî'rîmaûne'deki hâdise üzerine Resûl-i Ekrem'in kunut yaptığı, ardından belirli bir müddet geçtikten sonra kunutu terk ettiği muhakkaktır. Fakat daha

⁴⁹ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 10/69.

⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/230; Ebû Bekr Aḥmed b. 'Amr el-İtkî el-Bezzâr, *el-Baḥru'z-zehhâr*, thk. Maḥfûzurrahmân Zeynullâh vd. (Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Ḥikem, 1988/2009), 5/15.

⁵¹ Ebû Ya'lâ Aḥmed b. 'Alî el-Mevsîlî Ebû Ya'lâ, *Müsned*, thk. Ḥuseyn Selîm Esed (Dimaşk: y.y., 1404/1984), 8/457; Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 4/159.

⁵² Müslim, "Mesâcid", 299-301, 303, 304; İbn Mâce, "Salât", 45.

⁵³ Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 21/127; Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî es-Serrâc eṣ-Şekâfi, *Musnedu's-Serrâc* (Faysalabad: 'İdâretu'l-'Ulûmi'l-'Eşeriyye, 1423/2002), 411.

⁵⁴ Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 20/400.

⁵⁵ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 3/384; Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 20/95; Dârekuṭnî, *Sunen*, 2/370-372; Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 4/135.

⁵⁶ Dârekuṭnî, *Sunen*, 2/372, 373.

sonra kunut yapmaya devam ettiğine dair rivayetler, benzer kriz dönemlerinde kunut yapmayı sürdürdüğünü göstermektedir. Bu konuda Hz. Ömer'in kunut yaptığını dair haberlerin nakledilmesi de dikkat çekicidir. Zira Hz. Peygamber'in vefatının ardından söz konusu uygulamanın sürdürülmesi onun nesh edilmediği anlamına gelecektir. Dolayısıyla kunut meselesinin süresiyle ilgili rivayetler sahâbe uygulamalarıyla birlikte değerlendirilmeli ve kunutun nesh edilip edilmediği iddiaları bu çerçevede tartışılmalıdır.

3.4. Sabah Namazı Kunutunun Nesh Edildiğine Dair Rivayetler ve Sahâbe Uygulamaları

Kunutun nesh edildiği iddiasının dayandığı rivayetlerden ilki Ebû Hüreyre'nin bir sabah Resûl-i Ekrem'in kunut yapmayı terk ettiğini fark etmesi ve durumu kendisine sorması üzerine Hz. Peygamber'in "Onların geri döndüklerini görmedin mi" şeklinde cevap vermesidir.⁵⁷ Söz konusu haber, Usayye ve Zekvânîlâra karşı zafer kazanılınca Hz. Peygamber'in kunut yapmayı terk ettiği hususundaki rivayetlerle bir bütün halinde düşünüldüğünde meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.⁵⁸ Zira bu habere göre Hz. Peygamber Bi'rîmaûne'deki esirlerin dönmesiyle kunut yapmayı terk etmiştir. Ancak söz konusu rivayetin kunutun nesh edildiğine dair apaçık delil olduğunu söylemek güçtür.

Kunutun nesh edildiğine yönelik iddiaların bir diğer dayanağı yine Ebû Hüreyre'nin naklettiği ve Âl-i İmrân sûresinin 128. âyetinin nüzül sebebi olduğu iddia edilen bir haberdir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber Bi'rîmaûne'deki esirlerin kurtulması için dua ettiği gibi bazı Arap kabileleri hakkında da beddua ediyordu. Daha sonra Cenâb-ı Allah: "(Ey Resûlüm) Bu işten sana hiçbir şey düşmez. (Allah), ya onların tevbesini kabul eder, yahut onlara, zalim olduklarından dolayı azab eder."⁵⁹ âyetini indirmiştir.⁶⁰ İddiaya göre söz konusu âyetin nâzil olmasının ardından Hz. Peygamber bir daha kunut yapmamış ve dolayısıyla kunutun hükmünün ortadan kalktığı düşünülmüştür.⁶¹ Her ne kadar konuyla ilgili rivayetlerde kunutun nesh edildiği iddia edilse de bu âyetin Bi'rîmaûne'deki elim olay üzerine değil, Uhud Savaşı münasebetiyle nazil olduğu iddiaları daha kuvvetlidir. Zira Buhârî ilgili âyeti müstakil bir başlık halinde incelemiş ve babın altında Uhud Gazvesi'yle ilgili rivayetlere yer vermiştir.⁶² Pek çok müfessir de onunla aynı kanaati paylaşmaktadır.⁶³

Sonuç olarak; kunutun nesh edildiğine yönelik yorumların esasını teşkil eden haberler

⁵⁷ İbn Huzeyme, *Şahîh*, 1/314.

⁵⁸ Ebû Ya'lâ, *Musned*, 7/206; Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 4/159.

⁵⁹ *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâlî*, çev. Hamdi Yazır Elmalı (İstanbul: Merve, ts.), Âl-i İmrân 3/128.

⁶⁰ Buhârî, "İstiskâ", 2; Müslim, "Mesâcid", 294.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/120; Serrâc eş-Şekâfi, *Musnedu's-Serrâc*, 402.

⁶² Buhârî, "Megâzî", 19.

⁶³ Bk. Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Hâzin, *Lubâbu't-te'vîl fi me'ânî't-tenzil*, thk. Muhammed 'Alî Şâhîn (b.y.: y.y., ts.), 1/294; Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kâdir* (Dimaşk: y.y., 1414), 1/432; Ebû'l-Ferec Cemâl ed-Dîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: y.y., 1422/2001), 1/323; Reşid Rıza, *Tefsîrül-menâr* (Kahire, 1947), 4/78.

sarahaten bu iddiayı taşımadığı ve bağlamıyla ilgili sorunlar bulunduğu için isabetli görülmeyebilir. Tüm bunların yanında daha önce ifade edildiği üzere Hz. Peygamber'in vefatının akabinde sahâbenin önde gelen isimlerinin kunut yapıyor olmaları da bu konudaki nesh tartışmalarını büyük oranda ortadan kaldırmaktadır. Zira sahâbenin hükümü kaldırılmış bir uygulamayı sürdürmesi muhtemeldir. Bu sebeple meselenin daha iyi anlaşılması ve tarafsız bir biçimde değerlendirilebilmesi için hem kunut yapan hem de kunut yapmayan sahâbenin uygulamalarına ayrı ayrı değinmek istiyoruz.

3.4.1. Sabah Namazında Kunut Yaptığı Nakledilen Sahâbiler

Sahâbenin kunut uygulamalarını yansıtan rivayetler incelendiğinde kunutu hangi dönemlerde ve ne sebeple yaptıklarına dair gözlemde bulunmamız mümkündür. Bu bakımdan sahâbenin kunut yaptığına delalet eden rivayetler titizlikle incelenmeyi gerektirmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebû Hüreyre, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Muaviye (ö. 60/680) ve Abdullah b. Abbas kunut yapmıştır.

Ebû Hüreyre'nin kunut yaptığına işaret eden rivayetlerde onun bunu özellikle sabah namazında yaptığı anlaşılmaktadır.⁶⁴ Hz. Ömer'in ise kimi zaman kunut yaptığı kimi zaman ise kunutu terk ettiği bilinmektedir.⁶⁵ Hz. Ömer'in kunut yaptığı ve yapmadığı dönemler tetkik edildiğinde, onun savaş dönemlerinde kunut yaptığı savaşmadığında ise kunut yapmadığı söylenebilir.⁶⁶

Benzer bir durum Hz. Ali ve Hz. Muaviye'nin uygulamalarında da yer almaktadır. Hz. Ali'nin normal zamanlarda kunut yapmadığı; ancak Şam ehliyle girdiği mücadele esnasında "her vakit namazında" kunut yaptığı aktarılmaktadır. Aynı zaman diliminde Hz. Muaviye'nin de kunut yaptığı kaynaklarımızda yer almaktadır.⁶⁷ Sözü edilen rivayetlerde Hz. Ali'nin her vakit namazında kunut yaptığı iddiası dikkat çekicidir. Zira daha önce ifade edildiği üzere Hz. Ali'nin sabah ve akşam namazlarında kunut yaptığı ve düşmanlarına beddua ettiği vakidir.⁶⁸ Öyle zannediyoruz ki Hz. Ali her vakit namazında kunut yapmış; ancak bu durum sabah ve akşam namazına katılanlar tarafından özellikle nakledilmeye değer bulunmuştur. Fakat bunların tamamının savaş döneminde olduğu hususundaki haberleri göz ardı etmemek gerekmektedir.

Ashabın içerisinde kunut yaptığı ileri sürülenlerden biri de Abdullah b. Abbas'tır. Onun sabah ve ikinci namazlarında kunut yaptığı nakledilmektedir.⁶⁹ Abdullah b. Abbas'ın arkasında namaz kılanlar onun kunut yapmadığı hususunda da haberler aktarmaktadır.⁷⁰ Kanaatimizce İbn Abbas'ın kunut yaptığına delalet eden haberler, kunut yapmadığı hususundaki haberlere takdim edilmelidir. Zira bir eylemin

⁶⁴ Buhârî, "Salât", 42; Müslim, "Mesâcid", 296.

⁶⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/104; Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-'ummâl*, 8/78.

⁶⁶ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âşâr*, 1/251; Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-'ummâl*, 8/74.

⁶⁷ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Enşârî Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1355), 71; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Âşâr*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/595; ayrıca bk. Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 3/381, 382.

⁶⁸ Beyhaqî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 4/139.

⁶⁹ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 3/386; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/530, 538; ayrıca bk. Beyhaqî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 1/676.

⁷⁰ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 3/381; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/530.

gerçekleştiğine dair haberler, onun gerçekleşmediğine delalet eden haberlere tercih edilebilir. Söz konusu eylemin gerçekleşmediğini iddia edenlerin, bu fiilin işlendiği esnada orada bulunmuyor olması muhtemeldir. Diğer sahâbenin uygulamaları göz önünde tutulduğunda İbn Abbas'ın da olağanüstü dönemlerde kunut yaptığını aksi halde kunut yapmadığını, dolayısıyla onun namazlarında kunut yaptığını ya da yapmadığını iddia edenlerin farklı zaman dilimlerinde arkasında namaz kıldığını ifade etmek mümkündür.

Sahâbenin kunut yapıp yapmadığı meselesi tabiîn döneminde de merakları celb etmiş olacak ki Mervân el-Asfâr, Enes b. Mâlik'e Hz. Ömer'in kunut yapıp yapmadığını sormuştur. Enes b. Mâlik, Peygamberimiz'i kastederek "Ömer'den daha hayırlı olan kimse kunut yapmıştır" ifadeleriyle uygulamanın nebevî yönüne işaret ederek ashabın bu uygulamadan varestede kalamayacağına dikkat çekmektedir.⁷¹

3.4.2. Sabah Namazında Kunut Yapmadığı Nakledilen Sahâbiler

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ashabın içerisinde İbn Ömer, Hz. Ömer,⁷² Ebû'd-Derdâ (ö. 32/652 [?]), Târik b. Eşyem b. Mes'ûd (?/?), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) ve Abdullah b. Mes'ûd'un kunut yapmadığı yönünde rivayetler nakledilmektedir.

Katade (ö. 117/735), Ebû Miclez'den naklettiği bir haberde Abdullah b. Ömer'in arkasında sabah namazı kıldığını ve yaşı ilerlediği için kunut yapmadığını düşünerek bu meseleyi kendisine sorduğunu aktarmaktadır. Abdullah b. Ömer, Peygamber ashabından kimsenin bunu yaptığını görmediğini ifade etmiştir.⁷³ Yine o benzer bir soruya, "ne böyle bir uygulamaya tanık oldum ne de gördüm" şeklinde mukabelede bulunmuştur.⁷⁴ Başka bir mecliste İbn Ömer'e kunuta dair soru sorulduğunda, "Kunut nedir?" demek suretiyle soruya soruyla, hatta karşı tepkiyle cevap vermiş ve oradakiler "İmamin son rek'atta kıraati bitirdikten sonra ayakta dua etmesidir" şeklinde cevap vermişlerdir. İbn Ömer: "Bunu yapan kimseyi görmedim. Ey Iraklılar! Bunu sizin yaptığınızı zannediyorum" diyerek tepki göstermiştir.⁷⁵ İbn Ömer'in söz konusu itirazının kunutun rükûdan önce yapılmasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Hatırlanacağı üzere İbn Ömer kunutun rükûdan sonra yapılması gerektiği hususunda Hz.

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/126; Bezzâr, *el-Baḥru'z-zehḥâr*, 13/238; Ebû Ya'lâ, *Musned*, 5/219.

⁷² Hz. Ömer'in sabah namazında hem kunut yaptığını hem de yapmadığına yönelik rivayetlerden dolayı onu her iki kısımda da zikretmekte fayda görüyoruz.

⁷³ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 13/297; Ebu'l-Hasan Nûruddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. Suleymân el-Heşemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, thk. Ḥuşâmeddîn el-Ḳudsî (Kahire: Mektebetu'l-Ḳudsî, 1414/1994), 2/137; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalânî, *el-Metâlibu'l-âliyye bi zevâ'idü'l-mesânidi's-şemâniyye* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Âşime, 1419/1998), 4/97.

⁷⁴ İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-Istizkâr*, 2/295; Ebû Muhammed Cemâl ed-Dîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeyle'î 'Cemâl ed-Dîn, *Naşbu'r-râye li'eḥâdîşü'l-hidâyeti me'a ḥâşiyetihi buḡyeti'l-elme'î fi tahrîci'z-Zeyle'î*, thk. Muhammed 'Avvâme (Beyrut; Cidde: Muessesetu'r-Reyyân li't-Ṭabâ'ati ve'n-Neşri; Dâru'l-Ḳible li's-Şekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1418/1997), 2/131.

⁷⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-Ṭaberî, *Tehzîbu'l-âşâr*, thk. Maḥmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Maṭba'atu'l-Medenî, ts.), 1/379, 380; Ṭahâvî, *Şerḫu me'âni'l-âşâr*, 1/246.

Peygamber'in uygulamasına dikkat çekmişti.⁷⁶ Dolayısıyla İbn Ömer, kıraatin hemen peşinden rükû yapmadan kunut yapıldığına dair herhangi bir uygulamayı hiç görmediğini ifade ederek tepkisinin asıl sebebine işaret etmektedir.⁷⁷

Said b. Müseyyeb'in Abdullah b. Ömer'in babasıyla birlikte kunut yaptığını, ancak unuttuğunu ifade ederek Abdullah b. Ömer'in kunut uygulamasını yapmadığına ve hatta ne olduğuna bilmediğine delalet eden haberlere muhalif bir rivayet aktarması da oldukça dikkat çekicidir.⁷⁸ Buna mukabil Abdullah b. Ömer'in babası Hz. Ömer'in arkasında namaz kılan Esved (ö. 75/694), Alkame (ö. 62/682) ve Amr b. Meymûn (ö. 74/693 [?]) tabii bilginleri Hz. Ömer'in de kunut yapmadığını zikretmişlerdir.⁷⁹ Hz. Ömer'in kunut yaptığına delalet eden haberleri burada yeniden aktarmak istemiyoruz. Ancak zikri geçen rivayetler Hz. Ömer'in savaş dönemlerinde kunut yaptığı savaşmadığında ise kunut yapmayı terk ettiği hususundaki rivayetlerle⁸⁰ birlikte düşünüldüğünde Hz. Ömer'in kunut yapmadığına dikkat çekenlerin savaş dönemleri dışında onun arkasında saf tuttuğu söylenebilir. Ancak bu argümana Hz. Ömer döneminde savaşın olmadığı bir zamanın yok denecek kadar az olduğu gerekçesiyle de itiraz edilebilir.

Ashabın içerisinde kunut uygulamasından habersiz olduğunu iddia edenlerden biri de Ebû'd-Derdâ'dır. Alkame, Şam'da Ebû'd-Derdâ ile karşılaştığını ve kendisine kunut hakkında soru sorduğunu ancak Ebû'd-Derdâ'nın cevaben böyle bir şey bilmediğini haber vermiştir.⁸¹

Sahâbe uygulamalarıyla ilgili dikkat çeken rivayetlerden biri de kendisi de sahâbe tabakasında kabul edilen Târik b. Eşyem b. Mes'ûd'a oğlu Sa'd b. Târik (ö. ?/?) tarafından yöneltilen bir sorudur. Sa 'd b. Târik: "Babacığım sen Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve beş yıl süreyle Hz. Ali'nin arkasında namaz kıldın. Bunlar sabah namazında kunut yapıyorlar mıydı?" diye sormuştur. Târik b. Eşyem b. Mes'ûd: "Evladım, bunlar sonradan ortaya çıkmış şeylerdir" cevabını vermiştir.⁸² Târik b. Eşyem b. Mes'ûd rivayeti, tüm rivayetlere muhalif olarak kunutun daha önce uygulanmadığı halde sonra ihdas edildiğini, başka bir deyişle bidat olduğunu iddia etmektedir. Ancak bidat kavramını, "Hz. Peygamber döneminde olmasına rağmen nesh edilen ya da sonradan ihdas edilen" şeklinde tanımladığımızda bu haber kunutun

⁷⁶ Buhârî, "İstiskâ", 2; Müslim, "Mesâcid", 294.

⁷⁷ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âşâr*, 1/246.

⁷⁸ Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 4/160; Zeyle'î 'Cemâl ed-Dîn, *Naşbu'r-râye li'eḥâdîsi'l-hidâyeti me'a ḥâşiyetihî buḡyeti'l-elve'î fî taḥrîci'z-Zeyle'î*, 3/134; Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 3/962; ayrıca bk. Ebû'l-Fazîl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalânî, *İthâfu'l-mehere bi'l-kavâidil-mubteke min etrâfi'l-aşere*, thk. Merkezu Ḥidmeti's-Sunne ve's-Sıra (b.y.: Mecma' u'l-Melik Fehd, 1415/1994), 12/164.

⁷⁹ Konuyla ilgili tüm rivayetler için bk. Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 3/380, 381.

⁸⁰ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âşâr*, 1/251; Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-'ummâl*, 8/74.

⁸¹ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âşâr*, 1/253.

⁸² Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd el-Başrî et-Ṭayâlisî, *el-Musned*, thk. Muhammed b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1419/1999), 2/666; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/527; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 45/187; İbn Mâce, "Salât", 145; Nesâî, "Tatbîk", 32.

nesh edildiği görüşleriyle birlikte değerlendirilebilir.⁸³

Benzer bir mesele Abdullah b. Zübeyr rivayetinde de yer almaktadır. Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'de sabah namazı kıldırıldığı ve kunut yapmadığı aktarılmaktadır.⁸⁴ Buradan hareketle Abdullah b. Zübeyr'in savaş zamanında Mekke'de olmasına rağmen kunut yapmadığı ve bunun kunutun neshine delil olduğu şeklinde yorumlar yapılmaktadır.⁸⁵

Abdullah b. Mes'ûd'un ise vitir namazı dışında hiçbir namazda kunut yapmadığı nakledilmektedir.⁸⁶ Kanaatimizce bu, İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'in namazlarında kunut yapmadığını aktardığı rivayetlerle çelişmemektedir.⁸⁷ Zira onun söz konusu ifadelerle Hz. Peygamber'in hiçbir şekilde kunut yapmadığına değil, başta sabah namazı olmak üzere farz namazlarda kunut yapmadığına dikkat çektiği kanaatindeyiz.

Sonuç

Dua, insanın Rabbiyle iletişimini yansıtan ve ibadetin manevi derinliğini artıran kutsal bir eylemdir. Kunut ise, bu manevi derinliği namazın bir parçası olarak yaşatan ve özel bir anlam yükleyen dua biçimidir. Bu öğretinin vitir, olağanüstü dönemler ve sabah namazı gibi vakitlerde sürdürülüyor olması konunun güncelliğini korumasını sağlamaktadır. Kunut meselesiyle ilgili araştırmaların günümüze değin devam etmesi de bununla ilişkilendirilebilir. Hz. Peygamber'in sabah, sabah ve akşam, yatsı ve vüstâ namazlarında kunut yaptığını dair aktarılan rivayetler vardır. Söz konusu rivayetlerin sıhhat değerlendirmelerinden ve odak noktasından anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber'in sabah ve akşam namazında kunut yapma ihtimali diğer vakitlere nazaran daha kuvvetlidir. Sabah namazında kunut uygulamasının Bi'rîmaüne faciasının ardından başladığı, bir ay kadar sürdüğü iddia edilmektedir. Bu kunutlarda hem dua hem de beddua edildiği görülmektedir. Kimi zaman Hz. Peygamber'in özel isimlere de duasında yer verdiği bilinmektedir. Hz. Peygamber'in kunutlarının içeriğine dair bilgilerdeki ayrıntılar, kunutun sesli şekilde yapıldığını yansıtan niteliktedir.

Kunutla ilgili rivayetler tetkik edildiğinde, özellikle kunutun süresiyle ilgili dikkat çekici sonuçlara ulaşılmaktadır. Bu mesele, Hz. Peygamber'in kunut ibadetini belirli bir süreyle sınırlayıp sınırlamadığı konusunda kritik bir soru işaretini beraberinde getirmektedir. Kunutun belirli bir süre yapıldığı kabul edildiğinde Hz. Peygamber ve ashabının ilgili dönemde savaş gibi olağanüstü bir krizle karşı karşıya kaldığı ve kunutu sadece bu zaman dilimine hasrettiği söylenebilir.

Aynı zamanda, söz konusu rivayetlerden çıkarımlar yaparak kunut faaliyetinin daha sonra sürdürülmediği ve bu nedenle kunutun nesh edildiği iddiası da ortaya atılabilir. Ancak Hz. Peygamber'in vefatının ardından sahâbenin kunut ibadetini devam ettirmeleri, bu iddiaları ciddi şekilde sorgulanır hale getirmektedir. Sahâbenin, Hz.

⁸³ Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-'Aynî, *Nuḥabu'l-efkâr fi tenkîhi mebnâni'l-ahbâr fi şerhi me'âni'l-âşâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (b.y.: y.y., 1429/2008), 4/362.

⁸⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/529.

⁸⁵ Ṭahâvî, *Şerhu me'âni'l-âşâr*, 1/253.

⁸⁶ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 3/381, 384; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/514, 528.

⁸⁷ Ebû Ya'lâ, *Musned*, 7/206; Beyḥâqî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 4/159.

Peygamber'in uygulamalarını devam ettirmesi, kunut ibadetinin sadece özel bir dönemle sınırlı olmadığını, aksine sürekli bir ibadet pratiği olarak devam ettiğini göstermektedir. Bu durum, kunutun nesh edildiği iddialarına karşı kuvvetli bir argümandır.

Kunutun nesh edildiğine yönelik yapılan yorumlara esas teşkil eden haberlerin açıkça bu iddiayı desteklemediği ve bağlamla ilgili sorunlar içerdiği belirtilmelidir. Başka bir deyişle bu yorumlar, kunutun nesh edildiği iddiasını doğrulamakta yetersiz kalmaktadır. Daha önce vurgulandığı gibi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbenin önde gelen isimlerinin kunut ibadetini sürdürmeleri, nesh tartışmalarını büyük ölçüde ortadan kaldırmaktadır. Sahâbenin, hükümsüz kılınmış bir uygulamayı sürdürmesi mümkün değildir. Bu, kunut ibadetinin hükmünün kaldırıldığı iddialarına karşı ciddi bir eleştiridir.

Kunut ibadetini yapmadığı aktarılan sahâbe uygulamaları genel anlamda bağlayıcı değildir. Zira bu uygulamaların savaş gibi olağanüstü dönemler dışında gerçekleştiği söylenebilir. Ashabın içerisinde kimi dönemlerde kunut yaptığı kimi dönemlerde ise kunut yapmadığı iddia edilenlerin, esasında olağanüstü dönemlerde kunut yaptığına dair rivayetlerle desteklenmesi oldukça önemlidir. Dolayısıyla olağanüstü dönemlerde sabah namazında kunut yapmanın nebevî yönü olduğu gibi, daha sonraki sahâbe uygulamalarının da bunu desteklediği ve bugün de olağanüstü dönemlerde kunut yapılabileceği iddia edilebilir. Ancak "olağanüstü dönem" ile tam olarak neyin kastedildiğinin de izaha muhtaç olduğu muhakkaktır.

Hz. Peygamber'in gazvelerle dolu hayatında sıklıkla kunut yapması beklenirken, elimizdeki rivayetler böyle bir tabloyu yansıtmamaktadır. Hatta söz konusu rivayetlerden Hz. Peygamber'in az sayıda kunut yaptığı da anlaşılabilir. Bu doğrultuda herhangi bir musibet anında kunut yapılmadığı, toplumun büyük bir kısmını ilgilendiren olağanüstü kriz dönemlerinde kunut yapıldığı anlaşılmaktadır. Bî'rîmaüne hâdisesinin alelade bir saldırı olmadığı ve Müslümanları derinden sarsan, ilmî mirası ortadan kaldırmaya çalışan büyük bir terör faaliyeti olduğu gözlemlenmektedir. Bu bağlamda kunut yapılmasını gerektirecek hâdisenin tüm toplumu derinden sarsan ve etkileyen savaş, terör eylemi, pandemi ve kıtlık gibi durumlar olması gerektiği söylenebilir. Dolayısıyla kunut, müminin en aciz kaldığı anda Rabbine olan yakarışıyla çare aramasıdır. Toplumdaki infialleri ortadan kaldırmak ve bireylerin psikolojilerini yeniden imar etmek amacıyla ilahi frekansı yakalama çabasının bir ürünüdür. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in kutlu mesajlarını ibadetlerin ruhu, bireysel ve toplumsal yönlerini tetkik etmek suretiyle ele alan araştırmalara ihtiyaç vardır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman el-'A'zamî. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1982.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.

- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtîh*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Bedruddîn el-'Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *Nuḥabu'l-efkâr fi tenkîhi mebnî'l-aḥbâr fi şerḥi me'ânî'l-âşâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 19 Cilt. b.y.: y.y., 1429/2008.
- Beyhakî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. 'Alî el-Ḥüsrevcirdî el-. *es-Sunenu'l-kubrâ*. thk. 'Abdullâh et-Türkî. 22 Cilt. b.y.: Merkezu Hicr, 1432/2011.
- Beyhakî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. 'Alî el-Ḥüsrevcirdî el-. *es-Sunenu's-şagîr*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Karaçi: y.y., 1410/1989.
- Bezzâr, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Amr el-'İtkî el-. *el-Baḥru'z-zehhâr*. thk. Maḥfûzurrahmân Zeynullâh vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Ḥikem, 1988/2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi'u's-şahîhu'l-müsned min ḥadîsi Resûlillâh şallallâhu 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Çiftçi, Muhammed Hüsnü. "Hanefî Mezhebi Kaynaklarında Vitir Namazının Hükmünün Hadis Rivayetleri Bağlamında Tahlili (Buhârî Örneği)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 409-430.
- Dârekuṭnî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *Sunenu'd-Dârekuṭnî*. 5 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-. *el-Müsned*. thk. Merzûk b. Hiyaş ez-Zehrânî. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Ta'sîl, 1436/2015.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Ebû Ya'lâ, Ebû Ya'lâ Aḥmed b. 'Alî el-Mevşîlî. *Müsned*. thk. Ḥüseyn Selîm Esed. 13 Cilt. Dimaşk: y.y., 1404/1984.
- Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Enşârî. *el-Âşâr*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1355.
- Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. çev. Hamdi Yazır Elmalılı. İstanbul: Merve, ts.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-. *el-Müstedrek ale's-Şahîḥayn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Ḥaṭṭâbî, Ebû Suleymân Ḥamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Ḥaṭṭâb el-Bustî el-. *Me'âlimu's-sünen*. Halep: el-Maṭba'atu'l-'İlmiyye, 1351/1932.
- Ḥâzin, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Muhammed el-. *Lubâbu't-te'vîl fi me'ânî't-tenzil*. thk. Muhammed 'Alî Şâhîn. 4 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Heysemî, Ebu'l-Ḥasan Nûrüddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. Suleymân el-. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. thk. Ḥusâmeddîn el-Ḳudsî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Ḳudsî, 1414/1994.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşannef fi'l-eḥâdiş ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Ḥacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *el-Meṭâlibu'l-'âliyye bi zevâ'idî'l-mesânidi's-şemâniyye*. 19 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Âşîme, 1419/1998.

- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed el-'Askalânî. *İthâfu'l-mehera bi'l-kavâidi'l-mubtekire min eṭrâfi'l-aşere*. thk. Merkezü Hîdmeti's-Sunne ve's-Sıra. 19 Cilt. b.y.: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1415/1994.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muḥammed. *el-Müsnedü's-Sahîh 'ale't-Tekâsım ve'l-Envâ*. nşr. Şu'ayb el-'Arna'ûṭ. thk. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muḥammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nîsâbü'rî. *Şahîh*. thk. Muḥammed Muştâfâ el-'A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muḥammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâl ed-Dîn Muḥammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muḥammed. *eṭ-Tabakâtu'l-Kubrâ*. thk. Muḥammed 'Abdulḳâdir 'Aṭâ. 8 Cilt. Beyrut: y.y., 1410/1990.
- İbn 'Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâl ed-Dîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muḥammed 'Aṭâ, Muḥammed 'Alî Mu'avviḍ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâl ed-Dîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muḥammed el-Bağdâdî. *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1422/2001.
- Mahmutoğlu, Yakup - Atlan, Mustafa. "Dört Mezhebe Göre Namazlarda Kunût Duası Okumanın Keyfiyeti ve Hükümü". *Darulfunun İlahiyat (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 29/2 (2018), 379-407.
- Muttaḳî el-Hindî, 'Alâ' u' d-Dîn 'Alî b. Hisâmi'd-Dîn b. Ḳâḍî Hân el-Ḳâdirî eş-Şâzelî el-Hindî el-Burhânfü'rî el-. *Kenzu'l-'ummâl*. thk. Bekrî Ḥayyânî. b.y.: y.y., 1401/1981.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muḥammed Fuad Abdalbâkî. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *es-Sünen*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Önkâl, Ahmet. "Bi'rîmaüne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/195-196. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Reşîd Rıza. *Tefsîrü'l-menâr*. Kahire, 1947.
- Serrâc eş-Şekâfî, Ebû'l-'Abbâs Muḥammed b. İshâk b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî es-. *Musnedu's-Serrâc*. Faysalabad: 'İdâretu'l-'Ulûmi'l-'Eşeriyye, 1423/2002.
- Sezer, Mustafa. "İslâm Tarihi'nde Bi'r-i Maüne Hâdisesi Üzerine Bir Araştırma". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 247-274.
- Şevkânî, Muḥammed b. 'Alî b. Muḥammed el-Yemenî eş-. *Fethu'l-Ḳâdir*. Dımaşk: y.y., 1414.
- Şeybânî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. el-Ḥasen eş-. *el-Âşâr*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1413/1993.
- Ṭaberânî, Ebû'l-Ḳâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb eṭ-. *el-Mu'cemu'l-kebir*. thk. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-. *Tehzîbu'l-âşâr*. thk. Maḥmûd Muḥammed Şâkir. 2 Cilt. Kahire: Maṭba'atu'l-Medenî, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-. *Tehzîbü'l-âşâr ve tafsîlü's-şâbit 'an Resûlillâhi şallallâhu 'aleyhi ve sellem mine'l-aḥbâr*. thk. Maḥmûd Muḥammed Şâkir. 2 Cilt. Matbaatü'l-Medenî, 1431.
- Ṭaḥâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed el-Mışrî eṭ-. *Şerḥu me'âni'l-âşâr*. thk. Muḥammed Zuhrî en-Neccâr, Muḥammed Seyyid Câdilḥaḳ. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Ṭaḥâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed el-Mışrî eṭ-. *Şerḥu Muşkilil-âşâr*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 16 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1415/1994.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd el-Başrî eṭ-. *el-Musned*. thk. Muḥammed b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. 4 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1419/1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muḥammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) eṭ-. *el-Câmi'u's-şahîḥ*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Vâkıdî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Omer b. Vâkıd el-Eslemî el-. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmî, 1409/1989.
- Yaşar, Mehmet Aziz. "Tâcüddîn Ahmed B. İbrâhîm ed-Dehân el-Hanefî'nin 'Risâletün Fî'l-Kunûti Fî'l- Fecr ve Gayrih Min Bâki'l-Evkât 'İnde Hüdûsi'n-Nâzilât' Adlı Risâlesinin Tahkîk ve Tahlili". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/70 (2020), 1191-1211.
- Yavuz, Adil. "Kur'an'da Eksiklik Olduğu İddiaları Bağlamında Bazı Surelerle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme (Ahzab, Muavvizeteyn, Kunut ve Nurayn Rivayetleri)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1 (2006), 7-39.
- Zeyleî 'Cemâl ed-Dîn, Ebû Muḥammed Cemâl ed-Dîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Muḥammed ez-. *Naşbu'r-râye lî'eḥâdîşil-hidâyeti me'a ḥâşiyetihî buğyeti'l-elme'î fî tahrici'z-Zeyle'î*. thk. Muḥammed 'Avvâme. 4 Cilt. Beyrut; Cidde: Muessesetu'r-Reyyân lî't-Ṭabâ'ati ve'n-Neşri; Dâru'l-Ḳible lî's-Şekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1418/1997.

Yahya b. Hamza el-Alevî'nin et-Tirâz Adlı Eserinde Haber Cümlesi ve İsnad-ı Haberî Konularını İnceleme Yöntemi

Öz: Belâgat, sözün anlamlı, yerinde ve fasih bir şekilde kullanılması olarak tanımlanır ve dil âlimlerine göre ancak dil kurallarına uygun, düzgün cümlelerde ortaya çıkar. Bu ilim dalı, özellikle Kur'an'ın mucizevi yönünü açıklamak ve desteklemek amacıyla gelişmiştir. Belâgat, Sekkâkî'nin "*Miftâhu'l-'ulûm*" adlı eseriyle meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç ana dala ayrılarak sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Sekkâkî'den sonra bu alanda öne çıkan isimlerden biri de Yahya b. Hamza el-Alevî'dir. Alevî, "*et-Tirâzu'l-mütezzâmin li-esrârî'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*" adlı eserinde kelam ve edebiyat ekollerini bir araya getirerek bu ilmin konularını detaylı bir şekilde inceler ve tartışır. Bu çalışmada Alevî'nin haber cümlesi ve isnâd konularını ele alış biçimi ve analiz yöntemleri incelenmektedir. Alevî, bazı belâgat âlimlerinin haber cümlesine dair tanımlarını eleştirir ve bu tanımların kısır döngü oluşturduğunu ve mantık kurallarına aykırı olduğunu savunur. Alevî, isnâd kavramını üç ana başlık altında değerlendirir: Zâtî itibarıyla isnâd, haber veren itibarıyla isnâd ve ihtimal itibarıyla isnâd. Bu ayrımlar, bir cümlenin anlamını ve bağlamını açıklamada kritik bir role sahiptir. Ayrıca Alevî'nin bir fiilin fâile isnâdını dil bilgisel ve anlam açısından ele alarak üç farklı kategoriye ayırması, onun özgün bir düşünce yapısını ortaya koyduğunu gösterir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Meânî, Haber, İsnâd, et-Tirâz.

Yahya b. Hamza al-Alawî's Method of Analysing the Subjects of News Sentence and İsnâd-I Haberî in his work named al-Tirâz

Abstract: Balâgha is defined as the use of speech that is meaningful, appropriate, and eloquent, and according to linguistic scholars, it manifests only in correct sentences that adhere to linguistic rules. This discipline emerged particularly to explain and support the miraculous nature of the Qur'an. Balâgha gained a systematic structure with Sekkâkî's (d. 626/1229) work "*Miftâh al-'Ulûm*," where it was divided into three main branches: ma'ânî ,bayân and badî'. After Sekkâkî, one of the prominent figures in this field was Yahyâ b. Hamza al-'Alawî (d. 749/1348). In his work, "*al-Tirâz al-Mutağammîn li Asrâr al-Balâgha wa 'Ulûm Haqâ'iq al-I'câz*," al-'Alawî brings together the theological and literary schools to thoroughly analyze and discuss the topics of this discipline. This study examines al-'Alawî's approach and methods of analysis concerning declarative sentences and the concept of isnâd. Al-'Alawî critiques the definitions provided by some balâgha scholars regarding declarative sentences, arguing that these definitions lead to circular reasoning and contradict logical principles. He evaluates the concept of isnâd under three main headings: attribution in its essence (isnâd zâtî), attribution based on the speaker (isnâd bi-i'tibâr al-mukhbîr), and attribution based on possibility (isnâd bi-ihtimâl). These distinctions play a critical role in explaining the meaning and context of a sentence. Furthermore, al-'Alawî's categorization of attributing an action to its subject into three different categories from grammatical and semantic perspectives demonstrates his original approach to thought.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Meânî, Declarative sentence, İsnâd, al-Tirâz.

Adem
YENER*
Eyup
AKŞİT**

* Öğr. Gör., Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı. E-Posta: ademyener08@gmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3813-8668>.

** Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı. E-Posta: aksiteyup@hotmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6301-4483>.

Giriş

Belâgat, Arapça sözlüklerde “Bir yere ulaşmak, ulaştırmak, selâmı götürmek, güzel söz söylemek, kelâmın açık-seçik, güzel ve fasîh olması” vb. manalara gelen belağa/بلغ fiilinin mastar formudur.¹ Terim olarak belâgat, biri “*meleke (yetenek)*” diğeri “*ilim*” olmak üzere iki manada kullanılmıştır. Meleke olarak belâgat “*kelâmın/sözün fasîh olmasıyla beraber muktezây-ı hale/yerinde yeterince ve adamına göre olmasına ya da mütekellimdeki belîğ söz söylemeye*” denir.² İlim olarak belâgat, yerinde olması şartıyla düzgün, yerinde ve yeterince söz söyleme usûl ve kaidelerini inceleyen ilim dalıdır.³ Belâgat, diğeri İslami ilimlere göre daha geç bir zamanda teşekkül etmiş ve sistemleşmiştir. Tarihi seyri içerisinde Arap belâgatı Câhiliye, İslamiyet’in ilk dönemleri ve Emevîler Dönemi’nde şiir ve hitâbet gibi edebi alanlarda kendini açığa vurur. Kur’ân-ı Kerîm’i anlamaya yönelik yazılan eserlerde mecaz ve fesahat, beyân, bedî’, nakdü’s-şiir, belâgat, meânî gibi farklı isimlerle anılmıştır. Hicri VII. yüzyılda Sekkâkî (öl. 626/1229), yazmış olduğu *Miftâhu’l-’ulûm* isimli eserinde belâgatı meânî, beyân ve bedî’ olmak üzere üçe ayırarak bu ilmin sistemleşmesine büyük bir katkı sunmuştur.⁴

Belâgat alanında eser vermiş âlimlerden birisi Yahya b. Hamza el-Alevî’dir (öl. 749/1348). Müellif üç bölüme ayırdığı *et-Tırâzü’l-mütezzammin li-esrâri’l-belâga ve ’ulûmi hakâiki’l-i’câz* adlı eserinin ikinci bölümünde meânî, beyân ve bedî’ ilimlerini incelemiştir. Bu çalışmanın çerçevesi, müellifin eserinde genişçe yer verdiği meânî ilminin önemli alt başlıklarından birisi olan haber ve isnâd konularıdır.

1. et-Tırâz

Alevî, ez-Zemahşerî’nin (öl. 538/1144) *Keşşâf* adlı tefsirine özel bir önem atfetmekte, belâgat ilminin kurallarına göre telif edilen bu eserin Kur’ân’ın i’câz yönünü ortaya çıkardığını belirtmektedir. Kur’ân’ın i’câz hakikatlerine ulaşmanın ve sırlarına vakıf olmanın yolunun ise ancak *Keşşâfı* anlamaktan geçtiğini düşünmektedir. Bu nedenle müellif talebelerinin isteği üzerine,

¹ Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru’s-Sâdir, 1993), “blğ”, 7/419.

² Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbu’t-ta’rîfât* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 42-43.

³ Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/382; Yavuz Köktaş, “Hadislerin Anlaşılmasında Belâgat İlminin Önemi” 4/12 (Haziran 2002), 130.

⁴ Hüseyin Arslan, “Kadim iki belâgat eserinin mukayesesi: Miftâhu’l-’Ulûm ve Telhîsu’l-Miftâh”, *Rumeli’de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2019), 597.

onların *Keşşâf*'ı anlamalarına yardımcı olmak amacıyla eserini oluşturmuş ve ona *et-Tırâzü'l-mütezzammin li-esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz* adını vermiştir.⁵

Alevî, Tırâz'ın şu özelliklere sahip olması ile diğer kitaplardan ayrıldığını ileri sürer: Eserin konuları hassas bir şekilde toplayıp bir araya getirmesi, mükemmel bir şekilde tertip edilmesi, kolaylaştırıcı ve açıklayıcı bir üsluba sahip olması. Müellif eserini bu amaçla yazdığı için de onu *Tırâz* olarak adlandırdığını belirtir.⁶ Müellif eserinin edebî güzellikleri barındıran ve ilim öğrenmek isteyen bir kimse için vazgeçilmez bir kitap olduğunu vurgular.⁷

Tarihi seyri içerisinde belâgat çalışmaları taşıdıkları özellikler açısından kelâm-felsefe ekolü ve edebiyat ekolü olmak üzere ikiye ayrılmıştır.

Kelâm-felsefe ekolünün mensupları eserlerinde mantikî tasnif ve tarifler yapmış, bu tarife uygun bir misal vererek konuyu açıklamışlardır. Bu nedenle anlaşılması zor metinler ortaya konulmuştur. Bu metinlerin anlaşılabilmesi için ayrıca şerh, hâşiye ve ta'lîkât yazma ihtiyacı duyulmuştur. Bu ekolü ise Cürcânî'nin *Delâilu'l-i'câz*'ı, Râzî'nin (ö. 606/1210) *Nihâyetu'l-îcâz*'ı, Sekkâkî'nin *Miftâhü'l-ülûm*'u, ve İbn Sirâc el-Mâlikî'nin (ö. 686/1286) *el-Misbâh*'ı temsil etmektedir.⁸

Edebiyat ekolünün mensupları felsefî ve mantikî terim ve tariflerden çok edebî zevki esas almışlardır. Bol misal ve şahidlerden hareketle edebî zevkin ve bir belâgat üslûbunun ortaya çıkması için çaba göstermişlerdir. Bu ekole mensup eserlerin okunup anlaşılmasının kelâm-felsefe ekolüne göre daha kolay olması nedeniyle bunlarla ilgili şerh, hâşiye ve ta'lîkât yazmaya ihtiyaç duyulmamıştır. Edebiyat ekolünü Cürcânî'nin (ö. 471/1078) *Esrâru'l-belâga*'sı ile İbnü'l-Esir'in (ö. 637/1239) *el-Meselu's-sâir*'i temsil etmektedir.⁹

Alevî eserin telifinde edebiyat ekolü ile kelim ekolünün yöntemini bir arada kullanarak sentezci bir yaklaşım benimsemiştir.¹⁰ Müellifin takip ettiği bu yöntem hem *Tırâz* hem de *el-Îcâz*'da aynı seviyede açıkça görülür.¹¹ Alevî

⁵ Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Alevî, *et-Tırâzu'l-mütezzammin li-esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 5.

⁶ Alevî, *Tırâz*, 5.

⁷ Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Alevî, *el-Îcâz li-esrâri Kitabi't-Tırâz fi 'ulûmi hakâiki'l-i'câz mine'l-'ulûmi'l-ma'nevîyye ve'l-esrâri'l-Kur'âniyye*, thk. Bin İsa Bâtâhîr (Beirut: Dâru'l-Medari'l-İslâmî, 2007), 32.

⁸ Kılıç, "Belâgat", 5/5/382.

⁹ Kılıç, "Belâgat", 5/5/382.

¹⁰ Ahmed Matlûb, *el-Bahsu'l-belâgî inde'l-Arab* (Bağdat: Dâru'l-Câhîz, 1982), 68.

¹¹ Alevî, *el-Îcâz*, 34.

*Tırâz'*ın birinci bölümünde bol örnek verip bu örnekleri tahlil ederken belirgin bir şekilde edebi yöneme başvurmuştur. İkinci bölümde ise belâgat konularını sınıflandırma; meânî, beyân ve bedi' şeklinde kısımlara ayırmada kelimelerin ekolünü takip etmiştir.¹² Bunun sebebi olarak Alevî'nin eserinde dayandığı kaynakların adı geçen iki ekole ait olması gösterilir. Talebelerinin bazı belâgat kitaplarını anlamakta zorlandıklarını gördükten sonra konuları kolaylaştırmak istemesi de bir diğer sebep olarak kabul edilir.¹³

Alevî eserinde konuları farklı bir yöntemle tertip etmek için kelimelerin, tefsir ve fıkıh usulüne dair geniş bilgisinden istifade etmiştir. Fakat konuları açıklama ve belâgat kurallarını kolaylaştırma gayesini gerçekleştirmek için meseleleri çok fazla kısımlara ayırmada aşırıya kaçmıştır.¹⁴ Ayrıca müellifin delil getirmede fazlaca kullandığı misallerin neredeyse tamamını tahlil etmesi, eserdeki canlılığı ve edebî zevki azalttığı¹⁵ yönde eleştiri almasına neden olmuştur.

Alevî eserini üç bölüme ayırmayı tercih etmiştir. Birinci bölüm belâgat ilimlerine bir hazırlık ve giriş amacı güden beş mukaddimeden oluşmaktadır. Bu usûlcülerin ve kelimelerin takip ettiği bir yöntemdir.¹⁶ Bu bölümde beyân ilminden, onun mahiyeti ve edebî ilimler arasındaki konumundan bahseder. Bu ilme ulaştırılan yolu ve ne gibi faydaları olduğunu, bununla ilişkili olarak belâgat ve fesahat kavramlarının mahiyetini açıklayıp aralarındaki farkı belirtir.¹⁷ Yine bu bölümde hakikat ve mecazın tanımlarına değinip bunların çeşitlerini açıklar. Bu eseri yazmaktaki amacına hazırlık mahiyetinde birtakım bilgileri de yine bu bölümde verir.

İkinci bölümde müellif meânî ilmiyle ilgili konulara değinmiştir. Ardından beyân ilmi ve kısımlarını ele alır. Daha sonra bedi ilminden, bu ilmin özellikleri, kısımları ve hükümlerinden bahseder. Her meselede şiir, ayet-i kerime ve hadis-i şeriflerden örnekler verip bu örneklerin tahlilini yapmıştır.¹⁸

Üçüncü bölümde sözü geçen üç ilim için bir tekmile sayılabilecek konulardan bahsetmiştir. Burada serikatu's-şi'riyye (şiir hırsızlığı) bahseder. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'in fesahati konusunu ele almıştır. Ne kadar fasih olursa olsun hiçbir sözün Kur'ân'ın seviyesine ulaşamayacağını ve ona denk olamayacağını açıklar. Kur'ân'ın mu'ciz olup hiçbir yaratılmışın onun benzerini

¹² Matlûb, *el-Bahsu fî-belâğî inde'l-Arab*, 67.

¹³ Alevî, *el-İcâz*, 34.

¹⁴ Alevî, *el-İcâz*, 35.

¹⁵ Şevkî Dayf, *el-Belâga Tatavvur ve Târîh* (Kahire: Daru'l-Meârif, 1965), 323.

¹⁶ Alevî, *el-İcâz*, 36.

¹⁷ Alevî, *Tırâz*, 61-68.

¹⁸ Alevî, *Tırâz*, 5.

getiremeyeceğinden bahsetmiştir. Kur'ân'ın ı'câz yönlerini, âlimlerin bu konudaki görüşleri ile bu görüşlerden tercih edilen fikirleri bu bölümde izah etmiştir.¹⁹

Bu eserin bize göre özgün yanlarından biri meânî ilminin meselelerine yaklaşımıdır. Bu mesellerinin en önemlilerinden biri de lafız-mana ilişkisidir. Meânî ilminin tarihi sürecinde lafız ve anlam ile ilgili temelde üç yaklaşım gelişmiştir. Lafızcı yaklaşım, anlamcı yaklaşım ve her iki yaklaşımın önemini savunan sentezci yaklaşım.²⁰ "Lafızlar anlamlara delalet ederler" ifadesinin yanlış anlaşıldığını; aksine lafızların anlamlara tabi olduğunu²¹ belirten Alevî, bu üç yaklaşım arasında anlamcı yaklaşımı savunmaktadır. Ona göre anlam önce gelip süreklilik arz eder.²²

1.1. Tırâz'ın Kaynakları

Alevî *Tırâz*'ın mukaddimesinde belâgata dair eserlerden sadece dört tanesini okuma fırsatı bulduğunu şöyle ifade eder: "Az sayıda ve önemsiz oluşuna rağmen bu alanda telif edilmiş kitaplardan yalnızca dört tanesine ulaşılabilmiştir. Bunlar, İbnu'l-Esîr'in *el-Meselü's-sâir'î*, İbnu'z-Zemlekânî'nin *Kitabu't-Tibyân'ı*, *Fahreddîn er-Râzî'nin Nihâyetü'l-İcâz'ı* ve İbn Sirâc *el-Mâlikî'nin el-Misbâh'ıdır*."²³ Bedevî Tabâne (öl. 2000) adı geçen bu dört eserin içerik ve ele aldıkları konular bakımından ne kadar zengin olursa olsun kapsamlı bir eser olan *Tırâz*'ın kaynakları olabilmeye noktasında yeterli olmadığını belirtmiştir.²⁴ Zira müellif adı geçen eserlerin yanı sıra Kudâme b. Cafer (öl. 336/948), İbn Muzaffer el-Bağdâdî el-Hâtimî (öl. 388/998), Ebû Hilal Askerî (öl. 395/1005), Burhaneddin el-Matrîzî (öl. 610/1143) gibi pek çok âlimden nakillerde bulunmuştur.²⁵ Yine eserde izi görülen eserler arasında Zemahşerî'nin *Keşşâfı* ile el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvî'nin (öl. 739/1338) *et-Telhîs ve el-İzâhı* yer alır.²⁶

Alevî söz konusu dört eseri saydıktan sonra belâgat ilminin kurallarını ortaya koyan, delillerini açıklayıp faydalarını izah eden ve bölümlerini düzenleyen ilk kişinin Abdülkâhir el-Cürçânî olduğunu söyleyerek onun ilmî kişiliğinden,

¹⁹ Alevî, *Tırâz*, 5.

²⁰ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu mustalahâti'l-belâğiyye ve tatavvurihâ* (Beirut: Mektebetu Lübnan, 1996), 249.

²¹ Alevî, *Tırâz*, 90.

²² Akif Özdoğan, *Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 178.

²³ Alevî, *Tırâz*, 4.

²⁴ Bedevî Tabâne, *el-Beyânul-Arabî* (Cidde: Dâru'l-Menâra, 1988), 344.

²⁵ Tahkik edenin önsözü. Alevî, *el-İcâz*, 33.

²⁶ Melike b. Atallâh, '*Ulûmu'l-belâga inde'l-Alevî el-Yemenî beyne't-taklîd ve't-teysîr ve't-tecdîd* (Cezâyir: Kasdi Merbah, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 23.

belâgat alanında yazmış olduğu *Esrâru'l-belâga ve Delâilü'l-i'câz* adlı meşhur eserlerinden bahsetmiş; çok istemesine rağmen inceleme imkânı bulamadığını söylemekle birlikte, bu iki eseri çok beğendiğini dile getirmiştir. Nitekim Alevî'nin sözü geçen bu iki eserden istifade ettiği açıkça görülmektedir. Müellifin bu iki eserden istifadesi, başta *el-Meselû's-sâir* ve *Nihâyetü'l-îcâz* olmak üzere yararlandığı kaynak eserlerdeki nakillere dayanmaktadır. Ayrıca *Tırâz*'ın kaynaklarından olan Sekkâki'nin *Miftâhu'l-ûlûm*'u Cürçânî'den çok sayıda alıntı barındırmaktadır.²⁷

1.2. Tırâz Üzerine Yapılan Çalışmalar

Tırâz üzerine yapılan çalışmaları şu şekilde sıralayabiliriz:

1.2.1. el-Îcâz

Eserin tam adı *el-Îcâz li esrârı Kitâbi't-Tırâz fi 'ulûmi hakâiki'l-îcâz mine'l-ûlûmi'l-beyâniyye ve l-esrâri'l-Kur'âniyye*'dir. *Tırâz* üzerine ihtisar gayesiyle yapılan çalışma olup talebelerinin bu yöndeki isteklerine cevap vermek için müellif tarafından yazılmıştır. Alevî'nin talebeleri *Tırâz*'ı belâgat alanında geniş bir kaynak olarak görmüşler fakat meselelerin çokluğu, konuların dallı budaklı olması ve önem arz etmesi nedeniyle eserin bölümlerini kavramakta zorlanmışlardır. Alevî *Tırâz*'da farklı kaynaklardan pek çok konuyu toplamada istekli davranmış, belâgat kurallarını kolaylaştırmak, konu ve terimlerini basitleştirmek, misalleri ve şevâhidi açıklamak için gayret sarfetmiştir. Tüm bu etmenler *Tırâz*'ın hacimli bir eser olmasına neden olmuştur. Bu nedenle Alevî eserini bitirdikten sonra ihtisar etmeyi ve düzeltmeyi düşünmüştür. Ancak müellifin *Tırâz*'ın sonunda²⁸ *el-Îcâz*'dan bahsetmesi *Tırâz*'ı bitirmeden yazmaya başladığını göstermektedir.

Müellifin iki eseri hacim yönünden karşılaştırıldığında aralarında büyük bir farkın bulunmadığı görülür. Örneğin *el-Îcâz*'ın 2007 yılında Daru'l-Medâri'l-İslâmî'de çıkan tek ciltlik baskısı 604 sayfadır. *Tırâz*'ın 1995 yılında Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye'de çıkan ve çalışmamızın kaynağı olarak kullandığımız tek ciltlik baskısı ise 624 sayfadır. Eserin tahkikini yapan Bin İsâ Bâ Tâhir konu hakkında *el-Îcâz*'ın *Tırâz*'ın harfi harfine özeti olmadığını, aksine *Tırâz*'daki konuların titiz bir şekilde düzenlenmiş hali olduğunu belirtir. Muhakkike göre Alevî özellikle yeni kaynaklara -ki bunların başında *el-Îcâz*'da etkisi açıkça görülen Kazvî'nin *el-İzâh* adlı eseri gelir- ulaştıktan sonra bir takım eklemeler ve çıkarmalar yaparak eserini yeniden tertip ve tasnif etmiştir.²⁹

²⁷ Alevî, *Tırâz*, 4; Alevî, *el-Îcâz*, 33.

²⁸ Alevî, *Tırâz*, 528.

²⁹ Alevî, *el-Îcâz*, 32.

el-İcâz'da Sekkâkî'nin *Miftâh*'ında ve Kazvî'nin *et-Telhîs* ve *el-İzâh*'ında görülen belâgat ilimlerine dikkatli bir dönüş vardır. Bununla birlikte "i'câz" fikri Alevî'de hâkim düşünce olarak kalmıştır. Ancak müellif kendine hâs yönteminden de yardım alarak belâgat âlimlerinin yöntemiyle meânî, beyân ve bedi 'ilimleri ile ilişki kurabilmiştir. Bu ilişki meselelerin belirlenmesi ve sınırlarının çizilmesi, kurallarının kolaylaştırılıp anlaşılır bir şekilde şerh edilmesi şeklinde kendini göstermiştir. Ayrıca *el-İcâz* yöntem, konu ve üslup yönünden sonraki dönem belâgat âlimlerinin kitaplarına daha yakındır.³⁰ *el-İcâz*'da konular büyük bir özenle işlenmiş, tanımlar ve terimler kolaylaştırılmış, edebi metinlerin analiz ve açıklamaları yapılmıştır.³¹ Tirâz üzerine müellifin yapmış olduğu bu düzenli ve sistemli eserin, Tirâz üzerine şerh ve haşiye türünden başka bir çalışmanın yapılmasına ihtiyaç bırakmadığı kanaatini taşımaktayız.

1.2.2. Diğer Çalışmalar

1. Ali Şahtû tarafından 2016-2017 yıllarında Vahran Üniversitesi'nde (Cezayir) hazırlanan *Binâu'n-nass inde İbn Hamza el-Alevî* adında bir doktora tezi³²;
2. Melîke b. Atâllah tarafından 2009-2010 yılları arasında Kasdi Merbah Üniversitesi'nde '*Ulûmu'l-belâga inde'l-Alevî el-Yemenî beyne't-taklîd ve't-teysîr ve't-tecdîd*'³³ ve
3. Mehmet Can Nişli tarafından 2019 yılında *et-Tirâz Adlı Eseri Işığında Yahyâ b. Hamza el-'Alevî'de Beyân İlmi* adıyla iki yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Yapılan çalışmalar arasında
4. *Hakikatü'l-i'câz min hilâli Kitâbi't-Tirâz*³⁴ adıyla Bulaşar Murslî tarafından,
5. *el-Mustalahu'l-belâğî inde'l-Alevî beyne'l-ibda' ve's-şümûl ve'l-işkâl adıyla*³⁵ Ali Hüseyin Hammâdî tarafından yazılan iki makale yer almaktadır.³⁶

Bu çalışmalar dışında ülkemizde yazımı devam eden iki yüksek lisans çalışması

³⁰ Alevî, *el-İcâz*, 32-33.

³¹ Nişli, *el-'Alevî'de Beyân İlmi*, 28.

³² Ali Şahtû, *Binâu'n-nass inde İbn Hamza el-Alevî* (Cezayir: Vahran Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017).

³³ Atallâh, '*Ulûmu'l-belâga inde'l-Alevî el-Yemenî beyne't-taklîd ve't-teysîr ve't-tecdîd*.

³⁴ Bulaşar Murslî, "Hakikatü'l-i'câz min hilâli Kitâbi't-Tirâz", *Mecelletü İlmiyye Muhakkeme* 4/3 (2020), 174-184.

³⁵ Ali Hüseyin Hammâdî, "el-Mustalahu'l-belâğî inde'l-Alevî beyne'l-ibda' ve's-şümûl ve'l-işkâl", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 98 (ts.), 41-55.

³⁶ Nişli, *el-'Alevî'de Beyân İlmi*, 2-3.

vardır. Bunlardan biri Mehmet Maruf Tunç'a ait olan "Yahya b. Hamza el-Âlevî'nin Kitabı't-Tırâz Adlı Eseri Bağlamında Beyân İlminin İncelenmesi" diğeri ise Beyza Yılmaz'a ait olan "Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza'nın et-Tırâz Adlı Eserinde İ'câzü'l-Kur'an Meselesine Yaklaşımı: İnceleme ve Değerlendirme" adlı çalışmadır.

2. Haberî Cümlelerin Mahiyeti

Alevî, haber ve talep cümlelerinin mahiyeti konusunda âlimlerinin iki gruba ayrıldığını söyler. Birinci grup âlimler iki cümle çeşidini bilebilmenin, bunların her birinin tarifini bilmekle mümkün olabileceğini dolayısıyla bir bilgi birikiminin gerektiğini söylemektedir. İkinci grup ise bunları bilebilme hususunda tarif yapmaya ihtiyaç olmadığını düşünmektedir. Sekkâkî ve Râzî'nin³⁷ savunduğu bu ikinci görüş, aynı zamanda müellifin de tercihidir. Müellif bunun nedenini şu şekilde açıklamıştır:

Doğru haberin (sıdk) güzel olduğu; yalan haberin (kizb) çirkin bir şey olduğu herkes tarafından kesin olarak bilinmektedir. Güzellik ve çirkinlik ise izafi iki hükümdür. Söz konusu bu iki izafi hükmün hakikatini bilmeden verilen bir haberin doğru ya da yalan olduğunu bilmek imkansızdır.

Doğru konuşan (sâdik) ile yalan konuşan (kâzib) kişiler, herkes tarafından zarurî olarak (bir ön bilgiye sahip olmaksızın) bilinmektedir. Çünkü bu kişilerin tasdik makamında doğru konuştuklarına, tekzip makamında ise yalan konuştuklarına hükmedilebilir. Şüphesiz ki doğru konuşan (sâdik) ve yalan konuşan (kâzib) kavramları arasındaki farkı bilmek öncesinde haberin hakikatini bilmeyi gerektirir.³⁸

Sâdik ve kâzib terimleri konuşana ait birer sıfat olup doğru haber veren kişiye sâdik, yalan haber veren kişiye ise kâzib denir. Dolayısıyla sâdik ya da kâzibi bilme, doğru haber (sıdk) ve yalan haber (kizb) kavramlarını bilmeyi gerektirir. Bu ikisi de zarurî bilgi olup kesbî değildirler.³⁹ Dolayısıyla Alevî burada doğru konuşan (sâdik) ve yalan konuşan (kâzib) gibi iki hükmün kesbî olmayıp zarurî olduğunu, bu nedenle doğru ve yalan haberi bilebilmek için bir tanım yapmaya ya da bir bilgi birikimine sahip olmaya gerek olmadığını belirtmektedir.⁴⁰

³⁷ Alevî'nin Râzî'yi haberi tarif etmeye gerek duymayanlar arasında zikretmesine rağmen, Râzî'nin tarife gerek olduğunu düşündüğü tanımları için bkz. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz fî dirâyeti'l-icâz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâdir, 2004), 74.

³⁸ Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 251-252; Alevî, *Tırâz*, 518.

³⁹ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh* (Marmara Üniversitesi, 2009), 38.

⁴⁰ Alevî, *Tırâz*, 518.

Alevî bu ifadelerden sonra haber ve talep cümlelerini bilmenin, bunları tarif etmeye bağlı olduğunu iddia eden ve büyük çoğunluğunu kelam ve usûlcülerin teşkil ettiği âlimlerinin yapmış oldukları tanımları zikreder. Hemen ardından bu tanımların neden kabul edilemez olduklarını maddeler halinde açıklar.

Birinci tarif: Râzî'ye ait olan bu tarife göre haber cümlesi, هُوَ الْقَوْلُ الْمُفْتَضَى Bilinen bir durumun bilinen diğer bir duruma olumlu ya da olumsuz bir şekilde isnad edilmesinin sarih bir şekilde mümkün olduğu sözdür.⁴¹ “ زَيْدٌ قَائِمٌ ” ve “ لَيْسَ قَائِمًا ” Zeyd ayakta ayakta değildir” cümlelerinde olduğu gibi.

Müellife göre bu tanım iki sebepten dolayı kabul edilemez. Birincisi, bu tanıma göre, hakkında hüküm verebileceğimiz şey (hem müsned hem de müsnedün ileyh) malum bir şey olması gerektiği için “Hiçbir şekilde malum olmayan şey (mutlak meçhul), ne olumlanabilir ne de olumsuzlanabilir” cümlesi bir haber cümlesi olamaz. Halbuki ‘mutlak meçhul’ bir kavram olarak bilindiği için malum bir şeydir.⁴² Bu nedenle bu cümle bir haber cümlesidir.⁴³ Dolayısıyla bu tanım münakis olmaktan çıkmış, tanıma dâhil olması gereken şeyleri tanıma almayarak kusurlu bir tanım olmuştur.⁴⁴ İkincisi, bu tanıma şu örnekler ile itiraz edilebilir: “ زَيْدٌ قَائِمٌ زَيْدٌ مَطْنُونٌ ” ve “ خُرُوجٌ ” Zeyd’in ayakta olduğu zannediliyor” ve “ زَيْدٌ مَشْكُوكٌ فِيهِ ” Bu cümleler haber cümlesi olmalarına rağmen kendilerinde zan ve şüphe bulunması itibarıyla tanımda zikredilen ‘malum bir şeyin diğer bir malum şeye nispeti’ söz konusu değildir.⁴⁵

İkinci tarif: Bu tarifi yapanlara göre haber cümlesi, هُوَ الْكَلَامُ الْمُفِيدُ بِتَفْسِيهِ إِضَافَةً Bir durumun diğer bir duruma olumlu ya da olumsuz bir şekilde izafe edilmesini sarih bir şekilde ifade eden kelimadır.⁴⁶

Müellife göre bu tanım da iki sebeple kabul edilemez. Birincisi, sıfat olarak gelen “ زَيْدٌ ” Zeyd’e ait olan köle” ve “ الْغُلَامُ الَّذِي لَيْسَ لَزَيْدٍ ” Zeyd’e ait olmayan köle” gibi cümleler bu tanımın hatalı olduğunu göstermektedir. Çünkü tanıma göre bunlar birer cümledir ve açık bir şekilde bir durumun diğer bir duruma (kölenin Zeyd’e) izafetini (eklemlenmesini) ifade etmektedir.

⁴¹ Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, 74.

⁴² Cürcânî, *el-Misbâh*, 44.

⁴³ Alevî, *el-İcâz*, 113.

⁴⁴ Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm belâgat*, çev. Zekeriya Çelik (Litera Yayıncılık, 2017), 62.

⁴⁵ Alevî, *el-İcâz*, 114.

⁴⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 164; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm belâgat*, 60.

Ancak bu iki cümlenin doğru ya da yalana ihtimalini gösteren bir isnad (hüküm) bulunmadığından haber cümlesi olamazlar.⁴⁷ Doğru ya da yalana ihtimalinin bulunması haber cümlesinin lazımı yani doğal bir neticesidir.⁴⁸ İkinci neden ise yine غُلَامٌ زَيْدٌ “Zeyd’in kölesi” ve غُلَامٌ مِّنْ لَّيْسَ زَيْدًا “Zeyd olmayan kişinin kölesi” gibi cümleler bu tanımı bozmaktadır. Çünkü bu ifadelerde her ne kadar izafet bulunsun da haber cümlesi değildir. Müellife göre bu tarif, tariften olmayan şeylerin tarife girmesine mâni olmadığı için kusurludur.⁴⁹

Üçüncü tarif: Kazvîni’ye ait olan bu tarife göre haber cümlesi, مَا يَحْتَمِلُ “Doğru (sıdk) ya da yalan (kizb) veya doğrulama (tasdik) ya da yalanlama (tekzip) ihtimali olan cümledir.”⁵⁰

Müellife göre bu tanım da iki sebeple kabul edilemez. Birincisi, haberin “sıdk ve kizbe ihtimali olan cümle” şeklinde tarif edilmesinde devir (kısır döngü) meydana gelir. Sıdk (bir şeyden olduğu hâl üzere haber verme” ve kizb (bir şeyden olduğundan farklı bir hâl üzere haber verme” zaten haber cümlesidir. Dolayısıyla haber cümlesini haber cümlesi ile tarif etmek kısır döngüye sebep olmaktadır. Ayrıca tarifte yer alan tasdik ve tekzip ifadeleri konuşan kişinin diğerine “doğru söyledin”, “yalan söyledin” demesinden ibaret sözler olup yine haber cümleleridir. Dolayısıyla yine haber cümlesi, haber cümlesi ile tarif edildiği için ikinci bir devir (kısır döngü) meydana gelmiştir.⁵¹ Mantık ilmine göre tanımın şartlarından biri de tanımda devrin olmamasıdır.⁵² Alevî bu duruma vurgu yaparak tanımın kusurlu olduğunu söylemektedir. Müellife göre bu tanımın kusurlu olmasının ikinci nedeni, Allah Teâlâ’nın vermiş olduğu haberlerde olduğu gibi bazı haber cümlelerinin yalan ihtimalinin bulunmaması; gerçekleşmesi mümkün olmayan haber cümlelerinde olduğu gibi bazı cümlelerin ise doğru ihtimalinin bulunmamasıdır. Alevî, “bu durumdaki cümlelerin doğru veya yalana ihtimali nasıl bulunabilir, bu imkansızdır” diyerek tanımın kusurlu olduğunu belirtmiştir.⁵³

Alevî haberi اِسْتَادَ اَمْرًا اِلَى غَيْرِهِ اِمَّا عَلٰى جِهَةِ الْمُطَابَقَةِ اَوْ خِلَافِهَا “Olumlu ya da olumsuz açıdan bir durumun diğerine isnad edilmesidir (hüküm

⁴⁷ Alevî, *el-İcâz*, 113.

⁴⁸ Sekkâkî, *Miftâhu l-'ulûm belâgat*, 61.

⁴⁹ Alevî, *el-İcâz*, 114.

⁵⁰ Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni, *Telhisü'l-Miftâh*, thk. Yasin el-Eyyûbî (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2002), 47.

⁵¹ Alevî, *el-İcâz*, 114-115.

⁵² Semiha Akıncı - Hasan Ali Ünder, *Klasik Mantık* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2019), 20.

⁵³ Alevî, *el-İcâz*, 115.

verilmesidir.” şeklinde tarif etmiştir. Tanımda yer alan *إِسْتَاذُ أَمْرٍ إِلَى غَيْرِهِ* ifadesi hem haber cümlelerini hem de talep cümlelerini kapsar. Çünkü haber ve talep cümlelerinde isnadın bulunması bir gerekliliktir. Tanımdaki *إِفَادَةِ عَلَى جِهَةِ الْمُطَابَقَةِ أَوْ خِلَافِهَا* ifadesi ile inşâ (dilek) cümleleri tanımın dışında kalır. Çünkü bu tip cümlelerde olumlu veya olumsuz bir hüküm verilemez. Müellife göre haber ve talep cümleleri doğru ve yalan olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu iki kısım arasında bir kısım bulunmaz. Eğer cümle verilen habere uygunsuzsa doğru, uygun değilse yalan diye adlandırılır. Alevî, Câhız'ın ‘haber doğru veya yalan şeklinde nitelenmesi, verilen bu hükmün, mütekellimin itikadı veya zannına mutabık olup olmamasıyla ilgilidir’ şeklinde bir iddiası olduğunu nakleder. Bu düşüncenin doğru⁵⁴ haber ile yanlış haber arasında üçüncü bir kısmın bulunduğu anlamına geldiğini bunun ise yanlış bir iddia olduğunu belirtir. Müellif burada iki zıt hüküm (doğru veya yanlış haber) arasında üçüncü bir hüküm ihdas etmenin mantık kaidelerinin dışına çıkmak anlamına geldiğini, bunun ise imkânsız olduğunu düşünmektedir.⁵⁵

3. İsnad-ı Haberî

Alevî'ye göre isnad ancak bir müsnedün ileyih, bir müsned ve bu ikisinin (bir araya gelerek) bir hüküm belirtmesiyle meydana gelir. Burada müsnedün ileyih, mevsûf olan ve hakkında hüküm verilendir. Müsned, sıfat ve hükmün kendisidir. İsnad ise müsnedin, müsnedün ileyhe izafe edilmesi demektir. İsnad terimini ele alırken bu üç hususa dikkat etmek gerekir. Müellif isnadın ancak terkip yani cümlede olabileceğini belirtir. Haber vermekteki amaç muhataba bilmediği bir hususu bildirmektir.⁵⁶ Yani haber cümlesi ile muhataba bir bildirimde bulunulur. Bu bildirim, ya “Bir durumun diğerine olumlu veya olumsuz bir şekilde isnad edilmesi” şeklinde tarif edilen⁵⁷ hüküm vermek suretiyle olur ki buna haber denilmiştir. Burada amaç bir hükümde bulunmaktır. Buna fâide-i haber denilmiştir. Ya da bu bildirim, mütekellimin kendisinin de bildiği bir hususu muhataba bildirmek suretiyle olur. Buna lazım fâide-i haber denir.⁵⁸ Fâide-i haberin olduğu cümlede lazım fâide-i haber de bulunur. Fakat lazım fâide-i haberin olduğu cümlede fâide-i haberin bulunmaması mümkündür.⁵⁹

⁵⁴ Kazvînî, *Telhîsü'l-Miftâh*, 48; Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. 'Abdurrahman el-Kazvînî, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-Belâga*, thk. Muhammed Abdülmünim el-Hafâcî (Beirut: Dâru'l-Cil, 2010), 1/61.

⁵⁵ Alevî, *Tirâz*, 517; Alevî, *el-İcâz*, 122.

⁵⁶ Alevî, *Tirâz*, 517.

⁵⁷ Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, 92.

⁵⁸ Alevî, *el-İcâz*, 115-116.

⁵⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 166; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm belâgat*, 66.

Alevî konuşan kişi muhataba bir haber verdiği diğer bir ifadeyle bir bildirimde bulunduğu muhatabın içinde bulunduğu hâl (muktezâ-yı hâl) için üç durumun söz konusu olduğundan bahseder.

Birinci durum: Muhatabın zihin dünyası verilen haberden hâlî ise bu durumda muktezâ-yı hâl, hükmün mutlak olarak (yalın bir ifadeyle) söylenmesini gerektirir. Bu tür cümlelere “ibtidâî (düz anlatım) cümle” denir. Bu durumda cümle kendisinde herhangi bir tekit edatı bulunmadan ifade edilir. *زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ* “Zeyd ayrılmıştır” cümlesinde ve *وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا* “Saç sakal ağardı”⁶⁰ ayetinde böyle bir kullanım vardır.

İkinci durum: Eğer muhatap konu hakkında şüphe içerisinde ise fakat mütekellimi inkâr etmiyor ya da doğrulamada bulunmuyorsa, bildirim bir tekit edatı ile vurgulu/ pekiştirmeli bir şekilde ifade edilmesi güzel olur. Bu tür cümlelere “talebî (tercihen pekiştirme gerektiren) cümle” denir. *وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ* “Şüphesiz biz onu yazmaktayız”⁶¹ ayetinde ve *إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ* “Kuşkusuz Zeyd ayaktadır” cümlelerinde ki tekit edatı olan *إِنَّ* muhataptaki şüpheyi gidermek için getirilmiştir.

Üçüncü durum: Eğer muhatap verilen haberi inkâr ediyorsa bu durumda inkârın giderilmesi için gerekli görüldüğü ölçüde tekit edatı ile ifadenin pekiştirilmesi gerekir. Bu tür cümlelere “inkârî (zorunlu pekiştirme gerektiren) cümle” denir. Örneğin Zeyd’in ayakta olduğunu inkâr eden kişiye *إِنَّ زَيْدًا لَقَائِمٌ* “Kuşkusuz Zeyd elbette ayaktadır” şeklinde cevap vermek gibi. Yâsîn sûresinde elçiler kendilerini inkâr edip yalanlayanlara önce *إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ* “Şüphesiz biz size gönderilmiş elçileriz”⁶² cümlesiyle cevap vermişlerdir. “Siz de ancak bizim gibi insansınız. Rahmân, hiçbir şey indirmemiştir. Siz sadece yalan söylüyorsunuz” diyerek karşılık veren inkarcıların artan inkâr ve yalanlamalarına *إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ* “Bizim gerçekten size gönderilmiş elçiler olduğumuzu Rabbimiz biliyor”⁶³ diyerek karşılık verilmiştir. İlk durumda inkâr ve yalanlamayı gidermek için tek bir tekit edatı (*إِنَّ*) getirilmiştir.⁶⁴ İkinci durumda inkâr ve yalanlamadaki artış nedeniyle iki tekit edatı (*إِنَّ* ve *لَ*) getirilmiştir. Müellif inkâr söz konusu olmadığında pekiştirilmiş bir haberin

⁶⁰ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Meryem 19/4.

⁶¹ el-Enbiyâ 21/94.

⁶² Yâsîn 36/14.

⁶³ Yâsîn 36/16.

⁶⁴ Bir edat ile pekiştirme yapılan ayetler için bkz. el-Mü’minûn 23/1; el-Bakara 2/254; el-Münâfikûn 63/7; el-En’âm 6/164; Sâd 38/46; el-Kadr 97/1. İki edat ile pekiştirme yapılan ayetler için bkz. Sâd 38/40; ez-Zümer 39/21.

ikinci bir edatla pekiştirilmesinin güzel görüldüğünü, inkâr bulunduğu ise gerekli olduğunu vurgular.⁶⁵

Alevî belirli haber türlerinin konuşur tarafından farklı stratejilerle kullanılabilmesini vurgular. Örneğin, konuşur, muhatabına doğrudan soru sormadığı halde, onun soru soran bir kişi gibi davranabilir. Alevî, bu tür durumları "muktezây-ı zâhirin hilâfına" olarak tanımlar ve bu fenomeni açıklamak için Hûd Suresi 37. ayetini istişhâd olarak getirir: *وَاصْبِرِ الْعُلَّكَ بِأَعْيُنِنَا* "Bizim gözetimimiz altında ve vahyettiğimiz şekilde gemiyi yap. Zulmedenler hakkında bana bir ricada bulunma! Çünkü onlar mutlaka boğulacaktır." Bu ayette "ricada bulunma" ifadesinden sonra, Hz. Nûh'un sanki "Onlara helak edilme hükmü verilmiş midir?" şeklinde içsel bir soru sorduğu ve bu durumun bir içsel sorgulama olarak değerlendirildiği izlenimi oluşur. Bu bağlamda, Allah'ın verdiği yanıtla, Hz. Nûh'a onların kesinlikle boğulacakları teyit edilir: *إِنَّهُمْ مُعْرَفُونَ* "Çünkü onlar mutlaka boğulacaktır." Bu durumda ayetteki ifadeler, Hz. Nûh'un bir şekilde hükmü öğrenme arayışında olduğunu ve bu arayışın Allah tarafından doğrudan bir teyit ile sonuçlandığını gösterir.⁶⁶ Bu tür bir anlatım, konuşur ve dinleyici arasındaki stratejik etkileşimlerin nasıl derinleştirilebileceğine dair bir örnek sunmuştur.

Alevî muktezâ-i hâlin belâgat âlimlerinin kullandıkları bir ifade olup meânî ilminin hakikatinin anlaşılmasında umde (temel) kabul edildiğinden bahseder. Ona göre cümlelerin söyleniş makamları farklılık arz eder. İzzet makamı zillet makamından, teşekkür makamı zem (kötüleme) makamından, tebrik makamı taziyeye makamından, teşvik makamı korkutma makamından, ciddiyet makamı şaka makamından farklılık arz eder. Bu farkı ancak akıl ve zekâ sahibi kişiler anlayabilir. " *لِكُلِّ مَقَامٍ مَقَالٌ وَلِكُلِّ زَمَانٍ دَوْلَةٌ وَرَجَالٌ* Her makama uygun düşen bir söz, her zamana uygun bir devlet ve devlet adamı vardır" sözü muktezâ-yı halin önemini vurgulamaktadır.⁶⁷

لِكُلِّ مَقَامٍ مَقَالٌ ifadesini cümleye uygulamak istediğimizde Alevî, cümledeki her kelimenin diğer bir kelimeye göre bir makamı ve zevkinin olduğunu belirtir. Yine sözün ulaştığı her bir mertebenin, o mertebeyi geçmemesi gereken bir makamı vardır. Bir cümlenin incelik, letafet gibi sıfatlar ile güzel olması açısından üstünlüğü ya da bu nitelikler açısından düşüklüğü, kendisine uygun bir makama göre söylenmesine bağlıdır. Bu husus belâgat âlimleri tarafından muktezâ-yı hâl diye tanımlanır. Bu durumda muktezâ-yı hâl haberin yalın (düz

⁶⁵ Alevî, *Tirâz*, 517-518; Alevî, *el-İcâz*, 116.

⁶⁶ Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 58.

⁶⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 256; Alevî, *el-İcâz*, 117.

anlatım) ifade edilmesini gerektiriyorsa sözün güzelliği cümlede herhangi bir tekit (pekiştirme) edatının bulunmaması ile gerçekleşir. Eğer mütekellim tarafından verilen habere yönelik muhatap tarafında bir şüphe var ise muktezâ-yı hâl, hükmün bir tekit edatı ile pekiştirilmesini gerektirir. Muhatap tarafında inkâr söz konusu ise muktezâ-yı hâl, hükmün iki tekit edatı ile pekiştirilmesini zorunlu kılar. Müellif bütün bu söylenenlerin müsned ve müsnedün ileyhin hazfedilmesi ya da zikredilmesi, marife veya nekre olarak kullanılması, ism-i mevsul ya da ism-i işaret olarak getirilmesi, zamir ya da açık isim olarak kullanımı gibi durumlarda da geçerli olduğunu belirtir.⁶⁸

4. İsnadın Kısımları

Alevî isnadın kısımlarına geçmeden önce konunun iyice anlaşılabilmesi için bir fiilin, fâiline isnad edilme yollarından bahseder ve bu yolları üçe ayırır.

Birinci yol: Fâilin, fiili gerçekleştirebilme gücüne sahip olduğu isnattır. Örneğin قَامَ زَيْدٌ وَقَعَدَ “Zeyd kalktı ve oturdu” cümlesinde “kalkma” ve “oturma” eylemleri, bu eylemleri gerçekleştirebilme gücüne sahip olan fâil Zeyd’den sadır olmuştur.

İkinci yol: Fâilin, fiil ile nitelendiği fakat eylemi gerçekleştirme ile ilişkisinin bulunmadığı isnattır. Örneğin مَرَضَ زَيْدٌ وَهَلَكَ “Zeyd hastalandı ve öldü” cümlesinde, kendisinde meydana gelmiş olması açısından Zeyd, “hastalanma” ve “ölme” eylemleri ile nitelenmiş olsa da eylemleri gerçekleştiren kişi değildir. Bir başka ifadeyle مَرَضَ زَيْدٌ “Zeyd hastalandı” cümlesinde Zeyd, dilbilgisel açıdan fail, anlamsal açıdan meful bih /doğrudan nesnedir. Çünkü Zeyd sözcüğü anlambilimsel açıdan işi yapan değil, işten etkilenen rolündedir.

Üçüncü yol: Fiilin, cümledeki geçen fâile ait olduğu fakat bu fiil ile vasıflanmadığı isnattır. Örneğin düşmanlık maksadıyla bir kişinin kuyu kazması ve o kuyuya başkasının düşüp ölmesi durumunda kuyuyu kazın kişi katil olur. Fakat öldürme eylemini kendisi yapmadığı için fiilin faile (kuyuyu kazın kişiye) isnadı, bu vasfa sahip olması yönüyle değil, eylemi gerçekleştirme gücü ile ilişkili olması açısından olmaktadır. Çünkü aklen bilinir ki (ölüme neden olan) sebebin fâili, müsebbebin yani sonucun da fâilidir.⁶⁹

Alevî fiilin fâile isnadından sonra isnadın kısımlarını taksim eder.

4.1. Zâtı İtibarı İle İsnad

Alevî, bir fiilin isnad edildiği fâil (zât) itibarı ile isnadın aklî hakikat ve aklî mecâz olmak üzere ikiye ayrıldığını, bu kısımlardan her birinin de kendi içerisinde iki kısım olduğunu belirtir.

⁶⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-’ulûm*, 256-257; Alevî, *el-’icâz*, 117-118.

⁶⁹ Alevî, *el-’icâz*, 118.

4.1.1. Aklî Hakîkat

Alevî *Tirâz*'da aklî hakîkati إِلَى فَاعِلِهِ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْفِعْلُ مُضَافًا إِلَى فَاعِلِهِ “Fiilin fâiline izâfe edilmesi (eklemlenmesi/isnâd edilmesi)” şeklinde tarif eder. قَامَ زَيْدٌ “Zeyd ayağa kalktı”, ضَرَبَ عَمْرُو، “Amr vurdu” cümlelerinde; وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا “Allah, iman edenlere vaatte bulunmuştur”⁷⁰ ve وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ “Allah, bütün canlıları sudan yarattı”⁷¹ ayetlerinde قَامَ، ضَرَبَ ve خَلَقَ fiilleri, failleri olan Zeyd, Amr ve Allah’a isnâd edilmiştir.

İsnadın hakîkî veya mecâzî kabul edilmesinde belirleyici bir faktör de mütekellimin inancıdır.⁷² Bu nedenle müellif *Îcâz*'da aklî hakîkati “bir fiil veya fiilimsinin -konuşan kişinin zahirdaki inancına göre- o fiilin fâiline isnâd edilmesi” şeklinde tanımlamıştır. Sekkâkî ise ‘kendisiyle mütekellimin itikadındaki hükmün ifade edildiği cümledir’ şeklinde tarif eder.⁷³ Örneğin tevhit inancına sahip bir kişinin اَنَّتَبَتَ اللَّهُ الْبَيْتَ “Allah, baklayı bitirdi” demesi; böyle bir inanca sahip olmayan kişinin ise اَنَّتَبَتَ الرَّيْبُوعَ الْبَيْتَ “İlkbahar baklayı bitirdi” demesi gibi. Bu iki örnekte “اَنَّتَبَتَ” fiili sözü söyleyen kişinin inancına göre hakîkî fâiline isnâd edilmiştir. Muvahhidin sözünde aklî açıdan, mülhidin sözünde ise itikat açısından bir isnâd söz konusudur.⁷⁴

4.1.2. Aklî Mecaz

Alevî aklî mecazı *Tirâz*'da بِاسْتِحْوَاطِهِ الْعَقْلُ بِاسْتِحْوَاطِهِ “Bir fiilin fâiline isnadını, aklın imkânsız gördüğü mecazdır”⁷⁵ şeklinde tarif eder. *el-Îcâz*'da ise هُوَ إِسْتَادُ الْفِعْلِ إِلَى مَا لَيْسَ فَاعِلًا لَهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ بِالتَّأْوِيلِ “Bir fiilin, fâili olmayana hakikat yolu ile değil de tevil yoluyla isnâd edilmesidir”⁷⁶ şeklinde tanımlar. Aklî mecaza, özne-yüklem ilişkisine bağlı olarak aklın tasarrufuyla cümlede meydana geldiği için mürekkep mecaz (cümlede mecaz) ismi de verilmiştir. Bir cümlede aklî mecaz olup olmamasında temel etken vaz ’ değildir.⁷⁷ Çünkü cümledeki her bir lafız, vaz ’ açısından hakiki anlamlarında kullanılmaktadır. Dolayısıyla vaz ’ açısından bir mecaz yoktur. Örneğin وَأَخْرَجَتْ

⁷⁰ el-Mâide 5/9.

⁷¹ en-Nûr 24/45.

⁷² İsmail Durmuş, “Mecaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/220.

⁷³ Sekkâkî, *Miftâhu l-'ulûm*, 399.

⁷⁴ Alevî, *Tirâz*, 518; Alevî, *el-Îcâz*, 119.

⁷⁵ Alevî, *Tirâz*, 518.

⁷⁶ Alevî, *el-Îcâz*, 119.

⁷⁷ Sekkâkî, *Miftâhu l-'ulûm belâgat*, 463.

الأَرْضُ أَنْفَعَالَهَا “Yeryüzü içindekileri dışarıya çıkarıp attığı zaman”⁷⁸ ayetinde الأَرْضُ kelimesi “çıkarmak” anlamını göstermesi açısından hakikattir. الأَرْضُ kelimesi de aynı şekilde asli anlamı olan “yer(yüzü), toprak” anlamını göstermesi bakımından hakikattir. Burada mecaz أخرج fiilinin الأَرْضُ lafzına isnad edilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu ve benzeri ayetlerde⁷⁹ mecaz isnad yoluyla ortaya çıktığı için müsned ile müsnedün ileyh için dört durum söz konusu olmaktadır:

Birinci durum: Her ikisinin de hakikat olması: Örneğin أَنْبَتَ الرَّبِيعُ الْبَقْلَ “İlkbahar baklayı bitirdi” cümlesinde hem müsned olan أَنْبَتَ fiilinin ve hem de müsnedün ileyh (fâil) olan الرَّبِيعُ lafzının kullanımı hakikattir. Burada mecaz أَنْبَتَ fiilinin الرَّبِيعُ lafzına isnadında meydana gelmiştir. يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا “çocukları ak saçlı ihtiyarlara çevirecek olan bir günden”⁸⁰ ayetinde de يَجْعَلُ fiili ile الْوِلْدَانَ lafzı hakikat olup mecaz, fiilin يَوْمٌ lafzına isnadında ortaya çıkmaktadır.

İkinci durum: Her ikisinin de mecaz olması: Örneğin أَحْيَا الْأَرْضَ سَبَابَ الرِّمَانِ “Zamanın gençliği (bahar) toprağa hayat verdi (verimli yaptı)” cümlesinde أَحْيَا الْأَرْضَ ifadesi ‘canlılığın kendisinden çekilip alınması ve sonra tekrar iade edilmesi (verimsiz bir halde iken verimli hale getirilmesi) ’ anlamında mecazdır. سَبَابَ الرِّمَانِ ifadesi de ‘bahar ’ anlamında mecazdır. Dolayısıyla isnadın her iki tarafı (müsned ve müsnedün ileyh) mecazdır.

Üçüncü durum: Müsnedin hakikat, müsnedün ileyhin mecaz olması: Örneğin أَنْبَتَ الرَّبِيعُ الْبَقْلَ سَبَابَ الرِّمَانِ “Zamanın gençliği (bahar), baklayı bitirdi” cümlesinde müsned olan أَنْبَتَ fiili hakikat; müsnedün ileyh olan الرِّمَانِ سَبَابِ terkibi ise ‘bahar ’ anlamında mecazdır. أَنْبَتَ fiilinin الرِّمَانِ سَبَابِ isnadı aklî mecazdır.

Dördüncü durum: Müsnedin mecaz, müsnedün ileyhin hakikat olması: Örneğin أَحْيَا الْأَرْضَ الرَّبِيعُ “Bahar toprağa hayat verdi” cümlesinde أَحْيَا fiili ‘verimli yapmak ’ anlamında mecaz; müsnedün ileyh olan الرَّبِيعُ lafzı ise hakikattir. أَحْيَا fiilinin الرَّبِيعُ lafzına isnadı aklî mecazdır.⁸¹

Alevî aklî mecaza dair verdiği bu bilgilerden sonra bir ibarenin mecaz olduğu, birtakım karineler (ipuçları) ile bilinebileceğini belirtir. Bu karineler:

Aklî karine: أَحْيَايَ أَتِيَّ بِطَلْعَتِكَ “Yüzünü görmek bana hayat verdi (beni mutlu etti)” cümlesinde أَحْيَا fiilinin أَتِيَّ lafzına isnadı mecazdır. مَحَبَّتُكَ جَاءَتْ بِي إِلَيْكَ

⁷⁸ ez-Zilzâl 99/2.

⁷⁹ el-Enfâl 8/2; Yûnus 10/24; el-Kasas 28/4; Mü’min 40/36.

⁸⁰ el-Müzzemmil 73/17.

⁸¹ Alevî, *Tirâz*, 519; Alevî, *el-Îcâz*, 119-120.

“Sana olan muhabbetim beni sana getirdi” cümlesinde ise محبة fiilinin isnadı mecazdır. Her iki fiilin faillerine isnadı aklen imkansızdır. Bu nedenle biz, bu ve benzeri cümlelerdeki isnadın mecaz olduğuna hükmederiz.

Basit (adeten ya da örfe hakikat olmadığını gösteren) karine: هَرَمَ الْأَمِيرُ الْجُنْدَ “Kral orduyu yendi” ve قَتَلَ الْأَمِيرُ اللَّصَّ “Kral hırsızı öldürdü” cümlelerinde هَرَمَ ve قَتَلَ fiillerinin الأمير lafzına isnatlarının mecaz olduğu örf yoluyla bilinir. Çünkü bu fiilleri gerçekleştiren hakikatte kralın kendisi değil emrindeki asker veya görevlilerdir.

Lafzî karine: رَاضِيَةً رَاضِيَةً “hoşnut olacağı bir hayat içinde”⁸² ayetindeki راضية kelimesi مَرْضِيَّة anlamında mecazdır. نَهَارُهُ صَائِمٌ لَيْلُهُ قَائِمٌ “onun gündüzü oruçlu gecesi ise kıyamdadır (gündüzleri oruç tutar geceleri namaz kılar)” cümlesinde “oruç tutmak” ve “kıyamda durmak” fiilimsileri, gündüz oruç tutulduğu (مَصُوم) ve gece namaz kılındığı (مَقُوم) anlamında kullanılmış, mefûliyet alakası (ism-i meful yerine ism-i fâilin kullanılması) ile mecazî isnâd olmuştur.⁸³

Müellifin el-Îcâz’da karineyi lafzî ve manevî olmak üzere ikiye ayırdığı; yukarıda adı geçen aklî ve basit karineyi manevî karine içerisinde saydığı görülür.

Lafzî karine: ‘Lafızda meydana gelen karine’ olarak tarif ederek Buhtürî’nin (ö. 284/897) şu beytini misal verir:⁸⁴

وَصَاعِقَةٌ مِنْ نَضْلِهِ تَنْكِي بِهَا عَلَى أَرْوُسِ الْأَقْرَانِ حَمْسُ سَحَائِبٍ

“Onun kılıcının darbesinden öyle yıldırımlar çıkar ki

Cömertlikte bulutlar gibi olan beş parmağı o yıldırımları akranlarının başına taşır”

Alevî beyitteki نَضْلِهِ مِنْ ifadesinin صَاعِقَةٌ kelimesini açıklayarak bu kelimenin hakikat değil mecaz olduğunu gösterdiğini belirtir. Ebü’n-Necm el-Fazl b. Kudâme er-Râciz el-İclî’ye (ö. 125/743) ait olan şu beyitte de aynı durum söz konusudur.

مَيَّرَ عَنْهُ فُرْعًا عَنْ فُرْعٍ جَذْبُ اللَّيَالِي أْبْطِي أَوْ أَسْرِي

“Saçlarımın bir kısmını diğerinden ayıran (döken) -ister yavaş ister hızlı olsun- gecelerin geçip gitmesidir.”⁸⁵

⁸² el-Kâria 101/7.

⁸³ Alevî, Tirâz, 519.

⁸⁴ Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâi el-Buhtürî, *Dîvânu l-Buhtürî* (Beirut: Dâru’s-Sadr, 1995), 2/356; Ebû Bekr Abdülkâbir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, *Delâilu l-i’câz* (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 2004), 299.

⁸⁵ Ebü’n-Necm el-İclî el-Fazl b. Kudâme er-Râciz, *Dîvânu Ebî’n-Necm el-İclî* (Şam: Mecma’u’l-Lugati’l-Arabiyye, 2006), 257; Kazvîni, *Telhîsü’l-Miftâh*, 48.

Beyitte şairin مَيَّرَ fiilini hakiki manada جَذَبُ اللَّيَالِي isnad ettiği düşünülebilir. Ancak daha sonra gelen أَفْتَاهُ قِيلُ اللَّهِ لِلشَّمْسِ اِطْلَعِي "Allah'ın güneşe 'doğ! 'demesi onları yok etti" ifadesi söz konusu isnadın mecazî olduğunu gösteren lafzî bir karinedir.⁸⁶

Manevî karine: "Müsnedin, müsnedün ileyhe isnadını aklın zaruri olarak ya da nazar ve istidlal (düşünüp akıl yürütme) ile imkânsız görmesi" şeklinde tanımlar. *Tırâz*'da aklî karine başlığı altında verdiği أَحْيَانِي أَكْتَحَالِي بَطْلَعَتِكَ kelimesinin misal verir. أَكْتَحَالِي kelimesinin أَحْيَانِي fiilinin faili olmasının aklen imkansız olduğunu bu nedenle mecaz kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Nazar ve istidlâl ile ortaya çıkan mecaza ise şu beyti misal verir:

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْتَى الْكَبِيرَ كَرُّ الْغَدَاةِ وَمَرُّ الْعَيْشِي

"Akşamın geçişi ve sabahın tekrarı (zamanın akıp gitmesi) küçüğü kocalttı, büyüğü de öldürdü."⁸⁷

Şair أَشَابَ ve أَفْتَى fiillerini zamana bağlamıştır. Fakat şairin muvahhit (tevhit inancına sahip) biri olması, mecâzî isnad olduğunu gösteren manevî bir karinedir.⁸⁸

Alevî'ye göre aklî mecazın diğer bir adı mürekkep (cümlede) mecazdır. Müellif, "أَنْبَتَ الرِّبْعِ الْبَقْلَ" başlığı altında, Sekkâkî'nin vb. misallerde istiâre-yi mekniyye bulunduğunu bu nedenle onun aklî mecazı kabul etmediğini söyler. Sekkâkî'ye göre الرِّبْعِ lafzı, hakiki fâilden kinaye edilmiş bir istiâre-i mekniyyedir. أَنْبَتَ fiilinin ilkbahara isnad edilmesi de bu istiarenin karinesidir.⁸⁹ Alevî'nin bu ifadelerinden Sekkâkî'nin eserini *Tırâz*'ı yazarken okuduğu anlaşılıyor. Müellif, içlerinde Abdülkâhir el-Cürcânî⁹⁰, Zemaşerî⁹¹, Fahreddin er-Râzî'nin⁹² de bulunduğu pek çok belâgat âliminin de bu gibi cümleleri isnatta mecaz olarak kabul ettiklerini vurgular.⁹³

⁸⁶ Alevî, *el-İcâz*, 120.

⁸⁷ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, thk. Mahmûd Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1991), 371.

⁸⁸ Alevî, *el-İcâz*, 120-121.

⁸⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 401.

⁹⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-'icâz*, 293.

⁹¹ Ebu'l-Kâsım Mahmud ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'ik-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2008), 1/191-192.

⁹² Râzî, *Nihâyetü'l-'icâz*, 89.

⁹³ Alevî, *Tırâz*, 520; Alevî, *el-İcâz*, 121.

4.2. Haber Veren İtibarı ile İsnâd

Alevî'ye göre müsned ile müsnedün ileyh arasındaki hükümden ibaret olan haber ya vakıya mutabıktır ya da değildir. Eğer mutabık ise bu sıdk "doğru haber", mutabık değilse kizb "yalan haber" adını alır. Bir habere doğru veya yalan şeklinde hüküm vermek (birbirine zıt olan) olumlu veya olumsuz hüküm vermek anlamına geldiği için (doğru veya yalan haber dışında kalan) üçüncü bir hüküm içeren haber çeşidinin bulunması imkânsız olup mantık kaidelerince sabit olan zaruri bir bilgidir.⁹⁴

Müellif, Kazvînî'nin Câhız'dan naklettiği "eğer mütekellimin bir itikadı veya zannı varsa bu haber doğru veya yanlış olarak nitelendirilemez"⁹⁵ şeklindeki iddiayı kabul etmez. Alevî haberin haber olması itibarıyla vakıya mutabık olması durumunda doğru haber, vakıya mutabık olmaması durumunda yalan haber olduğuna hükmedildiğini belirtir. Bunun üzerine bir ekleme yapılmasının ya da bu iki hüküm dışında bir hüküm verilmesinin söz konusu olamayacağını düşünür.⁹⁶

4.3. İhtimâl İtibarı ile İsnad

Alevî doğru olan her haberin yalana, yalan olan her haberin de mutlaka doğruya ihtimalinin olduğunu düşünür. Çünkü haberin hakikatinde (tanımında) doğru ve yalana ihtimalinden söz edilir. Bazı haber cümlelerinin yalana ihtimalinin bulunmaması ancak ârizî (sonradan olan) bir delalet ve o haberin doğru olduğunu gösteren bir delil ile gerçekleşir. Allah Teâlâ ve Resulullah'tan (sav) sadır olan haberler yalana ihtimali bulunmayan haberlerdir. Zira adı geçenlerde ismet sıfatının bulunması verdikleri haberlerin yalan olduğunu imkânsız kılan bir delildir.

Yalan olduğu kesinleşmiş haberlerde de aynı durumun geçerli olduğunu belirten Alevî, zarurî ve nazarî ilimlere zıt olan haberleri buna örnek gösterir. Örneğin إنا في لُجَّةٍ بَحْرٍ "Şüphesiz biz bir denizin derinliklerindeyiz" ve "ألم العالَمِ قَدِيمٌ" Alem elbette ezeldir" gibi cümleler doğruya ihtimali bulunmayan yalan haberler kategorisine girerler.⁹⁷

Sonuç

Yahyâ b. Hamza el-Alevî belâgat alanında edebiyat ve kelâm ekollerini birleştirerek kendine özgü bir ifade tarzı geliştirmiştir. Alevî belâgat alanında iki önemli eser kaleme almıştır: "Tirâz" ve onun daha sistematik bir biçimi olan "el-Îcâz." "Tirâz"da, edebiyat ve kelâm ekollerini sentezleyerek özgün bir üslup ortaya koymuştur. "el-Îcâz"da ise Sekkâkî'nin "Miftâhu'l-ûlûm" adlı eserindeki düzeni

⁹⁴ Alevî, *el-Îcâz*, 122.

⁹⁵ Kazvînî, *Telhîsü'l-Miftâh*, 48.

⁹⁶ Alevî, *el-Îcâz*, 122.

⁹⁷ Alevî, *el-Îcâz*, 122-123.

kullanarak, "Tırâz"da dağınık halde bulunan konuları daha titiz ve sistematik bir şekilde incelemiştir. Bu sistemli eser, "Tırâz" üzerine yapılacak şerh ve haşiye türündeki diğer çalışmalara olan ihtiyacı büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Ülkemizde "Tırâz" üzerine sınırlı sayıda çalışma yapılırken "el-İcâz" üzerine henüz bir çalışma yapılmadığı görülmüştür.

Alevî "Tırâz"da meânî ilmine geniş yer vermiştir. Bu ilmin konularından biri olan haberî cümle veya inşâî cümle hakkında belâgat âlimleri tarafından ileri sürülen çeşitli tanımları eleştirmiştir. Alevî bu tanımların çoğunun kusurlu olduğunu, kısır döngüye yol açtığını ve mantık kurallarına aykırı düştüğünü belirterek kabul etmemiştir. Müellif, bir cümlenin haber cümlesi veya inşâ cümlesi olup olmadığını belirlemek için tanım yapmaya gerek olmadığını savunmaktadır.

Alevî'ye göre bir cümlede isnadın var olabilmesi için müsned ve müsnedün ileyh arasında açık bir hüküm bulunmalıdır. Cümlelerin ifade edilmiş şekilleri, yani belâgat açısından kullanılan dilin türü, muktezâ-yı hâle (muhababın durumuna) bağlı olarak değişir. Alevî'nin isnad meselesini ele alırken bir fiilin fâile isnâd edilmesini dil bilimsel ve anlamsal açılarından üç farklı kategoriye ayırması, onun yenilikçi ve orijinal bir yaklaşımı benimsediğini gösterir.

Bu bağlamda Alevî'nin çalışmaları, belâgat ilminin gelişimine önemli katkılar sağlamış ve hem dil bilimsel hem de anlambilimsel analizlerde yeni perspektifler sunarak belâgat çalışmalarına özgün bir boyut kazandırmıştır. Bu eserler, belâgat ve edebiyat alanındaki öğrencilere ve araştırmacılara konuları derinlemesine anlamaları ve değerlendirmeleri için güçlü bir temel sunmaktadır.

Kaynakça

- Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-. *el-İcâz li-esrâri Kitabi't-Tırâz fi ulûmi hakâiki'l-i'câz mine'l-ulûmi'l-ma'neviyye ve'l-esrâri'l-Kur'aniyye*. thk. Bin İsa Bâtâhir. Beyrut : Dârü'l-Medari'l-İslâmî, 2007.
- Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-. *eş-Tırâzü'l-mütezzammin li-esrâri'l-belâga ve ulûmi hakâiki'l-i'câz*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995.
- Ali Hüseyin Hammâdî. "el-Mustalahu'l-belâgî inde'l-Alevî beyne'l-ibda' ve's-ş-şümûl ve'l-işkâl". *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 98 (ts.), 41-55.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şâhin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Arslan, Hüseyin. "Kadim iki belâgat eserinin mukayesesi: Miftâhu'l-'Ulûm ve Telhîsu'l-Miftâh". *Rumeli'de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2019), 596-611.
- Atallâh, Melike b. *Ulûmu'l-belâga inde'l-Alevî el-Yemenî beyne't-taklîd ve't-teysîr ve't-tecdîd*. Cezâyir: Kasdi Merbah, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Buhtürî, Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâî el-. *Divânu'l-Buhtürî*. Beyrut:

- Dâru's-Sadr, 1995.
- Bulaşar Mursî. "Hakikatü'l-i'câz min hilâli Kitâbi't-Tirâz". *Mecelletü İlmiyye Muhakkeme* 4/3 (2020), 174-184.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrahmân b. Muhammed el-. *Delâilu'l-i'câz*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2004.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrahmân b. Muhammed el-. *Esrâru'l-belâga*. thk. Mahmûd Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1991.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf el-. *el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh*. Marmara Üniversitesi, 2009.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâga Tatavvur ve Târîh*. Kahire: Daru'l-Meârif, 9. Basım, 1965.
- Durmuş, İsmail. "Mecaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/217-220. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-. *Cevâhiru'l-belâga fî'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1993.
- Kazvînî, Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. Abdurrahman el-. *Telhîsü'l-Miftâh*. thk. Yasin el-Eyyûbî. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2. Basım, 2002.
- Kazvînî, Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. 'Abdurrahman el-. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga*. thk. Muhammed Abdülmünim el-Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 3. Basım, 2010.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Köktaş, Yavuz. "Hadislerin Anlaşılmasında Belagat İlminin Önemi" 4/12 (Haziran 2002).
- Kudâme er-Râciz, Ebû'n-Necm el-İclî el-Fazl b. *Dîvânu Ebî'n-Necm el-İclî*. Şam: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 2006.
- Matlûb, Ahmed. *el-Bahsu'l-belâğî inde'l-Arab*. Bağdat: Dâru'l-Câhiz, 1982.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu mustalahâti'l-belâğîyye ve tatavvurihâ*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Lübnan, 2. Basım, 1996.
- Nişli, Mehmet Can. *et-Tirâz Adlı Eseri Işığında Yahyâ B. Hamza el-'Alevî'de Beyân İlmi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özdoğan, Akif. *Arap Dili ve Belagatında Lafız ve Anlam*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdir, 2004.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr es-. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr es-. *Miftâhu'l-'ulûm belâgat*. çev. Zekeriya Çelik. Litera Yayıncılık, 2017.
- Şahtû, Ali. *Binâu'n-nass inde İbn Hamza el-Alevî*. Cezayir: Vahran Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Tabâne, Bedevî. *el-Beyânul-Arabî*. Cidde: Dâru'l-Menâra, 7. Basım, 1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud ez-. *el-Keşşâf 'an hakâ'ikrit-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2008.

أثر السنّة في الأفعال العربيّة في ضوء معجم الدوحة التّاريخي

لمتلخص: هذا بحث يدور حول أثر السنّة في الأفعال العربيّة، متعدّية كانت أم لازمة في ضوء معجم الدوحة التّاريخي. وقد أتبع المنهج الوصفي، فوفقت عند هذه الأفعال، وبسطت القول فيها واصفًا نوعيّة التأثير سواء أكان في المعنى أم المبنى، وقد تمّ تقسيم البحث إلى مقدّمة ذكر فيها أهميّة قيام مثل هذه الدراسات على معاجم تاريخيّة قائمة على جهود جماعيّة. ثمّ إلى مبحثين: الأول: ذكر فيه عشرون فعلًا لازمًا. والثاني: ذكر فيه عشرون فعلًا متعدّيًا. ثمّ الخاتمة ذكر فيها أهمّ النتائج، ومنها بيان عدم صحّة كون التركيب (حَمَى الوَطِيسَ) مما لم يعهد قبل النبيّ - ﷺ - وأنّ أثر السنّة يظهر بشكل جليّ في الأفعال ذات الصلّة بالإسلام، (ك: تَيْمَمَ)، ونحوه الكلمات المفتاحيّة: اللّغة العربيّة، أثر السنّة النبويّة، الأفعال اللازمة، الأفعال المتعدّية، معجم الدوحة التّاريخي.

الكلمات المفتاحية: اللّغة العربيّة، أثر السنّة النبويّة، الأفعال اللازمة، الأفعال المتعدّية، معجم الدوحة التّاريخي.

Doha Tarihî Sözlüğü Işığında Nebvî Sünnetin Arapça Fiillere Etkisi

Öz: Bu çalışmada, Mu'cemu'd-Davha't-Tarihî sözlüğü ışığında, Nebvî Sünnetin, yapı ve anlam bakımından geçişli ve geçişsiz Arapça fiillere olan etkisi ele alınmaktadır. Araştırmacı, çalışmasında betimleyici/niteleyici yöntemi takip etmiş ve buna bağlı olarak, Sünnetin ortaya koyduğu, ürettiği fiiller üzerinde durmuş; fiillerde anlam ve yapı bakımından sünnetin etkisini geniş bir şekilde ele almıştır. Araştırmacının giriş bölümünde, güvenilir sonuçlara ulaşmak için tarihî sözlükler üzerinde bu tür incelemeler yapmanın önemi vurgulanmıştır. Araştırmacının birinci bölümünde Sünnetin ortaya koyduğu 20 (yirmi) adet geçişsiz fill, ikinci bölümünde ise 20 (adet) geçişli fill zikredilmiştir. Sonuç kısmında ise, çalışmada ulaşılan en önemli neticeler yer almaktadır. Bunlar; "Hamiye'l vatısu (Harp kızıştı.)" şeklindeki söz öbeğinin Nebî'den (s.a.v) önceki dönemlerde biliniyor olması ve bu sözün O'nun (s.a.v) orijinal ifadelerinden biri olmaması görülmüştür. Sünnetin etkisi, teyemmüm ve benzeri İslami ibadetlerde açıkça görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nebvî Sünnetin etkisi, Geçişsiz fiiller, Geçişli fiiller, Mu'cemu'd-Davha't-Tarihî.

The Impact of the Sunnah on Arabic Verbs in Light of the Doha Historical Dictionary

Abstract: This research revolves around the impact of the Prophetic Sunnah on both transitive and intransitive Arabic verbs, considering their structure and meaning, within the framework of the "Historical Doha Lexicon." Employing a descriptive/qualitative methodology, and the introduction discusses the significance of conducting such examinations on historical lexicons to achieve reliable results. This research is divided into two main sections. The first section discusses 20 intransitive verbs. The second section focuses on 20 transitive verbs. Among the noteworthy outcomes is the clarification that the phrase "Hamiye'l vatısu (The war intensified)" was not unknown before the era of the Prophet Muhammad (sallallahu aleyhi ve sellem) and is not an original expression of His (sallallahu aleyhi ve sellem). But it was used before him. And The influence of the Sunnah appears clearly in actions related to Islam, such as (tayammum) and the like.

Keywords: Arabic Language, The Impact of the Prophetic Sunnah, Intransitive verbs, Transitive verbs, Historical Doha Lexicon.

Hüseyin
YUSUF^{*}

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim tercümanlık Anabilim Dalı. İstanbul, Türkiye. e-posta: hyusuf@29mayis.edu.tr, dr.husseinlyousef@gmail.com ORCID ID: 0000-0002-0663-0754.

مدخل:

تعدّ اللّغة العربيّة من أثرى اللّغات في العالم على مستوى الأسماء، والأفعال، وممّا زادها ثراء نزول القرآن الكريم بها، وقد كان له أثر بالغ لا ينكر، بيد أنّ السّنة لها من هذا الإثراء القِدْح المعلى، والحظّ الأوفر، والنّصيب الأكبر، وليس هذا رجماً بالغيب، بل حسب دراسات تاريخيّة لللفظة العربيّة، ووفّق ما تشير إليه معطيات معجم الدّوحة التّاريخي، وقد دفعني إلى الكتابة في هذا الموضوع ما كنت أقرؤه من كلام عامّ عن أثر السّنة في اللّغة، وأنها جدّدت دماغها، وأظهرتها في ثوب قشيب يسرّ الناظرين، ويأخذ بألباب القارئين، ولم أجد من يذكر لنا نماذج من أثر السّنة بطريقة علميّة قائمة على الدّرس العلميّ سوى متفرّقات لا ينظمها سلك ولا يجمعها سفر، تذكر في بطون أمات الكتب تشير إلى أثر السّنة في العربيّة إشارات عامّة يشوبها عدم الدّقّة، وتعوزها الرّويّة، وحين سرّرها ووضعها في ميزان العلم تغدو لاشيء، من ذلك ما شاع لدى المتقدّمين والمتأخّرين من أنّ قوله - ﷺ -: (حمي الوطيس) ممّا لم يسمع من غيره، والحقّ أنّ هذا التّركيب مطروق قبل النّبوة، فقد ورد في شعر للشاعر تابط شرّاً (ت: 95 ق.هـ) يفخر بشجاعته وإقدامه يقول:

إِنِّي إِذَا حَمِي الْوَطَيْسُ، وَأُوْقِدَتْ *** لِلْحَرْبِ نَارُ كَرِيهَةٍ لَمْ أَنْكَلِ¹

وبهذا ندرك عدم دقّة ما قيل من أنّ هذا التّركيب ممّا اختص به النّبي - ﷺ - ولم يسمع قبله، وهنا تظهر بجلاء قيمة المعاجم التاريخيّة التي تورّخ للفظّة العربيّة، فحين الحديث عن أثر السّنة في اللّغة، فلا بد من معجم تاريخي يتكأ عليه ويعتمد في رصد ذلك، وإلا فستكون الأحكام التي تطلق غير دقيقة.

وسأسلك في هذه الدراسة المنهج الوصفيّ واقفاً عند أثر السّنة في الأفعال، وكيف أنّها ولّدت منها ما لم يكن مألوفاً قبلها، ومعتمدنا في هذه الدراسة على ما وصل إلينا من التراث الجاهليّ من دواوين أشعار، وخطب ووصايا ونحو ذلك، فبعد أن تمت دراسة هذا التراث والبحث فيه من قبل فريق كبير في معجم الدّوحة التّاريخي توّصل إلى أنّه خلو من هذه اللفظة التي تمّ رصدها لأول مرّة في السّنة، ولم يوقف عليها قبلها، ويبقى احتمال ورودها قبل السّنة قائماً غير أنّ أثر السّنة هنا يكمن في إحياؤها وبعث الروح فيها من جديد، أو أنّ اللفظة كانت مطروقة عند العرب بمعنى، ثم أضحت بمعنى آخر في السّنة، وفي مثل هذا نلاحظ أنّ أثر السنة يكمن في معنى اللفظ لا مبناه.

ولا أهداف من هذه الدراسة إلى استقصاء الأفعال كلّها، فدون ذلك يقصر الباع، ولا ترقى إليه الهمة، ويصلح أن يكون موضوع رسالة للماجستير أو الدكتوراه، بل أردت أن أظهر أثر السّنة في الفعل بذكر نماذج من صحيحها، وقد اكتفيت بأربعين فعلاً: عشرين فعلاً لازماً، وعشرين فعلاً متعدّياً، وهذا المقدار هو الذي يتوافق مع سياسة النشر في المجلّة التي أرغب بتقديم البحث إليها، وأراه قدراً كافياً للتدليل على أثر السنة في العربيّة، وقد كان السابقون كالجاحظ والسيوطي وغيرهما يكتفون بذكر ما يقارب أربعة أمثلة لما جد وابتكر في السنة النبوية، والله أسأل التوفيق والسداد، وحسن

¹ تابط شرّاً، ديوان تابط شرّاً، تحق. عبد الرحمن المصطاوي (بيروت: دار المعرفة، 2003)، 57.

الرأي والصّواب.

1. مشكلة البحث

تكمن مشكلة البحث في كفيّة التّأكد من أنّ هذا الفعل أو ذاك كان وروده أوّل مرّة في السنّة النّبويّة، والاطمئنان إلى أنّه لم يسبق له أيّ استعمال في التّراث الجاهليّ، وهذا- في الحقيقة- دونه خرط القتاد، ومرامه قضيّ، ويتعدّد على فرد القيام به، بيد أنّ ما تمّ القيام به في معجم الدّوحة التّاريخي من جمع لما وصلنا من التّراث الجاهليّ ثمّ تكوين منصّة إلكترونية تتيج البحث فيه بدقّة، يسرّ الأمر، وأتاح القيام بدراسات من هذا الضرب، وصار بإمكان الباحث التّأكد من أنّ هذه اللفظة يخلو منها التّراث الجاهليّ المتناهي إلينا، ويمكنه الوصول إلى أوّل سياق وصلنا وهو يحمل هذا اللفظ.

ويجب البحث عن الأسئلة التالية: هل أثرت السنّة النّبوية في الأفعال؟ وكيف كان أثر السنّة في الأفعال؟ أهو في المبني أم المعنى؟ وهل مذكّره السابقون من أثر السنّة في العربيّة كان دقيقاً وصائباً؟

2. الدّراسات السّابقة.

تعدّ مسألة أثر السنّة في العربيّة من المسائل التي شغلت القدماء والمحدثين، بيد أنّ ما كتب حول هذا الموضوع قديماً لا يعدو كونه متفرقات في بطون أمّات الكتب لا يرقى إلى مستوى بحث علميّ يرصد هذه الظاهرة بدقّة، ويعدّ الجاحظ (ت: 255هـ) من أوائل الذين تطرقوا إلى أثر السنّة في العربيّة، فقد عقد باباً في البيان والتبيين أسماه: (من أقوال رسول الله وأحاديثه وخطبه)، وتحت هذا الباب نجده يقول: "وسنذكر من كلام رسول الله ﷺ، مما لم يسبقه إليه عربي، ولا شاركه فيه أعجمي، ولم يدع لأحد، ولا ادّعا أحد، مما صار مستعملاً ومثلاً سائراً". ثمّ يذكر بعد ذلك ثلّة من الألفاظ والتراكيب التي يرى أنّها من ابتكارات النبي، ﷺ، فيقول: "فمن ذلك قوله: (يا خيل الله، اركبي)، وقوله: (مات حتف أنفه)، وقوله: (لا تنتطح فيه عنزان)، وقوله: (الآن حمي الوطيس)".² والحقيقة أنّ الجاحظ لم يكن دقيقاً في إطلاقاته، فقد سبق أن أشرت إلى أنّ تركيب (حمي الوطيس) مما ورد قبل النبوة في شعر لتأبط شراً (ت: 95ق.هـ)، كذلك قوله: (مات حتف أنفه)، فقد ورد قبل النبوة في شعر للسموئل بن عريض (ت: 64 ق.هـ) في قوله يفتخر بشجاعة قومه:

وَمَا مَاتَ مِنَّا سَيِّدٌ حَتَفَ أَنْفِهِ *** وَلَا طُلٌّ مِنَّا حَيْثُ كَانَ قَتِيلٌ³

أما تركيب (خيل الله)، فلم أقف عليه في التراث الجاهلي المتناهي إلينا، وهو كما ذكر الجاحظ، فقد كان أوّل ورود له في السنّة النّبوية، كذلك قوله: (لا تنتطح فيه عنزان).

ثمّ في وقت لاحق نجد أنّ السيوطي (ت: 911هـ) يكرر ما قاله الجاحظ في البيان والتبيين ويزيد، كما في كتابه: (المزهر في علوم اللّغة وأنواعها)، وفيه يقول: "ومن فصاحته أنّه تكلم بألفاظ اقتضّبها

² الجاحظ، البيان والتبيين، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423)، 12/2.

³ السمّوئل بن عريض، ديوان السمّوئل بن عريض، تحق. كرم البستاني، (بيروت: دار صادر، د.ت)، 91.

لم تُسَمَّع من العرب قبله ولم توجد في مُتقدِّم كلامها كقولهِ: (مات حَتَفُ أَنفِهِ) (وَحَمِي الوطيس) (ولا يُلْدَغُ المؤمنُ من جُحْرِ مَرَّتَيْنِ)⁴. ولم أَقِف على الزيادة التي ذكرها السيوطي في غير السنة النبوية.

ثم نجد من المتأخرين مصطفى صادق الرافعي (ت: 1356هـ) قد تطرق إلى أثر السنة النبوية في العربية، ففي كتابه إعجاز القرآن والبلاغة النبوية عقد باباً أسماه: (نسق البلاغة النبوية)، ونجد الرافعي يكرر ما سبقه إليه القدماء، فيذكر قوله، ﷺ: (مات حتف أنفه) (وحمي الوطيس)، ونجده يضيف قوله ﷺ: (بعثت في نفس الساعة)⁵. كما أنني لم أقف على هذه الزيادة التي ذكرها الرافعي في غير السنة النبوية، فهي من مبتكراتها.

ومما كتب في هذا الموضوع عام 2020م بحث بعنوان: (أثر الحديث النبوي الشريف في اللغة العربية وتطورها) للكتورة فاطمة الزهراء عواطي، الأستاذة في جامعة الشارقة، لم أتمكن من الوقوف عليه للاطلاع على محتواه وفحواه، لكن يظهر من عنوانه أنه عام في أثر السنة، وهذا مباين لما أقوم به في مقالي، فهي قائمة على أثرها في الأفعال اللازمة والمتعدية.

3. معجم الدوحة التاريخي الذي تقوم الدراسة في ضوئه.

هو مشروع ضخم أطلقه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في العاصمة القطرية الدوحة عام 2013م بتمويل من الحكومة القطرية، وعناية خاصة من أمير قطر تميم بن حمد آل ثاني، وينفرد هذا المعجم برصد معاني ألفاظ اللغة العربية منذ بدء استعمالها في النقوش والنصوص وما طرأ عليها من تغيرات في مبانيها ومعانيها داخل سياقاتها النصية، وبالنظر إلى تاريخ اللغة العربية الطويل وضخامة حجم نصوصها، يجري إنجاز المعجم على مراحل، وقد أُنجزت المرحلتان الأولى، والثانية، والعمل في المرحلة الثالثة والأخيرة مازال قائماً، وقد شارك في بناء المعجم قرابة ثلاثمئة من أساتذة الجامعات والخبراء والعلماء من معظم الدول العربية، ومعجم الدوحة التاريخي يعرض لنا سيرة ذاتية لكل لفظ في العربية، كيف كان، ثم كيف تطور منذ نشأته الأولى إلى يومنا هذا.

4. المبحث الأول: الأفعال اللازمة

إن الناظر في السنة النبوية يدرك بجلاء أنها أثرت العربية على مستوى المفردة، اسماً كانت، أو فعلاً لازماً، أو متعدياً، كما أنها مدت العربية بكم كبير من التركيبات التي لم تلف في التراث الجاهلي، وفي هذا المبحث سأقف عند مختارات من الفعل اللازم مما نفتح به السنة عربيتنا، فأثرتها، وأغنتها ووسعت مداخلها ومبانيها، وهذه الأفعال جدت في العربية بعد بعثة النبي الكريم ﷺ - ولم يوقف عليها في التراث الجاهلي الذي وصل إلينا، ومن أهمها على سبيل التمثيل لا الحصر:

⁴ جلال الدين السيوطي، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، تحق. فؤاد علي منصور، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1998م)، 165/1.

⁵ مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ط8، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1425هـ/2005م)، 231/1.

أبّه له: يخلو التراث الجاهليّ الذي بين أيدينا من الفعل (أبّه)، ولا نجد له أثرًا قبل السنّة، يقال: أبه له، أو به، أي: عرف مكانته⁶ وقد ورد ذلك في قوله - ﷺ - لمعاذ بن جبل - رضي الله عنه - يخبره عن ملوك الجنّة، وأنّ فيهم الضعيف ذي الثياب الخلقّة، غير المعروف: "لا يُؤبّه له"⁷. وبالنظر في مادة (أبه) نلاحظ أنّ معناها التّوحيديّ يدور حول الكبر والعظمة، وقد ذكر ابن فارس أنّ المعنى العامّ لهذا الجذر يدلّ على النباهة والسمو⁸. وجولة في التراث الجاهليّ - وفق معطيات معجم الدوحة التاريخي - تثبت أنّه خلو من هذا الفعل النّبويّ، لكننا نجد أنّ العرب الجاهليّين استخدموا مشتقات أُخر من الجذر (أبه) ككلمة (الأبّهة) بمعنى: الكبرياء والعظمة، وهي أقدم ما وصل إلينا من هذا الجذر، وكان ذلك في شعر لأبي دُواد الإياديّ (ت: 79 ق.هـ) يصف فيه سوقه فرسه:

عَدَوْتَا نُرِيدُ بِهِ الْأَبْهَاتِ * * * تُوْمَمِيهِ مِنْ بَيْنِ هَذَا الْوَهَبِ⁹

ونخلص ممّا سبق إلى أنّ أثر السنّة في المبني، أي: الصيغة، والمعنى الذي تحمله الصيغة.

أُنْتَجَرَ: ومن الأفعال اللّازمة التي ولدتها السنّة، ولم يوقف عليها قبلها، الفعل: (أُنْتَجَرَ)، أي: أراد الأجر والثواب من الله¹⁰. وذلك في قوله - ﷺ - يذكر لحوم الأضاحي، ويحثّ المسلمين على الأكل والادخار، وطلب المثوبة من الله: "وَأُنْتَجِرُوا"¹¹. بل إن الممعن النّظر، والمدقّق في مادة (عجر) يجد فيها كثيرًا من المفردات التي ابتكرتها السنّة، ولم تستخدم قبلها بما لها من معان، وذلك نحو: (أَجَرَ، أَجَرَ، أَجِير، أَجْرَةٌ، إِجَارٌ، مَأْجُورٌ، مُؤْتَجِرٌ). والفعل (أُنْتَجَرَ) لم يرد قبل الإسلام لأيّ معنى كان، وولادته مبنيّ ومعنى كانت في السنّة؛ وذلك وفق ما وصل إلينا من التراث الجاهليّ، وبناء على ما توصل إليه في معجم الدوحة التاريخي من أسبقية النصّ النّبويّ في هذا المعنى، وهذا اللفظ الذي جدّ في السنّة يحمل معنى عليه مسحة إسلاميّة، وهي طلب الأجر والثواب، والعرب قبل الإسلام كانوا وثنيين - إلا ما قل - لا يؤمنون بالله.

أَخَذَ: ورد الفعل الأنف الذكر مقرونًا بحرف الجرّ (في)، يقال: (أَخَذَ فِي كَذَا)، بمعنى: استفاض، واستمكن فيه¹². ونلفي ذلك في قوله - ﷺ - يذكر علامات ما قبل قيام الساعة: "ثُمَّ مُوتَانٌ يَأْخُذُ فِيكُمْ"¹³. وحين تسريح النّظر وإمعانه في مادّة (أخذ) في معجم الدوحة التاريخي، نرى أنّ الفعل (أخذ) قديم الاستخدام عند العرب، فقد ورد بمعنى: تناول الشّيء، وحازه في قبضته، وذلك في شعر منسوب إلى أوس بن زيد مناة العبديّ (ت: 400 ق.هـ):

⁶ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "أبه"، (Erişim 11 Şubat 2024).

⁷ ابن ماجّة، السنن، تحق. محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، د.ت)، 1378/2.

⁸ ابن فارس، مقاييس اللغة، تحق. عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، 44/1.

⁹ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "أبه".

¹⁰ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "أجر".

¹¹ اللّادارمي، مُسنَد اللّادارمي، تحق. حسين اللّادارمي (الرياض: دار المغني، 2000)، 1245/2.

¹² مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "أخذ".

¹³ البخاري، الجامع الصحيح، تحق. محمد زهير (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، 101/4 - 102.

مَا لِكَ يَأْخُذُ الْخِرَاجَ مِنَ النَّاسِ، وَمَعَدُّ تَخَافُ مِنْهُ الْوُثُوبَا¹⁴

فبينة الفعل قديمة، بيد أن أثر السنّة جلبي في توليد معنى جديد باقتران حرف الجرّ (في) بالفعل (أخذ)، وهذا المعنى لم يوقف عليه في التّراث الجاهلي المتناهي إلينا، وهنا نلاحظ أن أثر السنّة في المعنى لا المبني.

أدَمَ: ومن الأفعال التي نلاحظ أنها من بنات السنّة ومبتكراتها، الفعل (أدَمَ)، يقال: أدم بين القوم، أي: وفقّ بينهم وألف.¹⁵ وقد كان ذلك في قوله - ﷺ - يخاطب المغيرة بن شعبة حين هم بخطبة امرأة، ويأمره بأن ينظر إليها، فذلك أدعى إلى الألفة بينهما: "فإنه أجدر أن يؤدّم بينكما".¹⁶ وبالرجوع إلى التّراث الجاهلي الواصل إلينا، وإنعام النّظر فيه، نجد أنه خلّو من الفعل الأنف الذكر، فلم يرد لأي معنى كان، وكانت ولادته في السنّة، وذلك وفقّ نتائج معجم الدّوحة التاريخي، ثم استخدم بعد ذلك لمعان مختلفة، كـ (أدَمَ) الحَبْرُ، أي: خلطه بما يطيب أكله، ثم ورد بعد ذلك بمعنى: (كفاه ما يحتاجه طعامه من الإدام)، ولم يوقف على شيء من هذه المعاني في التّراث الجاهلي، وبهذا فأثر السنّة في المبني، والمعنى.

تَبَّأَسَ: ومن ابتكارات السنّة الفعل (تَبَّأَسَ)، يقال: تَبَّأَسَ في العبادة ونحوها، بمعنى: أظهر ضعفه وفقره لربه.¹⁷ ونقف على ذلك في حديث للنبي - ﷺ - يذكر فيه أن الصلاة ركعتان ركعتان على رأس كل اثنتين تشهد، ثم يقول: "وتَبَّأَسُ، وتَمَسْكُنُ".¹⁸ وأصل الفعل (تَبَّأَسَ): (تَبَّأَسُ) بتاءين، بيد أن إحداهما حذفت للتخفيف، ولم أَلَفْ هذه الصبغة بأي معنى قبل السنّة، وهنا نلاحظ أن أثر السنّة في المبني والمعنى، لكننا نجد في التّراث الجاهلي من الألفاظ التي اشتقت من الجذر (بءس) البأس: الشقاء أو القوّة، والبؤس: الشقاء، وبئس: فعل للذمّ، و(بئس): لغة في بئس، وأبأس على العدو: أظهر بأسه وقوته، وغير ذلك كثير يمكن الرجوع إليه في معجم الدّوحة التاريخي.

تَتَابَعَ: ورد الفعل الأنف الذكر في حديث نبوي بمعنى: اجتماع الكلمة على أمر ما، والاتفاق عليه، يقال: تتابع الناس في الأمر، أي: توافقوا، واجتمعت كلمتهم عليه.¹⁹ وذلك في حديث للنبي - ﷺ - يجيب ثلة من أصحابه رأوا ليلة القدر في السبع الأواخر، يقول فيه: "أرأاكم قد تتابعتم في السبع الأواخر".²⁰ ولم يتم الوقوف على هذا الفعل بهذا المعنى قبل السنّة، فهو من توليداتها، ومبتكراتها، بيد أنه ورد بمعنى آخر، وهو (تلاحق دون مهلة)، وذلك في قول الشاعر عامر بن الظرب العدواني (ت: 100 ق.هـ):

¹⁴ أحمد عبيد، شعراء عُمان في الجاهلية وصدر الإسلام (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2000)، 43.

¹⁵ مجموعة من المؤلفين، معجم الدّوحة التاريخي، "تبع".

¹⁶ أحمد ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، تحق. شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 66/30.

¹⁷ مجموعة من المؤلفين، معجم الدّوحة التاريخي، "بأس".

¹⁸ السنائي، السنن الكبرى، تحق. حسن شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 171/2.

¹⁹ مجموعة من المؤلفين، معجم الدّوحة التاريخي، "أخذ".

²⁰ ابن ماجه، السنن، 419/1-420.

فَمَا السُّقْمُ أَبْلَانِي، وَلَكِنْ تَتَابَعْتُ** عَلَيَّ سِنُونٌ مِنْ مَصِيفٍ وَمَرْمَعٍ.²¹

وأقدم المعاني الجاهليّة- وفق معجم الدوحة التاريخي- التي سبقت السنّة للفعل (تتابع) هي: تتابع دون مهلة، وتهافت وتساقت؛ لكن المعنى الذي ولّدته السنّة بكر، لم يوقف عليه قبلها، وهنا يظهر بجلاء أن أثر السنّة في المعنى لا المبني.

تَجَاحَفَ: ويسير بنا المطاف حول ابتكارات السنّة، والتي منها الفعل (تَجَاحَفَ)، يقال: تَجَاحَفَ القَوْمُ، أي: تقاتلوا بالعصيّ والسيوف ونحوها.²² ونجد ذلك في حديث للنبي - ﷺ - في حجة الوداع يعظ المسلمين ويوصيهم بترك التناحر: "فَإِذَا تَجَاحَفَتْ قُرَيْشٌ... فَدَعُوهُ"²³. وبالنظر في مادة (جحف)، نرى أن صيغة (تفاعل) لا أثر لها فيما بين أيدينا من التراث الجاهلي، وبهذا، فاللفظة من ابتكارات السنّة مبني ومعنى، لكن أقدم ماورد إلينا من التراث الجاهلي- حسب معجم الدوحة- في مادة: (جحف) كلمة: (جُحَافَ)، أي: السبيل الشديد الذي يجرف كل شيء، ثم (المُجْحِفَة)، أي: النازلة الداهية، ثم (اجتخاف)، أي: تناول الطعام بنهم وإفراط، وكل هذا مغاير لما ورد في السنّة.

اسْتَجَدَّ: ومن الأفعال اللازمة التي ابتكرتها السنّة، والتراث الجاهلي عطل منها، الفعل (اسْتَجَدَّ)، يقال: استجد في السير، أي: رفع وتيرته وأسرع.²⁴ ونجد ذلك في حديث للنبي - ﷺ - يحث فيه على العجلة في السير في الأماكن الجذبة، فيقول- بعد ذكر جذب الأماكن-: "فَاسْتَجِدُّوا"²⁵. ولم أقف على هذا الفعل قبل السنّة، وقد ورد - كذلك- في السنّة متعدياً، يقال: استجد الشيء، أي: اتخذه جديداً، وذلك في قوله - ﷺ - "مَنْ اسْتَجَدَّ ثَوْبًا فَلَيْسَهُ، فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ... كَانَ فِي ذِمَّةِ اللَّهِ"²⁶. ولم يرد وزن (استفعل) من مادة (جدد) قبل السنّة، وأقدم ما وصل إلينا- كما ورد في معجم الدوحة- من جذر (جدد) من التراث الجاهلي (الجدد)، أي: الحظّ، ثم بمعنى: والد الأب أو الأم، والجد: بمعنى الغنى، والخير الوفير، وبناء على ما سبق، فأثر السنّة في الصيغة، والمعنى.

جَدَفَ: ومن الأفعال اللازمة التي ولّدتها السنّة، الفعل (جَدَفَ)، يقال: جَدَفَ بالنعمة، أي: كفر بها.²⁷ وكان ذلك في قوله - ﷺ -: "لَا تُجَدِّفُوا بِنِعْمِ اللَّهِ"²⁸. ولم يرد الفعل (جَدَفَ) قبل السنّة لأي معنى، ويعد وزن (فَعَلَّ) في مادة (جدف) من ابتكاراتها معني ومبني، وقد ورد بعد السنّة لمعان، منها: جَدَفَ عن الشيء، أي: نفر منه وأعرض عنه، وغير ذلك، وحسب نتائج تحرير جذر (جدف) في معجم الدوحة التاريخي، فإن ولادة اللفظ كانت في السنّة، واستخداماته الجاهليّة

²¹ عادل الفريجات، الشعراء الجاهليون الأوائل، ط2 (بيروت: دار المشرق، 2008)، 194.

²² مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "جحف".

²³ أبو داود السجستاني، السنن، تحق. محمد ناصر الدين الألباني، ط2 (الرياض: مكتبة المعارف، 1424هـ)، 527.

²⁴ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "جدد".

²⁵ ابن حنبل، المسند، 178/22 - 179.

²⁶ ابن حنبل، المسند، 396/1.

²⁷ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "جدف".

²⁸ ابن قتيبة، غريب الحديث، تحق. عبد الله جوري (بغداد: إحياء التراث الإسلامي، 1977)، 735/3.

كانت تدور حول معانٍ مغايرة.

اجْتَرَّ: ومما ولدته وابتكرته السنّة ولم أقف على نظير له في التراث الجاهليّ، الفعل (اجْتَرَّ)، يقال: اجْتَرَّ الحيوان، أي: أخرج من جوفه ما أكله ليمضغه ثم يبلعه.²⁹ ونجد ذلك في حديث للنبيّ - ﷺ - يذكر فيه أن المال محبوب إلى النفس، وأن ما تأكله الدوابّ مما ينبت في الربيع يذهب الحَبَطُ، وهو انتفاخ البطن، ثم يقول بعد ذلك: "فاجْتَرَّتْ وتَلَطَّتْ وبَالَتْ".³⁰ ولم يرد هذا الفعل قبل السنّة لأيّ معنى، أمّا مصدره (اجترار)، فنجده جاهليّ الاستخدام، ولعلّ الاجترار: ارتكاب الجريمة هو أقدم معنى للمصدر قد ورد إلينا في سياق على لسان وفد بني أسد يخاطبون امرأ القيس عام مقتل أبيه (90 ق.هـ): "بَلْ نَنْصَرِفُ بِأَسْوَأِ الْإِخْتِيَارِ، وَأَبْلَى الْإِجْتِرَاءِ".³¹ ولم يرد المصدر قبل السنّة لغير هذا المعنى وفق معطيات المعجم الدوحة التاريخي.³² بينما نجد الفعل (تَجَرَّرَ) يحمل معنى (اجْتَرَّ) نفسه وهو سابق له، وقد ورد في قول سبيع بن الخُطيمِ التيميّ (ت: 12 ق.هـ) يصف إبله:

فَرَجَرَتْهَا، لَمَّا أَذَيْتُ بِسَجْرِهَا*** وَقَفَا الْحَيْنِ تَجَرَّرَ وَصَرِيفٌ³³

أَجْرًا: مازال الحديث موصولاً عن ابتكارات السنّة في العربيّة، ومن ذلك الفعل (أَجْرًا)، يقال: أجزأ السّيءُ، أي: كفى، وغنى.³⁴ وكان وروده في قوله - ﷺ -: "يُجْزَى فِي الْوُضُوءِ رَطْلَانِ مِنْ مَاءٍ".³⁵ ولم أقف على نظير لهذا الفعل في التراث الجاهليّ يحمل المعنى نفسه، بيد أننا نجده مستخدمًا في حياة النبيّ - ﷺ - بمعنى الإغناء عن الغير، يقال: أجزأ الشخّصُ، أي: أغنى عن غيره في المواطن وغيرها.³⁶ ونلّفني ذلك في قول سهل بن سعد الساعديّ الخزرجيّ في غزوة أحد (3هـ): "مَا أَجْرَأَ شَخْصٌ الْيَوْمَ مِثْلَ كَفْلَانَ".³⁷ ثم نلاحظ أنّ الفعل نفسه ورد في العصر النبويّ بمعنى: مطلق الإغناء والكفاية، وذلك عام حجة الوداع (10 هـ) في قول امرأة خنعميّة: "إِنَّ أَبِي عَجُوزٌ قَدْ خَرِفَ، وَصَعْفَ رَأْيُهُ، وَقَدْ وَجِبَتْ عَلَيْهِ فَرِيضَةُ الْحَجِّ، فَهَلْ يُجْزَى عَنْهُ أَنْ أُؤَدِّيَ عَنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ".³⁸ ثم نجده في زمن لاحق استخدم بمعنى آخر، يقال: أجزأت المرأة، أي: لم تلد إلا الإناث، وذلك في شعر مجهول القائل ذكره ابن قتيبة (ت: 276هـ) في كتابه تفسير غريب القرآن، يمكن الرجوع إليه في معجم الدوحة التاريخي للوقوف عليه، وصفوة القول: أنّ السنّة النبويّة كان لها أثر في المبني والمعنى في الفعل (أجزأ)، والله أعلم.

²⁹ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "جرر".

³⁰ البخاري، الجامع الصحيح، 178/4.

³¹ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "جرر".

³² مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "جرر".

³³ المفضل الصبيّ، المفضليات، تحق. أحمد شاكر وعبد السلام هارون، ط6 (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، 372.

³⁴ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "جزء".

³⁵ ابن حنبل، المسند، 216/20-217.

³⁶ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "جزء".

³⁷ البخاري، الجامع الصحيح، 331/2.

³⁸ ابن حنبل، المسند، 5/2.

جَزَرَ: ومن الأفعال التي وردت في السنّة، وهو من توليداتها، الفعل (جَزَرَ)، يقال: جَزَرَ البَحْرُ، أي: انحسر ماؤه.³⁹ وذلك في قوله - ﷺ -: "مَا أَلْقَى الْبَحْرُ، أَوْ جَزَرَ عَنْهُ؛ فَكَلُوهُ".⁴⁰ وحين نعلم النّظر في مادّة (جزر) في معجم الدّوحة التّاريخي، نجد أنّه لم يرد الفعل (جزر) لهذا المعنى قبل السنّة، ولكنّه ورد لمعنى واحد، وهو: جَزَرَ الدّابّة، أي: ذبحها. وورد بعد صدر الإسلام لمعان، منها: جزر الهامة: قطعها، وجزر العسل، أي: استخرجه من الخلية.⁴¹ وهنا يتضح بجلاء أنّ أثر السنّة في المعنى لا المبني.

تَجَافَى: نلاحظ أثر السنّة في الفعل (تَجَافَى)، يقال: تَجَافَى للشّخص، أي: عفا عن زلّته.⁴² وذلك في قوله - ﷺ -: "تَجَافَوْا لِذَوِي الْهَيْئَاتِ".⁴³ وبالرجوع إلى الجذر (جفوا)، نجد أنّ أقدم سياق جاهليّ يحمل وزن (تَفَاعَلَ) ذو معنى مغاير لما ورد في السنّة، يقال: تَجَافَى عن الشّيء، أي: تباعد عنه. وذلك في قول امرئ القيس بن حُجْر الكندي (80 ق.هـ) يخبر عن مبيته مع صاحبه في أرض موحشة:

تَجَافَى عَنِ الْمَأْثُورِ بَيْنِي وَبَيْنَهَا***.....⁴⁴

ولم أفق على معنى جاهليّ آخر غير هذا حسب ما هو متاح لنا من التّراث الجاهليّ، وذلك وفق معطيات معجم الدّوحة التّاريخي. ثم ورد لمعنى آخر يظهر بجلاء أنّه إسلامي، يقال: تَجَافَى في السّجود، أي: باعد عضديه عن جنبه، وذلك في حديث لأبي سعيد الخُدريّ (ت: 74 هـ) يتحدّث عن النبي - ﷺ -: "وَكَانَ يَأْمُرُ الرَّجَالَ أَنْ يَتَجَافَوْا فِي سُجُودِهِمْ".⁴⁵ وهنا يبدو بجلاء أنّ السنّة خصّصت ما كان مطلقاً في الجاهليّة، ففي الجاهليّة استخدم الفعل (تَجَافَى) لمطلق التّباعد، وفي السنّة استخدم لمعنى خاصّ، وهو مباحة العضدين عن الجنين.

أَجْلَبَ: ومن الأفعال التي ابتكرتها السنّة، ولم يوقف على نظير لها قبلها، الفعل (أَجْلَبَ)، يقال: أَجْلَبَ عَلَى الْخَيْلِ، أي: صاح عليها واستحثّها على السّبق.⁴⁶ ونقف على ذلك في قوله - ﷺ -: "وَلَيْسَ مِمَّا مِنْ أَجْلَبَ عَلَى الْخَيْلِ يَوْمَ الرَّهَانِ".⁴⁷ وبالرجوع إلى مادّة (جلب)، نجد أنّ المبني (أَفْعَلَ) سابق للسنّة، بيد أنّ أثرها يكمن في إحداث معنى لم يُلفَ قبلها، فقد ورد في التّراث الجاهليّ: أجلب على القوم، أي: جلب أعوانه لقتالهم، وذلك في قول المُثَقَّبِ العبديّ (ت: 36 ق.هـ):

³⁹ مجموعة من المؤلفين، معجم الدّوحة التّاريخي، "جزر".

⁴⁰ ابن ماجّة، السنن، 1082/2.

⁴¹ مجموعة من المؤلفين، معجم الدّوحة التّاريخي، "جزر".

⁴² مجموعة من المؤلفين، معجم الدّوحة التّاريخي، "جفو".

⁴³ أبو بكر البيهقيّ، شعب الإيمان، تحق. عبد العليّ حامد (الرياض: مكتبة الرشد، 2003)، 481/18.

⁴⁴ ديوان امرئ القيس، تحق. أبو الفضل إبراهيم، ط5 (القاهرة: دار المعارف، 1990)، 126.

⁴⁵ البيهقيّ، شعب الإيمان، 185/4.

⁴⁶ مجموعة من المؤلفين، معجم الدّوحة التّاريخي، "جلب".

⁴⁷ أبو يعلى الموصلي، مسند أبي يعلى، تحق. إرشاد الحق الأثري (جدة: دار القبلة، 1988)، 33/3.

فَلَا يَدْعُنِي قَوْمِي لِنَصْرِ عَشِيرَتِي *** لَيْسَ أُنَا لَمْ أُجَلِّبْ عَلَيْهِمْ، وَأُتْقِبَ⁴⁸

ثم ورد الفعل (أَجَلَّبَ) متعدياً بمعنى آخر على لسان سيدنا عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وذلك في قوله يخاطب سعد بن أبي وقاص - رضي الله عنه - حين فتح العراق (15هـ) بأن يقف عند ما يسوقه الناس من موضع إلى آخر: "فَأَنْظُرْ مَا أُجَلِّبُ النَّاسُ عَلَيْكَ إِلَى الْعَسْكَرِ".⁴⁹ وهنا نلاحظ أن الفعل (أَجَلَّبَ) ورد بمعنى: ساق الشيء من موضع إلى آخر، ونخلص مما سبق إلى أن أثر السنة في المعنى لا المبني، فالمبني جاهلي غير أن السنة ولدت له معنى لم يوقف عليه قبلها.

اسْتَجَمَّرَ: ويبدو أثر السنة في الفعل (اسْتَجَمَّرَ)، يقال: اسْتَجَمَّرَ الشَّخْصُ، أي: استبرأ من آثار البول والغائط بالحجارة الصغيرة.⁵⁰ ونقف على ذلك في قوله - ﷺ -: "مَنْ اسْتَجَمَّرَ فَلْيُوتِرْ".⁵¹ وبالرجوع إلى الجذر (جمر) في معجم الدوحة التاريخي نجد أن صيغة (اسْتَفْعَلَ) لا ورود لها في التراث الجاهلي حسب ما هو متاح منه، وأول استخدام كان في الحديث النبوي، ثم نقف على الفعل نفسه من الصيغة ذاتها بمعنى: استقوى بغيره، وذلك في سياق في عصر الخلافة الراشدة على لسان الحطيئة يخاطب سيدنا عمر بن الخطاب (ت: 23هـ) بأنهم كانوا قبيلة ذات قوة كبيرة لا تستعين بأحد، فقال: "لَا تُسْتَجْمِرُ، وَلَا تُحَالِفُ".⁵² وهكذا يبدو أن الفعل ولد في السنة، وابتكر فيها. ثم نلاحظ أن مصدر الفعل الآنف الذكر (الاستجمار) كان أول ورود له في السنة أيضاً، ويمكن الوقوف على ذلك بالرجوع إلى معجم الدوحة التاريخي.

اسْتَجَمَلَّ: ويظهر أثر السنة في الفعل (اسْتَجَمَلَّ)، أي: صار جملاً.⁵³ وذلك في قوله - ﷺ -: "حَتَّى إِذَا اسْتَجَمَلَّ ذَبْحَتُهُ".⁵⁴ ولم أقف في الجذر (جمل) - في معجم الدوحة التاريخي وغيره - على صيغة (استفعل) قبل السنة، ثم استخدم بعد السنة لمعان، منها: اسْتَجَمَلَّهُ، أي: استحسسه، ثم اسْتَجَمَلَّ، أي: تزين.⁵⁵ وهنا نلاحظ أن السنة ولدت من الاسم الجامد (جَمَلٌ) فعلاً، وهذا ديدن العربية، فهي لغة اشتقاقية، ومما سبق نستطيع القول: إن أثر السنة يظهر في الفعل (اسْتَجَمَلَّ) معنى ومبني، فهما من بنات السنة، وابتكاراتها.

جَمَّ: ورد الفعل السابق في السنة بمعنى: استراح.⁵⁶ وذلك في قوله - ﷺ -: "إِنَّ قُرَيْشًا قَدْ نَهَكْتَهُمْ

⁴⁸ المثقَّب العبدی، دیوان شعر المثقَّب العبدی، تحق. حسن كامل الصیرفي (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، 1971)، 264.

⁴⁹ أبو بكر البيهقي، السنن الكبير (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات، 2011)، 438/18.

⁵⁰ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "جشاً".

⁵¹ ابن حنبل، المسند، 12: 154.

⁵² الخليل بن أحمد، العين، تحق. مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (القاهرة: دار الهلال، د.ت)، 6/122.

⁵³ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "جمل".

⁵⁴ البيهقي، السنن الكبير، 416/19.

⁵⁵ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "جمل".

⁵⁶ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "جمم".

الحَرْبُ... فَإِنْ شَاوُوا أَنْ يَدْخُلُوا فِيمَا دَخَلَ فِيهِ النَّاسُ فَعَلُوا، وَإِلَّا فَقَدْ جَمُوا".⁵⁷ والفعل (جَمَ) نفسه ورد في العصر الجاهليّ بمعنى: كَثُرَ واجْتَمَعَ، ونجد ذلك في قول الشاعر تَأَبَّطُ شَرًّا فَهَمِّي (ت: 95 ق.هـ) يشبه كثرة جري الفرس بكثرة تتابع أمواج البحر:

يَجْمُ، جُمُومَ الْبَحْرِ، طَالَ عِبَابُهُ* * * إِذَا فَاضَ مِنْهُ أَوَّلٌ، جَاشَ آخِرُهُ⁵⁸

وبالنظر في معجم الدّوحة التّاريخي، نجد أن معاني الجذر (جمم) الجاهليّة تخلو ممّا ورد في السنّة، ونستخلص ممّا سبق أن أثر السنّة في الفعل (جَمَ) في المعنى دون المبنى.

أَجْنَبَ: وممّا نلاحظ فيه أثر السنّة، الفعل (أَجْنَبَ)، يقال: أَجْنَبَ الْمَاءُ وَنَحْوَهُ، أي: صار نجسًا من جنابة المستعمل له.⁵⁹ ونقف على ذلك فيما ذكره أبو داود عن النّبِيّ ﷺ: "إِنَّ الْمَاءَ لَا يُجْنَبُ".⁶⁰ وبالنظر في مادة (جنب) يلاحظ القارئ المتفحص لفروعها أن ما وصل من التّراث الجاهليّ يخلو من الفعل (أَجْنَبَ)، ومبدأ وروده كان في السنّة، ثم نلاحظ أن الفعل (أَجْنَبَ) ورد في زمن النّبِيّ ﷺ على لسان ابن الخطّاب - رضي الله عنه - بمعنى: أصابته الجنابة، وذلك في قوله مخاطبًا النّبِيّ ﷺ: "مَا يَصْنَعُ أَحَدُنَا إِذَا أَجْنَبَ؟".⁶¹ ثم تتالت المعاني، فنجد في غير السنّة أجنب: دخل جهة الجنوب. وأجنب: أصابه داء ذات الجنب. وأجنب الخير: كثر. وأجنب الخيل: قادها إلى جانب المركوب منها. وأجنب الشيء: أبعد. ⁶² وهكذا نستطيع القول: إن أثر السنّة في الفعل (أَجْنَبَ) في المبنى والمعنى.

أَدْرَكَ: من الأفعال اللازمة التي ابتكرتها السنّة وولّدتها، الفعل (أدرك)، يقال: أدرك الغلام: أي: بلغ الحلم.⁶³ ونلفي ذلك في حديث للنّبِيّ ﷺ - يذكر فيه فضيلة حسن تربية البنات، وأنها سبب دخول الجنة: "مَا مِنْ مُسْلِمٍ تُدْرِكُ لَهُ ابْنَتَانِ...".⁶⁴ وحين الوقوف عند مادّة (درك) في معجم الدّوحة التّاريخي وتدقيق النّظر فيها، نجد أن مبنى (أفعل) في المادّة سابق للسنّة، وقد ورد متعدّدًا ولازمًا، بيد أنّه لم يرد بمعنى: (بلغ الحلم) ولم يسبق له استخدام في التّراث الجاهليّ بهذا المعنى، وولادته كانت السنّة، وبهذا يظهر أن السنّة ولّدت معنى لمبنى مألوف، وأقدم ما وصل إلينا من مادّة (درك) - حسب معجم الدّوحة التّاريخي - الفعل (أدركه) بمعنى: لحقه، وهنا نلاحظ أن اللّحاق كان مطلقًا، فخصّصته السنّة بلحاق سنّ البلوغ.

أَذْكَرَ: من الأفعال النّبويّة اللازمة المبتكرة المولدة في العربيّة، الفعل (أذْكَرَ)، يقال: أذْكَرْتَ الْأُنْثَى،

⁵⁷ البخاري، الجامع الصحيح، 280/2.

⁵⁸ تأبط شرًّا، ديوان تأبط شرًّا، 82.

⁵⁹ مجموعة من المؤلفين، معجم الدّوحة التّاريخي، "جنب".

⁶⁰ أبو داود، السنن، 18/1.

⁶¹ ابن حنّبل، المسند، 254/1.

⁶² مجموعة من المؤلفين، معجم الدّوحة التّاريخي، "جنب".

⁶³ مجموعة من المؤلفين، معجم الدّوحة التّاريخي، "درك".

⁶⁴ ابن حنّبل، المسند، 396/5.

أي: ولدت ذكراً.⁶⁵ وذلك في قولهِ - ﷺ - يجب من سأله عن حمل المرأة: "فإذا علا ماء الرجل ماء المرأة، أذكرت".⁶⁶ ونجد في مادة (ذكر) في معجم الدوحة التاريخي أن صيغة (أفعل) من الصيغ التي وردت قبل السنة، يقال: أذكره الأمر، أي: جعله يستذكره بعد نسيان، وذلك في قول امرئ القيس (80: ق.هـ):

أَذْكَرْتَ نَفْسَكَ مَا لَنْ يَعُودَا؟**.....⁶⁷

بيد أنها لم ترد لهذا المعنى المذكور في السنة، وبهذا يتضح أن أثر السنة بتوليد معنى جديد لصيغة (أفعل)، أو أن السنة أحييت ما لم يصل إلينا من التراث الجاهلي، وحافظت عليه.

5. المبحث الثاني: الأفعال المتعدية

كما كان للسنة أثر جلي في الأفعال اللازمة، فقد أثرت الأفعال المتعدية، ووسعت مابنيها وصيغها، وفتت معانيها ودلالاتها، فألفينا فيها من الأفعال المتعدية ما لا أثر له في التراث الجاهلي، ونظرة في السنة توقف القارئ على كثير من الأفعال المتعدية التي جدت بنزول الوحي، وبخاصة فيما يتعلق بأمور الدين الإسلامي مما لم يعهد مثله في العصر الوثني، وفي السطور التالية نماذج منتقاة من السنة تفصح للقارئ عن هذا الأثر.

أبن: من الأفعال النبوية التي لم يرد لها ذكر قبل الإسلام - وفق ما تمّ رصده في معجم الدوحة التاريخي - الفعل (أبن)، يقال: أبن الشخص: عابه واتهمه بسوء.⁶⁸ وكان أول ورود له في قوله - ﷺ - في حادثة الإفك: "أشيروا عليّ في ناس أبناوا أهلي".⁶⁹ وبالرجوع إلى ماورد من تراث جاهلي شعراً ونثراً نجده خلواً من الفعل الأنف الذكر بمعنى: (عابه واتهمه بسوء)، بيد أنه ورد على صيغة (فعل) في سياق جاهلي بمعنى: (بكى الميّت وندبه)، وذلك في قول الشاعر أبي ذؤاد الإيادي (79 ق.هـ) يبيكي مهرة الهالك:

مَهْرٌ يُوْبِنُ هَالِكًا أَوْ مَهْرَةٌ**.....⁷⁰

وبناء على ما سبق، فأثر السنة في الفعل (أبن) في المبني والمعنى.

أحد: ونجد في السنة، الفعل (أحد)، وهو من مبتكراتها، يقال: أحد الله، أي: أشار بإصبع واحدة دالة على إفراده بالعبودية.⁷¹ ومورد ذلك في قول النبي - ﷺ - وقد مرّ بسعدٍ، وهو يدعو إلى إفراد

⁶⁵ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "ذكر".

⁶⁶ ابن حنبل، المسند، 285/4.

⁶⁷ امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، 251.

⁶⁸ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "أبن".

⁶⁹ ابن حنبل، المسند، 369/40.

⁷⁰ أبو ذؤاد الإيادي، ديوان أبي ذؤاد الإيادي، تحق. أنوار السامرائي (دمشق: دار العصماء، 2010)، 186.

⁷¹ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "أحد".

الله بالعبوديّة: "أَحَدٌ أَحَدٌ".⁷² ولم أقف على صيغة (فَعَلَّ) من الجذر (ءحد) قبل القرآن، وبهذا نستطيع أن نقول: إن أثر القرآن الكريم في الفعل (أَحَدَ) حاصل في مبناه ومعناه، لكنّه لم يخرج عن نطاق معنى الجذر النّوويّ الذي يدل على الانفراد، وبالرجوع إلى معجم الدّوحة التّاريخي، نجد أن أقدم ما ورد في التّراث الجاهليّ من مادّة (ءحد) لفظ (الأحد)، أي: الفرد من جنسه على الإطلاق، وهنا نلاحظ أن السنّة ولدت من الجذر معنى خاصاً يدل على إفراد الله بالعبوديّة.

حدّ: ومما جدّ في السنّة، ولم يوقف على نظير له في التّراث الجاهليّ، الفعل (حدّ)، يقال: حدّ الزّاني ونحوه، أي: أقام عليه الحدّ، وهو ما حدّد من عقوبة في الشّريعة الإسلاميّة.⁷³ ونلفي ذلك في قوله - ﷺ - يخاطب عليّ بن أبي طالب في أمر أمة زنت: "إِذَا جَفَّتْ مِنْ دَمَائِهَا فَحُدِّهَا".⁷⁴ ومعلوم أن (الحد) بمعناه السّابق من مصطلحات الفقه الإسلاميّ التي جدّت في السنّة، ولم يوقف على نظير لها في التّراث الجاهليّ، وإذا سرّحنا النّظر في مادّة (حدّ)، نلفي أن أقدم ما ورد فيها ممّا يحمل لفظ (حدّ) ورد بمعنى: منتهى الشّيء وطرفه، ثم ورد بمعنى: البأس والنّفاذ في النّجدة، ثم بمعنى الشّدّة والصّعوبة، وبهذا فأثر السنّة في المعنى لا المبني.

أجمَرَ: ورد الفعل الأنف في السنّة بمعنى: بخره بالطيب.⁷⁵ ونقف على ذلك في قوله - ﷺ - "إِذَا أَجْمَرْتُمُ المَيْتَ، فَأَجْمِرُوهُ ثَلَاثًا".⁷⁶ وبالرجوع إلى مادّة (جمر) نجد أنّه لم يرد سياق جاهليّ يحمل في طياته صيغة (أفعل)، وهذه الصّيغة ولدت بعد نزول الوحيّ على النّبيّ - ﷺ - ثم نلاحظ بعد ذلك أن الصّيغة نفسها وردت في زمن النّبوة على لسان لبيد بن ربيعة الذي توقّف عن قول الشّعْر سنة (11هـ)، وذلك في قوله يصف سرعة ناقة:

وَإِذَا حَرَّكَتْ عَرَزِي أَجْمَرَتْ ***.....⁷⁷

فقوله: أجمرت الناقة، أي: أسرعت واشتدّ سيرها، وهنا يظهر لنا أن أثر السنّة في المبني والمعنى، فصيغة (أفعل) لم ترد قبل السنّة، ومعناها لم يُلف فيما وصلنا من التّراث الجاهليّ وفق ما ورد في معجم الدّوحة التّاريخي.

خَبَّبَ: نقف على الفعل السّابق في السنّة في قوله - ﷺ -: "مَنْ خَبَّبَ خَادِمًا عَلَى أَهْلِهَا فَلَيْسَ مِنَّا".⁷⁸ يقال: خَبَّبَ الشّخص على غيره، أي: أفسده عليه.⁷⁹ وحين النّظر في مادّة (خبب) وما وصلنا من التّراث الجاهليّ من السيّاقات التي تحمل الفعل (خبب)، نجد أنّها تخلو من المعنى الذي جدّ في السنّة، لكن الفعل (خبب) ورد لازماً في سياقات سابقة للسنّة لمعان مختلفة، وبهذا

⁷² ابن حنّبل، المسند، 258/15.

⁷³ مجموعة من المؤلّفين، معجم الدّوحة التّاريخي، "حدد".

⁷⁴ ابن حنّبل، المسند، 355/2.

⁷⁵ مجموعة من المؤلّفين، معجم الدّوحة التّاريخي، "جمر".

⁷⁶ ابن حنّبل، المسند، 411/22.

⁷⁷ مجموعة من المؤلّفين، معجم الدّوحة التّاريخي، "جمر".

⁷⁸ ابن حنّبل، المسند، 81-80/15.

⁷⁹ مجموعة من المؤلّفين، معجم الدّوحة التّاريخي، "خبب".

يتضح أن أثر السنّة في إحداه معني جديد لم يكن للفعل (خب) قبلها، ثم ورد الفعل (خب) - بمعنى: فسّد- لازماً في قول ابن الخطّاب (23هـ)- رضي الله عنه-: "لا تَعَلَّمُوا رَطَانَةَ الْأَعَاجِمِ؛ فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَعَلَّمَهَا خَبٌ"⁸⁰.

اسْتَدْرَكَ: ومن الأفعال التي اكتست بنزول الوحي حلّة جديدة، الفعل (اسْتَدْرَكَ)، يقال: استدكر القرآن، أي: حفظه وأكثر تلاوته كيلا ينساه.⁸¹ وذلك في قوله- ﷺ -: "اسْتَدْرِكُوا الْقُرْآنَ"⁸². وقد وردت صيغة (استفعل) من الجذر (ذكر) في التراث الجاهليّ بمعنى: استحضر الأمر في الذهن بعد فواته، وذلك في قول الحارث بن عمرو الفزاريّ (27 ق.هـ):

.....**مَتَى مَا تُذَكِّرُهُ، بَسْتَدْرِكِرِ⁸³

وهذا الشعر أقدم ما وصلنا من التراث الجاهليّ ممّا يحمل صيغة (استفعل) من جذر (ذكر)، وهنا ندرك أن أثر السنّة في توليد معنى جديد، أمّا المبني، فهو جاهليّ.

زَكَّى: وممّا يظهر فيه أثر السنّة بجلاء، الفعل (زَكَّى)، أي: أخرج زكاة ما يملك.⁸⁴ وذلك في قوله- ﷺ -: يخاطب رجلاً يلبس خاتم ذهب: "أَتَزَكِّي هَذَا؟"⁸⁵ ومعلوم أن المعنى النووي للجذر (زكوي) يدور حول النماء والزيادة والتّطهير، وهذا كان شأنه في العصر الجاهليّ، ولكن الذي لا شبهة فيه أن الفعل (زَكَّى) اكتسب معنى جديداً في السنّة لم يكن مألوفاً في الجاهلية، كذلك لم يوقف- حسب معجم الدوحة التاريخي- على صيغة (فَعَّل) من الجذر السّابق فيما وصلنا من التراث الجاهليّ.

أَسْبَغَ: ومن الأفعال التي تعدّ من مبتكرات السنّة وتوليدات التي لاشكّ فيها، الفعل (أَسْبَغَ)، يقال: أسبغ الوضوء، أي: أوفى كلّ عضو من أعضائه حقّه وبالغ فيه بمراعاة سننه وفرائضه.⁸⁶ ونقف على ذلك في قوله- ﷺ -: "مَنْ تَوَضَّأَ، فَأَسْبَغَ الْوُضُوءَ... عَفَّرَ لَهُ ذُنْبَهُ"⁸⁷. والفعل (أَسْبَغَ) اكتسب معنى جديداً في ظلال السنّة، بيد أنه ينطوي تحت المعنى العامّ للجذر (سبغ) الذي يدلّ في عمومته على الشّمول والاستيعاب، والاستفاضة، لكنّ تخصيصه بغسل أعضاء خاصّة غسلًا تامًّا لا نقص فيه، فهذا ممّا جدّ في السنّة، ولم يوقف عليه قبلها.

سَبَّلَ: يقال: سَبَّلَ الشَّيْءَ، أي: جعله في سبيل الله لا لغرض دنيويّ.⁸⁸ ونجد ذلك في قوله- ﷺ -

⁸⁰ المعافى الموصلّي، كتاب الزهد، تحق. عامر صبري (بيروت: دار البشائر، 1999)، 288.

⁸¹ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "ذكر".

⁸² ابن حنّبل، المسند، 7: 71.

⁸³ سلامة السويدي، شعر قبيلة دُبيان في الجاهلية (الدوحة: مطبوعات جامعة قطر، 1987)، 313.

⁸⁴ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "زكو".

⁸⁵ ابن حنّبل، المسند، 97/29.

⁸⁶ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "سبغ".

⁸⁷ ابن حنّبل، المسند، 520/1.

⁸⁸ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "سبل".

يجيب ابن الخطاب- رضي الله عنه- وقد ذكر له عزمه أن يتصدق بماله: "أَحْسُ أَصْلَهُ، وَسَبَلٌ تَمَرَّتُهُ"⁸⁹ ويظهر بجلاء أن هذه الكلمة ارتدت ثوباً إسلامياً جديداً، ولم أقف عليها بهذا المعنى فيما انتهى إلينا من الشعر الجاهلي، لكن الناظر في الجذر (سبل) يدرك أن أثر السنة في تطوير معنى جديد يدور في فلك المعنى التوي للجدز (سبل) الذي تدل حروفه - كما يقول ابن فارس - على إرسال شيء من الأعلى إلى الأسفل، أو على امتداد شيء.⁹⁰ ويظهر هذا المعنى في الشيء الذي يجعل في سبيل الله، فجاعله يريد له الديمومة والامتداد ما بقي، في طريق الله ولله.

تَسَحَّرَ: ومما لاشك في كونه نوبياً من الأفعال، الفعل (تَسَحَّرَ)، يقال: تَسَحَّرَ الشَّخْصُ، أي: أكل ليلاً قبيل طلوع الفجر بنية الصيام.⁹¹ وهذا الفعل من الأفعال المتعدية التي لا يذكر معها مفعولها، وقد نصت المعاجم على تعديته، فقد جاء في التهذيب وغيره: "وَقَدْ تَسَحَّرَ الرَّجُلُ ذَلِكَ الطَّعَامَ، أَي: أَكَلَهُ"⁹² ونجد هذا الفعل في قوله- ﷺ -: "تَسَحَّرُوا فَإِنَّ فِي السُّحُورِ بَرَكَهً"⁹³. ويبدو أن السنة اشتقت الفعل (تَسَحَّرَ) من كلمة (السَّحَر) التي تعني الجزء الأخير من الليل قبيل الفجر، وهي كلمة جاهلية نجدها في قوم عصام الكندية (96 ق.هـ): "لَهُ نَشْرُ الرُّؤُوسِ بِالسَّحَرِ"⁹⁴. وبهذا يتضح بجلاء أن السنة ولدت فعلاً من كلمة (سحر) لم يلف في التراث الجاهلي.

شَفَّعَ: ونجد من مادة (شفع) الفعل (شَفَّعَ) مما جد في السنة، ولم يوقف عليه في التراث الجاهلي، يقال: شَفَّعَهُ، أي: دعاه إلى الشفاعة لغيره في جلب نفع أو دفع ضرر.⁹⁵ ونلني ذلك في قوله- ﷺ -: "إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ، شَفَّعْتُ"⁹⁶. وحين النظر في فروع الجذر (شفع) نجد أن العرب الجاهليين كانوا يستخدمون كلمة (شافع) كما ورد في السنة، وذلك في قول عفيفاء الحميرية الكاهنة (110 ق.هـ): "وَالدَّاعِي نَبِيُّ شَافِعٍ"⁹⁷. وهنا يظهر أن أثر السنة في توليد مبنئ جديد، وهو (شَفَّعَ) من مبنئ ومعنى كانا مألوفين في العصر الجاهلي (شافع)، أو أن لفظ (شَفَّعَ) كان مستخدماً في الجاهلية، بيد أنه لم يصل إلينا نص جاهلي يحمله؛ لاندثاره وضياعه، وهنا يكون ابتكار السنة وأثرها في إحياء لفظ انقرض من الاستخدام، وبث الحياة فيه من جديد.

شَمَّتَ: ومن مبتكرات السنة وتوليدات في العربية، الفعل (شَمَّتَ)، يقال: شَمَّتَ العاطس، أي: دعا له بالرحمة.⁹⁸ وقد ورد ذلك في قوله- ﷺ -: "يَذَكُرُ فِيهِ حَقُوقُ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ: وَيُسَمِّتُهُ إِذَا"

⁸⁹ ابن حنبل، المسند، 166/10.

⁹⁰ ابن فارس، مقاييس اللغة، 129/3.

⁹¹ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "سحر".

⁹² الأزهرى، تهذيب اللغة، تحق. محمد مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، 172/4.

⁹³ ابن حنبل، المسند، 676-477/14.

⁹⁴ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "سحر".

⁹⁵ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "شفع".

⁹⁶ البخاري، الجامع الصحيح، 405/4.

⁹⁷ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "شفع".

⁹⁸ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "شمت".

عَطَسٌ" 99. وحين الوقوف على الجذر (شمت) في معجم الدوحة التاريخي، وتسريح النظر في فروعه، يظهر لنا خلوة من هذا المعنى الذي ولدته السنة، أما صيغة (فعل)، من هذا الجذر، فهي قديمة، ومنها شعر للشنفرى الأزدي يثني على الشاعر تأبط شراً (ت:95 ق.هـ) الذي كان يقوت ثلثة من الصعاليك:

.....***وَمَنْ يُعْزُ يَعْنَمُ مَرَّةً، وَيُسَمَّتْ¹⁰⁰

ومعنى (سَمَّت) في البيت: ردّه خائباً يشمت به، وبهذا يتضح لنا بجلاء أن أثر السنة هنا في توليد معنى جديد من بنية صرفية مألوفة في التراث الجاهلي.

صَرَّرَ: ومن الأفعال التي بدت بمظهر جديد في السنة، الفعل (صَرَّرَ)، يقال: صَرَّرَ الأمر، أي: أخفاه، وكتمه في قلبه، ونجد ذلك في قوله -ﷺ- يخاطب رجلين كتما أمراً: "أَخْرَجَا مَا تُصَرَّرَانِ".¹⁰¹ وحين الرجوع إلى جذر (صرر) والنظر في سياقات التراث الجاهلي المنتهية إلينا - وفق ما يشير إليه معجم الدوحة التاريخي - فإننا لا نقف على صيغة (فعل)، ونجد أنها وردت ابتداء في السنة، وهنا نستطيع القول: إن أثر السنة جلي في توليد صيغة جديدة لم يوقف على نظير لها في التراث الجاهلي، هذا من ناحية المبنى، أما المعنى فأرى أن السنة طوّرت المعنى النووي للجذر، فقد وردت من الجذر سياقات جاهلية تدور حول ضمّ الشيء وجمعه، يقال: صرّ الخيمة، أي: جمعها. أو صرّ الناقة، أي: أخفى ضرعها بشيء من الخرق لئلا يرضعها الفصيل.¹⁰² وذلك كقول المرقش الأكبر البكري (75 ق.هـ) يصف ناقة:

لَمْ تَقْرَأِ الْقَيْطَ جَنِينًا وَلَا**أَصْرُهَا تَحْمِلُ بِهِمُ الْغَنَمِ¹⁰³

وهنا يتضح أن المعنى في الحديث النبوي لا يخرج عن المعنى العام الوارد في شعر المرقش، بيد أن السنة طوّرتّه وغدا يدل على إخفاء الحقيقة لا الأشياء، والله أعلم.

طَبَّ: ورد الفعل السابق في قوله -ﷺ- يخبر عمّن سحره ذاكراً حوار ملكين يسأل أحدهما الآخر: "قَالَ: مَنْ طَبَّهُ؟ قَالَ لَيْدٌ بَنُ الْأَعْصَمِ".¹⁰⁴ ونلاحظ أن الفعل (طَبَّ) ورد في السنة بمعنى: (سَحَر). ولم يعهد عن العرب في جاهليتهم أن استخدموا هذا الفعل بمعنى سحر، وكان يستخدم في الجاهلية لمعان: منها الحدق، والمهارة، وتقديم العلاج للمرضى، ومن ذلك ما ورد في سياق شعري للشاعرة أم عمرو بنت مكدّم الكينانية عند وفاة أخيها ربيعة (24 ق.هـ):

⁹⁹ ابن حنبل، المسند، 95/2.

¹⁰⁰ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "شمت".

¹⁰¹ ابن حنبل، المسند، 61/29.

¹⁰² مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "صرر".

¹⁰³ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "صرر".

¹⁰⁴ ابن حنبل، المسند، 343/40.

لَكِنَّ سِهَامَ الْمَنَايَا مَنْ نَصَبْنَ لَهُ**لم يُنَجِّهِ طِبُّ ذِي طِبِّ وَلَا رَاقٍ¹⁰⁵

والطَّبَّ في شعرها - كما هو واضح - بمعنى: العلاج والمداواة، وخلاصة القول: أن الفعل (طَبَّ) من ابتكارات السنّة وتوليداتها، والله أعلم

عَبَدَ: ومن توليدات السنّة من حيث المبنى والمعنى، الفعل (عَبَدَ)، يقال: عَبَدَ الاسم، أي: جعله مبدوءاً بكلمة عبد مضافةً إلى اسم من أسماء الله الحسنى.¹⁰⁶ ونجد ذلك في قوله - ﷺ - يدعو إلى التسمية بما كَانَ مبدوءاً بكلمة (عبد) إن لم يُتَسَمَّ (زيد، أو الحارث): "فَإِنْ أَخْطَأَكُمْ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ، فَعَبِدُوا".¹⁰⁷ ولم أقف على الفعل بصيغة (فَعَّلَ) قبل الحديث النبوي، كما أن استخدام هذه الصيغة لهذا المعنى من مبتكراتها التي لم تلف قبلها، وبالرجوع إلى معجم الدوحة التاريخي، والنظر في مادة (عبد)، نجد أن صيغة (فَعَّلَ) وردت في التراث الإسلامي بمعنى: اتَّخَذَهُ عَبْدًا، لكن لا أثر لها قبل ذلك في التراث الجاهلي لأي معنى، وللوقوف على ذلك يمكن الرجوع إلى معجم الدوحة التاريخي، والذي نخلص إليه مما سبق: أن أثر السنّة في المبنى والمعنى.

أقرأ: ورد الفعل الآف الذكر في السنّة لإبلاغ السّلام، يقال: أقرأه السّلام، أي: أبلغه إياه.¹⁰⁸ وذلك في قول المصطفى - ﷺ - يذكر المسيح ابن مريم: "فَأَقْرُبُوهُ، أَوْ أَقْرَبْهُ، السّلامَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ، ﷺ".¹⁰⁹ وتحيّة السّلام وما يتعلّق بها مما لم يوقف على نظير له في التراث الجاهلي، كذلك لم أقف على نصّ جاهليّ يحمل صيغة (أَفْعَلَ) من الجذر (قرء)، ولعلّ أوّل ورود لها كان في قوله تعالى: ﴿سَتَقَرُّرِيكَ فَلَا تَنْسَى﴾ [الأعلى:6] المؤرّخ لنزوله في معجم الدوحة التاريخي بـ (1 ق.هـ)، ويبدو لي أن فُشُوَ الأُميّة، وانحصار الكتابة في أشخاص قلائل كان السبب وراء تقلّص المعاني والمباني الجاهلية المتعلقة بهذا الجذر.

أقام: ومن الأفعال التي اكتست صبغة إسلاميّة، الفعل (أقام) الذي ورد لأكثر من معنى مبتكر في السنّة، يقال: أقام عليه الحدّ، أي: أجرى عليه العقوبة المحدّدة وفق الشريعة.¹¹⁰ وكان هذا في قوله - ﷺ - يدعو عليّ بن أبي طالب - رضي الله عنه - إلى إقامة الحدّ على امرأة زنت: "إِذَا جَفَّتْ مِنْ دَمِهَا فَأَقِمَّ عَلَيْهَا الْحَدَّ".¹¹¹ ولم يوقف على هذا الفعل مستخدماً لهذا المعنى في التراث الجاهليّ، لكنّه ورد مستخدماً لمعان جاهليّة كثيرة يمكن الرجوع إلى معجم الدوحة التاريخي للوقوف عليها، وهنا نلاحظ أن أثر السنّة في توليد معنى جديد لمبنيّ قديم. كذلك نلاحظ أن الفعل السابق نفسه ورد لمعنى جديد من مبتكرات السنّة، وهو (أقام الصلاة)، أي: نادى إليها للشروع فيها، وذلك في قوله -

¹⁰⁵ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "طبيب".

¹⁰⁶ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "عبد".

¹⁰⁷ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "عبد".

¹⁰⁸ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "قرأ".

¹⁰⁹ ابن حنبل، المسند، 62/15.

¹¹⁰ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "قوم".

¹¹¹ ابن حنبل، المسند، 138/2.

ﷺ - يجيب عبد الله بن زيد في رؤياه الأذان والإقامة، ويأمره أن يقيم الصلاة: "فَأَقِمَّ أَنْتَ".¹¹²
كَفَّرَ: ومما نقف عليه من الأفعال التي بدت بثوب إسلامي لم يوقف عليه قبله، الفعل (كَفَّرَ)، يقال: كَفَّرَ الشَّخْصَ، أي: وسمه بالجحود بوحدانية الله والكفر برسله وشريعته.¹¹³ وذلك في قول المصطفى - ﷺ - يذكر أصول الإيمان عند المسلم، وأنه لا يجوز له الحكم على مسلم آخر بالكفر، وقد أقر بالشهادة: "وَلَا تُكْفِرُهُ بِذَنْبٍ".¹¹⁴ وبالرجوع إلى الجذر (كفر) والنظر فيما ورد من سياقات جاهلية تحوي مشتقات منه، نلاحظ أن لا وجود لصيغة (فَعَلَّ)، ويبدو أنها مما تم توليده في السنة لمعان مختلفة، فنجد أن (كَفَّرَ) - كذلك - ورد بمعنى آخر، يقال: كَفَّرَ عن يمينه، أي: فعل ما يمحو الحنث فيها، ونلفي ذلك في قوله - ﷺ - يرد على امرأة أخبرته أن أختها نذرت أن تحج ماشية، فأمرها ألا تفعل؛ وأن تكفر عن يمينها: "وَلْتَكْفُرْ عَنْ يَمِينِهَا".¹¹⁵ ثم نجد أن هذه الصيغة وردت لمعنى آخر في السنة، وهو الإلجاء إلى تغطية المحاسن وإبراز المساوئ، ونقف على هذا المعنى في قوله - ﷺ - يوصي خليفة المسلمين من بعده: "أَنْ يُعْظَمَ كَبِيرُهُمْ... وَلَا يُوحَّسَهُمْ؛ فَيَكْفُرَهُمْ".¹¹⁶ والخلاصة مما سبق: أن السنة أثرت في العربية مبنى ومعنى في صيغة (فَعَلَّ) من الجذر (كفر).

وَضًا: ومن أفعال السنة التي ابتكرت فيها وجدت، الفعل (وَضًا)، يقال: وضًا العضو من أعضاء الوضوء، أي: غسله بنية الوضوء.¹¹⁷ ونقف على ذلك في قوله - ﷺ - يخبر عمّن يقوم من ليله ليتوضأ للصلاة: "فَإِذَا وَضًا يَدَيْهِ انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ".¹¹⁸ وبالنظر في معاني الجذر (وضء) الجاهلية نجد أنها تدور حول الحسن والجمال، أما ما ورد في السنة، فمما لاشك فيه أنه من مبتكراتها وتوليداتنا التي لا أثر لها في التراث الجاهلي، فلم تكن كيفية الوضوء الإسلامية معهودة قبله، ثم إننا نلفي الفعل (وَضًا) على لسان النجاشي (ت: 9 ق.هـ) يذكر النبي - ﷺ - بالتبجيل والتوقير: "وَاللَّهِ، لَوْ لَا مَا أَنَا فِيهِ مِنَ الْمَلِكِ، لَأَتَيْتُهُ حَتَّى أَكُونَ أَنَا أَحْمِلُ نَعْلَيْهِ وَأَوْضُهُ".¹¹⁹ أي: أعينه على وضوئه، ويبدو أن النجاشي على معرفة بما يقوم به المسلم ليقف بين يدي ربه.

يَمَمَ: ومن الأفعال المتعدية التي اكتست معنى جديدًا في السنة، الفعل (يَمَمَ)، يقال: يَمَمَ الشَّخْصَ، أي: ضرب يديه على وجه الأرض ومسح وجهه ويديه ناويًا إزالة الحدث واستباحة العبادات كالصلاة وغيرها.¹²⁰ وذلك في قوله - ﷺ - يذكر رجلاً غسل مريضاً ففاضت روحه: "كَانَ يَكْفِيهِمْ أَنْ

¹¹² ابن حنبل، المسند، 397/26.

¹¹³ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "كفر".

¹¹⁴ أبو داود، السنن، 445.

¹¹⁵ ابن حنبل، المسند، 34/5.

¹¹⁶ البيهقي، السنن الكبير، 575/16.

¹¹⁷ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "وضًا".

¹¹⁸ ابن حنبل، المسند، 657/28 - 658.

¹¹⁹ ابن حنبل، المسند، 409/7.

¹²⁰ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "يمم".

يُمَمُّهُ بِالصَّعِيدِ؟"¹²¹ وبالرجوع إلى التراث الجاهلي نجد أن صيغة (فَعَلَ) كانت قديمة مطروقة في الاستخدام الجاهلي من الجذر (يَمَم) بمعنى: قصده، ونقف على ذلك في شعر منسوب إلى الحارث بن كعب المَدْحَجِي (ت: 202 ق.هـ) يذكر هدايته بعد غيّه:

فَأَلْقَيْتُ عَنِّي الْعَيَّ لِلرُّشْدِ وَالْهُدَى * * * وَيَمَمْتُ نُورًا لِلْحَيْفَةِ بَادِيًا¹²²

وبهذا ندرك أن أثر السنّة كما من في توليد معنى جديد لم يكن مألوفًا قبل الإسلام، أما البنية، فهي قديمة، والتيمم بمعناه الاصطلاحي الإسلامي، من ابتكاراتها وتوليدياتها، ولم يكن معهودًا قبل نزول الوحي، ولا دراية للجاهليين به.

الخاتمة

وفي نهاية المطاف بعد هذه الوقفات مع أثر السنّة في الأفعال العربيّة من حيث المبنى والمعنى خلص الباحث إلى طائفة من النتائج والتوصيات يمكن إجمالها في النقاط التالية:

أولاً: النتائج:

- كان أثر السنّة جلياً في مباني الأفعال العربيّة، فقد ولدت صيغاً في كثير من الجذور لم يُلَفَ لها أثر في التراث الجاهلي المتناهي إلينا، وذلك نحو صيغة (فَعَلَ) من الجذر (عدم): أَدَمَ ، ونحو صيغة (تَفَعَّلَ) من الجذر (بءس): تَبَأَسَ.
- ظهر - كذلك - أثر السنّة في معاني الأفعال، فقد وسّعت معانيها، وأكسبتها جدّة لم يوقف عليها في التراث الجاهلي، كالفعل (وَضَأَ) الذي أضحي يدل على غسل أعضاء معينة بنية الاستعداد للصلاة ونحوها من العبادات، في حين أنه كان يدل على التحسين والتجميل في الجاهلية، والفعل (حَدَّ)، كحد الزاني ونحوه، فهذا مما جد في السنة من المعاني كذلك.
- توصلت الدراسة إلى أن التركيب (حمي الوطيس) الوارد في مقدّمة البحث، كان مستخدماً قبل السنّة، فقد ورد - كما سلف - في شعر للشاعر تأبط شراً (ت: 95 ق.هـ)، وبهذا فليس دقيقاً ما تُدوول قديماً وحديثاً من كونه ممّا اختصّ به النبي - ﷺ - ولم يسمع قبله.
- كان أثر السنّة أكثر جلاء في الجذور ذات الصلّة بما جد في الإسلام من عبادات، كالوضوء، والتيمم ونحو من ذلك.

ثانياً: التوصيات:

- توصي المقالة بدراسة شاملة لأثر السنّة في الأفعال لعربية بناء على ما تمّ رصده في معجم

¹²¹ مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "يَمَم".

¹²² دَعْبِل بن علي الخزاعي، وصايا الملوك وأبناء الملوك من ولد قحطان بن هود، تحق. نزار أباطة (بيروت: دار صادر، 1997)، 132.

الدَّوْحَةُ التَّارِيخِيَّةُ.

- كما توصي بالوقوف عند أثر السنّة النبويّة في الأسماء المشتقة، وغير المشتقة في ضوء معجم الدَّوْحَةُ التَّارِيخِيَّةُ.
- كذلك توصي بدراسة تقوم على بيان أثر السنّة في التراكيب التي ولّدتها وابتكرتها في ضوء معجم الدَّوْحَةُ التَّارِيخِيَّةُ.

Kaynakça

- Adil Fureycat. *Şuarau'l-cahiliyyini'l-evâil*. Beyrut: Dâru-l Mısıriyye, 2. Basım, 2008.
- Ahmet Muhammed Ubeyd. *Şua'rau 'Ummân fi'l-cahiliyyeti ve'l-İslam*. thk. Ahmed Ubeyd. Ebu Zaby: el-Mecme'u's-Sekâfi, 2000/1420.
- Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1.Basım, 1995/1416, 2001/1421.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Câmiu's-Sahih*. thk. Muhibiddin el-Hatib. Kâhire: Dâru-s Selefiyye ve Mektebetihâ, 1.Basım, 1400.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsil-'Arabî, ts.
- Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdumun'im Şelebi. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî). *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî. Kâhire: Dâru ve mektebetu'l-Hilal, ts.
- Ebû Alî (Ebû Ca'fer) Di'bil b. Alî b. Rezîn el-Huzâî. *Kitâbü Vesâya'l-mülûk ve ebnâ'l-mülûk min veledi Kahtân b. Hûd*. thk. Nizâr Abâzâ. Dimaşk: Dâru-l Beşair/ Beyrut: D'aru's-Sâdir, 1. Basım, 1997/1417.
- Ebû Alî İsmâîl b. el-Kâsım b. Ayzûn el-Kâfî. *el-Emâlî*. thk. Muhammed Cevâd el-Asma'î. Kâhire: el-Heyetu'l-Mısıriyye'l-'Amme li'l-Kitab, 1975-1976.
- Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebi Dâvûd*. thk. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî. Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif, 2. Basım, 1424.
- Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî. *es-Sünenü'l-kebîr*. Kâhire: Merkezu Hecer il'dirasati'l-Arabiyye vel'İslâmiyye 1.Basım, 1432/2011.
- Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî. *Şu'abü'l-İmân*. thk. Abdulalî Abdulhamîd Hamid. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd Nâşirun, 1.Basım, 1423/2003.
- Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed 'İvad Mur'ib. Beyrut: Dâru-l İhyâit-Turâsil-Arabi, 1. Basım, 2001.
- Ebû Mes'ûd el-Muâfâ b. İmrân b. Muhammed el-Ezdî el-Fehmî el-Mevslî. *Kitâbu'z-Zühd*. thk. Âmir Hasan Sabri. Beyrut: Dâru-l Beşairil-İslamiyye, 1.Basım, 1999 /1420.

- Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârâni. Riyad: Dâru-l Muğni, 1. Basım, 1421/ 2000.
- Ebû Muhammed Abdullâh b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Ğarîbü'l-hadîs*. thk. Abdullah Cuburi. Bağdat: Dâru İhyâit-Turâsil-İslâmî, 1. Basım, 1397/1977.
- Ebû Muhammed Abdullâh b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Tefsîru ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsnedu Ebî Ya'la*. thk. İrşâdulhakk el-Eserî. Cidde: Dâru-l Kible, 1. Basım, 1988/1408.
- Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris. *Mekâyisi'l-luġa*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Fuâd Abdalbâkî. Kahire: İhyâil-Kütübil-'Arabiyye, Dâru'l-Hadis, 1. Basım, 1991/ 1421.
- Er-Râfi'î Mustafâ Sâdik. *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-belâġatu'n-Nebeviyye*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1425/2005.
- Dîvânu es-Semevel b. 'Arîd*. thk. Kerem el-Bustâni. Beyrut: Dâru Sadr, ty.
- İmruülkays. *Dîvânü İmruülkays*. thk. Muhammed Ebû-l Fadl İbrahim. Kahire: Dâru-l Mearif, 5. Basım, 1990.
- İyadî. *Dîvânü Ebî Dâvûd el-İyadî*. thk. Enver Mahmud es-Sâlihî. Dimaşk: Dâru-l-'Usama', 1. Basım, 2010/1431.
- Mecmû'ah mine'l-Mu'ellifin. *Mu'cemu'd-Davha't-Târihî*. Erişim 11 Şubat 2024. <https://www.dohadictionary.org/>
- Mufaddal ed-Dab'bî. *el-Mufaddaliyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdusselam Hârûn. Kâhire: Dâru-l Meârif, 1. Basım, ts.
- Müsakkib el-Abdi. *Dîvânu şî'ri'l-müsakkib el-Abdi*. thk. Hasan Kâmil es-Sayrafi. Kahire: Ma'hedu Mahtutatu'l-'Arabiyye, 1971/1391.
- Selâme Abdullah es-Süveydî. *Şî'ru kabileti Zünyân fi'l-cahiliyye*. Davha: Matbu'utu Cami'ati Katar, 1987/1408.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luġa ve envâ'ihâ*. thk. Fuâd Ali Mansûr. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Teabbate Şerran. *Dîvânü Teabbate Şerran*, ed. Abdurrahman el-Mustavâi, Beyrut: Marife yay, 1. Basım, 1424/2003.
- Vefâ Fehmî es-Sindiyunî. *Şî'ru Tayyiin ve Ahbâruhâ fi'l-cahiliyyeti ve'l-İslam*. Riyad: Dâru'l-'Ulûm, 1403.

الأصناف المُخرجة في زكاة الزروع والثمار: الاختلاف الأصولي، ومعطيات العصر، وأقوال الفقهاء فيها

للمُصنّف: تحدث الفقهاء عن الأصناف المُخرجة في زكاة الزروع والثمار، فذهب أبو حنيفة إلى أن الزكاة واجبة في كل خارج من الأرض مما يُقصد بزراعته نماء الأرض، وذهب الجمهور إلى أن الزكاة لا تجب في كل خارج من الأرض بل قصرُوا إيجاب الزكاة على أصناف معينة دللوا بمجموعة من العلل: منها بما له ثمرة باقية سنة أو يكونها قوتاً مُدخراً أو على أصناف محصورة محددة، ويعود سبب الخلاف إلى التعارض بين عموم اللفظ في الأدلة الموجبة لإخراج الزكاة وبين القياس، وكما يعود سبب الخلاف أيضاً إلى الأصول المُتَّبعة في كل مذهب، وقد استند كل قول على مجموعة من الأدلة تقوي مذهبه، وقد اتبعت في بحثي هذا المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن وذلك بذكر سبب الاختلاف الأصولي وأقوال الفقهاء وأدلته في المسألة ومناقشتها والترجيح، وقد انتهى البحث بمجموعة من النتائج أهمها: ترجُّح للباحث القول بوجود الزكاة في كل الخارج من الأرض مما يُقصد بزراعته نماء الأرض، لقوة أدلة هذا القول ومواكبته لتطورات العصر الهائلة.

الكلمات المفتاحية: الفقه - الاختلاف - الزكاة - الأصناف الزراعية - القوت.

Ziraî Ürünler ve Meyvelerin Zekâtına Dâir Fıkıh Usulü Tartışmaları, Konuyla Alakalı Güncel Veriler ve Âlimlerin Bu Konudaki Görüşleri


Öz: Fakihler ziraî ürünler ve meyvelerin zekâtına dair farklı görüşler beyan etmişlerdir. Mesela Ebû Hanîfe yerden çıkan her şeyin zekâtının verilmesi gerektiği görüşünü tercih etmiştir. Cumhuriyet ise yerden çıkan her şeye zekâtın vacip olmadığını, ancak zekâtın bazı illere bağlı olarak belli sınıflar için gerekli olduğu görüşünü savunmuştur. Bunlar meyvenin bir yıl kalması veya depolanabilen bir gıda olması ve belli sınıflardan olması gibi illerlerdir. Fıkıh arasında ihtilâf ise zekâtın verilmesini gerektiren delillerin âm olması ile kıyasın arasındaki çelişki nedeniyle veya bir mezhepte uyulan prensipler nedeniyle gerçekleşmiştir. Bununla birlikte her görüşü destekleyen delilleri de bulunmaktadır. Araştırma konumuzu mukâyeseli analitik bir metotla inceledik. Şöyle ki konuyla ilgili çalışmamızda temel ihtilâflar, fakihlerin görüş ve delilleri bu görüşlerin tartışılması ve görüşler arasında tercihi gidilmesi gibi hususlara değinilmiştir. Çalışmanın nihayetinde birçok önemli sonuç elde edilmiştir. Bu sonuçlardan en önemlisi ise ziraat maksadıyla ekilen ve yerden çıkan her üründen zekâtın verilmesi gerektiği görüşüdür. Çünkü bu görüşü destekleyen deliller daha güçlüdür ve bu görüş gelişen çağa da uyum sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İhtilâf, Zekât, Ziraî ürün, Gıda.

The Zakatable items of crops and fruits: the variance from Usul al-Fıqh perspective, the contemporary facts, and the opinions of jurists

Abstract: Muslim jurists dealt with the categories of crops and fruits subject to *Zakât*. Abu Hanifa held that *Zakât* is to be levied on everything produced from the land, whose cultivation is intended to grow the land. The majority of jurists, on the other hand, held that *Zakât* is not obligatory on everything produced from the land. Rather, they restricted the obligation of *Zakât* to certain categories. They explained this with a group of reasons, including that it has fruit lasting for a year, or that it is storable food, or on specific limited categories. The reason behind the jurists's disagreement is due to the contradiction regarding the meaning of the evidence that requires paying *Zakât*, in addition to the meaning of analogy (*Qiyâs*). Also, the reason for the disagreement comes from the principles followed by each school of thought. Each group relied upon a set of evidence that strengthened their opinion. This research adopts the inductive, analytical, and comparative approach by mentioning the reason the occurs disagreement from Usul al-fıqh perspective, the opinion of the jurists, their evidence on the issue and its discussion, and giving preference. The research comes up with a set of results. The most important one is that the researcher is more likely to say that *Zakât* is obligatory on everything produced from the land whose cultivation is intended to grow the land. The researcher prefers this opinion due to the strength of the evidence of this group. Also, this opinion keeps pace with the tremendous developments of the era.

Keywords: Fıqh, Variance, *Zakât*, Zakatable items, Storable Food.

Amer
ALDERSHEWI* 

مدخل:

خلق الله سبحانه وتعالى الأرض وخلق منها بني آدم وجعلها مستقراً ومستودعاً لهم، ومن أعظم النعم التي أودعها الله في الأرض هي قابليتها للإنبات، ثم بين أن شكر هذه النعمة العظيمة إنما يكون بدفع الزكاة، وقد جاءت نصوص الشرع ببيان فرضية الزكاة وجعلتها ركناً من أركان الإسلام الحنيف، وقد تحدث الفقهاء عن أحكام زكاة الزروع والثمار استناداً على تلك النصوص، وقد اختلفوا في مسألة الأصناف التي تجب فيها الزكاة من الزروع والثمار، ومدار هذا البحث سيكون على بيان سبب اختلافهم الأصولي وذكر معطيات العصر في الزروع والثمار وذكر أقوال الفقهاء في الواجب إخراجها في زكاة الزروع والثمار، والمنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، وبيان أقوال الفقهاء أدلتهم ومناقشتها والترجيح بينها، للوصول إلى أقواها دليلاً وحجة وبرهاناً، وأنسبها لروح العصر والتطور الهائل الذي حصل فيه، وقد تحدث بعض المعاصرين عن هذه المسألة منهم الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه "فقه الزكاة" وقد ذكر في كتابه أقوال الفقهاء في المسألة وأغلب أدلتهم لكنه لم يقيم بمناقشة تلك الأدلة بل اكتفى بذكرها فقط، والدكتور ماجد أبو رخية في بحثه "زكاة الزروع" منشور على الانترنت، اقتصر فيه على ذكر أقوال الفقهاء في المسألة وذكر بعض الأدلة دون مناقشتها، والدكتور محمد قاسم الشوم في رسالته للماجستير بعنوان "زكاة الزروع والثمار في ضوء تطور الزراعة في العصر الحديث" والتي تقدم بها إلى كلية الإمام الأوزاعي في لبنان لنيل شهادة الماجستير، وقد تعرض فيها للمسألة واتسم طرحها لها بالجدية والعمق، لكن سيميز عنه هذا البحث بأسهاب في تأصيل المسألة بذكر الأسباب الأصولية للاختلاف مع مناقشة أدلة الفقهاء بشكل أكثر شمولاً وتفصيلاً وتأصيلاً، كما سيذكر نماذج من المكانة التي وصلت إليها التجارة في المنتجات الزراعية والثمار في العصر الحاضر.

1. الاختلاف الأصولي

ذكر ابن رشد في كتابه *بداية المجتهد* سبب الخلاف بين من أوجب الزكاة في كل خارج من الأرض ومن قصر الزكاة على ما كان قوتاً مدخراً فقال: "وسبب الخلاف بين من قصر الوجوب على المقنات وبين من عداه إلى جميع ما تخرجه الأرض إلا ما وقع عليه الإجماع من الحشيش والحطب والقصب هو معارضة القياس لعموم اللفظ"¹، فالسبب هو معارضة القياس لعموم اللفظ، ومن المعلوم أن القياس لا يقوى على معارضة العام الوارد في النصوص، وعليه فما هو المقصود بالعام والقياس هنا؟

1.1. معارض العموم للقياس

وواضح أن المراد بالعموم هنا هو العموم الذي ورد في الآيات والأحاديث فأوجب الزكاة في كل الخارج من غير تفریق بين صنف وصنف وبين ما كان قوتاً مدخراً أو غير، وهذا مما لا لبس في معناه، لكن ما هو القياس الذي عارض العموم الموجود في الآيات والأحاديث، ولبيان ذلك يجب

¹ محمد بن أحمد بن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، (القاهرة: دار الحديث، 1425هـ/ 2004م) 14/2.

علينا أن نعلم استخدامات الأصوليين لمصطلح القياس، وإذا نظرنا في كتبهم نجد أن الأصوليين كثيراً ما يستخدمون مصطلح القياس بمعناه المعروف في علم الأصول، وهو إلحاق فرع لا نص فيه بآخر فيه نص لعله مشتركة بينهما، ولكنهم أحياناً يستخدمون مصطلح القياس لمعان أخرى، فمصطلح القياس قد يُطلق ويراد به:

أولاً: القاعدة المستمرة في الشرع،² كعدم جواز بيع المعدوم.

ثانياً: ما كان معقول المعنى من الأحكام، والدليل على هذا أن بعض الأصوليين يطلقون مصطلح "خلاف القياس" على ما كان غير معقول المعنى من الأحكام، ومن ذلك ما لا نظير له من الأحكام كالمسح على الخفين وأكل الميتة للمضطر وأعداد الركعات ونصاب الزكاة وغيرها مما لا يُعقل له معنى.³

ثالثاً: وقد يُطلق القياس على المعنى المتبادر إلى الذهن عند إطلاقه.⁴

وإذا علمنا أن مصطلح القياس يمكن إطلاقه على المعاني المتقدمة علمنا أن مقصود ابن رشد في قوله: إن سبب الخلاف هو معارضة القياس لعموم اللفظ، ليس هو القياس الأصولي المبني على قياس فرع على أصل؛ بل معنى القياس هنا هو القاعدة العامة أو المعنى المتبادر إلى الذهن، لأن الخلاف بين الفقهاء ليس في قياس فرع على أصل؛ بل الخلاف في إيجاب الزكاة في كل خارج من الأرض أو قصره على بعض الخارج.

وعليه فإن العام الذي قال به أبو حنيفة هو إيجاب الزكاة في كل خارج من الأرض حيث يُقصد بزراعته نماء الأرض، والقياس الذي قال به الجمهور هو القاعدة العامة والمعنى المتبادر إلى الذهن من إيجاب الزكاة، فالذي دفع القائلين بقصر الزكاة على بعض الخارج هو أن المقصود من الزكاة والعبادات المالية هو إغناء الفقراء، وإغناء الفقراء إنما يكون بالقوت المدخر، فالتمر والقمح وغيرهما مما نُص عليه هو مدار الإغناء بحيث يستغني الفقير بها عن غيره، أما غيرها من الأصناف فإنها لا تحقق الإغناء للفقير بل يبقى محتاجاً إلى ما يستغني به عن غيره.

1.2. التعارض بين العام والخاص

ويعود الاختلاف في هذه المسألة إلى الاختلاف في مسألة أخرى وهي التعارض بين العام والخاص، وكيفية دفع هذا التعارض، وبيان ذلك فيما يلي:

² عثمان بن علي الزليعي الحنفي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، ط1، 1314) 328/1.

³ عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البردوي، (إسطنبول: شركة الصحافة العثمانية، إسطنبول، ط1، 1308 هـ - 1890 م) 305/3.

⁴ محمد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير، (القاهرة: ماضي البابي الحلبي، ط1، 1389 هـ/1970 م) 20/2؛ علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (دمشق: المكتب الإسلامي، ط2، 1402) 39/4؛ الديرشوي، محمد رشيد محمد نوري، إطلاقاتٌ خلاف القياس عند الأصوليين ومناقشة آراء المنكرين لوجوده، Trabzon İlahiyat Dergisi 10/1 (2023)، 191-209 - 10.

يرى الحنفية أن العام الذي لم يُخصَّص بقطعي مثله يبقى على عمومته ولا يُخصَّص بخبر الواحد والقياس، فخير الواحد والقياس ظنيان والعام قطعي فلا يُخصَّصان العام ولا يقويان على معارضته.⁵ بينما يرى الجمهور أن العام والخاص إذا تعارضا فإن الخاص يكون حاكماً على العام فيُعمل به؛ لأن دلالة العام على أفرادها ظنية ودلالة الخاص قطعية، والقطعي مقدم على الظني عند التعارض.⁶ وبناء على اختلافهم في القاعدة اختلفوا في الفرع، فجعل أبو حنيفة الزكاة في جميع الخارج من الأرض تمسكاً بقطعية العام، وأخذ الجمهور بالأحاديث الواردة بأصناف معينة والتي تشترك في معنى الاقتيات وجعلها من قبيل الخاص الحاكم على العام، فلم يوجبوا الزكاة في جميع الخارج؛ بل أوجبوه في أصناف معينة.

وعلى الرغم من أن الحنفية يقولون: إن العام لا يُخصَّص بخبر الواحد والقياس نجد أن الإمام أبا حنيفة سار على هذا الأصل فقال: إن الزكاة واجبة على كل خارج من الأرض، ولكن الصاحبين خالفاه في ذلك مع اتفاقهما معه في القاعدة فما سبب الاختلاف بينهما؟

والجواب: إن المعمول به عند أبي حنيفة أنه إذا توارد على مسألة نصان عام وخاص فإن علم تاريخ النصين كان الثاني ناسخاً إن كان عاماً، وكان الثاني مخصصاً إن كان خاصاً، وإن لم يُعلم التاريخ بينهما يُجعل العام آخر احتياطاً،⁷ وبما أنه لا سبيل للعلم بتاريخ النصوص الواردة في مسألتنا مشى أبو حنيفة على أصله فأوجب الزكاة في كل الخارج، بينما نظر الصاحبان في تاريخ النصين فلما لم يُعلم تاريخهما اعتبرهما كأنهما وردا معاً فجعلوا الخاص مُخصصاً للعام.⁸

وقد يُقال للجمهور: إن العلة التي قلتم بها - وهي أن الزكاة إنما تجب في المقتات - تعود على الأصل - وهو أن الزكاة تجب على كل الخارج - بالإبطال بحيث تكون هناك أصناف هي من الخارج لكنكم لا توجبون فيها الزكاة، وقد اتفق الأصوليون على أنه لا يجوز أن تعود العلة على الأصل بالإبطال، وهنا قد عادت بحيث أخرجت بعض الأصناف من إيجاب الزكاة مع أن النص لم يخرجها.

وللجمهور أن يجيبوا أنه من المُتفق عليه أن العلة التي تعود على أصلها بالإبطال لا يُعمل بها، أما التي تعود على الأصل بالتخصيص فإن العمل بها على قولين: الأول يمنع من الأخذ بتلك العلة، والثاني وهو الأصح: أنه لا مانع من ذلك طالما لا يوجد إبطال للنص، والتخصيص كما يجوز بالشرع

⁵ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، 294/1.

⁶ عبد الوهاب بن علي السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1999 م / 1419 هـ) 323/3؛ بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (دار الكتبي، ط1، 1414 هـ / 1994 م) 35/4.

⁷ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، 292/1.

⁸ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، 298/1، هذه المسألة واردة في أصلها في مسألة هل يُشترط النصاب في الخارج من الأرض أم لا. حيث لم يقل به الإمام وقال به الصاحبان، وهي تنطبق تماماً على مسألتنا أيضاً، فأوجب الإمام الزكاة في كل الخارج وأوجب الصاحبان الزكاة فيما له ثمرة باقية من المقتات.

يجوز بالعقل أيضاً،⁹ فالذي قام به الجمهور ليس هو إبطال العام بل تخصيصه بعلّة الاقتيات استناداً على الأحاديث الواردة في المسألة، فالأصناف الواردة في الأحاديث يُفهم منها أن الزكاة إنما تجب في المقتات، فخصصوا إيجاب الزكاة في عموم الوارد بإيجابه في المقتات المُدخّر، وهذا ليس فيه إبطال بل تخصيص وهو جائز عندهم.

1.3. العلة الموجبة للزكاة عند الفقهاء

اتفق الفقهاء على أن النصوص الموجبة للزكاة معللة وليست توقيفية، وبالتالي نظر كل مذهب في علل الأصناف المنصوص عليها وقاس عليها ما يتفق معها في العلة وإن لم ترد فيها نصوص الشرع،¹⁰ وكانت العلة التي نص عليها فقهاء المذاهب الأربعة مختلفة عن بعضها، بيانها فيما يلي:

1- مذهب الحنفية: في المذهب الحنفي قولان في العلة التي تُوجب الزكاة في الزروع والثمار؛ فذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن العلة هي نماء الأرض واستغلالها واستنباتها، ومن المعلوم أن الواجب يُضاف إلى الأرض فيقال عُشر الأرض وهذه الإضافة تدل على السببية فسبب الزكاة هو الأرض النامية، وبالتالي فما يُوجب الزكاة هو قصد نماء الأرض واستغلالها ويستوي في ذلك ما له ثمرة باقية كالقمح والشعير أو ما ليس له ثمرة باقية مثل الفواكه والخضروات بأنواعها، وهو القول المفتى به عند الحنفية، بينما ذهب الصحابان إلى أن العلة هي كونها حبوباً لها ثمرة باقية حولاً، وبالتالي فلا تجب في الفواكه والخضروات لأنها ليس لها ثمرة باقية حولاً.¹¹

2- مذهب المالكية: ذهب المالكية إلى أن العلة الجامعة لما يجب فيه الزكاة هي الإدخار للقوت غالباً، فتجب الزكاة فيما يكون قوتاً يحفظ الجسم ويغذيه مما يُمكن الإنسان من القيام بما يصلح دنياه وآخرته، فإذا عظمت النعمة وجب شكرها بدفع الزكاة فيها، لذلك فقد أوجبوا الزكاة في القمح والشعير والأرز، كما أوجبوا في الزيتون والسّمسم للاقتيات من زيتهما، ولم يوجبوا الزكاة في الفواكه والخضروات والتوابل لعدم الاقتيات.¹²

3- مذهب الشافعية: وذهب الشافعية إلى أن العلة الجامعة لما يجب فيه الزكاة هي المقتات اختياراً، إذ لا عيش للإنسان بدون قوت، لذلك فقد أوجب الله تعالى جزءاً من ذلك القوت للفقراء والمحتاجين، أما ما يأكله الإنسان على سبيل التفكه والتداوي والخضروات فلا زكاة فيها؛ لأنها ليس بقوت،¹³ وقد ذكروا أربعة شرائط في الزروع المقتاة التي تجب فيها الزكاة وهي:

⁹ بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تشنيف المسامع على جمع الجوامع، (القاهرة: مكتبة قرطبة، ط1، 1418 هـ / 1998 م) تح. د سيد عبد العزيز - د عبد الله ربيع، 237/3؛ محمد حسن هيتو، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1410 هـ/1990 م) 433.

¹⁰ القرافي، الذخيرة، 73/3-74.

¹¹ محمد بن أحمد السمرقندي، تحفة الفقهاء، (بيروت: الطبعة: دار الكتب العلمية، ط2، 1414 هـ / 1994 م)، 322/1، الكاساني، بدائع الصنائع، 57/2.

¹² القرافي، الذخيرة، 73/3.

¹³ الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 81/2.

الأول: أن يكون مما يزرعه الآدميون.

الثاني: أن يكون مما يبس بعد حصاده.

الثالث: أن يكون قابلاً للدخار بعد يبسه.

والرابع: أن يكون مقتاتاً مدخراً.¹⁴

4- مذهب الحنابلة: ذهب الحنابلة إلى أن العلة في الأصناف التي تجب فيها الزكاة من الثمار والزرع هي البقاء والكيّل واليَبَس مما ينبت الآدميون، يستوي في ذلك أن يكون قوتاً كالقمح أو غير قوت كالكمون والكزبرة، وبالتالي فلا زكاة في الفواكه كالمشمش والرمان والتوت ولا في الخضروات كالخيار والبصل وغيرها مما لا يجمع الصفات المتقدمة.¹⁵

وعليه فإنه من الواضح أن اتفاق الفقهاء على إيجاب الزكاة في الأصناف المذكورة إنما هو لوجود وصف مناسب يكون علة مشتركة بينها في نظرهم؛ فذهب أبو حنيفة إلى أنها نماء الأرض واستغلالها، وذهب المالكية والشافعية إلى أنها القوت المدخر والذي قيده الشافعية بحالة الاختيار دون المالكية، فدخل عند المالكية ما كان قوتاً في حال الاضطرار أيضاً، بينما ذهب الحنابلة إلى كون العلة هي البقاء والكيّل واليَبَس مما ينبت الناس.

وقد نصر القرافي مذهب المالكية والشافعية بأن الوصف المناسب لإيجاب الزكاة هو القوت المدخر، وأجاب عن وصف الكيل الذي ذهب إليه الإمام أحمد؛ بأن الكيل وصف طردي¹⁶ فيلغى، وأجاب عن وصف تنمية الأرض الذي ذهب إليه أبو حنيفة؛ بأن الأرض وسيلة القوت والمقصد الذي هو القوت الذي به يكون صلاح البدن مقدم على الوسيلة، فيبقى الوصف المناسب هو القوت المدخر فيكون هو السبب في إيجاب الزكاة.¹⁷

وقد يُجاب عن هذا القاعدة التي تقول "للسائل حكم المقاصد"¹⁸ فإن كانت تنمية الأرض هدفها الحصول على المال الذي هو قوام الحياة بكل حاجياتها ومصاريفها بقوتها وسكنها وملبسها فيكون تنمية الأرض وصفاً مناسباً لإيجاب الزكاة في جميع الخارج من الأرض، فإن كان سبب إيجاب للزكاة في المقتات لما فيه من صلاح البدن، ففي إيجاب الزكاة في ما يقصد به تنمية الأرض صلاح البدن وصلاح جميع حاجيات الفقير.

ثم إن القول بأن تنمية الأرض واستغلالها هي العلة في إيجاب الزكاة يعتبر وصفاً مناسباً منضبطاً،

¹⁴ الماوردي، الحاوي الكبير، 241/3.

¹⁵ البهوتي، كشف القناع، 204/2، ابن قدامة، المغني، 4/3.

¹⁶ الوصف الطردي: هو الوصف الذي لا يناسب الحكم، محمد بن محمد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، (بغداد: مطبعة الإرشاد، ط1، 1390 هـ/ 1971 م)، تح. حمد الكبيسي، 369/1.

¹⁷ القرافي، الذخيرة، 74-73/3.

¹⁸ أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي، التفروق، تحقيق: خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1418 هـ/ 1998)، 3/3.

فإن تنمية الأرض واستغلالها وصف ظاهر منضبط وبالتالي يصلح أن يكون علة لاشتمالها على الشروط التي ينبغي توفرها فيما يُعتبر علة.

وسبب اختلاف الفقهاء في تحديد جنس المُخرج في الزكاة في هل هو المقتات أم جميع الخارج من الأرض هو عدة أمور:

منها: معارضة القياس لعموم اللفظ في النصوص الواردة في الزكاة، فالعموم الوارد في قوله تعالى {مما أخرجنا لكم من الأرض} وقوله {وأتوا حقه يوم حصاده} وقوله صلى الله عليه وسلم "فيما سقت السماء العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر" فهذه النصوص معارضة بالقياس، وهو أن المقصود من الزكاة إنما هو سد خلة المحتاجين، وسد خلتهم إنما يكون بإيجاب الزكاة في القوت، فمن خصص العموم الوارد في الآيات والأحاديث بهذا القياس أسقط الزكاة مما ليس بقوت، ومن غلب العموم أوجب الزكاة في كل الخارج المقتات منه وغير المقتات.¹⁹

وقد يُجاب عن هذا القياس بأنه قياس فاسد؛ لأنه قد أبطل النص جزئياً بحصره للزكاة في بعض الأصناف ونفيه عن الكثير من الأصناف، وبالتالي يكون هذا القياس قد عاد على النص بالإبطال، ومن المعلوم أنه من شروط العمل بالقياس أن لا يعود على النص الشرعي بالإبطال.

وقد يُجاب أيضاً أنه مع تسليمنا أن المقصود من الزكاة هو سد خلة المحتاجين، ولكن حصر سد الخلة في القوت فهو غير مُسلم به، فسد الخلة لا تكون بالقوت وحده بل هناك الملابس والمسكن وغيرها من أمور الحياة، فلو زرع غير القوت مكان القوت فأين يكمن المقصود من الزكاة، وأين يكمن حق الفقراء في المال الذي وهبه الله سبحانه للأغنياء وجعل للفقراء نصيباً فيه.

ومن الإشكالات التي قد ترد على قول أبي حنيفة رضي الله عنه أن الآيات التي استدلت بها على وجوب الزكاة في كل الخارج من الأرض مجتمعة فهي لم تُبين الأصناف التي يجب إخراج الزكاة منها وهي تحتاج إلى بيان للمُخرج.²⁰

وقد ردّ ابن العربي المالكي على هذا القول بأن قوله تعالى {آتوا} مفسر وقوله في الآية {حقه}، مفسر في المؤتى ومجملة في المقدار، فقال: "وقد أفادت هذه الآية وجوب الزكاة فيما سمي الله سبحانه، وأفادت بيان ما يجب فيه من مخرجات الأرض التي أجملها في قوله: {ومما أخرجنا لكم من الأرض} [البقرة: 267]، وفسرها هاهنا؛ فكانت آية البقرة عامة في المخرج كله مجملة في القدر؛ وهذه الآية خاصة في مخرجات الأرض مجملة في القدر، فيبينه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الذي أمر بأن يبين للناس ما نزل إليهم، فقال: «فيما سقت السماء العشر، وما سقي بنضح أو دالية نصف العشر»؛ فكان هذا بياناً لمقدار الحق المجمل في هذه الآية.²¹

¹⁹ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 14/2-15.

²⁰ إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 2، 1424هـ/2003م) 49/1.

²¹ محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1424 هـ / 2003 م) اعتنى به: محمد عبد القادر عطا، 282/2.

ثم أخذ ابن العربي رحمه الله يبين سبب ترجيحه لمذهب أبي حنيفة رحمه الله، بأن الله سبحانه وتعالى عندما قال في سورة الحجرات: {وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُمْتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۚ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ۚ وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ} [الحجرات: 141] فإنه يُدَكِّرُ الإنسان بما أنعم عليه في المأكولات التي هي قوام الإنسان وأصل اللذات وطيب العيش، فذكر أصولاً وبين أن هذه الأصول لها توابع، فالأصول التي ذكرها هي خمسة: الكرم والنخيل والزروع والزيتون والرمان، فإذا أتينا إلى الكرم والنخيل فإنهما يؤكلان تفكهماً وقوتاً، والزروع أيضاً يؤكل كفاكهة وقوت، والزيتون يقتات ويُستصح به، والرمان يؤكل كفاكهة فقط، وهذه الأصناف الخمسة شاملة لما لم يُذكر مما يخرج من الأرض ولا يخرج عنها شيء، ثم بين الله تعالى أن هذه النعم هي طيبة شرعاً بالحل وطيبة حساً باللذة، وأن الحق منها يُخرج يوم الحصاد، وفيه بيان لوقت الإخراج، وجعل الواجب فيها مختلفاً بكثرة المؤنة أو بقلتها.

ثم أخذ رحمه الله تعالى يرد على المذاهب الأخرى فيقول:

أما قولهم في أن الزكاة تُخرج مما يوسق - يُكال - استناداً لقوله صلى الله عليه وسلم: "ليس فيما دون خمسة أوسق من حب أو تمر صدقة"، فهو ضعيف؛ لأن الحديث بظاهره يدل على أن النصاب معتبر في التمر والحب، أما أن نقول بأن يُسقط الزكاة عما سواه فليس في الحديث دليل عليه.

وأما قوله في إن الزكاة تكون فيما كان قوتاً فهو دعوى ليس لها أصل تستند إليه، وإلا فكيف يذكر الله سبحانه وتعالى نعمته في القوت والفاكهة التي أوجب الحق فيما تنوع حاله كالكرم والنخيل وفيما تنوع جنسه كالزروع ولا يُضيف إليها ما يتم به نعمته من الاستصحاب الذي به يكون تمام النعمة باستيفاء النعم واللذات في الظلمات، فإن قيل بأن الزكاة إنما تجب في المققات الذي يدوم والخضروات لا بقاء ولا دوام لها فلا زكاة فيها، والزكاة لا تؤخذ من الأقوات عندما تكون خضراء بل تؤخذ منها عند يبسها، أجيب عن ذلك: "إنما تؤخذ الزكاة من كل نوع عند انتهائه باليبس، وانتهاء اليابس والطيب انتهاء الأخضر؛ ولذلك إذا كان الرطب لا يثمر، والعب لا يترتب تؤخذ الزكاة منهما على حالهما، ولو لم تكن الفاكهة الخضرية أصلاً في اللذة وركناً في النعمة ما وقع الامتنان بها في الجنة، ألا تراه وصف جمالها ولذتها، فقال: {فيهما فاكهة ونخل ورمان} [الرحمن: 68] فذكر النخل أصلاً في المققات، والرمان أصلاً في الخضراوات".²²

وبناء على اختلافهم فيما تقدم فإن الترجيح بين أقوالهم سيكون ببيان ما استند عليه كل قول من أدلة تفصيلية وهو ما سيأتي لاحقاً.

2. تأثير معطيات العصر على زكاة الزروع والثمار

²² ابن العربي، أحكام القرآن، 284/2.

كانت حياة الناس فيما مضى قائمة على المقايضة غالباً، حيث يتبادل الناس ما عندهم من أعيان بأخرى، وكان اعتمادهم الأساسي على الأقوات المدخرة؛ لأنها لا تفسد وإن مضى عليها الزمن، بل كانت تستعمل كأثمان أحياناً فقد ورد عن الإمام الشافعي قوله: "إن الحنطة تُمن بالحنطة، والذرة تُمن باليمن"²³، أما تخزين الزروع والثمار التي لا تُدخر فإنه كان غير وارد عندهم لعدم وجود المعدات اللازمة، فإذا أعطيت للفقراء فإنهم لا يستفيدون منها إلا بشكل مؤقت ففسادها سريع، وعليه فلا يتم إغناؤهم بها، فلا يتحقق الإغناء الوارد في الأحاديث التي سنأتي، وإذا نظرنا إلى التطور الهائل في التجارة العالمية وإلى تنوع سبلها في تحصيل الأموال والاستفادة من الأعيان الزراعية نجد أن الأصناف التي لم يوجب الفقهاء فيها الزكاة أصبحت من الأمور الأساسية في التجارة وأصبحت تنتج أموالاً طائلة المُدخر منها وغير المدخر، فدولة مثل تركيا تكسب من التجارة في تلك الأصناف الأموال الطائلة، فقد نشرت وكالة ترك بريس مقالاً على صفحتها على الانترنت بعنوان "تركيا.. صادرات الخضار والفواكه الطازجة تتجاوز 3 مليارات دولار نُشر بتاريخ 09 يناير 2022" قالت فيه: تجاوز حجم صادرات تركيا من الخضروات والفواكه الطازجة، خلال آخر 12 شهراً، الـ 3 مليارات دولار.

كما نشرت وكالة الاناضول في مقال على صفحتها الإلكترونية أنه خلال النصف الأول من عام 25.07.2023: أن عائدات تركيا من صادرات الفواكه المجففة بلغت 724 مليون و669 ألف دولار، خلال النصف الأول من العام الجاري.

ونشرت صحيفة هسبريس على صفحتها الإلكترونية تحت عنوان "المغرب يتربع على عرش مصدري الخضار والفواكه إلى بلدان الاتحاد الأوروبي": تربعت المملكة المغربية على رأس مصدري الخضار والفواكه إلى دول الاتحاد الأوروبي، حيث بلغت قيمة مجموع الصادرات المغربية في هذا الصدد أكثر من 1.8 مليار يورو إلى حدود شهر التاسع من العام الماضي، حسب ما أفادت به بيانات حديثة كشفت عنها "رابطات منتجي ومصدري الخضار والفواكه والزهور والنباتات الحية" في إسبانيا "FEPEX"، استناداً إلى المعطيات التي جمعتها من وكالة الإحصاءات التابعة للاتحاد الأوروبي "يوروستات".

وفي دليل شركات التصدير الحاصلات الزراعية المصري ورد ما يلي: تُعد مصر من أهم الدول المصدرة للفواكه والخضروات في العالم، حيث تمتلك أراضي زراعية خصبة ومتنوعة تُنتج العديد من المحاصيل عالية الجودة. بلغ إجمالي صادرات الفواكه والخضروات المصرية في عام 2022 حوالي 2.5 مليار دولار أمريكي، موجهة إلى أكثر من 100 دولة حول العالم.

فهذه الأرقام المذكورة تبين أن تلك الأصناف أصبح لها ثقلها في إغناء الناس -إن لم يكن بعينها فبقيمتها- مما يجعلنا نُعيد النظر في اعتبارها مما يجب فيها الزكاة أم لا، وهذا ما سنتحدث عنه بذكر الأقوال والأدلة في ذلك كما سيأتي.

4. الأجناس التي نص الفقهاء على وجوب الزكاة فيها وأدلتهم ومناقشتها

تحدث الفقهاء عن زكاة الزروع والثمار والتي تشمل ما يزرعه الناس كل سنة مثل الفاكهة والخضار وما تحمله الأشجار من ثمار، حيث نص كل مذهب من المذاهب الأربعة على مجموعة من الأجناس والأنواع أوجبوا فيها الزكاة، وبينوا تلك الأجناس في كتبهم، ونصوا على مجموعة أخرى لم يوجبوا فيها الزكاة، وفيما يلي بيان لذلك:

4.1. أقوال الفقهاء فيما يجب فيه الزكاة

الحنفية: اتفق الحنفية على وجوب الزكاة فيما له ثمرة باقية حولاً، لكن الصاحبين قصروا الزكاة في ما له ثمرة باقية من المزروعات والثمار، بينما توسع أبو حنيفة وذهب إلى إيجاب الزكاة في كل ما يُزرع بقصد استئناء واستغلال الأرض، فأوجب الزكاة في الحبوب والثمار والخضروات والأباريز وقصب السكر والكمون والكزبرة، واستثنى مما تقدم ما لا يزرع عادة من حطب وحشيش وتين والقصب الفارسي (الذي كان يستخدم في البناء وصناعة الأعلام) وما يُزرع للتداوي كالحلبة والشونيز فلا زكاة فيها، إلا إن قصد بزراعتها استئناء واستغلال الأرض ففيها الزكاة.²⁴

المالكية: حدد المالكية في الزكاة عشرين صنفاً أوجبوا فيها الزكاة دون سواها، ثمانية عشر صنفاً من الزروع وهي: الحنطة والشعير والأرز والذرة والسلت والدخن والعلس هذه من الحبوب، وأما من الفطاني²⁵ فهي سبعة وهي الفول والحمص والعدس واللوبيا والتمرس والجلبان والبسيلة، ومن ذوات الزيوت حددوا أربعة أنواع وهي الزيتون والسمن والقرطم وحب الفجل، هذا في الزروع، وصنفان من الثمار هما التمر والعنب، فلم يوجبوا الزكاة إلا في التمر والعنب لا غير فلا تؤخذ الزكاة من غيرهما من الثمار.²⁶

الشافعية: قصر الشافعية إيجاب الزكاة في الزروع والثمار على ما يعده الأدميون قوتاً في حالة الاختيار والرخاء، والقوت هو ما يقوم ويعيش به البدن بخلاف ما يؤكل تفكهاً أو ما يؤكل تداوياً فلا زكاة فيها، فمن الثمار أوجبوا الزكاة في العنب والتمر خاصة، ومن الحبوب أوجبوا الزكاة في الحنطة

²⁴ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، (327/2)، عثمان بن علي، تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق، (القاهرة: المطبعة الأميرية بولاق، 1، 1313 هـ) 291/1، محمود بن أحمد، البناية شرح الهداية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1، 1420 هـ / 2000 م) 417/3.

²⁵ الفطانية: بكسر القاف وتشديد الباء بعد النون، وحكى بالضم، وهي من الحبوب ما سوى الحنطة والشعير، وهي مثل العدس والماش والباقلي واللوبياء والحمص والأرز والسمن والجلبان، وهي اسم جامع لهذه الحبوب التي تدخر وتطبخ، سميت بذلك؛ لأنه لا بد منها لكل من قطن بالمكان أي أقام، وقيل لأنها تُحصد مع القطن، ناصر المظنزي، المغرب في ترتيب المغرب، (بيروت: دار الكتاب العربي) 389/1.

²⁶ مالك بن أنس، الموطأ، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412 هـ) تح. بشار عواد معروف - محمود خليل، 272/1، الدسوقي، حاشية الدسوقي، (447/1)، أحمد بن غانم النفراوي، الفواكه الدواني، (بيروت: دار الفكر، 1415 هـ - 1995 م) 327/1.

والشعير والأرز والعدس والذرة والحمص والبقلاء، لأنها تكون قوتاً في حالة الرخاء والاختيار، ولا تجب في التين والسمسم والجوز واللوز والتفاح والرمان والزعفران والكمون والكزبرة وبذر القطن؛ لأنها ليست بقوت للآدميين.²⁷

الحنابلة: في المذهب الحنبلي روايتان واحدة تقصر إيجاب الزكاة على الأجناس الأربعة التي وردت بها النصوص وهي: الحنطة والشعير والتمر والزبيب، وهذا قول ابن عمر، وموسى بن طلحة، والحسن، وابن سيرين، والشعبي، والحسن بن صالح، وابن أبي ليلى، وابن المبارك، فهذه الرواية لا تُوجب الزكاة في غير المذكور لعدم النص في غيرها من الأجناس، والرواية الثانية والتي عليها المذهب حيث أوجبت هذه الرواية الزكاة في كل ما استنتبه الأدميون من حبوب وثمار، مما اشتمل على وصفين هما الكيل وقابلية الادخار (اليبس مع البقاء) مما يزرعه الأدميون ومما يشتمل على الوصفين أنواع سبعة وهي:

الأول القوت: القمح والشعير والأرز والذرة.

الثاني القطنيات: كالفول والعدس والحمص والماش واللوبيا.

الثالث الأبازير: كالكزبرة والكمون والكرابيا.

الرابع البذور: ما يؤكل منها كبذر الخيار وبذر البطيخ وبذر القثاء وغيرها، أو ما لا يؤكل منها كبذور الكتان وبذور القطن وبذور الرياحين.

الخامس حب البقول: كالرشاد وحب الفجل والقرطم والحلبة والخردل.

السادس الثمار التي تجفف وتدخر: كاللوز والفسق والبندق.

السابع ما لم يكن حباً ولا ثماً؛ لكنه يكال ويدخر كسعر وسماق، أو ورق شجر يقصد كالسدر والخطمي والآس.

فلا تجب في التي لا تجفف ولا تدخر كالتفاح والمشمش والموز والرمان والبرتقال، ولا تجب في الجوز أيضاً لأنه معدود.²⁸

وقد تطرق ابن تيمية رحمه الله لأقوال الفقهاء فيما يجب في الزكاة وذكرها جميعاً دون أن يرجح أحدها على الآخر.²⁹

الظاهرية: قصر ابن حزم الزكاة في ثمانية أصناف هي الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والإبل والبقر والغنم ضأنها ومازها، ولم يوجب الزكاة في غير ما ذكر لعدم ورود السنة الشريفة إلا بهذه

²⁷ محيي الدين يحيى النووي، المجموع شرح المذهب، (دار الفكر) 498/5: الخطيب الشيريني، مغني المحتاج، (81/2).

²⁸ البهوتي، كشف القناع، 203/2، ابن قدامة، المغني، 3/3، الموسوعة الفقهية الكويتية، 280/23.

²⁹ أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد للطباعة، 1416هـ/1995م) تح. عبد الرحمن بن محمد، 20/25.

الأصناف، فتكون الزكاة واجبة فيها دون غيرها.³⁰

4.2. أدلة الفقهاء في الأصناف المُخرجة في الزكاة

يمكن تقسيم الفقهاء من حيث الأدلة التي استدلوا بها على أقوالهم إلى مذهبين، مذهب أوجب الزكاة في كل الخارج من الأرض، وآخر أوجبه في أصناف مخصوصة، كالتالي:

4.2.1. أدلة أبي حنيفة:

استدل أبو حنيفة رحمه الله لما ذهب إليه بعموم الآيات والأحاديث التي توجب الزكاة من غير نص على نوع بعينه، منها قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ } [البقرة: 267]، فعموم الآية يوجب الزكاة في سائر الخارج من الأرض مما يقصد به استغلال ونماء الأرض مما قلَّ منه أو أكثر، فسياق الآية يبين أن المقصود هو الصدقة الواجبة؛ لأن الله تعالى يقول بعدها { وَلَسْتُمْ بِأَخَذِهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ } أي تتساهلوا أو تترخصوا فيه، وهي واردة في الديون الواجبة -ومنها الزكاة- التي لا يُقبل فيها دفع الرديء أو المعيب مكان الجيد؛ لأن المتطوع لا يوصف بالتساهل والترخص، فللمتطوع الحرية في دفع القليل أو الكثير وعلى أي صورة أو جودة شاء بل له أن لا يدفع شيئاً أساساً، فيكون المراد من الآية الزكاة الواجبة.³¹

ومنها قوله تعالى: { وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ } [الأنعام: 141]، ووجه الاستدلال أن الله تعالى ذكر في الآية السابقة الزرع والزيتون والنخيل والأعشاب وعقب ذلك بوجوب إخراج الواجب يوم الحصاد، والآية عامة في كل ما يُخرج من الأرض من أصناف الزرع والثمار فتُحمل الآية على عمومها ولا يُستثنى شيء إلا بدليل، ولا دليل صحيحاً يخص أو يقيد عموم الآية فتحمل على إطلاقها فتجب الزكاة في كل الخارج من الأرض من الزروع والثمار.³²

واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم: " فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ أَوْ كَانَ عَشْرِيًّا الْعُشْرُ، وَمَا سَقِيَ بِالنَّضْحِ نَصْفُ الْعُشْرِ "،³³ وقد استدل بظاهر الحديث على وجوب الزكاة في كل الخارج من الأرض؛ لأن الحديث لم يحدد جنساً بعينه بل أوجب الزكاة في كل الخارج فوجب حمل الحديث على إطلاقه وإيجاب الزكاة في كل الخارج.³⁴

واستدل الصحابان من الحنفية على وجوب الزكاة فيما له ثمرة باقية حولاً دون غيرها³⁵ بقوله صلى

³⁰ علي بن أحمد حزم، المحلى بالآثار، (بيروت: دار الفكر) 12/4.

³¹ أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، أحكام القرآن، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405) تح. محمد صادق القمحاوي 175/2.

³² الجصاص، أحكام القرآن للجصاص، 178-177/4.

³³ رواه البخاري، باب: العشر فيما يسقى من ماء السماء، وبالماء الجاري، كتاب: الزكاة، رقم (1483).

³⁴ محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي) 73/9.

³⁵ أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1406 هـ / 1986 م) 59/2.

الله عليه وسلم: "ليس في الخضروات صدقة"³⁶ فهذا نص على أن الزكاة إنما تكون فيما له ثمرة يمكن أن تدخر وتبقى حولاً،³⁷ واستدلاً أيضاً بما روي عن معاذ، أنه كتب إلى النبي صلى الله عليه وسلم يسأله عن الخضراوات وهي البقول؟ فقال: "ليس فيها شيء"³⁸.

4.2.2. أدلة الجمهور

استدل جمهور الفقهاء بمجموعة من الأحاديث التي تنص على أصناف معينة من الثمار والزروع كانت تخرج في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وقاسوا عليها غيرها مما تتوفر فيها نفس العلة وهنا مجموعة من أدلتهم:

1- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي يرويه مسلم: " ليس فيما دون خمسة أوساق من تمر، ولا حب صدقة"³⁹، وهذا الحديث عام في الحبوب فيؤخذ به،⁴⁰ ويقوله صلى الله عليه وسلم: "ليس في الخضروات صدقة"⁴¹، وهذا نص في عدم وجوب الزكاة في الخضروات فيؤخذ به، ولأن الزكاة لو كانت واجبة في الخضروات لانتشر في زمن الرسالة ولعم في المدينة المنورة، فلما لم يُعلم دل على عدم وجوب الزكاة فيها.⁴²

2- وعن أبي بردة، عن أبي موسى، ومعاذ بن جبل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثهما إلى اليمن فأمرهما أن يعلما الناس أمر دينهم وقال: " لا تأخذوا في الصدقة إلا من هذه الأصناف الأربعة الشعير والحنطة والزبيب والتمر"⁴³، الحديث ينص على أن الزكاة إنما تكون في الأصناف المذكورة لا غير.⁴⁴

3- قال صلى الله عليه وسلم: " فيما سقت السماء والبعل والسيل العشر، وفيما سقي بالنضح نصف

³⁶ رواه الدارقطني، سنن الدارقطني، باب ليس في الخضراوات صدقة، كتاب الزكاة، رقم (1912)، وقال فيه مروان السنجاري وهو ضعيف.

³⁷ العيني، البناية شرح الهداية، (421/3).

³⁸ الترمذي، سنن الترمذي، باب ما جاء في زكاة الخضروات، كتاب الزكاة، رقم (638) وقال: "إسناد هذا الحديث ليس بصحيح، وليس يصح في هذا الباب عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء، وإنما يروى هذا عن موسى بن طلحة، عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا، والعمل على هذا عند أهل العلم: "أنه ليس في الخضراوات صدقة"، والحسن هو ابن عمارة وهو ضعيف عند أهل الحديث، ضعفه شعبة وغيره، وتركه ابن المبارك".

³⁹ رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، رقم (979)، واللفظ له، البخاري، باب: العشر فيما يسقى من ماء السماء، وبالماء الجاري، كتاب: الزكاة، رقم (1483)، أبو داود، سنن أبي داود، باب صدقة الزرع، كتاب الزكاة، رقم (1596).

⁴⁰ القرافي، الذخيرة، (76/3).

⁴¹ رواه الدارقطني في سننه، باب ليس في الخضراوات صدقة، كتاب الزكاة، رقم (1912)، وقال فيه مروان السنجاري وهو ضعيف.

⁴² أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994 م) 76/3.

⁴³ رواه البيهقي في سننه، باب لا تؤخذ صدقة شيء من الشجر غير النخل والعنب، كتاب الزكاة، رقم (7451)، قال ابن حجر في التلخيص الحبير: "قال البيهقي رواه ثقات وهو متصل"، 367/2.

⁴⁴ محمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط3، 1433) 529/1.

العشر"، وإنما يكون ذلك في التمر والحنطة والحبوب وأما القثاء والبطيخ والرمان والقصب فقد عفا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم.⁴⁵

4- روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إنما سن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الزكاة في الحنطة والشعير، والتمر والزبيب". فهذه الأجناس الأربعة هي التي وردت بها النصوص وهي التي تتضمن علة الإقتيات فهي التي يجب إخراجها في الزكاة لا غير، أما الأصناف الأخرى فليس فيها نص ولا إجماع فلا يجب أن تخرج منها الزكاة لبقائها على الأصل في عدم المطالبة بالزكاة فيها.⁴⁶

4.3. مناقشة الأدلة:

مرّ معنا أن أبا حنيفة رحمه الله قد تمسك بعموم الآيات والأحاديث التي توجب إخراج الزكاة في كل ما فيه استغلال ونماء للأرض، كاستدلاله بعموم قوله تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ۖ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ ۖ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ } [البقرة: 267]، ليثبت الزكاة في سائر الخارج من الأرض مما يقصد به استغلال ونماء الأرض مما قلّ منه أو كثر.⁴⁷ فقد ناقش الجمهور استدلاله بهذه الآية بأنها عامة مخصوصة بالأدلة التي تنص على عدم وجوب الزكاة في الخضروات "ليس في الخضروات شيء"،⁴⁸ وردّ هذا بأن أحقّ ما تناوله الآية هي الخضروات لأنها التي تُخرج من الأرض حقيقة، أما الزروع فإنها تُؤخذ من الخارج من الأرض وهي السنبل، فدلالة الآية على الخضروات أقوى من دلالتها على الزرع، ومن غير الوارد هنا أن يُقال في قوله تعالى { وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ } أي من الأصل الذي أخرجنا لكم أي من السنبل، لأنه لا يُصار إلى المجاز مع إمكان الحقيقة إلا بدليل يقتضي العدول عن الحقيقة، كما أن قول أبي حنيفة هو عملٌ بحقيقة الإضافة إلى الله فإن الإخراج والإنبات من الله تعالى ولا صنع للعبد فيه، أما بعد الإخراج والإنبات فللعبد فيه صنع وعمل كأن يسقي الحرث أو أن يتعهده بالحماية والرعاية ويدفع عنها الأضرار وغيرها وفيما ذكرنا حقيقة الإضافة إلى الله تعالى.⁴⁹

وقوله تعالى: {وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ} [الأنعام: 141]، والآية عامة في كل ما يُخرج من الأرض من أصناف الزرع والثمار فتحمل الآية على عمومها ولا يُستثنى شيء إلا بدليل ولا دليل صحيحاً

⁴⁵ رواه الحاكم، المستدرک، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وله شاهد بإسناد صحيح، (558/1)، قال ابن حجر في التلخيص الحبير: "فيه ضعف وانقطاع"، 364/2.

⁴⁶ ابن قدامة، المغني، 5/3.

⁴⁷ الجصاص، أحكام القرآن للجصاص، 175/2.

⁴⁸ محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420 هـ) 53/7، علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419 هـ/1999 م) تج. علي محمد معوض وغيره، 238/3.

⁴⁹ الكاساني، بدائع الصنائع، 59/2.

يخصص.⁵⁰ لم يسلم الجمهور بهذا الاستدلال بل قالوا: إن هذه الآية تدل على أن الزكاة في الزرع فقط بدليل سياقها وذكرها للزرع،⁵¹ وأجابوا عن استدلال أبي حنيفة بوجهين هما: الوجه الأول: إن الآية غير محمولة على الزكاة بل على الصدقة التي يتم التطوع بها يوم حصاد الزرع لأمرين:

أولهما: أن الآية أمرت بإيتاء حق الزرع، ولم يقل حق الله من الزرع، وليس لشيء من المذكورات في الآية حق، وإنما الحق لله تعالى علينا.

ثانيهما: أن الآية أمرت بإخراج الحق يوم الحصاد، ومن المعلوم أن الزكاة لا يجب إخراجها إلا بعد جَزَّ الزرع والدياس والتنقية وبالتالي يسقط الاستدلال بالآية لتطرق الاحتمال إليها.

الوجه الثاني: إنه محمول على الزكاة إلا أنه علق الزكاة بما كان منه محصوداً، والحصاد حقيقة لا يستعمل إلا في الزرع فإن استعمل في غيره كان مجازاً، كحصد الزرع وقطف العنب وجني الفاكهة، وإذا قيل إن الحصاد بمعنى الاستئصال، فيكون تقدير الآية إيتاء الحق يوم الاستئصال فيندرج فيه الزرع وغيره، فيجاب أن هذا أيضاً غير وارد هنا؛ لأن الشجر لا يستأصل وإنما تجنى الثمرة ويبقى الأصل في الأرض، وبالتالي لا يصح الاستدلال بظاهر الآية على إيجاب الزكاة في كل الخارج من الأرض.⁵² ورُدَّ هذا بأن الحصاد هو القطع، وبالتالي فإن أكثر ما يُحمل عليه الحصاد هو الخضروات؛ لأنها هي التي يخرج منها الزكاة يوم قطعها وحصادها، أما غيرها من الزروع فإنها لا تخرج زكاتها إلا بعد التنقية، أو أن المعنى أتوا حقه الذي قد وجب فيه يوم أن حصد بعد تنقيته، فتكون كلمة يوم ظرفاً للحق الذي وجب لا للإيتاء،⁵³ وقيل أيضاً إن المقصود بالحصاد هو نقل الشيء عن مكانه الذي هو فيه إلى غيره، وبالتالي فيشمل المعنى كل نبات خارج من الأرض.⁵⁴

أما استدلاله بقوله صلى الله عليه وسلم: " فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعِيُونُ أَوْ كَانَ عَثْرًا الْعُشْرُ، وَمَا سَقِيَ بِالنُّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ "،⁵⁵ فالحديث لم يحدد جنساً بعينه بل أوجب الزكاة في كل الخارج فوجب حمل الحديث على إطلاقه وإيجاب الزكاة في كل الخارج.⁵⁶ أجاب الجمهور عن استدلاله بهذا الحديث بأن الغرض من الحديث هو بيان قدر المخرج لا جنس المخرج منه⁵⁷ أي التفريق بين ما يخرج العشر مما سقته السماء ونصفه مما لسقيه تكلفه على الزراع.

وقد نصر الأمدي في كتابه الأحكام في أصول الأحكام ما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله عند حديثه

⁵⁰ الجصاص، أحكام القرآن للجصاص، 177/4-178.

⁵¹ الماوردي، الحاوي الكبير، 238/3.

⁵² الماوردي، الحاوي الكبير، 240/2، أحمد بن محمد ابن الرفعة، كفاية النبي في شرح التنبيه، (بيروت: دار الكتب

العلمية، ط1، 2009) تح. مجدي باسلوم، 353/5.

⁵³ الكاساني، بدائع الصنائع، 59/2.

⁵⁴ ابن العربي، أحكام القرآن، 286/2.

⁵⁵ رواه البخاري، باب: العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري، كتاب: الزكاة، رقم (1483).

⁵⁶ العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 73/9.

⁵⁷ ابن دقيق العيد، إحصاء الأحكام شرح عمدة الأحكام، (مطبعة السنة المحمدية) 377/1.

عن الظاهر وتأويله، واعتبر من التأويلات البعيدة أن يُقال بأن قوله صلى الله عليه وسلم: " فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بنضح أو دالية نصف العشر" لا يُحتج به على إيجاب الزكاة في الخضروات بأن يُقال إن المقصود من الحديث التفريق بين العشر ونصف العشر، وليس المقصود من الحديث بيان ما يجب فيه العشر ونصف العشر، وسبب اعتباره من التأويلات البعيدة؛ أن اللفظ العام الذي ورد به الحديث "في كل ما سقت السماء وسقي بنضح أو دالية" هو لفظ عام بوضع اللغة، ولا منافاة بين أن يُقصد به العشر ونصف العشر، وأن يقصد به أيضاً إيجاب الزكاة في كل الخارج من الأرض، إلا أن يقوم مدعي عدم العموم ببيان أن الخبر لم يرد إلا لقصد بيان الفرق بين العشر ونصف العشر وهو ما لا سبيل إلى بيانه.⁵⁸

ويُردُّ هذا بأن القاعدة تقول "إذا خرج اللفظ لبيان معنى لا يحتج به في غيره"، فالحديث الآنف الذكر ورد لبيان القدر الواجب في الخارج من الأرض، ولم يرد لبيان جنس الخارج من الأرض، فلا يصح الاحتجاج بعموم الحديث على إيجاب الزكاة في كل الخارج من الأرض، وبالتالي إذا تعارضت الاحتمالات سقط الاستدلال بالحديث على إيجاب الزكاة في الخضروات أيضاً.⁵⁹

وقد ردَّ الجمهور على استدلال أبي حنيفة بالحديث أيضاً بأن قالوا: هذا الحديث مخصوص بالأحاديث التي تبين عدم وجوب الزكاة في الخضروات والبطيخ والقثاء،⁶⁰ فقد قال: " فيما سقت السماء والبعل والسيل العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر، وإنما يكون ذلك في التمر والحنطة والحبوب وأما القثاء والبطيخ والرمان والقصب فقد عفا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم".⁶¹ وقد ردَّ هذا بأن سبب وجوب الزكاة هو الأرض النامية بالخارج منها، وحقيقة النماء بالخضروات أبلغ من الزرع؛ لأن ربيعها أوفر، أما الاستدلال بحديث "ليس في الخضروات شيء" فهو حديث غريب وبالتالي فلا يجوز أن يكون مخصصاً للكتاب والخبر المشهور، ويمكن أن يُحمل قوله " ليس في الخضروات صدقة " على أخذ الصدقة وليس على وجوبها بأن يقال: إن الخضروات لا تُؤخذ منها الصدقة من قبل الإمام بل يقوم أربابها بإخراج صدقتهم بأنفسهم، فالحديث يدل على نفي ولاية الإمام على أخذ الصدقة ولا يدل على عدم وجوبها في الخضروات،⁶² وأجيب عن استدلال أبي حنيفة بالحديث المتقدم بجوابين آخرين:

أحدهما: إن قوله " فيما سقت السماء العشر" يبين وجوب الإخراج لكنه مجمل من حيث القدر الواجب إخراج، وحديث " ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة " يبين المقدار الواجب إخراج، لكنه مجمل من حيث الجنس الواجب إخراج، فيكون كلا الحديث حاكماً على الآخر من وجه ومحكوماً به من وجه آخر، فبيان المقدار من حديث الأوسق حاكم على إجمال المقدار من حديث

⁵⁸ الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، 61/3.

⁵⁹ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 208/4.

⁶⁰ الماوردي، الحاوي الكبير، 240/2، ابن الرفعة، كفاية النبي في شرح التنبيه، 353/5.

⁶¹ رواه الحاكم، المستدرک، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وله شاهد بإسناد صحيح، 558/1، قال

ابن حجر في التلخيص الحبير: " فيه ضعف وانقطاع"، 364/2.

⁶² الكاساني، بدائع الصنائع، 59/2.

العُشر، كما أن حديث العُشر حاكم في الإخراج على حديث الأوسق.

والثاني: إن حديث العُشر متفق على تخصيص بعضه لأن أبا حنيفة لا يوجب الزكاة في الحشيش والقصب والحطب ولا في أرض الخراج، وحديث الأوسق متفق على تخصيص بعضه، فكان أولى بالأخذ به من الحديث الذي استند عليه.⁶³

أما مناقشة أدلة الجمهور - والتي تستند بشكل عام على الأحاديث تسلب عن الخضروات وجوب الزكاة وبالتالي فلا زكاة في كل الخارج من الأرض بل في أصناف محدودة - قالوا عن تلك الأحاديث التي استدلت بها الجمهور بأنها ضعيفة وأنه لا يصح في أحاديث الخضروات شيء،⁶⁴ وأجيب عن هذا بأن طرق ورود الحديث يقوي بعضها بعضاً فتقبل في تخصيص العام الذي استندتم عليه، كما أنه قد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه إنما أخذ الزكاة من أصناف محدودة من الحبوب ولم يأخذ الزكاة من غيرها، ودليلهم أنه عندما أرسل أبا موسى، ومعاذ بن جبل إلى اليمن فأمرهما أن يعلما الناس أمر دينهم وقال: " لا تأخذنا في الصدقة إلا من هذه الأصناف الأربعة الشعير والحنطة والزبيب والتمر"⁶⁵ وهذا نص في الواجب إخرجه من الثمار والزروع فيؤخذ به، وهو حديث متصل فيصح الإحتجاج به.⁶⁶

وقالوا أيضاً بأن المراد من الحديث ليس نفي الصدقة عن الخضروات وإنما نفي أن يأخذها الساعي على الزكاة وإنما يقوم أصحابها بإخراج زكاتها عند قطعهم لها،⁶⁷ أو أن الساعي يأخذ الزكاة من قيمة الخضروات لا من عينها، للضرر الحاصل من أخذ عينها فإن الفساد يتطرق إليها بسرعة وقد لا يجد من يشتريه منه قبل فسادها، فالنفي هو نفي أخذ الساعي من عينها لا نفي وجوب الزكاة فيها.⁶⁸

وقالوا أيضاً عن الخضروات بأن الزكاة لو كانت واجبة فيها لَعلم ذلك في زمان النبي صلى الله عليه وسلم وكان ذلك معلوماً ومشهوراً في المدينة، وقد استدلت الإمام مالك بذلك على أبي يوسف بحضرة الرشيد فرجع أبو يوسف إليه وقال بعدم وجوب الزكاة في الخضروات.⁶⁹ وقد يُجاب عن ذلك بأن عدم نقل وجوب الزكاة ليس دليلاً على عدم الوجوب بل هو مجرد عدم وجود نص منه صلى الله عليه وسلم، وأي حاجة لأن ينص عليه الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك وقد بين

⁶³ الماوردي، الحاوي الكبير، 211/3.

⁶⁴ العيني، البناء شرح الهداية، 241/3.

⁶⁵ رواه البيهقي، سنن البيهقي، باب لا تؤخذ صدقة شيء من الشجر غير النخل والعنب، كتاب الزكاة، رقم (7451)، قال ابن حجر في التلخيص الحبير: " قال البيهقي رواه ثقات وهو متصل"، 367/2.

⁶⁶ محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، (القاهرة: دار الحديث، ط1، 1413 هـ / 1993 م)، تج. عصام الدين الصباطي، 170/4.

⁶⁷ عمر بن إسحق الهندي الغزنوي، الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، (مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1406-1986 هـ) 60.

⁶⁸ الزيلعي، تبين الحقائق، 292/1.

⁶⁹ القرافي، الذخيرة، (73/3).

القرآن أن الزكاة واجبة في كل الخارج من الأرض⁷⁰ بقوله تعالى: "ومما أخرجنا لكم من الأرض". ويمكن أن يُقال إن النصوص التي وردت في الخضروات ضعيفة، ولا ترقى لتخصيص العام الوارد في الآيات والأحاديث التي توجب الزكاة في كل الخارج من الأرض، والخضروات كانت قليلة الانتشار والقيمة فيما سبق إلا إنها بلغت شأنًا عظيمًا وقيمة كبيرة في عصرنا، فيمكن تشبيهها بفرض الزكاة على العنب بعد كثرته في الطائف، فلما كثرت الخضروات فُرض الزكاة فيها، كما أنها تندرج تحت عموم النصوص الآمرة بإخراج الزكاة من كل يُقصد به نماء الأرض واستغلال لها، وإن قلنا إن مدة بقائها قصيرة فإن الأرباح التي تأتي منها طائلة، وبالتالي يجب إخراج الزكاة من الخضروات لتحقيق علة الإغناء فيها والله أعلم.

6. خاتمة

بناء على ما سبق من أقوال الفقهاء وأدلتهم ومناقشتها في مسألة إيجاب الزكاة في كل الخارج من الأرض مما يقصد به استغلال الأرض ونماؤها أو إيجاب الزكاة في أصناف معينة مقتاتة كانت أو مكلية فقد انتهى الباحث إلى ترجيح مذهب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه القائل بأن الزكاة واجبة في كل ما يقصد بزراعته نماء الأرض واستغلالها والاستفادة منها لما يلي:

1- إن العموم الوارد في الآيات والأحاديث التي تدل بنصها على وجوب الزكاة من غير تعيين للجنس المُخرَج في غاية القوة، أما النصوص التي تدل على أصناف معينة فلم تسلم من الضعف وإن كانت بمجموعة قد تنهض للإحتجاج بها، غير أن الاحتجاج بها لا يمنع من إضافة غيرها عليها مما تدخل تحت عموم الآيات والأحاديث، ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عند بيان فرضية الزكاة: "فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم"⁷¹ فيدخل تحت هذا الحديث القوت وغيره، وعليه فلو تم زراعة ما ليس قوت واعتنى به الإنسان وأصبح ذا مال كثير فأين حق الفقراء في ذلك المال.

وقد يقول قائل إن عدم إيجاب الزكاة فيها لا يعني أنها تخلو من الزكاة بل عندها تجب فيها زكاة المال لا زكاة العُشْر، فيُجاب عنه بأن الخارج من الأرض هو سبب الاغتناء وبالتالي هو يكون سبب إيجاب الزكاة أي تُدفع فيها العُشْر أو نصفه، وليس زكاة المال، كما أننا لا نحرم الفقراء من عين أممهم ونربطها بزكاة التجارة والتي قد تكون بعد حولان الحول وقد لا تكون، فقد لا تتحقق فيها شروط إخراج الزكاة في ذلك الوقت فيكون الفقير قد حُرْم من حقه في ذلك المال، وفيه أيضاً حرمان الفقراء مما تتشوف إليه نفوسهم برؤيتهم الزرع وقد أنبت والخضروات وقد أيعت ثم يُحرمون منها بداعي أنها ليس بقوت أو أنها لا تُدخر، وفيه ما فيه من كسر لقلوبهم وحرمانهم مما يتعم به غيرهم، وهذا مما ينافي مقاصد الزكاة من مشاركة الفقراء للأغنياء من مال الله الذي

⁷⁰ ابن العربي، أحكام القرآن، 286/2.

⁷¹ رواه البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم (1395)، مسلم، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشاهدين وشرايع الإسلام، رقم (29).

أعطاهم، خاصة وأن المَزْرُوع مما ليس بقوت قد يفوق المقتات قيمة وقد ويبيع بثمن أعلى مما يباع به المقتات، وبالتالي يضيع حقهم في ذلك المال، وعدم فرض الزكاة فيها ينافي ما خلقت الأرض من أجله بحيث تُزرع فيستفيد منها الغني بزراعتها والفقير بزكاتها.

2- اتفق الفقهاء الأربعة على وجوب الزكاة في الأصناف التي وردت فيها بعض الأحاديث، وقاس عليها الفقهاء مجموعة من الأصناف الأخرى كلٌّ بحسب العلة التي استنبطها من تلك النصوص، بينما بقي أبو حنيفة رحمه الله على العموم القائل بوجوب الزكاة في كل الخارج من الأرض قوتاً أو غيره، وحصر الفقهاء للزكاة في بعض الأصناف ليس من باب القصر على تلك الأصناف بل هو من باب الشروع في زمانهم، وبالتالي لو وجدت أصناف أخرى يعتبرها الناس قوتاً في زمانهم وجب أن يتم إخراج الزكاة منها أيضاً، إذا فالحصص إنما هو من قبيل الحصر الإضافي.

3- من شروط العلة أن تكون متعدية في عدة أفراد ونماء الأرض واستغلالها علة متعدية لكل من أراد زراعة شيء وهو وصف ظاهر منضبط مضطرد ومناسب للحكم لما يترتب عليه من حصول الغنى ولا تخالف لا نصاً ولا إجماعاً،⁷² أما القوت والكيل ففيه علة قاصرة على البعض دون البعض وتخالف نص القرآن الذي يوجب في كل الخارج، وهذه العلة أقوى من الإقتيات والكيل فيؤخذ بها.

4- مما قد يدعم القول بأن العلة هي نماء الأرض واستغلالها أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان قد فرض الزكاة في البداية على التمر لكثرتهم واغتناء الناس بالمتاجرة به فلما فتح الطائف وقد كان العنب فيها كثيراً يصل إلى حد الاغتناء ففرض فيه الزكاة أيضاً، فقد ذكر الإمام النووي رحمه الله في معرض حديثه عن سبب استعمال كلمة الخرص في الكرم أيضاً مع أنه يُستعمل في النخل فقال: "الحكمة في قوله صلى الله عليه وسلم في الكرم " يخرص كما يخرص النخل ويؤدى زكاته زيبياً كما تؤدى زكاة النخل تمراً " فجعل النخل أصلاً، فالجواب من وجهين (أحسنهما) ما ذكره صاحب البيان فيه وفي مشكلات المهذب أن خير فتح أول سنة سبع من الهجرة وبعث النبي صلى الله عليه وسلم إليهم عبد الله بن رواحة رضي الله عنه يخرص النخل فكان خرص النخل معروفاً عندهم فلما فتح صلى الله عليه وسلم الطائف وبها العنب الكثير أمر بخرصه كخرص النخل المعروف عندهم (والثاني) أن النخل كانت عندهم أكثر وأشهر فصارت أصلاً لغلبته⁷³ وبالتالي فالمدار في إيجاب الزكاة هو نماء الأرض واستغلالها والاعتماد بها فلو وجدت أصناف أخرى استغل صاحبها بها الأرض وبلغت من الكثرة ما يغني بها صاحبها فقد وجبت فيها الزكاة بغض النظر عن كونها قوتاً، فلو قيل أن الزبيب كان يبيس ويُدخَر فيجانب عنه أن التين والمشمش وغيرهما يشاركانه في ذلك فوجب أن تؤخذ منهما أيضاً الزكاة، وبالتالي فالمدار ليس على الإقتيات والإدخار وإنما هو استنماء الأرض واستغلالها والاعتماد بذلك والله أعلم.

5- إن تعليل إيجاب الزكاة بالقوت والادخار والكيل جرى على ما كان موجوداً في عصر الفقهاء

⁷² الزركشي، البحر المحيط، 168/7.

⁷³ النووي، المجموع، 451/5.

من تلك الأصناف وليس اقتصاراً على ما وردت به النصوص بدليل قياس الفقهاء غيرها عليها، وبالتالي فقد تتسع دائرة القياس لتشمل غيرها مما قد يوجد في عصرنا ولم يكن موجوداً في عصره، وإن كانت السمة الطاغية في عصرهم اقتصار الناس على المقتات -بزراعته دون غيره- أو اعتمادهم على المقايضة بين الأشياء وعدم انتشار النقود وأصناف الأموال الأخرى بكثرة على عكس ما هو الوضع الآن من اعتماد الناس على النقود أكثر من أي شيء ثم شراء الحاجيات على حسب الحاجة والرغبة، فالعالم أصبح قرية صغيرة تستورد الأقوات من أماكن أخرى بتكلفة أقل وجودة أعلى وبالتالي يعزف الناس عن زراعة الأراضي بالقوت وينصرفون إلى غيرها، فيحرم الفقراء حقهم في المزروعات البديلة بحجة أنها ليس بقوت، ولا يقال أن ما يزرع عوضاً عن القوت هو من قبيل التفكه والتأدم للفرق بينهما شاسع لأن هذه المزروعات تحل محل الأقوات وتدر من المال أكثر من الأقوات بخلاف ما يتفكه به فهو له جانبه الخاص، بدليل أن الأرض التي كانت تزرع قبل سنوات بالقوت فأصبحت تزرع بغيرها مما لا زكاة -عندم من يقصر الزكاة على المقتات- فيه فعدم إخراج الزكاة منها فيه ضرر وحرمان للفقراء ووغنى للأغنياء وهو مما ينافي ما خلقت الأرض من أجله بأن تكون سبباً في رزق الطرفين الغني منهم والفقير.

6- لم تكن الخضار تبلغ شأنًا عظيمًا فيما سبق؛ بل كان الناس يزرعون منها قدر كفايتهم، أما الآن فقد أصبحت الخضروات من الأمور المهمة في الحياة، وأصبحت تزرع على مسافات شاسعة جداً، بل أصبحت تُصدّر من دول إلى أخرى ولها جانبها المهم في اقتصاديات الدول، وأصبح الناس يغتنون من ورائها غناءً فاحشاً، كما يمكن أن تحفظ بتقنيات عالية الجودة مما قد يطيل بعمرها ويُسافر بها آلاف الكيلو مترات وتُحفظ لشهور دون أن تتعرض للتلف أو الفساد، وكما هو معروف أنه لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الأزمان، والخضروات من هذا القبيل فإن كانت قليلة الانتشار والقيمة، وهذه الخضار غالباً ما تكون للاستعمال اليومي فإن لم يمكن إخراج الزكاة من عينها لسرعة فسادها فإنه يمكن إخراج الزكاة من قيمتها على مذهب الحنفية.⁷⁴

7- وأخيراً فقد وردت نصوص الشرع الحنيف التي تطالب المسلم بتزكية ماله ليزداد وينمو وهذه المزروعات - غير المقتاتة - والخضروات هي من المال الذي يجب طلب التنمية والبركة والتحسين فيها وبذلك بدفع الزكاة فيه ليُسميها ويبارك الله فيها ويحصنها.

7. النتائج:

- 1- الزكاة واجبة في كل ما يقصد بزراعته نماء الأرض واستغلالها والاستفادة منها.
- 2- النصوص التي ذكرت بعض الأصناف إنما ذكرتها لشيوعها ولم يكن الذكر على سبيل الحصر والاقتصار عليها.

⁷⁴ ينظر: عامر الدبرشوي، دفع القيمة في الواجبات الشرعية المالية (دمشق: دار المقتبس، الطبعة 1، 2024/1445)،

- 3- الزكاة تُخرج من أعيان ما تم زراعته أو من قيمتها على حسب مصلحة المُستحق.
- 4- إن التعليل بنماء الارض واستغلالها علة متعدية لكل من أراد زراعة شيء وهو وصف ظاهر منضبط مضطرد ومناسب للحكم لما يترتب عليه من حصول الغنى ولا تخالف لا نصاً ولا إجماعاً، أما القوت والكيل فهي علة قاصرة على البعض دون البعض وهذا يخالف شروط العلة.
- 5- إن تعليل إيجاب الزكاة بالقوت والادخار والكيل جرى على ما كان موجوداً في عصر الفقهاء من تلك الأصناف وليس اقتصاراً على ما وردت به النصوص بدليل قياس الفقهاء غيرها عليها.

Kaynakça

- Aynî, Maḥmûd b. Aḥmed. *Umdetü'l-Kārî fi Şerhi Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. Beyrût: Dâru ihya' et-Turâş el-Arabî.
- Behûtî, Maṣṣûr b. Yûnus. *Şerhu Münteha'l-Îrâdât Dekâiķu Ulin Nûha li Şerhi'l-Münteha fî'l-Fiķhi'l-Ḥanbelî*. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1996.
- Behûtî. Maṣṣûr b. Yûnus. *er-Ravzû'l-Mürbi Şerhu Zâdil Müstakni*. Beyrût: Dâru'l-Kitab el-Arabî, 2. Baskı, 1406/1986.
- Beyhaķî, Aḥmed b. Ḥüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Thk. Muḥammed Abdülkadîr Ata. Beyrût: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 3. Baskı, 1424/2003.
- Buḥârî, Muḥammed b. İsmail. *Şaḥîḥ-i Buḥârî*. Thk. Muḥammed Zehir b. Naşır. Dâru Tavki'n-Necât, 1. Baskı, 1422.
- Ebü Davûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani. *es-Sünen*. Thk. Muḥammed Muḥyuddîn Abdulhamîd. Beyrût: el-Mektebe el-Asriyye.
- Enşârî, Zekerıyyâ b. Muḥammed b. Aḥmed. *el-Ġurerü'l-behiyye fî şerḥi'l-Behcetü'l-Verdiyye*. Şanaa :el-Matbaa el-Yemeniye 1995.
- Ĥatîb eş-Şirbînî, Muḥammed b. Aḥmed. *Muġni'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzî'l-Minhâc*. Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1. Baskı, 1415/1994.
- Ĥattâb, Muḥammed b. Muḥammed b. Abdurrahman. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muḥtaşarı Ĥalîl*. Dâru'l-Fikir, 2. Baskı, 1398.
- Heysemî, Nureddin. *Mecmau'z - Zevaid ve Menbau'l fevaid*. Th. Ḥusamüddin. El-Kahire: Maktebet el-Makdisî, 1414/1994.
- Heytemî, İbn Ḥacer, Aḥmed b. Alî. *Fethu'l-bari Şerh Şaḥîḥ El-buḥari*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.
- Heytemî, İbn Ḥacer, Aḥmed b. Muḥammad. *el-Fetava`l-Fiķhiyye l-Kübrâ*. Dâru'l-Fikir.
- Heytemî, İbn Ḥacer, Aḥmed bin Alî. *Tehzibu't-Tehzib*. Thk. Ĥalil Mamoon- Ali b. Suûd. Dâru'l-Fikir. 1. Baskı, 1417/1996.
- Haraşî, Muḥammad b. Abdullah. *Ĥaşıyetül-Hüreşî ala müḥtaşar -ı Ĥalil*. Beyrût: Dâru'l-fikir.
- İbn Âbidîn, Muḥammed Emin. *Ĥaşıyetu Reddî'l-Muḥtar*. Dâru'l-Fikir, 1. Baskı, 1411/2000.

- İbni'l-Eşîr, Abdullâh b. el-Mübârek. En-Nihaye fi ğaribi'l-hadis ve'l-eser. 5 cilt. Thk. Dahir ahmed El-ai. ElMaktaba el-İslami, Baskı, T.T.
- İbn Arafe ed-Desûkî, Muḥammed. *Hâşiyetu'd- Desukî`ale's-Şerhi'l-Kebîr*. Dâru'l-Fikir.
- İbn Ebu Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muḥammed. *el-Muşannef fi'l-eḥadis ve'l-aşar*. Thk. Kemal el-Hût. Riyad: Mektebetür-Rüşd, 1. Baskı, 1409.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Aḥmed b. Muḥammed. *Tuḥfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. el-Mektebe et-Ticâriyye el-Kübrâ fi Mısır, 1357-1983.
- İbn Hâzm, Alî b. Aḥmed b. Saîd. *el-Muḥalla bil-aşar*. Thk. Lecnetu ihya' et-Turâş el-Arabî. Beyrût: Dâru'l-Afâk al-Cedîde.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Aḥmed. *el-Muğnî*. Thk. Abdullah b. El-Ḥasan et-Turkî. Dâru Alemi'l-Kutüb, 5. Baskı, 1436/2005.
- İbn Manzûr, Muḥammed b. Mükerrrem bin Ali. *Lisânül Arab*. Beyrût: Dâru's-Sadir ,1. Baskı.
- İbn Müfliḥ, İbrahim b. Muḥammed. *Kitâbü'l-Fürû*. Müessesetü'r-Risâle. Thk. Abdullah et-Türkî, 1418.
- İbn Rüşd, Aḥmed b. Muḥammed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l Muḫtesid*. Beyrût Dâru'l-Fikir.
- İbn Teymiyye, Aḥmed b. Abdülhalîm. *el-Ḥisbe fi 'l-İslam*. Dâru'l-Kutub el-İlmiyye.
- İbnü'l-Arabî, Muḥammad b. Abdullah. *Aḥkâmü'l-ḳur'an*. Thk. Muḥammad Abdulkadir Att.
- İlîş, Muḥammed b Aḥmed. *Mineḫü'l-celîl ala Muḫtaşarı Ḥalil*. Beyrût. Dâru'l-Fikir. 1409/1989.
- Ḳarafî. Aḥmed b. İdris. *ez-Zaḫira*. Thk. Muḥammad Hacî. Dâru'l-Garb. 1994.
- Mazerî, Muḥammed b. Alî b. Ömer. *Şerḫu't-Telḳîn*. Thk. Muḥammad el-Mühtar. Dâru'l-Ĝarb el-İslâmî. 1. Baskı, 2008.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman. *el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râciḫ mine'l-ḫilâf 'ala mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Aḥmed b. Ḥanbel*. Thk. Muḥammad Elfiki. Beyrût: Dâru ihya' et-Turâş el-Arabî.
- Merġinânî, Ali b. Ebi Bekr Abdulcelîl el-Ferġânî. *el-Hidâye şerḫu Bidâyeti'l-mübtedî*. Thk. Muḥammed Fuâd Abdülbaḳî. Beyrût: Dâru ihya' et-Turâş el-Arabî.
- Mevvâḳ, Muḥammed b. Yûsuf. *et-Tâc ve'l-iklîl 'ala Muḫtaşarı'l-Halil*. Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1. Baskı, 1416-1994.
- Müslim, Müslim b. Ḥaccâc. *Şaḫiḫ Müslim*. Thk. Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâḳî. Beyrût: Dâru ihya' et-Turâş el-Arabî.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' Şerḫu'l-Mühezzeb*. Dâru'l-Fikir.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *en-Nevevî fi Şerḫi Şaḫiḫi Müslim*. Beyrût: Dâru ihya' et-Turâş el-Arabî, 2. Baskı, 1392.
- San'anî, Abdürrezzâḳ. *el-Muşannef*. Thk. Ḥabibürrahman. Beyrût: el-Maktab el-İslâmî, 2. Baskı, 1403
- San'anî, Muḥammed b. İsmail. *Sübülü's-selâm*. Dâru'l-Kitab el-Arabî, 1. Baskı, 1418.
- Seraḫsî, Muḥammad b. Aḥmed. *el-Mebsut*. Beyrût: Dâru' l-Ma'rife 1414-1993.

Taberânî, Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evaṣaṭ*. Thk. Tarık b. Muḥammad. Kahire: Dâru'l-Ḥarameyn.

Umeyre, Aḥmed el-Berlisî. *Ḥâşiyetü'l- Umeyre 'alâ Şerḥi'l-Maḥallî 'ale'l-Minhâc*. Dâru'l-Fikir , 1. Baskı.

Zeylaî, Abdullah b. Yusuf. *Naşbü'r-râye li-tahrici eḥadişî'l-Hidâye*. Thk. Muḥammed Yûsuf. Mışır. Dâru'l-Ḥadiş. 1357.

Zeylaî, Abdullah b. Yusuf. *Tebyînü'l-Ḥaḳâik*. el-Matbaatu'l-Emîriye, 1. Baskı, 1313.

الكنية في الشعر العربي/ أم عمرو نموذجاً

للمختص: تسعى هذه الدراسة إلى استجلاء رمزية كنية أم عمرو في الشعر العربي، كما تبين أن إطلاق هذه الكنية على السُن الشعراء لم يكن على ظاهره في أغلب الأحوال، وإنما كان قناعاً يتخفى خلفه الشاعرُ ورمزاً يوضح من خلاله واقعه بشقيه الجدِّ والألم. وهذا ما يعكس نظرة الشاعر للحياة، وتوضيح الدراسة أن أم عمرو كانت ترمز في بعض الأحيان إلى حقيقة هذا الاسم، ولكنها في بعض الأحيان كانت تمويهاً وتوريةً عن ذكر اسم المحبوب حياةً، وفي مواضع أخرى كانت هذه الكنية ترمز إلى أشياء أخرى كالقبيلة والسلطان، وترصد الدراسة بوضوح تجليات هذه الكنية تتمثل في المرأة الزوجة والمرأة الأم أو الحبيبة في الخيال، ومما يُعين على ذلك معرفة ما يختص به الكلم العربي وما يتميز به من غنى دلالي، ومعانٍ متعددة تُشير في نفس الدارس أن يغرف من معين تلك الدلالات التي صورها الشاعر على شكل صور ليصل إلى جوهر الكلام وزيدته.

الكلمات المفتاحية: الشعر العربي، كنية، رمزية، أم عمرو، المرأة.

Arap Şiirinde Künye/Ümmü Amr Örneği

Öz: Bu çalışmada Ümmü Amr künyesinin Arap şiirindeki sembolik anlamını ortaya koymak hedeflenmiştir. Aynı şekilde bu çalışma bu künyenin çoğunlukla şairler tarafından bilinen anlamıyla kullanıldığını gün yüzüne çıkarmaktadır. Daha doğrusu bu künye, şairin arkasında gizlendiği bir maske veya bir simgeden ibarettir. Şair, bu künye sayesinde acısuyla tatlısuyla içinde bulunduğu duruma açıklamaya çalışır. Böylelikle hayata bakış açısını yansıtmış olmaktadır. Araştırmada, Ümmü Amr künyesinin bazen gerçek anlamda bazen de kabile, sultan vb. gibi isimlere karşılık gelecek şekilde kullanıldığı tespit edilmiştir. Araştırma neticesinde bu künyenin eş ve anne veya hayalî sevgili gibi sembolik anlamları olduğuna ulaşılmıştır. Arap kelamına özgü kullanımları ve semantik anlamda temayüz ettiği zenginliği ve şairin kelamın özüne ulaşmak için imgeler şeklinde tasvir ettiği manalara araştırmacının teşvik eden çeşitli anlamları ve şairin amaçladığı ve ulaşmak istediği şeye ulaşmak için araştırmacının sadece satır aralarını görmesinin yeterli olduğunu bilmek buna yardımcı olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap şiiri, Künye, Sembolik, Ümmü Amr, Kadın.

The Nickname in Arabic Poetry/Umm Amr as an Example

Abstract: This research seeks to clarify the symbolism of the nickname Umm Amr in Arabic poetry, and this study also shows that the use of this nickname by poets was not apparent in most cases. Rather, it was a veil that the poet hides behind and a symbol through which he clarifies his reality on both its joyful and painful sides, and this reflects the poet's view of life. In the study, it turns out that Umm Amr sometimes symbolized the truth of this name, but sometimes it was a disguise to avoid mentioning the beloved's name out of shyness. At other times, this nickname symbolized other things such as tribe and sultan. The study monitors a few manifestations of this nickname, represented in the wife, the mother, or the beloved woman in the imagination. Knowing the unique characteristics and semantic depth of Arabic words is crucial in understanding their multiple meanings.

Keywords: Arabic poetry, Nickname, Symbolism, Umm Amr, Woman.

مدخل:

إنّ لقراءة النسيب والغزل في الشعر العربيّ جمالاً خاصاً وروعةً فائقة، فالشعراءُ يصدّحون بجمال محبوباتهم وروعةً تكوينهنّ وحُسن أسماهن، ونراهم يُقحمون اسمَ الحبيبة أو كُنيتها لتكتمل الصورةُ حُسناً وجمالاً، ما يحرك في نفس السامع سواكنها واختلاجٌ وُجدانه وخفقان قلبها، فإنّ ما فيه من حلاوة تبعثُ في الأسماع والأذهان ما يستلذّ به الفؤاد ويكاد يطيرُ به نشوةً وسعادة، وإننا لا نكاد نجدُ شاعراً إلا وقد وقف على الأطلال مُتذكراً حبيته مُحسراً على ديارها، بل إنّ من الشعراءِ مَنْ كان له ارتباطٌ لاسمه باسم حبيته؛ كعنترة وعبلة، وجميل وبثينة، وقيس وليلى.

وقد عششتُ المرأةُ في قلب الشاعر وُوجدانه فأنشأ شعرةً مُحسناً ابتداءً قصائده بذكرها، فتارةً بالتصريح باسمها ومشاعره نحوها، وتارةً بالتكنية عنها بذكر أوصافها، ومرة بالتورية بذكر أسماءٍ أخرى، وما ذلك إلا لحاجة في نفس الشاعر يريد أن يوصلها إلى المستمع إيصالاً غير مباشر، فيترك ذلك لبهاة السامع وفطنته، وكما كان للأسماءِ نصيبٌ من غزل الشعراءِ فقد كان للكُنْي أيضاً نصيبٌ وافٍ من أشعارهم وقصائدهم، فاشتهر من كُنْي النساءِ أمُّ حاجر وأمُّ عاصم وأمُّ الحويرث وأمُّ سنان وأمُّ الرباب وأمُّ مالك وأمُّ عمرو.

ومن أجل ذلك؛ ولكي نعيّ المقصدَ الأسمى للشعراءِ علينا أن نتركَ قشور الأسماءِ، ونبحثَ عن المعاني التي كانت حاضرةً في ذهن الشاعر لحظةً تدفّق الكلمات، فجاءت هذه الدراسة بعنوان **"الكنية في الشعر العربي/ أم عمرو نموذجاً"** لتجيب عن تساؤلاتنا التي ترد لحظة سماع هذه الكنية، أكان يقصد بها الشاعر حقيقة المرأة أم أن هناك ما يرمز إليه خفية لعله أو لسبب؟

وقد شغف العرب بالكُنْي والألقاب شغفا غريباً حتى كانوا الأطفال والنساء والبنات، بل وصل بهم الأمر إلى تكنية الوحش والطيور حتى الجماد، وما برحت الكُنْي تأخذ دوراً حيويّاً في حياة العرب حتى بدأ التصنيف فيها، فكتب الإمام أحمد بن حنبل كتباً سماه "الأسماء والكُنْي"، وكذلك صنف الإمام مسلم كتابه الشهير "الكُنْي والأسماء"، وطغت الكُنْي على بعض الأسماء فأصبح بعض الرجال يُعرفون بكناهم دون أسمائهم فكتب في ذلك الأزدي كتباً يحمل اسم "الكُنْي لمن لا يعرف له اسم"، حتى إنّ ابن حيويه وضع وريقات جمع فيها "من وافقت كنيته كنية زوجته" وسماه بذلك.

ولقد أفاد الباحث منها ومن بعض الدراسات التي بحثت ودققت في موضوع الكُنْي عامة، ومن أهمها:

- "الكُنْي، حقيقتها وميزاتها وأثرها في الحضارة والعلوم الإسلامية" للسيد محمد رضا الحسيني الجلاي، مجلة تراثنا (مؤسسة آل البيت لإحياء التراث)، السنة الرابعة، 1988، العدد: 17.
- "التكنية عند العرب، أغراضها ومواضعها"، د. علي أكبر فراتي، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعة بابل، 2018، العدد: 39.
- "أم مالك في الشعر العربي"، د. صالح أحمد رشيد، مجلة مداد الآداب، المجلد الثالث،

2013، العدد الخامس.

وللوصول إلى حقيقة ما يرمز إليه الشاعر كان لا بد من اعتماد المنهج التكاملي، فقد كانت الدراسة بحاجة إلى المنهجين الوصفي والتحليلي في تناول النصوص وتحليلها، والمنهج النفسي في الكشف عن الأمور التي تكتنف نفسية الشاعر، والمنهج الاستقرائي في استقراء النصوص التي تناولت هذا الغرض.

وحتى ينتظم البحث جاء على مطلبين وخاتمة:

المطلب الأول: شخصية أم عمرو.

المطلب الثاني: الرمزية بذكر أم عمرو.

الخاتمة: أهم النتائج.

1. شخصية أم عمرو

1.1 أم عمرو

لم تحظ امرأة بالشهرة والمنزلة كما حظيت أم عمرو بهما، إذ لا يكاد يخلو عصر من العصور من ذكر تلك المرأة؛ ابتداءً بالعصر الجاهلي مروراً بالعصر الإسلامي فالأموي فالعباسي وصولاً إلى عصور الدول المتتابعة، فنرى أن هذا الاسم قد طغى على كثير من القصائد وتكرر ذكره في كثير من دواوين الشعر، فتارة نرى أن تلك المرأة كانت فتاة صغيرة لم تبلغ الحلم، وتارة نراها فتاة مياسة ممشوقة القوام تتهادى أمام العيون فتسحرها، وتارة نراها ناضجة قد بلغت سن الكمال، وقد نرى أن أم عمرو امرأة طاعنة في السن طيبة القلب هادئة الملامح تُهدي ما اكتسبته من خبرات على شكل دُرر تتحدر من ثغرها البسام، وقد تكون أم عمرو ابنة أو أختاً أو أمًا، وقد تتخطى أم عمرو ذلك كله لتصبح هي القبيلة بذاتها تحملهم أمّ أبنائها.

1.2 الأمثال الواردة في أم عمرو

إن مما أبدع فيه العرب ضرب الأمثال لبعض المناسبات التي تمر بهم في حياتهم، فلا يكاد يخلو موقف من مواقف حياتنا إلا وجدنا له مثلاً مناسباً في تراثنا العربي من شعر ونثر، وهذا ما يؤكد الضبي في مقدمته (أمثال العرب) "أن العرب بلغت منزلة في ضرب الأمثال لا يدركها دؤوب يبحث عن إدراك شأؤ العرب في ذلك، ونرى أن كلامهم لم يخل من ضرب مثل في تضاعيف تصانيفهم وأقوالهم حتى غدا المثل سمة بارزة من سماتهم، فزينا بذلك كلامهم ودبجوه بشتى فنون القول"¹.

فالمثل يُصور المجتمع بطبقاته وحياته وشعور أفرادها، ولذلك فالمثل أصدق شيء يتحدث عن تفكير مجتمع من المجتمعات وأخلاقه وعقليته السائدة، فهو بحقّ مرآة صادقة لحياة تسود مجتمعاً من المجتمعات باتجاهاتها العقلية والدينية والفكرية والسياسية.

¹ المفضل الضبي، أمثال العرب (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 2004)، 6.

وقد جاء لأُمِّ عمرو ذَكَرٌ في بعض أمثال العرب تَوَكَّدَ على أهمية تلك الكنية عند أدباء الشعر، ومما جاء في ذلك قولهم: (اليوم تُقضى أمُّ عمرو دينها)²، ويُقصد به: اليوم أجازيك بما صنعت لي، وأُسترد ديني منك.

فاليوم تُقضى أمُّ عمرو دينها وتَدوقُ حدَّ مصونٍ مكنون³

و"كان أول من قال ذلك رجل اسمه زيان بن الحارث، حيث خانه دليبه حين أراد غزو بني تغلب، فأخبرهم بذلك فتجهزوا له وقتلوا سبعة من أبنائه بسبب وشاية ذلك الدليل، فأقسم ألا يرى أحدا من قبيلته إلا قتله ليدرِك ثأره من خيانتته، فأثاه الدليل مستأمنا ودله على مواقع بني تغلب، فغزاهم وسلبهم أموالهم وقتل منهم خلقا كثيرا، وأتى بأحلاسهم وسلبهم إلى امرأته أم عمرو، فلما رأت ذلك فرحت وقالت: اليوم تُقضى أم عمرو دينها، فذهبت مثلاً"⁴.

"ومما ورد من الأمثال في حق أم عمرو ما حكاه ابن نصر عن رجل نصراني أنه دخل على أبي العباس بن ماسرجس، ومعه فتى صبح الوجه حسنه من أهل دينه، فقال له أبو العباس: من هذا الغلام؟ قال: بعض إخواني، فأنشد أبو العباس:

دَعَيْتِي أَخَاها أُمُّ عَمْرٍو وَلَمْ أَكُنْ أَخَاها وَلَمْ أَرْضِعْ لَهَا بِلِبَانِ

ومما يُحكى أن رَقَاشَ أختَ جُدَيْمَةَ الأبرش⁵ تزوجها عدي، فأنت له بغلام، فسَمَّته عمراً، وغذته حتى ترعرع، وألبسته أحسن ثيابه، ثم أنت به خاله، فأعجب به، وقدمه، وأكرمه، وقرَّبه وجاه.

ثم إن جُدَيْمَةَ هذا فقد ابنَ أختِهِ عهداً، إلى أن صدف رجلان أن قصدا الملك جُدَيْمَةَ بنوال يتقربا به إليه، فنزلا على عين ماء، ومعهما جارية يقال لها: أم عمرو، فأفضجت لهما طعاما، فبينا يأكلان إذ وقف عليهما رجل ذو طمرين أشعث حافي القدمين أغبر، ساءت حاله وطالت أظفاره، فجلس حتى ناولته القينة شيئا فأكله، ومنعته شرابها فأوكت سقاءها وزقها⁷، فقال الرجل الأشعث هذا الشعر:

² أبو الشيخ الأصبهاني، طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها، تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992) 135/2.

³ الشعراء الهذليون، ديوان الهذليين، ترتيب وتعليق: محمد محمود الشنقيطي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965) 268/2.

⁴ أبو طالب المفضل بن سلمة، الفخر، تحقيق: عبد العليم الطحاوي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1960)، 313.

⁵ أبو محمد الحريري، درة الغواص في أوهام الخواص، تحقيق: عرفات مطرجي (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1998) 194/1.

⁶ والذي يُعدُّ أول ملوك الحيرة (233-268 م)، وكان عدَّة البعض أعظم ملوك العرب في الجاهلية، فقد اشتهر بحكمته وفصاحته وطلاقة لسانه، وهو أزدي الأصل.

⁷ الرُّقُّ: السقاء وهو وعاء للشراب، وأوكى الرُّقُّ: ربطه وشد عليه. ينظر: أبو نصر الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحق: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، "رُقُّ"، 1491/4.

صَدَدْتُ الكَأْسَ عَنَّا أُمَّ عَمْرُو وَكَانَ الكَأْسُ مَجْرَاهَا اليَمِينَا
وَمَا شَرُّ الثَّلَاثَةِ أُمَّ عَمْرُو بِصَاحِبِكِ الَّذِي لَا تَصْحَبِينَا

فقال له الرجلان: من أنت؟ فقال:

إِنْ تَنْكِرَانِي أَوْ تَنْكِرَا حَسَبِي فَأَنَا عَمْرُو وَعَدِيٌّ أَبِي

فقاما إليه بعد أن عرفاه فلثماه، وأصلحا شأنه وغسلا رأسه، وألبساه من جميل ثيابهما حتى غدا عروسا يتهدى إلى مخدعه، وأتيا به الملك، وقالوا: ما كنا لنهدي ملكنا ما هو أنفوس عنده من حبيبه وابن أخته، فكبر شأنهما وسألهما ما شاء، فأصبحا من خاصة ندمائه.⁸

ولعل أشهر ما قيل عن أم عمرو ما ورد في كتب الأدب:

إذا ذهب الحمار بأم عمرو فلا رجعت ولا رجعت الحمار⁹

وهو مثل صيغ على هيئة بيت شعري أصبح يُضرب به المثل لمن أضاع شيئا غير مهم أو كان يتمنى ضياعه في قرارة نفسه.¹⁰

1.3 ممن اشتهر بأم عمرو في التاريخ

أم عمرو بنت جندب الدوسية، زوج الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه، وله منها: عمرو، وخالد، وأبان، وعمر، ومريم.

وكذلك أم عمرو بنت مكدّم، شاعرة جاهلية، لا يُعرف عنها سوى ما جرى من واقعة أخيها الذي حمى طعن النساء حياً وميتاً،¹¹ ومع ذلك فقد اشتهرت على الألسن، وهي أخت ربيعة بن مكدّم فارس بني كنانة في حرب بني سليم، ولها أبيات في رثاء أخيها.

"الخنساء (ت 24 هـ) وهي تماضر بنت عمرو، عاشت أكثر عمرها في العهد الجاهلي، وأدركت الإسلام فأسلمت، ووفدت على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قومها بني سليم، وكانت تكنى أم عمرو، وبهذه الكنية كناها أخوها صخر في قوله:

أرى أم عمرو لا تملّ عيادتي وملتّ سليمي مضجعي ومكاني¹²

ومما ورد من رثاء الخنساء لأخيها صخر الذي مات إثر طعنة وكانت قد فقدت بصرها لكثرة بكائها

⁸ أبو علي القيسي، *إيضاح شواهد الإيضاح*، تحقق: د. محمد بن حمود الدعجاني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987)، 237/1؛ أبو عبيد الهروي، *الأمثال*، تحقق: د. عبد المجيد قطامش (دمشق: دار المأمون للتراث، 1980)، 172.

⁹ أبو بكر الخوارزمي، *الأمثال المولدة* (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، 329.

¹⁰ شهاب الدين الأبهسي، *المستطرف في كل فن مستطرف* (بيروت: عالم الكتب، 1999)، 476/2.

¹¹ بشير يموت، *شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام* (بيروت: المكتبة الأهلية، 1934)، 54.

¹² أبو إسحاق الفيرواني، *زهر الآداب وثمر الألباب* (بيروت: دار الجيل، د.ت)، 998/4.

عليه، إذ كانت لا تنام الليل لاحتشادِ الهمومِ عليها وسيطرةِ الاكتئابِ على عقلها، مما يزيد شعورها بالوحدة والعزلة والاعتراب.

بَكَتْ عَيْنِي وَعَاوَدَتِ السُّهُودَا وَبِتُّ اللَّيْلَ جَانِحَةً عَمِيدَا
فَكَمْ مِنْ فَارِسٍ لَكَ أُمُّ عَمْرٍو يَحُوطُ سِنَانَهُ الْأَنْسَ الْحَرِيدَا¹³

وورد هذا الاسم لامرأة من العرب تدعى أم عمرو ترثي ابناً لها مات، وقد "أنشد المفضل الضبي لها:

يا عمرو مالي عنك من صبر يا عمرو يا أسفي على عمرو
لله يا عمرو، وأي فتى كفتُ يوم وُضعتُ في القبر؟¹⁴

1.4 من طرائف ما ورد عن أم عمرو

خطبَ عَمَارَةُ بْنُ الْوَلِيدِ امْرَأَةً مِنْ قَوْمِهِ فَقَالَتْ: عَلَى شَرْطِ أَنْ تَتْرَكَ مَنَادِمَةَ الشَّرَابِ، فَأَعْرَضَ، ثُمَّ تَأَقَّتْ نَفْسَهُ إِلَيْهَا، فَوَعَدَهَا أَلَّا يَفْعَلَهَا، إِلَى أَنْ مَرَّ بِحَانَةِ فِيهَا شَرِبٌ يَشْرِبُونَ، فَالْتَمَسُوا مِنْهُ الدَّخُولَ فَدَخَلَ وَهُمْ فِي مَخْمَصَةٍ مِنَ الْجُوعِ فَأَشْفَقَ عَلَيْهِمْ فَنَحَرَ لَهُمْ نَاقَتَهُ وَسَقَاهُمْ بِيَدَيْهِ وَاسْتَمَرَّ يَقْرِيبُهُمْ أَيَّامًا حَتَّى نَفِدَ مَا عِنْدَهُ، ثُمَّ خَرَجَ فَأَتَى أَهْلَهُ، فَلَمَّا رَأَتْهُ امْرَأَتُهُ قَالَتْ: أَلَمْ تَحْلِفْ أَلَّا تَشْرَبْ؟ فَقَالَ مُبْرِرًا لَهَا فَعَلْتَهُ تِلْكَ بِأَنَّهُ لَمْ يَشْرَبْ قَطُّ، وَإِنَّمَا كَانَ لَهُ شَرَفُ الْإِنْفَاقِ عَلَى النَّدَامَى، وَيُوضِحُ لَهَا ذَلِكَ بِقَوْلِهِ: إِنَّ إِنْفَاقِي عَلَى النَّدَامَى مَفْخَرَةٌ لِي وَمَغْنَمٌ كَبِيرٌ، وَإِنْ لِمَنْ نَجَّالَسَهُ حَقًّا عَلَيْنَا فِي الْإِنْفَاقِ، وَكَانَ الْعَرَبُ يُطْرُونَ مَنْ يَنْفِقُ عَلَى النَّدَامَى مَعَ إِمْسَاكِهِ عَنِ مَشَارِكَتِهِمْ لُغُوهُمْ وَلِهَوَاهُمْ:

وَلَسْنَا بِشَرِبِ أُمِّ عَمْرٍو إِذَا انْتَشَوْا ثِيَابَ النَّدَامَى بَيْنَهُمْ كَالْعَنَائِمِ
وَلَكِنَّا يَا أُمَّ عَمْرٍو نَدِيمُنَا بِمَنْزِلَةِ الدِّيَانِ لَيْسَ بِعَارِمِ¹⁵

"وَمِمَّا وَرَدَ فِي هَذَا الْمَقَامِ مَا أوردته المدايني قَالَ: بينما كانت سَكِينَةُ بنتُ الْحُسَيْنِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا تَدَلِّفُ ذَاتَ لَيْلَةٍ إِذْ تَأْتِي إِلَى سَمْعِهَا صَوْتٌ حَادٍ يَحْدُو وَيَقُولُ: (لَوْلَا ثَلَاثٌ هُنَّ عَيْشُ الدَّهْرِ ...)،

¹³ المرید، التعازي والمواعظ والوصايا، تحق: إبراهيم محمد حسن الجمل، مراجعة: محمود سالم (مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت) 132. والحريد: البعيد.

¹⁴ الحصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، 460/2.

¹⁵ المرزباني، معجم الشعراء، اعنتي به: د. فريتس كزنكو (بيروت: مكتبة القدسي، دار الكتب العلمية، 1982)، 246. والبيتان في: الأغاني، 128/18، والشرب والشروب: القوم يشربون ويجمعون على الشراب ومفردا شارب وشروب، ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر 1994)، "شرب"، 488/1. والانتشاء: أول السكر ومقدماته، ورجل نشوان: بين النشوة، وانتشى: سكر فهو نشوان، اللسان، "نشا"، 325/15. والتديم تجمع على ندامي، ونادمه منادمة ونداما: جالس على الشراب والتدم. أبو طاهر الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، "ندم"، 1162.

فَقَالَتْ لِقَائِد قَافِلَتِهَا: أَدْرَكَ هَذَا الرَّجُلَ حَتَّى نَسْمَعُ مِنْهُ مَا هَذِهِ الثَّلَاثَةُ، فَتَعَقِبُهُ إِلَى أَنْ طَالَ ذَلِكَ،
فَقَالَتْ لِعِلاَمٍ لَهَا: أَدْرَكَهُ حَتَّى تَسْمَعَ مِنْهُ، فَرَجَعَ إِلَيْهَا فَقَالَ: سَمِعْتَهُ يَقُولُ:

لَوْلَا ثَلَاثٌ هُنَّ عَيْشُ الدَّهْرِ الْمَاءُ وَالنُّوْمُ وَأُمُّ عَمْرُو
فَقَالَتْ أَبْعِدْهُ اللَّهُ أَضْنَانِي مُنْذُ اللَّيْلَةِ".¹⁶

2. الرمزية بذكر أم عمرو

2.1 الرمزية

يطلق الرمز عند العرب على اللسان: "وهو الصوت الخفي، وكذلك الإيماء بالحاجب بلا كلام، ومثله الهمس. ويقال: الرمز: تحريك الشفتين".¹⁷ وأما الرمز عند ابن وهب: "فهو ما أخفاه الإنسان من الكلام، وأصله لما خفي من كلام فلم يفهم، وهو ما ذكره الله سبحانه وتعالى في قوله: {قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا}،¹⁸ وإنما يستعمل المتكلم الرمز فيما يريد إخفائه عن جميع الناس، والإفصاح به إلى بعضهم فيجعل الكلمة أو حتى الحرف اسماً من أسماء الطير أو الوحش أو الرجال أو النساء، ويطلع على ذلك الموضع من يريد إفهامه رمزه، فيكون ذلك قولاً مفهوماً بينهما مرموزاً من غيرهما".¹⁹

والرمزية فنٌّ من فنون الدلالة التي يغلب عليها الخيال، تجعل من هذا تعبيراً عن عقلية الشاعر ومشاعره، "فالكلام الذي يدل على اسم يكون مستور المعنى حتى يلاحظ الرمز على حروفه، ويبقى لغزاً حتى تلاحظ أوصافه"،²⁰ فتبتدى أمامنا صورة تُظهر لنا عاطفة الشاعر ضمن فكرة يُورِي بها عن أفكاره الخفية الضمنية التي أسرها في نفسه، فهو يستبدل ذكر الشيء صراحةً بشيءٍ شائع الذكر، يُضفي على قصيدته لوناً بديعاً من ألوان الدلالة التي تحتاج إلى تحديد هذا المعنى طبقاً لإدراك نفسية الشاعر ودراستها.

وظهر هذا اللون جلياً عند عددٍ لا بأسَ به من الشعراء، فكانوا يرمزون إلى القبيلة أو الأعراف السائدة بأسماء النساء، وإلى محبوبيهم بساترٍ من الأوهام والأحلام، أو حتى يرمزون إلى من ظلمهم بلقائفٍ من الظلام والغموض، وقد يُكُونُ عن المكان والمعشوقة المحبوبة، وما هذا إلا ليكون أشدَّ وقعاً على قلب السامع وأعمق تأثيراً، وقد شاع هذا اللون وطغى على أشعار العرب ولا سيما في العصر العباسي، وأضحى مظهرها من مظاهر التنافس في صناعة الشعر، ومجالاً لابتكار صورٍ شعريةٍ يحذق

¹⁶ أبو الفتح العباسي، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحق: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، 217/1.

¹⁷ ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، 366/7.

¹⁸ سورة آل عمران: 41.

¹⁹ ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحق: د. حفي محمد شرف (القاهرة، مكتبة الشباب، مطبعة الرسالة، 1969)، 112.

²⁰ أبو هلال العسكري، معجم الفروق اللغوية، تحق: الشيخ بيت الله بيت (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، د.ت)، 466.

فيها الشعراء، حتى وصل بهم الأمر إلى أنه كلما زادت الصورة الرمزية في شعرهم يكتسب الشعر طابعا سحرياً يجعله ينفق في سوق الأدب العربي.

ومن ذلك ما ذكر وكيع الضبيّ خبراً أورد فيه "أن عبد الله بن عمران²¹ كان قاضياً للمدينة، وكان بينه وبين واليها بكر²² شيء، فعزل ابن عمران عن القضاء وأبعده، فقال: ما ترى في سكني المدينة؟ فأجيب: إن كان باستطاعتك أن توقر السلطان كما ينبغي فأقم، وإلا فلا حاجة لك في المقام، فأنشأ يقول:

حَلَفْتُ لَهَا بِرَبِّ مَنِي إِذَا مَا تَغَيَّبَ فِي عَجَاجَتِهِ تَبِيرُ
لَقَدْ كَلَفْتِنَا يَا أُمَّ عَمْرٍو هُوَى قُدَمَا تَصْبِقُ بِهِ الصُّدُورُ

ثم خرج ونزل ببادية له²³، وهنا نلاحظ أن ابن عمران أنزل الوالي منزل المحبوبة أم عمرو ذات الدلال التي لا ترضى بالقليل حتى تكلف في حبها ما لا يُطيقه.

وقد تجلّت الرمزية في شعر الشنفرى حيث لعبت المرأة في شعره دوراً بارزاً في رمزيتها إلى الأشياء، وقد كان لشطّط حياته وقسوة معيشته موجهاً له نحو هذا الطابع الخاص الذي ميّز شعره عن كثير من شعر العرب، وقد تجلّت المرأة متمثلة بأم عمرو تجلياً بارزاً في قصيدته النائية المشهورة:

أَلَا أُمَّ عَمْرٍو أَجْمَعْتَ فَاسْتَقَلَّتْ وَمَا وَدَعْتَ جِيرَانَهَا إِذْ تَوَلَّتْ
وَقَدْ سَبَقْتَنَا أُمَّ عَمْرٍو بِأَمْرِهَا وَكَانَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ أَظَلَّتْ²⁴

في هذه القصيدة ينطلق الشاعر من صورة رحيل أم عمرو المفاجئ، الذي حدث بدون مُقدمات أو وداع، حتى إنها استبدت برأيها فلم تستشير ولم تُعلم أحداً بقرارها التعسفيّ هذا، ولكن هل كانت أم عمرو شخصيةً أنثوية حقيقيّة أو هي رمز صنعه الشاعر ليُخفي تحته دلالات تشي بواقع أليم وحالة مريرة، جعلها مُقنعةً بقناع امرأة تتخذ قرارها بنفسها، لِنجده يبحث عن امرأةٍ أخرى سماها أميمة، ولكن لو علمنا أن الشنفرى كان صُعلوكاً نبذته قبيلته وغادرته ليعيش وحيداً فريداً طريداً لحللنا سرية هذا الرمز الذي كان على الأغلب هو القبيلة بذاتها، فهو رمزٌ إليها بشخصية أم عمرو التي عاش معها

²¹ ابن عمران بن إبراهيم، وأمه أم ولد. ولي قضاء المدينة لهارون أمير المؤمنين ثم قضاء مكة. ثم المدينة، ثم عزله ومات بالرّي سنة 189هـ؛ وكان قليل الحديث. ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحق: د. علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001)، 613/7.

²² بكر بن عبد الله الأسدي، ولي المدينة للرشيد وكان به مُعجباً وعنده وجيهاً، وكان يكتب إليه: من عبد الله هارون إلى أبي بكر بن عبد الله، وكان جواداً ممدحاً، قوي الولاية، متفقداً لمصالح العوام، شديداً على المُبتدعة، مات سنة 195هـ. ينظر: الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحق: عمر عبد السلام التدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1993)، 130/13.

²³ ينظر: وكيع الضبي، أخبار القضاة، اعنتى به: عبد العزيز مصطفى المراغي (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1947)، 232/1.

²⁴ عبد الله المجذوب، المرشد إلى فهم أشعار العرب (الكويت: دار الآثار الإسلامية، وزارة الإعلام، 1989)، 368/3.

وفي ربوعها بعد أن توثقت بينهما أوأصرُّ المحبة وعُرى السلام، لكنها لم تلبث أن تخلت عنه جافيةً له مما فجر في أعماقه إحساساً بالذل والهوان لأنها لم تبادلهُ المحبة محبةً، ولم تقايضه الكرم والعطاء بمثله، فغداً طريداً تُؤويه جناتُ الصحارى الواسعة وتلايفُ الكهوفِ المظلمة.

وكذلك كان لأمِّ عمرو ذكرٌ في مرثية كعب بن سعد العنوي²⁵ وهو يرثي أخاه شبيباً، تلك المرثية الشهيرة بالبائية والتي تعرض لها كثيرٌ من النقاد القدامى أمثال المبرد، وافتتح مطلع قصيدته بذكر الشيب وأسبابه، ثم عرج على مدح أخيه أبي المغوار، وأبته ثم بكاه بكاءً مريراً وندبه، وبعد ذلك بدأ يُعدّد أوصافه وأخلاقه من فروسية وإيثار، ويصوره كأنه قد تحالف مع الكرم وأصبحا توءمين يُجيب أحدهما الآخر عند مُناداته، حتى إنه كان مُغيثاً للملهوف، يُتفق أيام المجاعة الشديدة، ويُخرج من أمواله حين يشتد الجوع والقحط، وهنا جاء على ذكر أمِّ عمرو وكأنه يواسي أمه بذكر أوصافه حين يسردّها، ومن المحتمل أن تكون أمِّ عمرو هنا كنايةً عن أحبابه وأقاربه وأصحابه.

يبيتُ الندى، يا أمِّ عمرو، ضجيعه إذا لم يكن في المنقيات حلوب²⁶

حليم، إذا ما الحلم زين أهله مع الحلم، في عين العدو، مهيب²⁷

وأما الحارث بن حِلزة الشكري صاحب المعلقة الشهير - وكان أبرص - وكان لبرصه قصة مع أمِّ عمرو، إذ خاطبها بعد أن رأى منها صدوداً عنه بسبب برصه، وكانت تعيبه بمرضه وتتمنع عنه، خاطبها بأن برصه لا يعيبه؛ فهو الصنديد الشجاع صاحب النجاد الطويل والسبق في ساحات الوغى، أفيضيره أن يظهر في وجهه لطمعات من البهاق، ولو تأملنا حياة الحارث وشعره لوجدنا أنه كان فخوراً، لا سيما أنه كان يضرب المثل بفخره: "أفخر من الحارث بن حِلزة"²⁸ إشارةً إلى إكثاره من الفخر في معلقته الشهيرة، وإن الحارث بن حِلزة كان سيداً في قومه، وشاعراً مجيداً وأبعد الشعراء عن السفه والحماس المتهور، ولذلك فمن المحتمل أن تكون أمِّ عمرو في الأبيات الآتية رمزا لكل من كان يشنؤه بمرضه ولمن كان يقتحمه بعينه.

يا	أمِّ عمرو	لا	تعيبي	بالزرق
لا	يضرر	الطرف	توالع	البهق
إذا	جرى في	حلبة	الخيال	سبق ²⁹

²⁵ كعب بن سعد العنوي شاعر مخضرم مجيد من أهل الطبقة الثانية وشعره يحث به عند أهل اللغة وكان له أخ قتل في حرب ذي قار، رثاه فصارت من المراثي المعدودة عند العرب واشتهر بها وعرف بكعب الأمثال.

²⁶ "إذا كان الجذب ولم يكن للمال لبن فهو هوب مطعم في هذا الزمن. والمنقيات: المهازيل التي ذهب نقيهن. والنقي: مخ العظام وشحم العين، وجمعه أنقاء. وناقعة منقية، أي ذات نقي"، الجاحظ، البيان والتبيين، 217/3.

²⁷ أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، 560/1.

²⁸ الميداني، مجمع الأمثال، 90/2.

²⁹ الجاحظ، البرصان والعرجان والعميان والحولان (بيروت: دار الجيل، 1410)، 53.

وقال ابن أبي حصينة يمدحُ ثَمَالَ بنَ صَالِحِ بنِ مِرْدَاسٍ³⁰ مبتدأً قصيدته كغيره من الشعراء بالغزل العُدري مُعْرَضاً بصفاتِ محبوبته، ويتوجَّهُ إلى محبوبته ويسمِّيها صراحةً مُكْنِياً إياها بأَمِ عمرو قائلًا لها: إنَّ الشوقَ الذي أوقدته في جَنَانِي لا يفتأُ جمرُهُ مُشْتَعلاً، يتقدُّ في قلبي كُلِّما خَطَرْتُ على بالي فيندبُ في قلبي نُدْبَةً لا يعالجها الزمان، وسياق القصيدة يدل على أن المقصود بأَمِ عمرو وإنما هو الممدوح ويعني به ثَمال.

أَمَّا وَالْهُوَى يَا أُمَّ عَمْرٍو فَإِنَّهُ لَيَقْدَحُ فِي قَلْبِي مِنَ النَّارِ قَادِحٌ
فَلَا تَحْسَبِي إِنْ بَاحَ مَا بِي مِنَ الْهُوَى عَلَى النَّأْيِ أَنْ السَّرَّ بَعْدَكَ بِأَنْحِ³¹

وقد يتمثل أحدُهم شعراً قيل في حقِّ شخصٍ لكنه يقصدُ به آخر، فقد حُكي أن سليمان بن وهب³² بلغه يوماً أن الواثق الخليفة كان قد نظر إلى أحمد بن الخطيب الكاتب فأنشد:

مِنَ النَّاسِ إِنْسَانَانِ دِينِي عَلَيْهِمَا مِلْيَانِ لَوْ شَاءَ لَقَدْ قَضَيْتَانِي
خَلِيلِي أُمَّ أُمَّ عَمْرٍو فَمِنْهُمَا وَأَمَّا عَنِ الْآخَرِي فَلَا تَسْلَانِي

فَقَالَ: إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، أَحْمَدُ بنُ الْخَطِيبِ أُمَّ عَمْرٍو، وَأَنَا الْآخَرِي، فَتَكَبِهْمَا بَعْدَ أَيَّامٍ³³، والمعروف أن هذه الأبيات لابن الدُمَيْتَةِ.

ولامرئ القيس قصيدة قرظها حين يم شطر قيصرٍ مستنجداً به على قومه لردِّ ملكه إليه، وكان معه عمرو بن قميئة اليشكري يصاحبه في سفره هذا، وجاء فيها:

أَرَى أُمَّ عَمْرٍو دَمْعُهَا قَدْ تَحَدَّرَا بُكَاءَ عَلَى عَمْرٍو وَمَا كَانَ أَصْبَرَا

وهو هنا يقصد بأَمِ عمرو: صاحبه عمرو بن قميئة، فيقول له: "إنَّ لَيْفِي بِأَمِ عمرو أن أراها صابرة محتسبة جلدة، فما لي أراها اليوم وقد كَثُرَ بكَاؤُهَا على عمرو، وأغلب الظن أن بكاءها كان على موافقتها امرأ القيس ليستعين على قومه وليس من أجل سفره"³⁴.

³⁰ مُعْزِ الدَّوْلَةِ المِرْدَاسِي، من ملوك الدولة المرديسية بحلب، كان كريماً حليماً شجاعاً. ورحل إلى مصر، ثم غزا الروم وظفر. وتوفي في حلب 454هـ. ينظر: الزركلي، الأعلام، 100/2؛ وتقي الدين المقرئزي، المقفى الكبير، تحق: محمد العيلوي (بيروت: دار الغرب الاسلامي، 2006)، 221/3.

³¹ ابن أبي حصينة، ديوان ابن أبي حصينة، جمعه وشرحه: أبو العلاء المعري، تحق: محمد أسعد طلس (بيروت: دار صادر، 1999)، 152.

³² سليمان بن وهب الحارثي، وزير، من كبار الكتاب. ولد ببغداد، وكتب للمأمون وهو ابن 14 سنة. وولي الوزارة للمهتدي بالله، ثم للمعتد على الله. ونقم عليه الموفق بالله، فحبسه، فمات في حبسه. الزركلي: الأعلام، 137/3.

³³ أبو سعد الأبي، نشر الدرر في المحاضرات، تحق: خالد عبد الغني محفوظ (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 86/3.

³⁴ محمد شرَّاب، شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية "الأربعة آلاف شاهد شعري" (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2007)، 412/1.

2.2 أم عمرو الأم

نالت الأم لدى الشعراء موقعا أثيلا في قصائدهم، ولا ريبَ فهي المربية وعزّ العشيرة وفخرُ الأبناء، ولقد كان للأم منزلة من خلال التباهي بأنساب الأمهات وحرّيتهن وسموهن بين النساء، وفي ذلك يقول ربعة بن عبد ياليل في أمه قلابة الملقبة بالذبية:

إني لِمَنْ أنكرني ابنُ الذبيّةِ كريمةً عفيفةً منسوبةً³⁵

ومن أولئك الأمهات وردت كنية أم عمرو، على لسان عمرو بن خالد بن الشريد السلمي في يوم برزة³⁶ مخاطبا أمه أم عمرو بعد أن اشتد الخطب عليه واحتدم الوطيس مظهرًا لعدوه عدم مبالاته بالموت، مُصبرا قلب أمه إن ثكلته:

هذا مقامي وأمرتُ أمري فبشروا بالشكلِ أمَّ عمرو³⁷

2.3 أم عمرو الزوجة

احتلت المرأة الحيز الأكبر من شعر الغزل، وكان لها النصيب الأوفر من الشعر العربي بعصوره كافة، لا غرو فإن المرأة ابنة وأخت وأمّ وجدّة وجارة وخبيلة ومعشوقة وزوجة، فهي بحق نصف المجتمع؛ بل هي المجتمع بأسره، وإن من يدقّ النظر وينقب في الأثر يجد أن وصف النساء ونعت مفاتيهن وقدهن وتشبيهن قد توجه إلى الحبيبة والمعشوقة، ويندر أن نجد من الشعراء من يتغزل بزوجه، وهذا يدل على تأثر الشاعر ببيئته ومجتمعه، لا سيما أن المجتمع العربي كان مجتمعاً غيورا يكتفي بالناقة والفرس عن زوجه لئلا يخدش حياءها، ولا يجرو على ذكرها صراحة تورعا عن تشبيه العفيفة المصونة بالمعشوقات والمحبوبات، ونجد بعض الشعراء الذين كنوا زوجاتهم بأُم عمرو بوصفها زوجا للشاعر، وذلك كما قال الحارث بن مسهر الغساني مخاطبا زوجه بأُم عمرو، وكان ممن استفرغ شعره وصفا للندامي ومجالسهم، وكان قد نزل بساحته ضيف يدعى إساف، فعقر له ناقته الوحيدة، فعاتبته زوجه في ذلك،³⁸ فقال هذا الشعر:

³⁵ عبد السلام هارون، نوادر المخطوطات (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده)، (1973)، 90/1.

³⁶ وهو يوم كان فيه لبني كنانة ظفر على بني سليم، وقيل فيه ذو الناج مالك بن خالد، وأخوه كرز، قتلها عبد الله بن جدل، وكان ذلك حين خرج مالك بن خالد فغزا بني كنانة، ولم يتبعه نبيشة ابن حبيب، فأغار على بني فراس بن مالك بن كنانة ببرزة، فخرجت إليه بنو فراس، ورئيسها عبد الله بن جدل الطعان فاقتلوا، ثم دعا عبد الله بن جدل للبراز، فبرز له هند بن خالد، قال: أخوك أسن منك، فرجع إلى مالك أخيه فأخبره بقول عبد الله فبرز له مالك، ثم شد على مالك فقتله فبرز له أخوه كرز، فشد عليه عبد الله فقتله، فشد عمرو بن خالد على عبد الله وهو يقول:

هذا مقامي وأمرتُ أمري ... فبشروا بالشكلِ أمَّ عمرو فتخالسا طعننين، فجرح كل واحد منهما صاحبه وتحاجزا، ثم اشتد القتال، وقيل من بني سليم جماعة وانهمزمت. أبو الحسن الشمشاطي، الأنوار ومحاسن الأشعار (العراق: منشورات

وزارة الإعلام، 1976) 61-62.

³⁷ الشمشاطي، الأنوار ومحاسن الأشعار، 62.

³⁸ قال صاحب اللسان: وقد رأيت أنا في حاشية من نسخ أمالي ابن بري أنه عقر له ناقتين، لسان العرب، 230/7.

تَأَوُّهُ طَلَّتِي مَا أَنْ تَنَامُ؟³⁹

أفي ناين، نالهما إساف

إذا اجتمع الندامى والمدام⁴⁰

ألا يا أم عمرو لا تلومي

فهو يطلب من زوجه أم عمرو ألا تلومه على ذبحه الناقتين لضيفه، وذلك أن ضيفه من عليّة القوم وساداتهم ورؤوسهم. وقد ذكرَ الكِنديُّ أن رجلاً مهيباً دخل على القاضي العُمري بعد انتهائه من مجلس حُكمه، فاستأذن عليه، فأذن له، فدخل وهو متشعّ يزار معصفر، وقد رجّل شعره، وكحلّ عينيه، وصفر يديه، وأدلك بملابّ ضاربا بأصابع يديه بعضها على بعض، ويقول:

كَأَنِّي مِنْ أُمَّ عَمْرٍو سَرَّتْ بِي فَرَقَفْتُ مُدَامُ⁴¹

يُشَبِّه الحَال الذي هو عليه بعد أن جهز نفسه لأم عمرو - ولعلها زوجه أو ورى بها أدبا ولطفًا - بحال من سرّت في جسده قشعريرة النشوة والسُكر بعد احتسائه قدحًا من الخمر الصافي.

ولا شك أن السجّن بقضبانهِ الحديدية يخبئ في طبائته آلام المعدّنين، ويخفي خلف أسواره أشواق المُحبين، ويكبّت في نفوسهم آهات تُحرق أكبادهم وتُلهب دواخلهم، فيتفجّر على ألسنة الشعراء منهم أشعارًا تأخذ بالأبواب وتسرّح الأرواح وتُحلّق بالسامع إلى أعالي السماء، فما من كلمة تلفظوا بها إلا بأنّة أحسّوا بها تحفر في أعماقهم، فهو بين ثلاثة جُدران رابعها باب حديديّ فولاذي لا يخرقه إلا صوت السجّان يتحشّج من حلقومه أفسى الكلمات.

ولأم عمرو مع هُدبة بن الخشرم ذكرياتٌ عندما كان في سجن المدينة وذلك "بعد أن قتل ابن عمّه زيادة العُدريّ في أيام خلافة معاوية، فأمسكه سعيد بن العاص عندما كان والياً على المدينة خمس سنين، فبلغ ذلك المسور بن زيادة فطلب القصاص بقتل هُدبة بصفته قاتل أبيه"⁴²، "وكان لهُدبة زوج جميلة مليحة ممشوقة القوام حسنة الأركان يُضربُ بها المثل في الوفاء والمحبة، وقد ورد أنها جدعت أنفها وشفيتها كيلا تُحدثها نفسها بالزواج من بعده، حن إليها زوجها كثيرا وتشوّق إليها عندما كان في سجنه وجاء على ذكرها في أشعاره"⁴³.

³⁹الطلة: الزوجة. مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقق: جماعة من المختصين (الكويت: وزارة الإرشاد والأبناء في الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1965-2001)، "طلل"، 379/29؛ والنايب: الشارف من النوق، الزبيدي، تاج العروس، "نايب"، 322/4؛ وإساف: اسم رجل، وخمر طلة: أي لذينة. الجوهري، الصحاح، "طلل"، 1752/5.

⁴⁰المرزباني، معجم الشعراء، 232؛ وهامة القوم: سيدهم ورئيسهم، الزمخشري، أساس البلاغة، تحقق: محمد عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، "ه و م"، 383/2.

⁴¹الكندي، الولاة وكتاب القضاة، تحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، وأحمد فريد المزدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 291. القرقف: الخمر التي إذا شربها صاحبها أخذته لها رعدة، ويوصف به الماء البارد ذو الصفاء. الفراهيدي، العين، "قرقف"، 263/5.

⁴²المرزباني، معجم الشعراء، 483.

⁴³ينظر: يحيى الجبوري، شعر هُدبة بن الخشرم العُدري (دمشق: دار القلم، 1976)، 8.

أَبِي الْقَلْبِ إِلَّا أُمَّ عَمْرٍو وَمَا أَرَى نَوَاهَا وَإِنْ طَالَ التَّدَكُّرُ تُسْعِفُ
وَلَيْلٍ لِأَلْقَى أُمَّ عَمْرٍو سَرِيئَةً يَهَابُ سِرَاهُ الْمُدْلِحُ الْمُتَعَسِّفُ

⁴⁴لقد أعرض قلبه عن كل النساء وأباهن إلا محبوبته أم عمرو، تلك الزوج الوفية المخلصة التي كلما خطرت على باله ازداد تمسكاً بها وتولهاً، لكنها كالسراب كلما اقترب منه الإنسان ابتعد، لقد بذل للقيها الغالي والنفيس، وخاطر وسعى في طرقات المهالك طمعاً في رؤية مُحَيَّاهَا وطلعتها البهية.

وكان لأبي الأسود الدؤلي زوج يُقال لها أُمَّ عَمْرٍو وقيل اسمها أم عوف، وكان يحبها محبةً تيمته فيها، وكانت كلما كبرت وشاخت زادت في قلبه منزلةً ورسخت في فؤاده محبة، "فقلبه لا يريد غير أُمَّ عَمْرٍو وحبها، ومهما هربت أو كبرت فهي حبه الأول والأخير، ومن عادة العرب أنهم كانوا يُويخون من يعيش العجوز ويتصابى بها؛ ولكنها في النساء تكون كمهلل البرد اليماني في الثياب إذا قدم عهده، ظاهره الاهتراء فإذا مسسته وسبرت غوره وجدته دقةً ومثانةً وحذاقة، فكذلك حال أم عمرو ومُختبرها".⁴⁵

أَبِي الْقَلْبِ إِلَّا أُمَّ عَمْرٍو وَحَبَّهَا عَجُوزًا وَمَنْ يُحِبُّ عَجُوزًا يَفْنَدُ⁴⁶
كَبِيرِ الْيَمَانِيِّ قَدْ تَقَادَمَ عَهْدُهُ وَجِدَّتْهُ مَا شَتَّ فِي الْعَيْنِ وَالْيَدِ⁴⁷

2.4 أم عمرو المحبوبة

أجاد الشعراء أكثر ما أجادوا في وصف النساء، وكانت للجوانب الخلقية نصيب كبير في شعرهم، كما كان للجوانب الخلقية حظٌ لا بأس به أيضاً، فقد وصفوا حور العين وتكعب النهْد وامتلاء البطن وتفحم الشعر وطول القامة وأدمة الوجه وبريق الأسنان ولعس⁴⁸ الشفاه ومكس الساق وتدور الفخذ، كما كان للشوق والحنين إلى المعشوقة دور مهم في نشوء شعر الغزل.

وقد اعتذر الشاعر عن زيارته لأم عمرو لما يشغله من كتابة الدواوين وكثرة أعماله في أمور الكتابة، فهو يبين لها عذره حتى لا تحسب أن ما يصرفه عنها أمر آخر:

عَدَانِي أَنْ أَزُورَكَ أُمَّ عَمْرٍو دَبَاوِينُ تَشَقُّقُ بِالْمِدَادِ⁴⁹

⁴⁴ ابن ميمون، منتهى الطلب من أشعار العرب، 374.

⁴⁵ التبريزي، شرح ديوان الحماسة (بيروت: دار القلم، د.ت)، 128/2.

⁴⁶ التفنيد: اللوم وتضعيف الرأي، الجوهري، الصحاح، "فند"، 520/2؛ وشيخ مفيد: ملام متهم بقلة العقل. الفراهيدي، العين، "فند"، 49/8.

⁴⁷ الجاحظ، البيان والتبيين، 191/1.

⁴⁸ اللعس: لعسة، وهو سواد يعلو الشفة للمرأة البيضاء، وهو مما يستحسن. الفراهيدي، العين، "لعس"، 334/1.

⁴⁹ ابن جني، سר صناعة الإعراب (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 366/2.

وللشاعر يزيد بن الطَّرِيقَةَ⁵⁰ - الذي "كان بهيا مليحاً سبل الشَّعر يستملحنه النساء ويحادثهن ويجالسهن"⁵¹، و"كان يزيد بن الطثرية لعوبا يغازل النساء يصبون إليه"⁵² - شعرٌ جميل يناشد فيه محبوبته - ولعلها تكون "حَبَشِيَّة": وهو اسمُ المرأة التي كانَ يزيدُ يتحدثُ إليها⁵³ "وقيل اسمها وحشية"⁵⁴ - أن تنجز وعددها له باللقاء والوصل، فإن الوفاء بالعهد من شيم الكرام، ويقول لها لقد اعتادتني كلابُ حراستكم الشرسة حتى أصبحت تراني كأني واحدٌ من عائلتكم من كثرة ما طرقتُ دياركم غُدوةً وأصلاً، هشت لي الكلاب ويشت ولم أر ذلك منكم، فقال مكنيا لها بأمر عمرو:

يا أمَّ عمرو أنجزِ الموعودا وأرعِي بذاك أمانةً وعهودا
ولقد طرقتُ كلابَ أهلك بالضحي حتى تركنَ عقورهنَّ رُقودا
يضرِبَنَ بالأذنانِ مِن فرحِ بنا متوسِّداتٍ أذرعاً وتُخدودا⁵⁵

ويتحسَّرُ يعقوب بنُ يزيد⁵⁶ على أيام شبابه ولهوه بعد أن رأى حبيته أم عمرو قد صدت عنه لما رأته من الشيب وقد خطَّ عارضيه، ممَّا كان له أثر كبير مؤلِّمٌ على نفسه، وتجدُّه يبيكي أيام شبابه، ويُعزِّي نفسه بانحسار قوته وعُنفوانه، ويسألها بذكر ما كانت عليه حِقبة صباه وشبابه.

عني إليك فقد رأيت بمفرقي يا أمَّ عمرو للمنون بربدا
ذهب الشبابُ وغصنه الغصُّ الذي كئناً به نسبي الحسان الغيدا
أيامٌ أسحبُ للصبأ أذيا له وأروحُ منه صائداً ومصيداً⁵⁷

وأحبَّ ابنُ الدُّمَيْنَةَ امرأةً من قومه اسمها أميمة، ففرطَ لها القصائدَ وكالَ لها الأشعارَ ابتغاءً وصلها،

⁵⁰ كان ابن الطثرية شاعراً مطبوعاً عاقلاً فصيحاً كامل الأدب وافر المروءة لا يعاب ولا يطن عليه، وكان سخياً شجاعاً له أصل ومحل في قومه من قشير، وكان من شعراء بني أمية مقدماً عندهم، وكان يزيد كثيراً ما يجلس عند النساء ويتحدث معهن (ت 126 هـ). ينظر: ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحق: محمود محمد شاكر (جدة: دار المدني، د.ت)، 777/2؛ وابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1999)، 368/6.

⁵¹ ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، 777/2.

⁵² أبو هلال العسكري، ديوان المعاني (بيروت: دار الجيل، د.ت)، 162/2.

⁵³ ابن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحق: عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 117/3.

⁵⁴ فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي (الشعر إلى حوالي سنة 430 هـ) ترجمة: د محمود فهمي حجازي (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991)، 35/3.

⁵⁵ الجاحظ، البخلاء (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1999)، 305.

⁵⁶ ابن يزيد التمار، أبو يوسف من شعراء العسكر، كان متصللاً بالمنتصر ومات في آخر أيام المعتمد، شاعر عراقي، وصفه ابن المعتز بأنه من أصحاب أبي نواس، ومن المعروفين بجودة الطبع، وقلة التكلف، وله شعر جيد. وذهب الزركلي إلى أنه توفي نحو سنة 256 هـ. انظر له: الزركلي، الأعلام، 202/8.

⁵⁷ المرزباني، معجم الشعراء، 507.

وبقي لديه ذلك الأمل الذي ظلّ ينشرُ ضوءه في دنيا حالكة الظلمة، مُنتظراً هذا المطر الذي يُبَلِّل القلوب، ويسقي بيادر عطشى لتخضر منه السّفوح، لذلك نجد ابن الدُّمينة يخاطب أميمة بأمّ عمرو متذكراً طيب رياً نشرها، وعبقه الفواح الذي يُخالج القلب ليكون بلسماً لجميع ما اعتلت به جوارحه.

خليليّ ما من حوبة تريانها بجسمي إلاّ أمّ عمرو طيبها
أهمُّ بجدّ الحبلِ ثمّ يردني تذكرُ رياً أمّ عمرو وطيبها⁵⁸

وكان كثيرٌ قد تيمّ بعزة، وشبّب بها، وعشقها وتولّه، وله معها من الأخبار الشيء الكثير، وكان عفيفاً في حبه، ونُسب لها؛ فأصبح يُنادى بكثير عزة، وفي إحدى قصائده رمز لها غير مرة بأمّ عمرو، فقد شافه لقيها بعد رحيلها وأصبح كاليتيم الملقى على الأبواب، تُهيجه بروق السماء فتذكره بطيف المحبوبة، قلبه مشدودٌ إليها، تجذبه وتشده أنى توجهت وحيثما استقرت، ينتظر ساعة الوصال حتى يُطفئ ما اتقد من لهيب جمره، فعمل الهمّ الذي خالط ثناياه ينجلي، وقَتامة الغمامة السوداء المخيمة على فؤاده تنقشع، ثمّ يقول لها: ألم تسائلك نفسك عن سبب بكاء السماء من دون صوتٍ ولمعانها بلا برق؟ فما هذا إلاّ لجفائك لي وبعدي عني.

وأنت المني يا أمّ عمرو لو أننا ننالك أو تُدني نواك الصفايق
لقد لقيتنا أمّ عمرو بصادق من الصرم أو ضاقت عليه الخلايق
ألم تسألني يا أمّ عمرو فتخبري سلّمت وأساقك السحاب البوارق⁵⁹

وقال السائب: أردنا زيارة عبد العزيز بن مروان مع كثير، فمررنا بماء كانت تأتيه عزة، فسلمنا على أهل السرادق، فردت عزة السلام، ثمّ خاطبت كثير قائلة: ألا تتقي الله؟! ما قولك:

بآية ما أتيتك أمّ عمرو ففمت بحاجتي والبيت خالي

ويحك ألا تتق الله! خلوت معك في بيت قط؟ فقال: إنما لم أقله؛ ولكنني الذي يقول:

وأقسم أنّ حبك أمّ عمرو لداء عند مُنقطع السعال⁶⁰

قالت: أمّا هذا فنعم.

وأمّ عمرو بالنسبة إليه داؤه وشفاؤه، ينتعش فؤاده وتتلذذ روحه بها إذا ما هبت عليه ريحها وتنسم عبير طيبها.

⁵⁸ الخالديان: محمد وسعيد ابنا هاشم الخالدي، حماسة الخالدين، تحق: د. محمد علي دقة (دمشق: وزارة الثقافة،

1995)، 37.

⁵⁹ الجاحظ، الحيوان (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 459/4.

⁶⁰ منقطع السعال: كناية عن الصدر.

وَقُلْ أُمُّ عَمْرٍو دَاوُهُ وَشَفَاؤُهُ لَدَيْهَا وَرِيَّاهَا إِلَيْهِ طِيبٌ⁶¹

وفي قصيدة لجُحْدَرِ المُكَلَّبِيِّ بعد أن سجنه الحجاج لأنه كان يقطع الطريق ويسرق الأموال، فأمسكه والي الحجاج في سجن في اليمامة، فَقَالَ فِي الْحَبْسِ مُخَاطَبًا مَحْبُوبَةً أُمُّ عَمْرٍو وَقَدْ رَضِيَ مِنْهَا بِأَقْلٍ الْقَلِيلِ:

أَلَيْسَ اللَّيْلُ يَلْبَسُ أُمَّ عَمْرٍو وَإِيَّانَا، فَذَاكَ بَنَا تَدَانِي
بَلَى، وَتَرَى السَّمَاءَ كَمَا أَرَاهَا وَيَعْلُوهَا النَّهَارُ كَمَا عَلَانِي⁶²

فَلِشِدَّةِ قَنَاعَتِهِ بِوَصْلِ حَبِيبَتِهِ اِكْتَفَى مِنْهَا أَنْ يَفْتَرِشَ الْأَرْضَ نَفْسَهَا الَّتِي تَفْتَرِشُهَا وَيَلْتَحِفَ السَّمَاءَ نَفْسَهَا الَّتِي تَلْتَحِفُهَا فَذَاكَ هُوَ غَايَةُ الْمُنَى، وَلَا ضَيْرَ أَنْ تَبْتَعِدَ عَنْهُ، فَمُنْتَهَى الْأَمَلِ وَأَقْصَى الرَّجَاءِ أَنْ يَكُونَ نَظَرُهَا إِلَى سَمَاءٍ هُوَ يَرَاهَا وَنَهَارٍ يَعْشَاهُمَا فِي لِحْظَةٍ وَاحِدَةٍ.

2.5 أم عمرو والأطلال

اعتاد الشعراء العرب افتتاح قصائدهم بذكر الديار والأرض، وأحياناً يُعرجون على الأماكن المجاورة لمساكنهم، فكانوا يصفون التراب والبناء والأعشاب وكيفية نزول الأمطار، لا سيما أنهم كانوا يبحثون عن الكلال والماء طلباً لسقيهم وسقيا دوابهم، فإذا ما نفذ الماء من مكان غادروه تاركين هناك ذكرياتهم دفينه رمال الصحراء، فنراهم يبدؤون قصائدهم واقفين على أطلال مساكنهم، ذاكرين لوعة فراق المحبوبة، واصفين لحظة مغادرتها، ومن ثم الصمت الذي يلف المكان والوحشة التي سيطرت على الأجواء، وهذا ما يُسمى بالوقوف على الأطلال، وممن وقف الشعراء على أطلالهن من المحبوبات أم عمرو.

فهذا الأشتري الحُمَامِي⁶³ يفتتح قصيدته بالوقوف على الأطلال وما تبقى من آثار ديار المحبوبة، وقد مَحَتِ الْأَمْطَارُ آثَارَهَا، فَهُوَ يَذْكَرُ الدَّارَ مِنْ خِلَالِ اسْتِفْهَامِ انْكَارِيٍّ، مَعْبِرًا عَنْ حَالَةِ إِنْسَانِيَّةٍ عَمِيقَةٍ تَجَلَّتْ فِيهَا دَهْشَتُهُ وَحَسْرَتُهُ عَلَى مَشَاهِدَتِهِ مَا حَلَّ بِدِيَارِ الْمُحِبَّةِ الْمَلِيحَةِ الصَّبُوحَةِ الصَّبِيحَةِ، وَيَصُورُ حَالَتَهُ الْكَثِيبَةَ الْحَزِينَةَ وَهُوَ يَجُودُ بِدَمْعِهِ سَحًّا مَدْرَارًا شَوْقًا لِدِيَارِ الْحَبِيبَةِ بَعْدَ أَنْ خَلَّتْ مِنْهَا.

ذَكَرْتُ بِهَا الْمَلِيحَةَ أُمَّ عَمْرٍو وَدَمْعِي كَالسَّجَالِ الْوَاهِيَاتِ⁶⁴

خاتمة

⁶¹ ابن جني الموصلِي، الخصائص (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ت.)، 119/3. في التعليقات.

⁶² ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 433/1.

⁶³ من بني حمارة من أزد عمان.

⁶⁴ أبو القاسم الأمدي، المؤلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، تحقق: د. فريتس كرنكو (بيروت: دار الجبل، 1991)، 34.

إن البحث عن دلالة كنية أم عمرو في الشعر العربي وقف على جملة من النتائج يمكن إيجازها بما يأتي:

من الممكن أن تكون هذه الكنية موعلة في القدم بحيث لا يستطيع الباحث أن يجد أصلاً لها، بل كانت توظف فنياً من خلال ذكرها لِتُشِي في مواقف شتى إلى الصبر أو الحنين أو الخوف أو الكرم أو..... الخ.

اكتسبت الدلالة الرمزية لهذه الكنية طابعاً ذا اتجاهات متعددة جعل منها امرأة حرة عفيفة مصون، بينما اكتسبت عند شعراء آخرين سمة امرأة ذات دلالات تترفع على محبتها، فلا تُعير لأي منهم اهتماماً.

ولذلك لم يكن حضور كنية أم عمرو في الشعر العربي على إطلاقه، بل كان يحمل في طياته الكثير من الغموض الذي لف هذه الكنية، فتارةً وجدناها أم عمرو الحقيقية، ومرة كانت الأم الحنون، وأخرى وجدناها الزوجة الرؤوم، لكن الشعراء جعلوا من هذه الكنية في تارات أخرى مخبأ لهم وقناعاً يُخبؤون خلفه أسماءً محبوباتهم حفاظاً منهم على الذوق العام الذي كان سائداً في مجتمعاتهم، وغيره منهم على محبوبهم أن يذكر اسمه على ألسنة الناس، غير أن هذه الكنية تخطت دلالتها على الأنثى إلى الذكر؛ فرمز بعض الشعراء إلى الأمير بأم عمرو، ليصل الحال ببعضهم أن يصف حالاً أصابه كوداع بلده، أو تخلي قبيلته عنه، أو انتكاسه في بعض الأمور بتكنية هذه الحال بأم عمرو.

Kaynakça

- 'Abdulcabbâr, 'Abdullah – Haffâcî, Muhammed 'Abdulmun'im. *Kissatu'l-Edebi fi'l-Hicâz*. Kahire: Mektebetu'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, tsz.
- ez-Ziriklî, Hayrûd-Dîn. *el-A'âlâm*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- ed-Dabbî, Vekî' el-Kâdî. *Ehbaru'l-Kudât*. thk. Abdulaziz Mustafa el-Merağî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebe Et-Ticariyye el-Kübra, 1947.
- ed-Dabbî, Mufaddal. *Kitâbü'l-Emşâl*. Beyrut: Dar ve Mektebetu'l-Hilâl, 2004.
- ed-Dîneverî, İbn Kuteybe. *eş-Şi'r ve ş-su'arâ*. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 2003.
- el-Abbasi, Ebû'l-Feth. *Meâhidü't-Tansis ala Şevahidi't-Telhis*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.
- el-Âbi, Ebû Sa'd. *Nesru'd-durri fi el-Muhadarat*. thk. Halid Abdulgani Mahfuz. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 2004.
- el-Âmilî, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed. *el-Keşkül*. thk. Muhammed Abdulkerim en-Numeri. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1997.
- el-Âmidî, Ebû'l-Kâsım. *el-Muvâzene beyne Şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî*. thk. Ahmed Sekar. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l- Hanici, 4.bs., 1994.
- el-Âmidî, Ebû'l-Kâsım. *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif fi Esmâi's-Şuarâi ve Künâhum ve Elkâbihim ve Ensâbihim ve Ba'zi Şi'rihim*. thk. Dr. Fritz Krenkow. Beyrut: Daru'l-Ciyî, 1991.
- el-Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-luğaviyye*. thk. Şeyh Beytullah. Beyrut: Müessesetu'n-

Neşr el-İslamî, 1992.

- el-Askalânî, İbn Hacer. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Dairetu'l-muarref en-Nizâmiyye fi Hind. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî li'l-Metbuât, 2.bs., 1971.
- el-Askerî, Ebû Hilâl. *Dîvânü'l-me'ânî*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ciyl, ts.
- el-Bağdâdî, İbn Sa'd. *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Dr. Ali Muhammed Ömer. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 2001.
- el-Bağdâdî, İbn Meymûn. *Münteha't-Talebi min Eş'ari'l-Arab*. thk. Dr. Muhammed Nebil Tarafi. Beyrut: Daru'n-Sadir, 1999.
- el-Betluni, Şakir Şaqir. *Nefhu'l-Ezhar fi Müntahabati'l-Eş'ar*. thk. İbrahim Yazıcı. Beyrut: El-Metbe' el-Edebiyye, 3.bs., 1886.
- el-Câhiz, Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Buhalâ*. Beyrut: Dar ve Mektebetu'l-Hilâl, 2. bs., 1999.
- el-Câhiz, Amr b. Bahr. *el-Bursân ve'l-'urcân ve'l-'umyân ve'l-ğûlân*. Beyrut: Daru'l-Ciyl, 1900.
- el-Câhiz, Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dar ve Mektebetu'l-Hilâl, 2003.
- el-Câhiz, Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 2.bs., 2004.
- el-Ceburî, Yahya. *Şîru Hudbetu ibn Haşram el-Uzerâ*. Kuveyt: Daru'l-Kalem, 2.bs., 1986.
- el-Cevherî, Ebû Nasr. *Şihâhu'l-luğa, eş-Şihâh fi'l-luğa*. thk. Ahmed Abdulgafur Attar. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l İlmî li'l-Melayîn, 4.bs., 1987.
- el-Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtü fuhûlî's-su'arâ*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. 2 Cilt. Cidde: Daru'l-Medeni, ts.
- El-Ebşehî, Şihabuddin Ahmet. *el-Mustadraf fi Külli Fennin Müstadraf*. Beyrut: Alemu'l-Kitab, 1999.
- el-Endelüsî, İbn Abdürabbih. *el-İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1984.
- El-Esma'i, Ebu Said Abdulmelik. *Fuhuletu's-Şuâra. neşr*. Selahaddin el-Muncid Beyrut: Daru'l-Kitab el-Cedid, 1980.
- el-Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Dr. Mehdi el-Mahzûmî, Dr. İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dar ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir. *el-Kâmûsü'l-muhtâ*. thk. Mektebetu tahkîki't-turas fi Müesseseti'r-Risale. Beyrut: Müessesetu'r-Risale li'tibaâ ve'n-neşr ve't-tevzi', 8.bs., 2005.
- el-Hamevî, İbn Hicce. *Hzînetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*. thk. İsam Şakyo. 2 Cilt. Beyrut: Dar ve Mektebetu'l-Hilâl; Daru'l-Bihar, 2004.
- el-Harîrî, Ebû Muhammed. *Dürretü'l-ğavvâş fi evhâmi'l-ğavâş*. thk. Arafat Matraci. Beyrut: Müessesetu'l- Kutub es-Sekafiyye, ts.
- el-Hârizmî, Ebû Bekr. *el-Emsal el-Müvellede*. Abu Dabi: el-Mecme' es-Sekâfi, 2004.
- el-Herevî, Ebû Ubeyd. *el-Emsâl*. thk. Abdulmecid Kutamış. Dimaşk: Daru'l-Me'mun li't-Turas, 1980.
- el-Hüzeliyyîn, Eş-Şuâra. *Dîvânü'l-Hüzeliyyîn*. thk. Muhammed Muhammed el-Şankî. 3

- Cilt. Kahire: ed-Dar el-Kavmiyye li't-Tibae' ve'n-Neşr, 1965.
- el-İsfahani, İbn Davud. *ez-Zehre*. thk. Dr. İbrahim es-Samerrai. ez-Zerka: Mektebetu'l-Menâr, 1985.
- el-İsfahânî, Ebü's-Şeyh. *Tabakâtü'l-muḥaddişîn bi-İsfahân ve'l-vâridîne 'aleyhâ*. thk. Abdülğafur el-Belluşî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 4.bs., 1992.
- el-Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fî meḥâsini's-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ciyl, 5.bs., 1981.
- el-Kaysî, Ebû Ali. *İzâh- Şevahidi'l-İzâh*. thk. Muhammed b. Humud ed-Da'cânî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987.
- el-Kindî, Ebû Amr. *el-Vülât ve Kitâbü'l-Kuḍât*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Ahmed Ferit el-Mezîdî. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 2003.
- el-Kureşî, Ebû Zeyd. *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*. thk. Ali Muhammed el-Bicadi. Kahire: Nahdatu Mısır li'tibaâ ve'n-neşr ve't-tevzi', ts.
- el-Maarrî, Ebü'l-Alâ' el-Lâmiu'l-azîz. *şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*. thk. Muhammed Said el-Mevlevî. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslamiyye, 2008.
- el-Makrîzî, Takıyyüddîn. *el-Muḳaffa'l-kebîr*. thk. Muhammed el-Ya'lavî. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garb el-İslâmî, 2.bs.,1960.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Dr. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 2005.
- el-Meydânî, Ebü'l-Fazl. *Mecma'u'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-marife, ts.
- el-Meczûb, Abdullah b. Tayyib. *el-Murşid ilâ fehmi eş'âri'l-'Arab*. Kuveyt: Dâru Âsâri'l-İslâmiyye, Vizaretu'l-İlam, 2.bs., 1989.
- el-Meysâvî, Muhammed Tahir. *Cemheretü Makalat Ve'r-Resail eş-Şeyh el-İmam Muhammed et-Tahir İbn Aşur*. 4 Cilt. Ürdün: Daru'n-Nefâis li'n-neşr ve't-tevzi', 2015.
- el-Mufaddal b. Seleme. *Ebû Tâlib el-Fahir*. thk. Abdulâlim et-Tahâvî, haz. Muhammed Ali Neccar. Kahire: Daru İhyai'l-Kutub el-Arabiyye, 1960.
- el-Müberred, Ebü'l-Abbâs. *et-Te'âzî ve'l-merâsî*. thk. İbrahim Muhammed Hasan el-Cumel. Mısır: Nahdatu Mısır li'tibaâ ve'n-neşr ve't-tevzi', ts.
- el-Müberred, Ebü'l-Abbâs. *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Fikr el-Arabî, 3bs., 1997.
- el-Mürsî, İbn Sîde. *el-Muḳkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 2000.
- el-Kâtib'in, İbn Vehb. *el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân*. thk. Dr. Hanefî Muhammed Şeref. Kahire: Mektebetu'ş-Şebab, matbaâtu'r-Risale, 1969.
- el-Kindî, İmruülkays. *Dîvânuhû*. thk. Abdurrahman el-Mustavi. Beyrut: Daru'l-Mârife, 2.bs., 2004.
- es-Seâlibî, Ebû Mansûr. *Fikhü'l-luğa ve sırrü'l-'Arabiyye*. thk. Abdurrezzak el-Mehdi. Beyrut: İhya-u Turasi'l-Arabi, 2002.
- es-Süyûtî, Celâlüddîn. *Şerhu şevâhidi Muğni'l-lebîb*. 2 Cilt. Beyrut: Lecnetu't-Turas el-

- Arabî, 1966.
- eş-Şimşatî, Ebû'l-Hasen. *el-Envar ve Mehasinu'l-Eş'ar*. Irak: Menşûrâtu Vizâretü'l-İ'lam, 1986.
- et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ. *Şerhu Divani'l-Hamase*. Beyrut: Daru'l-Kalem, ts.
- ez-Zebîdî, Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ğâmûs*. thk. Cemaatu'n mine'l-Mütehassisin. 40 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-İrşad ve'l-enba' fi'l-Kuveyt, el-Meclis el-Vatani li's-sekafe ve'l Funun ve'l-Edeb, 1965-2001.
- ez-Zehbî, Şemsüddîn. *ârîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(ṭabaḳâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdusselam et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutub el-Arabî, 2.bs., 1993.
- ez-Zemaşerî, Cârullah. *el-Müstakşâ fi emşâli'l-'Arab*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 2.bs., 1987.
- ez-Zemaşerî, Cârullah. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Uyun es-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1998.
- ez-Ziriklî, Hayrüddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l İlmi li'l-Melayîn, 15.bs., 2002.
- ez-Zürkânî, Muhammed. *Şerhu'l-Zürkânî ala'l-Mevahib el-Ledunniyye bi'l-Minehi'l-Muhammediyye*. 12 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1996.
- Hâlidîyyân, Ebû Bekir, Ebû Osman. *Ḥamâsetü'l-Hâlidîyyîn*. thk. Dr. Muhammed Ali Dakka. Dimaşk: Vizaretü's-Sekâfe, el-Cumhuriyyetu'l-Arabiyye's-Suriyye, 1995.
- Hârûn, Abdüsselâm. *Nevadiri'l-Mahtûtât*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu ve Matbaâtu Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evladihi, 2.bs., 1973.
- İbn Ebî Husayne. *Divânu İbn Ebî Husayne*. Şerh. Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî. thk.. Muhammed Es'ad Tales. 2 Cilt. Beyrut: Daru'n- Sadir 1999.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth. *el-Hasâis*. 6 Cilt. Kahire: el-Heyetu'l- Mısıriyye'l- Âmme lil-Kutub, 4.bs., ts.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth. *Sırru Sinâ'ati'l-i'râb*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 2000.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'n- Sadir. 3.bs., 1994.
- Sezgin, Fuat. *Tarihu't-Turas el-Arabî (eş-Sî'ru ila hevale y sene h.430)*. terc.ed. Dr. Mahmud Fehmi Hicazi. 4 Cilt. Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1991.
- Şürrab, Muhammed Muhammed Hasan. *Şerhü's-Şevahidi's-Şî'riyye fi Ümmati'l-Kütübî'n-Nahviyye*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2007.
- Yemût, Beşîr. *Şâ'irâtü'l-'Arab fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1934.

Tanzimat'ın Siyaset Düşüncesine İtiraz: Tanzîr-i Telemak Örneği

Öz: Tanzimat Fermanı sonrası devam eden ıslahatlar yeni bir siyasi fikriyatın ve toplum kimliğinin oluşturulmaya çalışıldığını göstermektedir. Köklü bir siyasi gelenekten beslenen ve bu doğrultuda idari bir düzen olan Devlet-i Aliyye'nin dönüşümü kolay olmamıştır. Mehmed Sâdık Efendi gibi ilmiye sınıfına mensup kimi şahsiyetlerin itirazları, Tanzimat dönemi ıslahatların siyasi sonuçlarının yanında, fikri neticelerinin anlaşılması açısından kayda değer niteliktedir. İlmiye sınıfında mensup Sarıyerli Hoca lakaplı Mehmed Sâdık Efendi'nin Tanzîr-i Telemak eseri, Tanzimat siyasetine muhalefetin önemli bir kaynağıdır. Sâdık Efendi, eserinin ismini Tanzimat ricalinin elinden düşürmediği Yusuf Kamil Paşa'nın çeviri eseri Tercüme-i Telemak'a nazire olması amacıyla koymuştur. Tanzimat siyasetine yön veren felsefi düşünceye karşı Sâdık Efendi kendi felsefi gayelerini ortaya koymuştur. Makale çalışmamızda Mehmed Sâdık Efendi'nin Tanzîr-i Telemak eserini siyaset düşüncesi bağlamında ele alarak Tanzimat siyasetine eleştirilerini hangi düzlemde ifade ettiğini ortaya koymaya çalışacağız. Böylece Tanzimat siyasetinin geleneksel Osmanlı siyaset düşüncesinden kopmayı mı yoksa zamanın şartlarına göre yeniden ifadesini mi temsil ettiğini idrak edebileceğiz.

Anahtar Kelimeler: Siyaset Düşüncesi, Devlet-i Aliyye, Tanzimat Fermanı, Mehmed Sâdık Efendi, Tanzîr-i Telemak.

Objection to Tanzimat's Political Thought: The Example of Tanzîr-i Telemak

Abstract: The reforms that continued after the Tanzimat Edict show that a new political ideology and social identity were being constructed. The transformation of the Ottoman State, which was nourished by a deep-rooted political tradition and functioned as an administrative order, was not an easy process. The objections of certain figures from the ilmiye class, such as Mehmed Sâdık Efendi, are noteworthy in terms of understanding both the political and intellectual consequences of the Tanzimat period reforms. The work Tanzîr-i Telemak by Mehmed Sâdık Efendi, also known as Sarıyerli Hoca, who was a member of the ilmiye class, is an important source of opposition to the Tanzimat politics. Sâdık Efendi gave his work this title to respond to Tercüme-i Telemak, the translation by Yusuf Kamil Pasha that was highly regarded by the Tanzimat elites. In opposition to the philosophical ideas that guided the Tanzimat policies, Sâdık Efendi put forth his own philosophical objectives. In this paper, we will examine Mehmed Sâdık Efendi's Tanzîr-i Telemak in the context of political thought and explore the framework within which he expressed his criticisms of the Tanzimat politics. In doing so, we will be able to understand whether the Tanzimat politics represented a break from traditional Ottoman political thought or a re-articulation of it in accordance with the conditions of the time.

Keywords: Political Thought, Ottoman State, Tanzimat Fermanı, Mehmed Sâdık Efendi, Tanzîr-i Telemak.

Mustafa
Enes

AKTÜRKOĞLU* 

* Dr. Öğr. Görevlisi, Yalova Üniversitesi, Rektörlük, Uzaktan Eğitim Uygulama ve Araştırma Merkezi. E-posta: mustafa.akturkoglu@yalova.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3118-8862>.

Giriş

1839 yılında ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayun, Devlet-i Aliyye'de yalnızca mali ve idari dönüşümü içermemiş, aynı zamanda fikri değişimi de beraberinde getirmiştir. Bu fikri değişimin devletin içinde yaşayan tebaadan tutun da en yüksek mevkide bulunan idareciye kadar önemli bir alana tesiri olmuştur. Geniş bir çevreyi ilgilendiren ve yaşamları kuşatan Tanzimat siyaseti*, gayesi itibariyle mali, idari ve siyasi anlamda çökmekte olan Devlet-i Aliyye'yi tekrar ayağa kaldırma girişimi olarak değerlendirilir. Dolayısıyla devletin siyasi olarak dağılmasına menfaatleri gereği neden olan Avrupalı devletlerin taciz ve saldırılarına karşı kendini savunmaya çalışma hamlesi de denilebilir. Eğer Tanzimat'a idari anlamdan bakacak olursak ise devletin içinde yarı bağımsız hale gelen Âyanların ayrılıkçı girişimlerini engelleme ve merkezi iktidarın tekrar ihya edilme siyaseti olarak da görebiliriz.¹ Tanzimat siyasetinin hedefi olarak bahsettiğimiz bu genel iddialar, zamanımızdan bakıldığında zaten yapılması gereken icraatlar olarak yorumlanabilir. Fakat modern devlet düşüncesinin yeni yeni yayılmaya başladığı o devirlerde, kendine has idari yapıları olan devletler için mesele o kadar tabii karşılanmamalıdır.² Bu nedenle meseleye eğilirken, Devlet-i Aliyye'nin kendine has idaresi altında yaşayan toplumların, Tanzimat siyasetine bakışını kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

Devlet-i Aliyye'nin içinde barınan toplumların Tanzimat siyasetine bakışını öncelikli olarak Müslüman tebaa ile gayrimüslim tebaa üzerinden ele almak gerekir. Nitekim Devlet-i Aliyye'de geleneksel toplum anlayışı ekseriyetle müslim-gayrimüslim ayrımı üzerinden kurulmuştur. Toplumun inanç temelli ayrımı aynı zamanda her inancın (*milletin*) kendi iç hukukunu (sosyal alan) belirlemesine imkân tanımış ve bu imkân sınırları dahilinde siyasi kimlikleri tanımıştır.³ Bu bağlamdan meselemize devam edecek olursak; Müslüman tebaa, Tanzimat'ın kanun önünde herkesin eşitliğini önermesinden hoşnut olmamıştır. Bunun öncelikli nedeni yukarıda bahsettiğimiz gibi asırlardır yaşanan toplum düzeni içinde Müslümanların imtiyazının ortadan kalkması anlamına gelmiş olmasıdır. Gayrimüslim tebaa ise, Tanzimat'ın vermiş olduğu hakları kullanma noktasında aşırı istekli ve bu hakları koruma konusunda mücadele etme isteği anlaşılabilir bir durumdur. Devletin içinde yaşayan bu iki farklı toplumun tepkileri dini olmanın yanında sosyal statülerinin değişimi ile de yakından ilintilidir. Müslüman tebaanın tepkilerini dile getirme şekli dini bir söylem üzerinden ifade ediliyor olsa da esasında durum toplumsal mevkilerinin inkırazıdır. Bu vergi toplama hakkı bulunan mültezimde iktisadi bir kayıp iken, köyde veya şehirde yaşayan bir Müslüman'ın düşüncesinde üstünlük hissini (*hakime-i millet*) yitirmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Tanzimat siyasetinin teklif ettiği ıslahatların esası, toplumu temelden ikiye

* Tanzimat siyasetinden kastımız; 1839'da Gülhane Hattı Hümayun ile başlayan 1856 yılında İslahat Fermanı ile devam eden süreci ifade etmektedir.

¹ Halil İnalıcık, "Tanzimat Nedir?", *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ed. Mehmet Seyitdanlıoğlu-Halil İnalıcık (Ankara: Phoenix Yayınları., 2006), 28-29.

² Rıfa'at Ali Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğuşu*, Çev. Oktay Özel-Canay Şahin, (Ankara: İmge Yayınları, 2000), 30.

³ Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da Millet, Milliyet, Milliyetçilik*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 13-15.

ayırdığını söyleyebiliriz.⁴

Müslüman tebaa, Tanzimat siyasetini şeriata aykırı olarak değerlendirmesini idari veya iktisadi mevkisini yitirmesinden dolayı siyasi bir söylem olarak ileri sürmüş olabilir. Bu durum bize toplumun siyasi söylemini oluşturma da kilit bir konumda olan ulemanın yaklaşımını ortaya koymayı gerektirmektedir. Ayrıca ulema sınıfının da Tanzimat siyasetine yaklaşımı tek yönlü olmamıştır. Dönemin şeyhülislamı olan Mekkizâde Âsım Efendi (?-1846), Ârif Hikmet Bey (1786-1859) ve Meşrepzâde Ârif Hikmet Bey'ler (1791-1858) buldukları mevki itibarıyla Tanzimat siyasetine yaklaşımları çekingendir.⁵ Diğer taraftan ulema sınıfının taşra teşkilatına mensup kimi şahsiyetleri ise Tanzimat siyasetine karşı olumsuz tavırlarını daha belirgin ortaya koymuştur. Bu olumsuz tavrın genel hatlarıyla birleştiği nokta ise Müslüman-gayrimüslim eşitliği ile kanunların esasının hangi değerler üzerine ihya edildiği ile yakından alakalıdır.⁶ Dolayısıyla Tanzimat siyasetine eleştiriler ekseriyetle Avrupa siyaset fikriyatına uygun veya şer'î esaslara uygun olmayan düzenlemeler olarak değerlendirilmesine neden olmuştur.⁷ Bu durum kimi ilmiyye sınıfına mensup kişilerin Tanzimat siyasetine olan eleştirilerinin ontolojik bir düzlemde ileri geldiğini düşündürmektedir.

Bu çalışma Tanzimat siyasetine eleştirileri toplumsal mevkilerin değişimi veya zamanın koşullarının gerektirdiği bir takım olgusal olayları betimlemeyi amaçlamamıştır. Meselesi itibarıyla Müslüman-gayrimüslim eşitliği ile kanunların hangi esas/değer üzerinden temellendirilmesi bağlamında neyi hedeflediğini açığa çıkarmaya odaklanmıştır. Bu bağlamda eleştirilerin, pratik yaşamda hangi pragmatik dengelerden kaynaklandığını araştırmak yerine, ontolojik düzlemde Tanzimat siyasetine neden itiraz edildiğini idrak etmeye çalışmaktadır. Bu doğrultuda İstanbul'da mütevazı bir yaşamı olan Sarıyerli Hoca lakaplı Mehmed Sâdık Efendi gibi bir müderrisin yazmış olduğu *Tanzir-i Telemak* eseri üzerinden yukarıda bahsettiğimiz meseleleri açığa çıkarmaya gayret edeceğiz. Böylece Tanzimat dönemi araştırmalarda olgusal olayların aşırıya kaçan yorumlarından kurtularak, o devrin insanların nasıl düşündüklerini idrak edebiliriz.

1. Sarıyerli Hoca Mehmed Sâdık Efendi

Bulgaristan'ın Parvadi kazasında 1825/1826 yılında doğan Mehmed Sâdık Efendi, İstanbul medreselerinde tahsilini tamamlamıştır. 1850 yılında Süleymaniye Dârû'l-hâdisinde eğitim görmüş ve mülazım olarak görev almıştır. Dini ilimlerde özellikle hadis ve tefsir ilminde ihtisas sahibidir. Ayrıca tasavvufu ilgileneşmiş, Nakşibendî tarikatının Halidî koluna bağlıdır. Sâdık Efendi, zâhir ehline karşı soğuk tavırlı bir şahsiyettir. Arapça, Türkçe ve Farsça dillerine hâkim, Fransızca ve Rumca'ya aşına birisidir. Beyazıt semtinde bulunan Kaptan Paşa Medresesinde dersiâmlık yapmıştır. İstanbul Sarıyer semtinde ikamet ettiği için "Sarıyerli Hoca" namı ile anılır. Mehmed Sâdık Efendi, *Hadis-i Erba'in Şerhi*, *Binbir Kelam*, *Münâcaat*, *Bahriye* ve Yusuf Kamil Paşa'nın yazmış olduğu Tercüme-i Telemak eserine nazariye olarak *Tanzir-i Telemak* eserini kaleme

⁴ Halil İnalçık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", *Bellekten* 28 (1964), 624.

⁵ M. Yasin Taşkesenlioğlu, "Siyaset ve Modernleşme Karşısında İlmîye Ricâli", *Mavi Atlas* 6/1 (2018), 333.

⁶ Ejder Okumuş, "Tanzimat Hareketi'ne Muhalefet", *Marife Dergisi* 3/2 (Güz 2003), 87-93.

⁷ Osman Karlangıç, "Ahmet Cevdet Paşa'ya Göre Tanzimat Dönemi Devlet Ricâli", *Tarih ve Gelecek Dergisi* 3/3 (2017), 268-269.

almıştır.⁸

Mehmed Sâdık Efendi camide verdiği tefsir derslerinde şeyhülislam ve devlet idarecilerine yönelik üstü kapalı eleştiriler dile getirmesi bir hayli taraftar toplamasına neden olmuştur. Şeyhülislam ve devlet idarecileri tarafından uyarılmasına rağmen Mehmed Sâdık Efendi, siyasi mevzulara girmeye devam etmiştir. Dönemin Zaptiye Nazırı Hüseyin Hüsnü Paşa tarafından tutuklanan Mehmed Sâdık Efendi ve taraftarları Devlet-i Aliyye'deki kanunların şeriata uygun olmadığını ifade etmişlerdir. Zaptiye Nazırı, Mehmed Sâdık Efendi ve bazı taraftarlarını kalebendlik cezalarını çekmek için Akka'ya göndermiştir. Sürgün cezası İstanbul'da büyük bir yankı uyandırmıştır. Bazı muhtelif gazeteler, Mehmed Sâdık Efendi'nin söylemlerinin Osmanlı hükümetinde bulunan Âli ve Fuad Paşaları rahatsız ettiğini dile getirmişlerdir.⁹ Mehmed Sâdık Efendi'nin Osmanlı ricalinin ortaya koymuş olduğu ıslahat hareketine karşı eleştirisini idrak edebilmek için 1869/1870 yılında Akka'da sürgünderken yazdığı *Tanzîr-i Telemak* eserini ele almak gerekmektedir. Nitekim bu eser yalnızca dönemin devlet ricalinin icraatlarını eleştirmenin yanında Tanzimat siyasetinin teklif ettiği siyasi düşüncüyü doğrudan hedef almaktadır. Dolayısıyla eserin yazıldığı dönem dikkate alındığında *Tanzîr-i Telemak*, Tanzimat hareketine yönelik geleneksel bir itirazın örneği olarak görülebilir.

Sâdık Efendi'nin cami vaazlarında değindiği mevzulara ilişkin yeterli bilgi olmamakla birlikte; 1869-1870 yıllarında Akka'ya sürgünü sırasında Yusuf Kâmil Paşa'nın *Tercüme-i Telemak* eserine eleştiri olarak kaleme aldığı *Tanzîr-i Telemak* adlı eseri, Sâdık Efendi'nin fikirleri hakkındaki bilgi eksikliğini kapatan önemli bir kaynak olarak görülebilir. Eserde, hükümetin icraatlarını eleştirmek bir yana, daha geniş bir bakış açısıyla bakacak olursak; doğrudan "Tanzimat'ın siyasi zihniyetini" hedefe koyduğunu düşünebiliriz. Bahsedilen devirde Avrupa karşıtı ulemanın pek azının düşüncelerini yazıya dökme cesareti ve yetkinliğini gösterebildiği düşünülürse; eser, ulemanın Tanzimat hakkındaki fikirlerini yansıtmaya açısından ayrı bir öneme sahiptir. Dolayısıyla eser, yazıldığı zaman dikkate alınırsa, Türk siyasi tarihindeki batılılaşma karşıtı fikirlerin ilk örneklerinden olduğu söylenebilir.¹⁰ Sâdık Efendi *Tanzîr-i Telemak*'ta, siyasi, mali ve sosyal mevzuları şer'i usulle ele alarak, Bab-ı Âli'nin Avrupa ile bütünleşme siyasetinin devleti çöküşe götürdüğünü düşünmektedir. Hatta Sâdık Efendi'ye göre, yalnızca tabî düzen ve faydacılığa kıymet veren Avrupa'nın bu siyasetinin yakında iflas edeceğini öngörmesidir. Nitekim eserin mahiyetinde genel olarak; beşeriyetin yalnızca İslam'ın teklif ettiği düzen ile muvaffak olacağına, devlet ve topluma ilişkin mevzularda da ulemaya merkezi bir rol vermeye çalışmıştır. Sâdık Efendi, batılılaşma yönünde yapılan faaliyetlerin, mesela medreseler ortadan kaldırılarak ülkede âlim bırakmadığını ve bu şekilde dinin de ortadan kaldırılmaya

⁸ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî 4*, haz. Nuri Akbayar, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1416; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri 1*, haz. Fikri Yavuz-İsmail Özmen, (İstanbul: Meral Yayınevi), 441.

⁹ Olay ile alakalı gazetelerde yazılan için bkz. M. Kaya Bilgegil, *Yakınçağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1 Yeni Osmanlılar*, (Ankara: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976), 455-485.

¹⁰ Ahmet Şamil Gürer, "Tanzimat Döneminde Sarıyerli Hoca Sadık Efendi Vakası", *Journal of Turkish Studies*, 9/7 (2014), 48.

çalışıldığını belirtir.¹¹ Aslında Sâdık Efendi'nin endişesi, batılılaşma sürecinin Tanzimat siyaseti ile birlikte ulemanın nüfuzunu neredeyse kırma noktasına getirmiş olmasından ileri gelebilir. Nihayetinde bu durum, Ali Suavi'nin "mevt-i ulema" olarak nitelendirdiği ulemanın özellikle alt mevkillerinde huzursuzluk oluşturmuş ve ulemayı Müslüman tebaa ile birlikte Tanzimat siyasetine muhalefet etmeye yöneltmiştir.¹²

Yeni Osmanlılar Cemiyeti ile Sâdık Efendi arasında siyasi bir ilişkinin olup olmadığı ile ilgili elimizde bir belge bulunmamaktadır. Fakat Sâdık Efendi'nin *Tanzir-i Telemak*'ta öne sürdüğü kimi fikirlerin Yeni Osmanlıların düşünceleriyle örtüştüğü ile ilgili önemli iddialar vardır.¹³ Dolayısıyla Bab-ı Âli'nin uygulamaya koyduğu Tanzimat siyasetine tepkiler Sâdık Efendi ile Yeni Osmanlıları birbirine yakınlaştırmış olabilir. Ancak bu vaziyet, gerek ilmi müktesebatları gerekse dünya düzenine yönelik fikirlerini besleyen ontolojik aidiyetleri açısından bakıldığında, farklı bir bağlamdan ele alabileceklerini dikkate almak durumundayız. Nitekim Yeni Osmanlılar, Mustafa Reşid Paşa'nın devleti ayağa kaldırmak gayesi ile tanzim ettiği kanunları şer'i esaslara rağmen gerçekleştirmesini şiddetle tenkit etmişlerdir. Yeni Osmanlılar, Mustafa Reşid Paşa'nın bu halini Avrupalı politikacıları hoşnut etme niyeti olarak değerlendirirler. Diğer taraftan Yeni Osmanlılar Mustafa Reşid Paşa'nın Tanzimat Fermanı'nını ilan etme cesaretini takdir etmektedirler. Bu ikiliğin nedenini düşündüğümüzde Yeni Osmanlılar aslında Avrupa düşüncesine cephe almamakta Avrupa mukallitliğini eleştirdiklerini söyleyebiliriz.¹⁴ Nihayetinde Sâdık Efendi'nin Yeni Osmanlılar ile benzer bir bakışa sahip olmadığını ifade edebiliriz.¹⁵ Çünkü Sâdık Efendi *Tanzir-i Telemak*'ta Avrupa siyaset düşüncesinin medeniyet teklifini, İslam ahlak geleneğinde bulunan değerlerle/esaslarla tek tek çürütmeye çalışmasından çıkarabiliriz. Dolayısıyla çalışmamızın amacı ise Sâdık Efendi'nin öne sürmüş olduğu bu ahlakî değerleri/esasları ortaya koymaktır.

2. Tanzir-i Telemak'ın Siyaset Önerisi

Mehmed Sâdık Efendi, *Tanzir-i Telemak* eserinde *Ukâb* ve *Bûm* karakterleri üzerinden devrin dini, sosyal ve siyasi konularını diyalog tarzını da kullanarak açıklamaya çalışmıştır. Eserde *Ukâb* karakteri ziraat ehli bir kimseyi, *Bûm* karakteri ise dindar bir filozofu temsil etmektedir. *Ukâb*, çok bilgili ve tecrübeli bulunduğu *Bûm*'dan insanların durumu hakkında sorular sorunca, *Bûm* önce *Ukâb*'a mesleğinden söz etmesini ister. *Ukâb* ise köylülerin toprağı işlerken çektikleri sıkıntıları, yabancı otlarla nasıl mücadele

¹¹ Gürbüz Özdemir, "Tanzimat Dönemi Ulemasından Muhafiz Bir Şahsiyet: Sarıyerli Hoca Mehmed Sadık Efendi", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 20/45 (Güz 2019), 11.

¹² Mehmet Kaplan, "Tanzir-i Telemak", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 2/1-2 (1948), 1-20.

¹³ Fevziye Abdullah Tansel, *Namık Kemal'in Hususi Mektupları 1*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1967), 234-235; Ahmet Bedevi Kuran, *Osmanlı İmparatorluğunda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele*, (İstanbul: Baha Matbaası, 1956), 56.

¹⁴ Tahir Zorkul, "Yeni Osmanlılar'ın Hürriyet Gazetesi'nde Tanzimat Fermanı'na Yöneltilikleri Eleştiriler", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 33 (2016), 95-96.

¹⁵ Mehmet Kaplan, Sâdık Efendi'nin siyasi tavrını batı aleyhtarı ve yobazlık olarak tarif etmektedir. Halbuki Sâdık Efendi'nin Avrupa siyaset düşüncesine itirazı içinde yaşadığı toplumun ontolojik ve ahlakî değerleri ile örtüşmemesinden ileri gelmektedir. Dolayısıyla mesele ontolojik bir düzlemde ele alınabilir. Bkz. Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1*, Dergah Yayınları, (İstanbul: 1976), 276; Alp Eren Topal, "Tanzimat Siyasetini Yeniden Düşünmek: Sarıyerli Hoca Sadık Efendi ve Tanzir-i Telemak", *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* 20 (Güz 2022): 169.

ettiklerini anlatır. *Bûm* da *Ukâb*'in ziraat işi hakkında anlattıklarını, içtimai hayata ve insanların tefekkür tarihine uyarlayarak anlatmaya girişmektedir.¹⁶ Böylece Mehmed Sâdık Efendi yaşadığı dönemdeki fikri tartışmaları *Ukâb* karakteri üzerinden alegorik bir anlatımla düşüncelerini ve eleştirilerini ifade etmeye çalışmıştır.

2.1. İnsan Tabiatı Üzerinden Toplumsal Düzen Oluşturulamaz

Mehmed Sâdık Efendi eserin başlangıcında öncelikle tabiat durumunda insanın halinin ve yaşadığı zamandaki dini ahkâmın vaziyetinin genel bir tasvirini çizer. Bu doğrultuda *Bûm* karakteriyle ziraat ile uğraşan birinin sıkıntıları anlatılırken (ziraat ehli tabiatın durumuyla en fazla meşgul olan meslek sınıflarından biridir.) *Ukâb* karakteriyle, insanlığın siyasi ve sosyal durumunu zirai sıkıntılarla özdeşlik kurarak açıklamaya çalışır. Sâdık Efendi, *Ukâb* karakterinin insanlığın durumuyla alakalı söylediği fikirleri, yaşadığı zamanın şartlarını telmih sanatını kullanarak ortaya koyar.

Sâdık Efendi, Allah'ın lütfu ile oluşan insan tabiatının eğer kendi haline bırakılırsa, kötü işlerin kaynağı ve fena amellerin toplandığı vahşi bir hayvana dönüşeceğini iddia eder. Dolayısıyla mukaddes din ve devlet aklının gereği olarak bir bütünün parçalarını ilahi emirler doğrultusunda birleştirmenin gerekliliğini belirtir. Bu doğrultuda insanların maddi ve manevi isteklerinin yanında birlikte yaşayabilmekten doğabilecek sıkıntıların idareciler ve hükümdarlara önemli bir mesuliyet yüklediğini de ifade eder. Böylece idareciler ve hükümdarlar yönetimleri altındaki milletleri koruma mecburiyetlerinden mütevellit, tıpkı bir ağaç dalları gibi; Kiptî'nin Yahudi'ye, Yahudi'nin Rum'a, Rum'un Arap'a, Arap'ın Türk'e ve Türk'ün de Avrupalı'ya bağlanabileceğini öne sürer. Sâdık Efendi, birbirine bağlanan bu taifelerin açlık, yoksulluk, öldürme, ölüm, korku, savaş gibi çeşitli imtihanların üstesinden gelerek *tabiat-ı beşeriyye*'nin hiddetine ve saldırısına karşı gelebildiğini ortaya koyar. Hatta bu taifelerin, benlik öfkesine kapılmadan, akli doğrultusunda bütün kuvvetinin ortaya çıkaracağı rezillikten men edeceğini, sorumluluk ve cezaları tasarrufu altına aldığı idrak edeceğini, faydalı bilgileri ve güzellikleri kabule hazır olarak yöneticisine itaat etmeye hazır olduğunu bildirir. Sâdık Efendi, insanlığın böylece akıl-meleke tüm özelliklerini ulu'l-emre ve akıl kişilere sığınarak güzel faziletlerini ortaya çıkaracağını düşünür. Bu gayret ve kendini terbiye etme hali, ruhun kuvvetiyle ortaya çıkan hikmet ve faziletle tamamlanacağını, insan medeniyetini imâr ve payidar edeceğini iddia eder. Sâdık Efendi, toplumun hikmetli ve faziletli halinin önce yaşadıkları yerleri bereketli kıldığı gibi çevre şehirleri her cins eserlerle bayındır hale getireceğini düşünür.¹⁷

Mehmed Sâdık Efendi, vahşi ve terbiye edilmemiş huyların ise insanî (makul) idareyi kabul edemediğini, bu huyların cehalet, ihtiyaç, kötü ahlak, alçaklık ve müsriflik ile birlikte daima dindarlar ve devlet idarecilerine tembellik ve müsrifliği aşlamaya çalıştığını ortaya koyar. Ardından bazı kimselerin (Tanzimat ricali) ise mahakeme sanatını öğrenip, geçmiş din devletlerinin ve idarenin mukaddes kitaplarından malumatlar çalarak geçindiklerini belirtir. Sâdık Efendi'ye göre bu tarz bir siyasi yaklaşımın onlara (Tanzimat ricali) fayda sağlamayacağını düşünür. Nitekim Sâdık Efendi'ye göre ilim öğrenme ve idare onlarda (Tanzimat ricali) olmayan ve bulunmayan

¹⁶ Kaplan, *Türk Edebiyatı*, 277.

¹⁷ Sarıyerli Mehmed Sâdık, *Tanzîr-i Telemak* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan, 00096), 3b-4a.

bir gaye olarak kendini ispat ettiğini vurgular. Bunu şu şekilde formüle eder; diyanet ve hükümet, tabiatın saldırısından ortaya çıkan hilekarlık ve şiddeti, itidalin ortaya koyduğu bir ölçüyle görünür hale getirir. Dolayısıyla Sâdık Efendi, tabiatın din ve idareye ihtiyacının aşıkâr, din ve hükümetin ise tabiatın ürününe ihtiyacı hem yok hem de görülmemiştir yargısını ortaya koyar.¹⁸

Mehmed Sâdık Efendi'nin Tanzimat Fermanı sonrası devlet idaresinde ortaya çıkan siyaset düşüncesinin dayandığı esasa temelden muhalefet ettiği görülmektedir. Tanzimat dönemi ricalinin devletin idaresinde baskın olan *tabiat-ı beşeriyye*'ye uyumlu siyaseti¹⁹ usulde her ne kadar akli olsa da esasta şer'î vaz'î göz ardı ettiğini göstermektedir. Sâdık Efendi, Tanzimat siyasetine muhalefetine toplulukların bir arada yaşama imkanının istikametini ilahi/vahiy bilgisinde aramaktadır.²⁰ Dolayısıyla *tabiat-ı beşeriyye*'nin oluşturduğu emniyetsiz ortamdan tecrübe edilerek tanzim edilen siyasetin, devletin idaresinde uygulanamayacağını belirtmesi bunun önemli bir göstergesidir. Bu bağlamdan devam edecek olursak devlet idaresi için tabiatın öğrenilen bilginin farklı din ve etnik milletleri bir arada tutmaya yeterli olmayacağını belirten Sâdık Efendi, genelde dini emirleri özelde ise ahlaki fazileti ön plana çıkarmaktadır. Ahlaki yükümlülüklerin hemen herkeste bulunması gereken asgari niteliklerin bir arada yaşama imkanını sunacağını ifade etmektedir. Böylece dini emirlerin bilgisine sahip bir kişinin ahlaki mesuliyeti, o kişiyi yaşadığı çevreye ve topluma karşı sorumlu davranmaya itecektir. Sâdık Efendi, Tanzimat dönemi devlet ricalinin ortaya koyduğu siyasetin dayandığı fikri esasın, şer'î ahkama uygun olmadığı görüşünü paylaştığını söyleyebiliriz.

2.2. Tabii Düzene Göre İnsan'ın Gayri-Ahlakiliği

Mehmed Sâdık Efendi'nin *tabiat-ı beşeriyye*'ye dayalı bir toplum düzenini, nasıl gördüğünü ve bu siyasetin mantığını idrak edebilmek için *Tanzir-i Telemak* isimli eserinde bu meseleyi nasıl ele aldığına bakmak gerekir. Sâdık Efendi, eserde yer alan *Bum* karakteri üzerinden, din adamlarının toplumun varlığı ve ıslahı için önemli bir mevkide bulunduğunu belirtir ve bundan mahrum olanların akibeti hakkında tasvire girişir. Sâdık Efendi *tabiat-ı beşeriyye*'nin fitratından gelen şiddetin azaltılmasının insan için meşakkatli bir uğraş olduğunu ifade eder. Hatta bu şiddeti bastırmak için toplumun dindar ve âkil kimselerine zorbaca hakimiyet kuranları tâğüt olarak nitelendirir. Sâdık Efendi bu kimselerin irade ve akıllarına, tabiatlarında var olan nefisleri galip geldikçe saldırılarını şiddetlendirdiğini, nefislerine tam teslim olanların ise taraftar toplayıp hikmet ve dine karşı saldırılarında ilahlık mevkisine (*mertebe-i uluhiyet*) çıktıklarını

¹⁸ Mehmed Sâdık, *Tanzir-i Telemak* (Ali Nihat Tarlan, 00096), 4a.

¹⁹ Gökhan Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Murat Gültekin-Tanıl Bora, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1, 2006), 55.

²⁰ Alp Eren Topal, Sâdık Efendi'nin Tanzimat siyasetine olan hukuki eleştirisini kanunların üstünlüğü zemini üzerinden görmeye çalışır. Hatta Sâdık Efendi'nin yazılarında Osmanlı saltanatının, Allah'ın haklarını ihlal etmekte oldukları çıkarımında bulunur. Sâdık Efendi'nin saltanat ile ilahi emirlerin doğal olarak çatışma halinde fikrinin olduğunu düşünmüyorum. Sâdık Efendi, Osmanlı sultanının çıkarılan kanunlarda ilahi esasları göz önünde bulundurması gerektiği çıkarımında bulunmaktadır. Çünkü Sâdık Efendi, kanunların dayanacağı tabii düzen esasına itiraz etmektedir. Karşılaştırmak için bakınız: Topal, "Tanzimat Siyasetini Yeniden Düşünmek", 164.

anlatır. Sâdık Efendi, bu kimselerin nefse (tabiata) uygun gelen kaideleri özendirdiklerini, uygun olmayan sorumlulukları ise değiştirmeye ve ortadan kaldırmaya çalıştıklarını söyler. Böylece cehaletin marifete, yalan söylemenin sadakate, fesatın salaha, fuşun ismete, zulmün adalete, sefahatin ise hikmete tercih edildiğini belirtir. Bu vaziyet karşısında Sâdık Efendi, kadim olan dinin tahrifata uğraması sonrası insanların ahlaki çöküntü yaşamasının kaçınılmaz olduğu görüşündedir.²¹

Mehmed Sâdık Efendi dinin insanın hem ruhi hem de fiziki terbiyesini sağlayan bir imkânı sunduğunu ifade ederken, nefesine (tabiatına) düşkün kişilerin gerçek ve sahih olan dine itibar etmeyeceğini ve istemeyeceğini (gaye edinmeyeceğini) söyler. Hatta nefesine düşkün kişinin, vaziyetini dinde meşrulaştıracak bir ruhsat bulduğunda dinin bu yönünü takdir edip, dinin gayesini bu gaye üzerinden savunmaya çalışacağını belirtir. Sâdık Efendi nefesine düşkün olan kişilerin (*tabiat-ı beşer*) faziletli ve dindar olmasını beklemeyi beyhude bir çaba olarak görür. Ayrıca bu kişilerin nefislerine hoş gelen tabiat düzenine veya fikriyatına kulluk edercesine yakınlık duymalarına şaşırılmaması gerektiğini düşünür. Nitekim Sâdık Efendi, dini ahkâmın bozulmasıyla milletlerin dini kötölemeyi adet edinmelerini bu nefsi dürtüye bağlar.²²

Mehmed Sâdık Efendi'nin tabiat kanunlarından neşet eden bir toplum düzenini gayri ahlaki değerlendirişi, ahlaki vahiy bilgisi veya sünnetullah²³ ile ilişkilendirdiğinin önemli göstergesi olabilir. Yukarıda bahsedildiği gibi Sâdık Efendi yalnızca sünnetullah ile kişinin kendi ahlaki değerlerini oluşturabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla tabiatın kendisi veya düzeni, insana ve topluma ahlaki bir değer veya gaye veremez. Bundan dolayıdır ki Sâdık Efendi'nin tabiatın kendi içinde işleyen düzeninin, insana toplum düzeni veya devlet idaresi sağlamada bir esas/gaye veremeyeceğini eleştirmesi anlaşılır bir durumdur.

3. Avrupa Siyaset Düşüncesinin Tesiri ile Tatbik Edilen Tanzimat Siyasetinin, Geleneksel Millet Düşüncesini Tasfiyesi

Mehmed Sâdık Efendi, *Tanzir-i Telemak*'ın devamında insan tabiatına uygun düzen eleştirisini daha da somutlaştırarak, Osmanlı toplumundaki bozulmayı ve yabancıların tesirinin artmasının neticesinde vukua gelen olayları, Vaka-ı Hayriye'ye (Tanzimat Fermanı'na) dolaylı olarak bağlar. Sâdık Efendi yaşadığı dönemdeki siyasi ve sosyal sıkıntılarını yine *Bum* karakterini konuşturarak dile getirmeyi tercih eder. Mesela Sâdık Efendi, din ile mâmûr olmuş toplumun muhafazası için adli kanunlar ve kutsal kitabın emirleriyle korunmanın Müslümana vacip olduğunu söyler. Fakat Avrupalı devletlerin (*mileli tabiiye*) menfaatine uygun gelmeyen bu müdafaa tarzını taassup olarak

²¹ Mehmed Sâdık, *Tanzir-i Telemak* (Ali Nihat Tarlan, 00096), 5a.

²² Mehmed Sâdık, *Tanzir-i Telemak* (Ali Nihat Tarlan, 00096), 5b.

²³ Sünnetullah kavramı Allah'ın peygamberler aracılığı ile insanlığa koymuş olduğu kanun ve hükümleri ifade eden bir anlamı vardır. Kavramın daha derinlikli manasında ise Allah'ın koymuş olduğu kanun ve hükümlere uymak için kişinin ahlaki bazı vasıfları edinmesini de telkin etmektedir. Böylece insan, kendi ahlaki hasletlerini geliştirirken aynı zamanda toplumsal düzenin işleyişine de katkı sunmaktadır. Dolayısıyla biz kavramı salt tabiat kanunları manasına hapsedmemeyi tercih ettik. Bkz. İlyas Çelebi, "Sünnetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2010), 38/159-160.

değerlendirdiklerini dikkat çeker. Sâdık Efendi, Avrupalı devletlerin bu yaklaşımına uyan bazı ahmak dindarları, Avrupa'yı taklit etmekle suçlar. Onun bu suçlamasına karşılık kimi idarecilerin, taassup eylemlerinin Avrupa siyasetinde devleti müşkül bir vaziyete sokabileceğini belirterek kendilerini savunmalarını şiddetle eleştirir. Sâdık Efendi ise bu duruma karşılık ilahi emirler doğrultusunda hareket eden geçmiş ümmetin zorluklarla başa çıkabildiğini okuyuculara hatırlatır. Hatta İslam peygamberinden sonra gelen İslam devletlerinin hiçbir şekilde dini emir ve esaslardan vazgeçmediğini tarihe başvurarak misallendirir. Sâdık Efendi devletin kanunlarının esasını oluşturma kaygısının evvel zaman içinde de konuşulduğunu, buna yönelik Bağdat'ta *Kuran-ı Kerim*'in buyrukları doğrultusunda *Siyer-i Kebir* isminde müstakil bir eserin oluşturulduğunu ortaya koyar. Uzun süre boyunca Arap ve Türklerin *Siyer-i Kebir*'den oluşturulan ahkâma göre devleti hicri 1000 senesine (1591-1592) kadar başarılı bir şekilde idare ettiklerini ekler.²⁴

Sâdık Efendi *Tanzir-i Telemak*'ta Devlet-i Aliyye'nin kanunlarının esasını belirlemede *Siyer-i Kebir* eserini önermesi pek tesadüfi değildir. İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö.805) tarafından yazılan *es-Siyerü'l-Kebîr*, devletler hukuku meselelerini ele alan ilk kapsamlı eserlerden biridir. Eserin gerek yazıldığı dönem olsun gerekse içeriğinin zenginliği, müellifine devletler hukukunun kurucusu unvanını kazandırmıştır.²⁵ Ahmed es-Serahsî (ö. 1090) tarafından yazılan *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr* ise Türkistan bölgesinde yaşanan iç savaşlar sonucunda ortaya çıkmıştır. Serahsî yaşadığı dönemin sıkıntılarını iyi bir şekilde gözlemlemiş devletlerin umumi hukukuna dair sorunlarına bir esas/gaye belirlemeyi uygun bulmuştur. Bu doğrultuda Abbasiler devrinde yaşanan sıkıntılara karşı Hanefi ekolünün ortaya koymuş olduğu öneriyi kendi devrine tatbik etmeye çalışmıştır. Nitekim Serahsî'nin şerhinin bir diğer önemli tarafı Mehmed Münîb Ayıntâbî (ö. 1823) tarafından Türkçeye tercüme edilmesidir. Eser, Sultan II. Mahmud'un emriyle alay müftüleri ve tabur imamları tarafından bir ders olarak okutulmuştur.²⁶ Dolayısıyla Sâdık Efendi, Tanzimat öncesi Osmanlı islahat düşüncesinde ortaya koyulan geleneksel siyaset düşüncesinin gayelerini tekrar gündeme getirmeye çalıştığını görebiliriz. Örnek gösterdiği eser göz önüne alındığında Sâdık Efendi, Tanzimat siyasetinin olgusal neticelerinden çok fikri esaslarıyla çatıştığını anlayabiliriz.

Mevzumuza dönecek olursak; Sâdık Efendi, Avrupa'da kimi milletlerin birleşip güçlü devletlerin ortaya çıkması sonrası İslam ümmetini tehdit etmesiyle birlikte, bin yıldır şer'î ahkama göre idare edilen milletin kırk senede *millet-i tabiat* olmasını esefle kınar. Bir milyon kadar minber ve kürsünün boş haneye seslendiğini, yalnızca mahkemelerin korunabildiğini belirtir. Sâdık Efendi; ilahi takdir eğer bu ahmak siyasete uzun müddet izin verirse böyle devam edebileceği uyarısında bulunur. En çok şaşırıldığı durum ise dindar milletlerin bu siyasete aşırı istekli oluşlarıdır. İnsanların fazilet ve ahlakta yükselme gayelerinin tersine dönmesi Sâdık Efendi'yi endişelendirir. Hatta bu vaziyeti kişinin kurda kendi ayaklarıyla gitmesine benzetir. Şer'î esaslara göre idare edilen toplumun Avrupa'nın siyaset esaslarından ne alabileceğini sorar ve açık bir ret ile

²⁴ Mehmed Sâdık, *Tanzir-i Telemak* (Ali Nihat Tarlan, 00096), 7b-8a

²⁵ Ahmet Yaman, "es-Siyerü'l Kebîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2009), 37/327-329.

²⁶ Muhammed Hamidullah, "Şemsüleimme Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2009), 36/544-547.

cevaplandırır. Sâdık Efendi, Avrupa'nın şer'î esaslara göre idare edilen devletlerle ilişkilerini geliştirmek istediğini makul karşılar, ama menfaatine zarar gelen bir vaziyette ise ilişki içinde bulunduğu devletin dini esaslarına saldırmamasına dikkat çekmeyi ihmal etmez. Sâdık Efendi meseleyi daha da somutlaştırarak Kahire ve İstanbul gibi şehirlerin Avrupalıları ve onların siyasetini içlerine aldığını, bu düşüncenin tesiri altında kalan idarecilerin devleti ve dini kuvvetlendirme söylemlerini ise inandırıcı bulmaz.²⁷

Mehmed Sâdık Efendi, Avrupalıların siyaset düşüncesi tesiriyle oluşturulan Tanzimat Fermanı'nın ıslahat teklifini ele alarak, sıkıntılı olan yerleri şiddetle eleştirmeye girişir. Öncelikle Tanzimat siyasetini uygulayan idarecileri üstü kapalı bir şekilde tasvir etmeye başlar. Sâdık Efendi, *tağutlar* olarak isimlendirdiği bu kişilerin (Tanzimat ricalii), devlet ıslahı hakkında ve dini ahkam bilgilerinin zan hükmünde olduğunu ifade eder. Nefsani sözlerle dindar kimseleri kullanmaya çalıştıklarını, düşmanlardan (Avrupalılar) çok dindarlardan korktukları için din ve ümmete yaptıkları hainliğin aşikâr olduğunu çok sert bir şekilde vurgular. Sâdık Efendi, İslam'ın kural ve kaidelerinin bütün medeni toplumların ıslahına kefil olduğu ortadayken, Tanzimat ricalinin bunu engel saymasını şiddetle ret eder. Tanzimat ricalinin ıslahat fikirleriyle düşmanlarının (Avrupalılar) idare-i hallerine uygun hale getirmek için şer'î esasları mecburen değiştirmek zorunda olduklarını ileri sürer. Sâdık Efendi, dinin farz kıldığı ırz, can ve mal emniyetinde bütün insanların eşit olması iddialarını, millet yok oluncaya kadar bir mahallede bile uygulayamayacaklarını alaycı bir dille anlatır. Sebebini ise zulmü, milleti idare etmede adalet ve zafer saymalarından ileri geldiğini öne sürer. Sâdık Efendi bu sefer Tanzimat ricalinin kimlik/vatandaşlık temeli üzerinden inşa ettiği eşitlik meselesine menfi bakışını belirtirken, başka meselelerde de gayri ahlaki/şer'î maddelerin bulunduğuna işaret eder.²⁸

4. Tanzimat Siyasetinin Esas veya Gayesine İtiraz

Mehmed Sâdık Efendi, Devlet-i Aliyye'nin başına gelen kötü olayları, yeni nizam ile birlikte oluşturulan yeni millet anlayışından dolayı dini tahrif etmenin bir nevi nedeni görür. Tanzimat ricalinin Avrupalı devletlerden istifade edecekleri zenginlik ve adalet gayesi uğruna gayri ahlaki usulleri edindiğini düşünür. Sâdık Efendi, Tanzimat ricalinin uygulamaya çalıştığı siyasetin, iddia ettikleri gibi geçen sürede devlete kuvvet ve üstünlük vermediğini işaret eder. Dolayısıyla Sâdık Efendi, Tanzimat ricalinin din ve tabiat meselelerinde bilgi sahibi olmadıklarını iddia eder. Ayrıca Tanzimat kanunlarına karşı muhalefet eden âlimlerin sürülmesine ve medreseler ile tekkelerin kapatılmasına sitem eder. Bu durumdan dolayı Sâdık Efendi, zamanın sorunlarına karşı dini teklifin

²⁷ Mehmed Sâdık, *Tanzîr-i Telemak* (Ali Nihat Tarlan, 00096), 8a.

²⁸ Mehmed Sâdık, *Tanzîr-i Telemak* (Ali Nihat Tarlan, 00096), 9b. Sâdık Efendi, toplumsal kimlik üzerinden kurulan eşitliğe karşı menfi bir bakışa sahipken, gelir düzeyinden doğan eşitsizliği ise eleştirmektedir. Sâdık Efendi, Tanzimat ricalinin, geleneksel Osmanlı siyasetinden gelen güçlü aile aristokrasinin oluşmasını engelleyen düzeni de tahrif ettiklerinden dolayı eleştiriyor olabilir. Nitekim eleştirinin mevzuu ekonomik olduğundan tüm milletlerin (Rum, Ermeni ve Müslüman) siyasi anlamda hukuku eşitliğinden söz ettiğine rastlamadım. Dolayısıyla Sâdık Efendi'nin eşitlikçi sert üslubundan dolayı onun anarşist veya devrimci bir karaktere sahip biri olduğunu düşünmek aşırı bir yorum olabilir. Karşılaştırmak için bakınız; Topal, "Tanzimat Siyasetini Yeniden Düşünmek", 162,173.

nereden yorumlanacağını sorar. Kinayeli bir şekilde cevabı balolar mı diye tekrar sorup, Tanzimat ricalinin dine (şer'î esaslara) olan saygısızlığını bu şekilde ortaya çıkartmaya çalışır.²⁹

Bum karakteri üzerinden tekrar konuşmaya başlayan Sâdık Efendi, insan tabiatını kendi haline bıraktığında vahşi bir hale döneceğini söyler. İnsanda marifetin bereketini veya dini hikmetlerin yerini cehalet ve sapıklığın alması sonrasında milletin halinin tabii (ilkel) hale geleceğini belirtir. Sâdık Efendi, bozulmuş hali gören kişinin ilk hali hayal zannedeceğini, hiçte mamur bir millet hali olarak görmeyeceğini vurgular. Ardından eğitim meselesine odaklanır. Devlet-i Aliyye'de öğretilen yabancı fikirlerin bin yıldır dindar olarak gelişmiş milleti, elli yılda sapık bir cumhuriyete dönüştürebileceği öngörüsünde bulunur. Sâdık Efendi Avrupa siyasetinin cahilce fikirlerini savunmaya devam eden milletin halinin ilkel durumdaki toplumlara dönüşeceğini iddia eder. Bu siyasete tevessül eden ilmiye sınıfına mensup kişilerin, ehl-i kemal müctehidlerin ilim namuslarını ayaklar altına alacağını, zillet ve illet altında yok olacakları uyarısında bulunur. Sâdık Efendi, her dönemde ümmet-i diyaneti veya dini terk eden milletlerin yaratılış haline döndüğünü, Nemrud, Firavun, Dahhak, Herod, Şah İsmail ve Napolyon gibi şahısların devirlerini ise örnek olarak sunar.³⁰

Mehmed Sâdık Efendi, *Tanzîr-i Telemak* eserinde Tanzimat ricalinin siyasetini sert bir üslupla eleştirirken, Devlet-i Aliyye'nin tekrar eski haline dönebilmesi için çözüm önerisinde de bulunur. Eserde soru soran *Ukab* karakterinin çiftçi olmasından dolayı *Bum* karakteri, tabiat-insan benzetmesi üzerinden anlatımına devam eder. Vahşi tabiatın işlenmesiyle altın başaklar vereceğini, bağ ve bostan halini alacağını söyler. Bunun için de köylülerin toprağı sürmeleri, ekmeleri, bakmaları gibi emek harcamaları gerektiğini belirtir. Ardından *Bum*, ahlâkî değerlerine dönen milletlerin de yeniden medenî hale geleceğini ifade eder.³¹

Son tahlilde Mehmed Sâdık Efendi, meşakkatsiz, külfetsiz, rahatına düşkün, nefsanî lezzetleri tadararak veya zarif görünerek İslam ümmetinin maddî kalkınması ve manevî gelişmesinin mümkün olmadığı görüşündedir. Sefahat ve zenginliği gelişmiş toplumun ürünü olarak faziletli saymayı, ilim, amel ve *gayret-i diniyye*'yi ise şaşkınlık, taassup, bölnlük ve akla mâni bir durum olarak değerlendirmeyi, katıksız bir cehalet, taklit ve gafletin şekil bulmuş bir hali olarak ifade etmektedir.³²

Yusuf Kamil Paşa'nın Fenelon'un eserinden çevirdiği Tercüme-i Telemak, Tanzimat siyasetine yön veren önemli bir fikri kaynak sunmuştur. Avrupa siyaset düşüncesi dahilinde tartışılan mevzular, Tercüme-i Telemak eseri ile Osmanlı siyaset tartışmalarının içine girmiştir. Yusuf Kamil Paşa'nın değişmez esasları niceliksel değerler bağlamında ele alması, Osmanlı siyaset düşüncesinde önemli bir değişimi gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu fikir Klasik Osmanlı siyaset düşüncesindeki nitelikli varlık anlayışının tezahürü olan kanun-u kâdim düşüncesinden de kopuşu temsil etmektedir.³³ Yusuf Kamil Paşa'nın esaslar üzerine kurulu olan kanun-u kadim

²⁹ Mehmed Sâdık, *Tanzîr-i Telemak* (Ali Nihat Tarlan, 00096), 10a.

³⁰ Mehmed Sâdık, *Tanzîr-i Telemak* (Ali Nihat Tarlan, 00096), 15a.

³¹ Mehmed Sâdık, *Tanzîr-i Telemak* (Ali Nihat Tarlan, 00096), 16a.

³² Mehmed Sâdık, *Tanzîr-i Telemak* (Ali Nihat Tarlan, 00096), 18b.

³³ Mustafa Enes Aktürkoğlu, *Nizam-ı Cedid'ten Tanzimat'a Osmanlı Zihniyet Yapısının Çözümlemesi Bağlamında Batı'nın Siyaset Bilimi Kavramlarının (Özgürlük, Eşitlik, Vatan ve*

düşüncesini, Fenelon'un eserindeki çevirisinde niceliksel değerler üzerine kurulu kanun anlayışına indirgeyici bir şekilde ele aldığını görebiliriz. Dolayısıyla kanunların esasını oluşturan gayelerin mutlaklığı, değişmez niceliksel değerlerle biçimlendirilmiş kanunların mutlaklığı ile yer değiştirmiştir.³⁴ Nitekim bu durumun, Osmanlı siyaset düşüncesinde önemli bir değişimi gün yüzüne çıkarması, Sâdık Efendi'nin yukarıda ifade ettiğimiz nitelikli değerlerin yitirilmesi bağlamında önemli bir itirazı göstermektedir.

Sonuç

Tabii düzen veya doğal hukuk anlayışı, 17. asırda Avrupa'da natüralist düşüncenin tesiriyle ortaya çıkmıştır. Doğal hukuk anlayışını 18. Asırda Avrupalı devletlerin yeni toplum inşa etmede bir siyaset olarak belirlemeleri ve dış politikalarını bu bağlam üzerinden kurlmaları, Tanzimat ricalinin bu fikrî zemin üzerinden Devlet-i Aliyye'de ıslahata girişmelerine neden olmuştur. Tabiat-ı beşeriyye olarak kavramlaştırılan bu yeni düzenin gayesi, alemde insan varlığını mutlaklaştırarak bir arada yaşayabilen bir toplum inşasına dönüşmüştür. Bu anlayış neticesinde Tanzimat ricali, Avrupa siyaset düşüncesini idrak edebilmek için Fenelon'un Telemak eserine yönelmiştir. Böyle bir dönemde Mehmed Sâdık Efendi, Tanzimat dönemi idarecilerinin ellerinden düşürmedikleri Yusuf Kamil Paşa'nın çevirisi olan Tercüme-i Telemak eserine nazire olarak, Tanzîr-i Telemak eserini, sürgün sırasında kaleme almıştır. Mehmed Sâdık Efendi, dönemin siyasi ve sosyal sorunlarını alegorik bir anlatımla ele alarak, Tanzimat ricalinin siyasetini eleştirmiştir.

Tanzimat siyasetine yönelik eleştirilerinin ana konusu; dini esaslara dayanmayan tabii düzene dayalı bir devlet idaresi ve toplum kimliğinin oluşturulmasıdır. Dolayısıyla Sâdık Efendi, dini esasları gaye edinmeyen bu siyaset anlayışını içinde yaşadığı toplumun geleneksel idrakine uygun olmadığı için makul karşılamaz. Ayrıca toplumun dini esaslar doğrultusunda oluşturduğu ahlaki değerlerin yitirilmesinden endişe ederek, meselenin ontolojik boyutu ile de ilgilenmektedir. Nitekim Avrupa siyaset düşüncesinin dayandığı tabii hal veya düzenin Devlet-i Aliyye'yi kurtaramayacağını düşünmektedir. Sâdık Efendi, Tanzimat Fermanı'nın veya Avrupa siyaset düşüncesinin dayandığı tabii düzen anlayışının ilahi kaynaklı ahlaki değerlere ve şer'i esaslara uygun olmadığı görüşünü ısrarla dile getirmektedir. Sâdık Efendi'nin Tanzimat siyasetine eleştirileri, yaşadığı dönemde şer'i esaslara ve ahlaki değerlere dayalı geleneksel Osmanlı siyaset düşüncesinde meydana gelen inkırazın nedenlerini idrak edebilmek için kıymetli bir fikri ufuk sunmaktadır.

Kaynakça

Abou-El-Haj, Rifat Ali. *Modern Devletin Doğası*. çev. Oktay Özel-Canay Şahin. Ankara: İmge Yayınları. 2000.

Millet Dönüşümü (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 128.

³⁴ Mustafa Enes Aktürkoğlu, "Siyaset Düşüncesi Bağlamında Telemakhos'un Maceraları'nın Tercüme-i Telemak'a Tesiri", *İçtimaiyat Dergisi*, 7/2 (2023), 545.

- Aktürkoğlu, Mustafa Enes. *Nizam-ı Cedid'ten Tanzimat'a Osmanlı Zihniyet Yapısının Çözümlemesi Bağlamında Batı'nın Siyaset Bilimi Kavramlarının (Özgürlük, Eşitlik, Vatan ve Millet) Dönüşümü*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Aktürkoğlu, Mustafa Enes. "Siyaset Düşüncesi Bağlamında Telemakos'un Maceraları'nın Tercüme-i Telemak'a Tesiri". *İçtimaiyat*, 7/2 (2023), 533-551.
- Bilgegil, M. Kaya. *Yakınçağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1 Yeni Osmanlılar* Ankara: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri I*. haz. Fikri Yavuz- İsmail Özmen, İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Çelebi, İlyas. "Sünnetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/159-160. Ankara: TDV. Yayınları, 2010.
- Çetinsaya, Gökhan. "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti". *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*. ed. Murat Gültekin-Tanıl Bora. 1/54-71. İstanbul: İletişim Yayınları 2006.
- Gürer, Ahmet Şamil. "Tanzimat Döneminde Sarıyerli Hoca Sadık Efendi Vakası". *Journal of Turkish Studies* 9/7 (2014), 41-50.
- Hamidullah, Muhammed. "Şemsüleimme Serahsi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/544-547. Ankara: TDV. Yayınları, 2009.
- İnalçık, Halil. "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler". *Belleten* 28 (1964), 623-690.
- İnalçık, Halil "Tanzimat Nedir?". *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. ed. Mehmet Seyitdanlioğlu-Halil İnalçık. 13-35. Ankara: Phoenix Yayınları, 2006.
- Kaplan, Mehmet. "Tanzir-i Telemak". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3/1-2 (1948), 1-20.
- Karlangıç, Osman. "Ahmet Cevdet Paşa'ya Göre Tanzimat Dönemi Devlet Ricalı". *Tarih ve Gelecek Dergisi* 3/3 (2017), 266-297.
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da Millet, Milliyet, Milliyetçilik*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Kuran, Ahmet Bedevi. *Osmanlı İmparatorluğunda İnkılâp Hareketleri ve Milli Mücadele*. İstanbul: Baha Matbaası, 1956.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî IV*. haz. Nuri Akbayar. İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Okumuş, Ejder. "Tanzimat Hareketi'ne Muhalefet". *Marife Dergisi*, 3/2 (2003), 83-102.
- Özdemir, Gürbüz. "Tanzimat Dönemi Ulemasından Muhafif Bir Şahsiyet: Sarıyerli Hoca Mehmed Sadık Efendi". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi*, 20/45 (2019), 1-16.
- Sarıyerli Mehmed Sâdık. *Tanzir-i Telemak*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan, 00096, 1a-226b.
- Tansel, Fevziye Abdullah. *Namık Kemal'in Hususi Mektupları I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1967.
- Taşkesenlioğlu, M. Yasin. "Siyaset ve Modernleşme Karşısında İlmiye Ricâli". *Mavi*

Atlas 6/1 (2018), 326-348.

Topal, Alp Eren. "Tanzimat Siyasetini Yeniden Düşünmek: Sarıyerli Hoca Sadık Efendi ve Tanzîr-i Telemak", *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar*, 20 (2022), 143-174.

Yaman, Ahmet. "es-Siyerü'l Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/327-329. Ankara: TDV. Yayınları, (2009).

Zorkul, Tahir. "Yeni Osmanlılar'ın Hürriyet Gazetesi'nde Tanzimat Fermanı'na Yöneltilen Eleştiriler". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 33 (2016), 87-101.

Klasik Hücciyet/Delillendirme Tartışmalarında Müstakil Naklî Delil Problemi: İcmâ Örneği

Öz: Bilginlerin çeşitli nedenlerden dolayı icmâyı ispat etmek için kullandıkları deliller, onun fıkıh usûlünde üçüncü kaynak olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Bu delillerin kendi manalarına olan delâleti, kesin bilgi ifade edip etmemesi açısından önemlidir. Eğer onlar kesin bilgi ifade ederlerse icmâ da kesin bir delil sayılacaktır. İslâm Hukukunda lafızla ortaya konan delillerin kesinlik ya da ihtimal taşıyıp taşımadığı tartışılmıştır. Söz konusu tartışma, ele alınacağı üzere Şafîî âlim Fahrreddîn Râzî sayesinde meşhur olmuştur. Buna göre lafzî deliller zannî sayılırsa icmâ hakkında dile getirilen argümanların da kesinliği soru işareti oluşturacaktır. Yine de önlem olarak zanların çeşitli yollarla kesinlik kazanacağına imkân verilmiştir. Bu çalışma, fıkıh epistemolojik sorunlarından bir mesele olan naklî delillerin tek başlarına hüccet olarak kullanım mekanizmasını icmâ örneğiyle irdelemekte ve onun zannî deliller üzerine kurulu olup olmadığı sorusunu cevaplamayı amaçlamaktadır. Böylece metodoloji incelemelerine katkı sağlama ve sahasını genişletme gayesini gerçekleştirmek umulmaktadır.

Ahahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Müstakil Naklî Delil, İcmâ, Hüccet, Tartışma.

Muhammet
KANTAR* 

Independent Naklî Evidence Problem in Classical Hujjiya Arguments: Example of Ijma

Abstract: The evidence used by scholars to prove ijma for various reasons has led to it being accepted as the third source in fiqh methodology. The signification of these evidence to their own meanings is important in terms of whether they express certain knowledge or not. If they express certain knowledge, ijma will be considered as definitive evidence. In Islamic law, it has been discussed whether the evidence presented literally has certainty or possibility. The debate in question became famous thanks to the Shafîî scholar Fakhr al-Din Razi, as will be discussed. Accordingly, if literal evidence is considered hypothetical/zannî, the certainty of the arguments expressed about ijma will also be a question mark. However, as a precaution, it is possible for the hypotheses to be confirmed through various means. This study examines the mechanism of using transmitted evidence as proof alone, which is one of the epistemological problems of fiqh, with the example of ijma, and aims to answer the question of whether it is based on hypothetical evidence, thus hoping to contribute to methodology studies and expand its field.

Keywords: Islamic Law, Independent Naqlî Evidence, Ijma, Hujje, Discussion.

* Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: muhammet-kantar-372@hotmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7492-8878>.

Giriş

Nihayetinde fikhin epistemolojik bilgi değerini konu alacak araştırmalarımızın parçası olarak planlanan bu makaleyi, sadece klasik usûl alanına indirgememizin nedeni; icmâ gibi önemli husûsiyetlere sahip bir olgunun epistemolojik konumunun köklerde aranması ve ona yönelik modern yaklaşımların ayrı bir araştırma konusu olması gerektiği şeklindeki düşüncemizdir. Fakat buradaki asıl hedefimiz icmâyî bir bütün olarak değil, delillendirme münakaşalarının ardındaki esas argümana ulaşmak ve ona ilişkin birkaç nüansa temasla sonuç çıkartmaktır.

Fikhî doktrinde icmâya muhalif tutum sahiplerinin bazı Şîî, Hâricî ve Râfiziler olarak betimlendiği hatırlatılmalıdır.¹ Bundan dolayı olsa gerektir ki usulcüler pek çok kez herhangi bir ismi göstermeksizin kendilerine yapılacak muhtemel itirazlara yer vermiş² ve yoğun bir şekilde aynı cevapları kullanmışlardır. Haliyle çalışma boyunca söz konusu her bir görüş ile itirazların tümüne ve onların orijinal sahiplerinin teker teker tespitine uğraşmak hususunda bazı istisnalar hariç genel bir üsluba başvurulmuştur. Aksi takdirde, ele alınan sayısız argüman ve lafzî tartışmaları irdelemek bir makalenin boyutlarını fazlasıyla aşacaktır. Nitekim deliller hakkında yapılan tartışmaları sunmanın asıl amacı, salt bir nakilden ziyade; tek başlarına kullanıldıkları zaman onların üzerinde dönen sayısız zannî ve öznel yaklaşımları gözler önüne serip konunun ciddiyetine vurgu yapmaktır.

Bu minvalde öncelikle müstakil naklî delil problemi nedir sorusu cevaplanacak, cevabın icmâda geçerliliği incelenecek ve sonunda onun kat'î bir delil sayılmasına dair bazı spekülasyonlar öncelikle ele alınmak üzere çeşitli değerlendirmeler yapılacaktır.

1. Kısaca Müstakil Naklî Delil Problemi

Usulcülerin ıstılahında müktesep/nazarî bilgi, kişide kendiliğinden zorunlu olarak doğan zarûrî bilginin aksine nazar ve istidlâlle yani delillendirme

¹ Mesela bk. Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l Fıkıh*, ed. Dr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 2012), 1/383; Abdülalî Muhammed b. Nizâmeddîn Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2/260,266.

² Örnek olarak bk. Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 2/107-110; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Süleymân el-Eşkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), 1/332; Ebû'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin es-Semerkanî Üsmendî, *Bezlü'n-Nazar*, thk. Şeyh Ahmed Ferid el-Mâzidî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), 460; Takiyyuddîn Alî b. Abdilkâfî Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 2/278.

işlemlerinden sonra iradesel yönelim ve çalışmayla meydana gelen bilgilerdir.³ Hukuk sahasının çeşitli kaynakları da meşruiyetlerini ancak böyle bir süreçten sonra kazanır. Nazarî bilgide yoğunlukla “talep edilene veya ilme götüren, ona yol gösteren” ve “bilinenleri bilinmeyenlere ulaştırması için tertip etme” gibi manalara gelen delil⁴ kavramı önemlidir. Zira onsuz şer’î anlamda neticelere ulaşamaz. Delil ise fikhî usûlünde Kitap, Sünnet, icmâ gibi öğeleri içine alan “şer’î” ile herhangi bir şer’î delil yardımı almaksızın salt akla ait bulunan “aklî” şeklinde ikiye ayrılır.⁵ Bu tip şer’î deliller aynı zamanda naklî ve lafzîdir.

Naklî veya lafzî deliller usûl edebiyatında en çok şer’î hukukun kaynak ve yöntemleri ispatlanırken kullanılır. İşte tam burada kabulü halinde tüm fikhî epistemolojiyi derinden etkileyecek bir söylem karşımıza çıkar. O da söz konusu delillerin tek başlarına kullanıldıkları zaman kanıtlamaya çalıştıkları şeyin manasına delâletlerinin kat’î değil zannî oluşudur ki genellikle Fahreddîn Râzî ile özdeşleşip şöhret kazanmıştır. Râzî, yalnızca kullanıldıkları zaman delilleri zannî olmaktan kurtaramayan özellikleri çeşitli eserlerinde kabaca şöyle sıralar: Dillerin naklînin hatadan masum olmaması, lafızlarda müştereklik, mecâz, izmâr, tahsîs, takdîm, tehîr, nesih gibi etkenler ile kat’î aklî bir delilin mevzu bahis naklî delile muarız olma ihtimalleridir.⁶ Birtakım usulcülere göre söz konusu ihtimaller aklî argüman, icmâ ve tevâtürü sağlayan hususlar gibi bazı karînelere desteklenerek katilik kazanır.⁷ Yani Râzî, zikri geçen teoriyi mutlak anlamda desteklemez ve bilgileri sem’î delille bilinmesi mümkün olmayan, olan, akıl ve sem’î delille bilinebilenler şeklinde üçe ayırıp teorinin sadece sem’î delille bilinmesi olanaklı bulunan yerlerde geçerliliğini

³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/96; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl ilâ Tahkîki’l-Hak min ‘İlmi’l-Usûl*, thk. Muhammed Suphî b. Hasan Hallâk (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 2011), 52.

⁴ Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, ed. Şeyh Halîl el-Meysî (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2016), 14; Ebû’l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba’lebekkî el-Bağdâdî İbnü’s Sââti, *Nihâyetü’l-Vusûl ilâ ‘İlmi’l-Usûl* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2004), 52-53; Ebû’l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr İcî, *Şerhu’l-Adud alâ Muhtasari’l-Münteha’l-Usûlî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2000), 11; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 53.

⁵ Debûsî, *et-Takvîm*, 18-19; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/109-115; Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Afkânî (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2005), 1/279.

⁶ Her bir ihtimal ve onlardan kurtulmak için bazı çözüm önerileri için bk. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *el-Mahsûl fî Usûli’l-Fikh*, thk. Taha Câbir Alvânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1996), 1/390-408; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Kitâbü’l-Erbâin fî Usûli’d-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî Sakâ (Beyrut: Dârü’l-Cil, 2004), 416-418.

⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/250; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/408.

savunur.⁸

14. yüzyıl müellifi Şâtıbî, usûl ilminin katılığına dair açıklamalarda bulunurken literatürde icmâ ispat argümanlarına yapılan zannîliği örnek olarak sunar⁹ ve şer'î maksatların nasıl meydana geldiğini anlatırken konuyu yine buraya bağlar.¹⁰ Diğer ifadeyle, icmân meşruiyetine getirilen argümanlar da zikri geçen zannîlikten payını alır. Böylece Kitap ve Sünnet'ten sonra klasik düşüncede en önemli kaynak sayılan ve bunun da bilgi değerine katılık biçilen icmâ müessesesi, daha ispatında zannî temellere dayanmaktadır. Öyle ki icmâ dahil diğer fer'î yöntemlerin de bu problemle karşı karşıya kalması kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu araştırma, esas konusu olmayan lafzî delilin zannîliğine ilişkin ayrıntılı bilgi verme hususunu müellifin üzerinde duracağı başka çalışmalarına bırakmakta ve yurt içinde yapılan geniş tezlerle araştırmalara referans vermekle yetinip¹¹ bunun icmâ delillerine sirayetini masaya yatırarak meseleyi sorgulamaktadır.

Naklî delilin zannîliği sorunsalı, gerçekten de derin felsefî tahlillere ve devasa boyutlara varan bütüncül çalışmalara ihtiyacını henüz yitirmiş değildir. Yine de bazı araştırmacılar, bu durumun olumlu bir yönüne temas etme babında fikhî esneklik ve hoşgörü kapısını araladığına dair incelemelerde bulunmuştur.¹² Öte yandan, son yüzyılda Aristo mantığındaki üçüncü halin imkansızlığı hususunu reddeden puslu/dereceli/fuzzy mantığın, müstakil naklî delil problemine çıkış yolu sağlaması bakımından önemli görülmesi mümkündür. Buna göre şeylerin değeri sadece doğru ve yanlış yerine kademeli olarak; doğru, daha doğru, en doğru veya yanlış, daha yanlış, en yanlış şeklinde sıralanır. Matematiksel

⁸ Konuya Razi'den önce Eşarilerce de değinildiği ve ancak bazı karinelerle lafızların açıklık kazanacağına dair ayrıca bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/250; İsrail Şen, *Şerhu'l-Mevâkıf Ve Hâşiyeleri Bağlamında Naklî Delilin Kesinliği Problemi* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 28-39.

⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Girnâti Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Süleymân (Darü İbn Affân: y.y., 1997), 1/27-29.

¹⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/79 Onun bu hususta ayrıntılı değerlendirmeleri daha sonra gelecek.

¹¹ Zübeyr Çetin, *Fahreddin Er-Râzî'de Naklî/Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi* (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), Mesela bk.; Selma Çakmak, *Sadrüşşerâ'nın Fıkıh Usûlü Düşüncesinde Lafızların Kesinliği Problemi* (Yalova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020).

¹² Mesela, birbirine uzak kalmış coğrafyalarda ümmet adına iki ayrı devlet başkanının bulunmasına dair herhangi bir icmân yokluğuyla farklı zannî görüşlerin çıkabilmesi ve itikaf süresinin Şâfiîlerde bir lahza olmasına rağmen Malikîlerde bir gün kabul edilmesi hasebiyle Şâfiî'nin bir günlük süreyi müstehab sayması böyledir. Yusuf Eşit, "Fikhî Hükümlerin Kat'î-Zannî Ayırımının İslam Medeniyetindeki Hoşgörü Kültürüne Katkısı", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü Ve Tahammül Ahlâki*, ed. Mahsum Aytepe - Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 416,422-423.

ifadeyle 0 (yok) ile 1 (var) arasında kalan değerler sürece dahil edilmektedir ki bunun tam ortası İslam'daki itidal/denge unsuruna karşılık gelir. Sonuçta iki zıttın kesişimi denilebilecek bir kümeler bütünü meydana gelmektedir.¹³ Haliyle, naklî delilden kaynaklanan zannîlik devam etse bile onlardan neşet etmiş bireysel veya ortak içtihatların (icmâ) mutlak doğru (isabetli) ya da yanlış (hatalı) şeklinde yorumlanmasının dışında kapsayıcı bir değerlendirme fırsatı doğmaktadır.

2. İcmâin Ortaya Çıkışı ve Tanımı

Sözlükte azmetmek ve birleşmek anlamı taşıyan icmâin,¹⁴ terimsel çerçevede hangi bağlamda nasıl tanımlandığını kavramak için öncelikle onun tarihsel serüvenine kısaca temas etmek gerekir. İlgili âyetin¹⁵ emrinden kaynaklanarak peygamberden beri süregelen istişâre ve yapılan meclis oturumları, hem sahâbeyi Kitap ile Sünnet'ten delil bulamayınca önceki büyüklerinin o konu hakkında süregelen düşünceleriyle üzerinde ittifak kurulan uygulamalarına bakma alışkanlığına iterek hukukî birliğin yanında istikrâr ve çözüme pratik yoldan ulaşma imkânı tanımış¹⁶ hem de bunun bir uzantısı olarak literatüre göre icmâin ilk örnekliğini yapan Hz. Ebû Bekir'in hilafet seçimine¹⁷ benzer şekilde ilham olmuştur. Dolayısıyla, topluca fikir alışverişi yapıp karar alma mekanizması her ne kadar dinî dayanaklıysa da söz konusu seçimin ilk icmâ örneği iddiasıyla sunulması usulcülerin onun köklerini siyasi bir hususta saldırganın itirafıdır.

Ancak, ilk halifeyi başa getiren bu yöntemde sahâbeden tek bir ferdin bile dışarda kalmayıp onaylayarak istişâre durumunun aşıldığını belirten iddia ve kanıtlar, hicretten en az iki asır sonra görülmektedir ki¹⁸ bahsi geçen süreç o

¹³ M. Abdülmecit Karaaslan, "Parçacı Bakış Açısından Bütüncül Bakışa Sosyal Bilimlerde Bir Metodoloji Denemesi: Üçlü DüşünceYöntemi/Trioloji", *Journal of Management Economics Literature Islamic and Political Sciences* 1/1 (2016), 48, 58; Muhammet Raşit Akpınar, *Müphemlik Ekseninde İslam Hukuku ve Bulanık Mantık* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 14, 24.

¹⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdî İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luga*, thk. Remzi Münîr Bâlebkî (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Mülâyîn, 1987), 1/483; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Fârâbî Cevherî, *Tâcü'l-Luga ve Sıhahu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Mülâyîn, 1987), 3/1198; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sâdir, 1994), 8/57; Muhammed Murtazâ Hüseyînî Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamûs*, thk. Mecmuatün Mine'l-Muhakkikîn (y.y.: Dârü'l-Hidâye, t.y.), 20/456,463.

¹⁵ eş-Şûrâ 42/38.

¹⁶ İbrahim Kafi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/418-419.

¹⁷ Bununla alakalı olarak bk. Berat Sarıkaya, "İcmâ Delili Üzerindeki İhtilaf ve Delalet Bakımından İtikadi Konularda İcmâ", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 15/2 (2017), 323.

¹⁸ Sarıkaya, "İtikadi Konularda İcmâ", 323.

seçimin ardından fırkalaşan Müslümanlar arasındaki siyasî mücadelelerin başlangıcıyla olgunlaşma safhalarını kapsamaktadır. Bu safhada Hz. Hasan'ın (ö. 49/669) hilafeti Muaviye'ye (ö. 60/680) bırakması sebebiyle o yılın cemaat/birlik yılı olarak adlandırılması, Müslümanların bir bütün olarak hareket edip ortak bir karar kıldığı izlenimi de vermektedir.¹⁹ Ehl-i sünnet köklerinin buradaki kırılmadan dolayı ortaya çıktığını söylemek imkân dahilindedir. Ayrıca kurtuluşa erecek fırkayla alakalı meşhur hadislerde ve onların farklı versiyonlarında, cemaat kavramının dışında "büyük çoğunluk" veya "ashabımın yolu" tarzındaki betimlemeler zamanla Emevî-Abbâsî iktidarına atfen yorumlansa bile burada ümmetin ortak fikirde birleşebileceği anlamının çıkacağı düşünülmektedir.²⁰ Öyle ki literatürde söz konusu fikir birliği hatırı sayılır şekilde kabul görerek icmâ ile ilgili kitaplar yerini almaya başlamış ve bunlar tespit edilmiştir.²¹

Şayet halifelik oylaması, hep beraber karar kılınmış ve üzerinde ittifak edilmiş bir özelliğe sahipse Hz. Ebû Bekir'in zaferi meşruyetini sağlayacaktır.²² Böylece, Sünnîler hariç diğer tüm siyasî gruplar onun galibiyetine imkân vermemek uğruna buradaki oylama yöntemi olan icmâyı doğrudan inkâr etmek zorunda kalacaktır. Hatta yan yana gelerek oy birliği sağlanan hükümlerin herhangi bir hata barındırmadığı durumlarda ümmetin hatadan korunduğu yani ümmetin masumiyet söylemi ise bazı hadisleri de arkasına alarak Şî'a'nın masum imamlik müessesine cevap mahiyetinde gelişmiştir.²³ Birbirlerinden radikal farklarla ayrılan siyasî mezheplerin çekişmesi sonucu; Sünnîler, bağlılarını tevhitte ve yoldan şaşmaktan koruma düşüncesiyle icmâyı, şer'î-kat'î hükümlerin ve asılların tahrife uğramaması maksatlı bir savunma mekanizması gibi kullanmışlardır.²⁴ Bu yaklaşım, ister istemez icmâin dinî, siyasî, mezhebî ve sosyal manada statü sağlayan otoriter yönünü gün yüzüne çıkarmıştır.

¹⁹ İrfan Aycan, "Muâviye b. Ebû Süfyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/331.

²⁰ Böyle bir yoruma örnek olarak bk. Muhammet Emin Eren, *Hadis Tarih Ve Yorum 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 377-381.

²¹ Her ne kadar verdiği örnekler usulcülerin icmâsı olarak adlandırılan tanıma uymasa da belli bir fikir birliğini içeren icmâ örnekleri için bk. İbn Münzir Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim en-Nisâbü'ri, *Kitâbü'l-icmâ*, thk. Fuâd Abdülmünim Ahmed (Dârü'l-Müslim li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2004).

²² Yüksel Macit, "İcma'nın Siyasî ve Mezhebî Yönü = A Policy and Sectarian Direction of İcma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2020), 257.

²³ Dönmez, "İcma", 21/419.

²⁴ Sarıkaya, "İtikadi Konularda İcmâ", 323; Dönmez, "İcma", 21/426,428; Hadi Sağlam, "Şer'î Bir Delil Olma Açısından İcmanın Mahiyeti Hakkında Bir Tahlil = An Essay about the Nature of İjma in Terms of Being a Sharia Evidence", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2015), 171.

İslâm Hukuk Tarihinde arka plandaki dönüm noktaları hesaba katıldığında icmâ tanımının nasıl şekillendiğini anlamak kolaylaşmaktadır. Çünkü, tanımlamaların bazı unsurları ilk örnek kabul edilen hilafet seçimine dayanır. Öyle ki icmâın terimsel tarifi genel perspektifte “Hz. Peygamber’den sonraki bir asırda yaşayan tüm Müslüman müçtehitlerin şer’î bir hüküm hakkında ittifak etmeleri”²⁵ olarak verilir. Mesela, ele alınan seçim Hz. Peygamber’in vefatından sonradır ki bu aynı zamanda vahyin kesilmesinden sonra gerçekleşmesi bakımından da önemlidir. Buradaki değişim ise iddia edilenin aksine bütün ümmetin ittifakı yerine sadece müçtehitlere ait kılınmış, mesele sadece şer’î hüküm ifade eden hallere indirgenmiştir. Ümmetin yekpare meydana geldiği; ortaya konan hususun sonradan sadece müçtehitlere verilmesi, meşhur oylamada sahâbenin tamamıyla orada yer almama yüksek ihtimaline karşı bir tedbir ve çıkış yoludur. Çünkü hem icmâ taraftarları hem de muhalifler, o gün orada bulunan kimselerin önde gelen bilge ve yönetici sahâbelerden veya müçtehit denilebilecek şahsiyetler olduğunda ortak paydadadır.²⁶ Bilginlerin icmâ betimlemelerine şer’î hüküm sınırı koymaları, Ehl-i Sünnet’in az önce de açıklanan amelî beraberlik açısından doğru yol üzere sabitleme amacına hizmet eder ki kendilerinden olmayan mezheplerin hukukî sistemlerine karşı bir önlemdir.

İcmâya ait ilk örneğin hilafet seçimiyle verilmesi; bir taraftan da kıyamete kadar şer’î atin devamlılığı bağlamında sürekli meydana gelen yeni problemler adına kat’î bir delil arama motivasyonu canlılığını korumuştur. Burada asıl amaç, Kitap ile Sünnet’ten sonra onların dolduramadığı veya cevaplayamadığı sorularda, en az onlar kadar değerli bir delil öne sürerek şer’î atin katiliğini sürdürmektir. Her iki sebebin sonucunda icmâ, siyasal mezhep özelinden çıkarak dinî asıllarla mevcut kurulu hukuk sistemini koruma ve şer’î atin bekasını sürdürme isteğiyle büyüyen bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tüm bu yaşananların arkasından icmâ gerek naklî gerekse aklî olmak üzere her iki tarafı tartışmaya sürükleyecek ve sonunda İmam Şâfiî tarafından belki de ilk kez herhangi bir âyetle istidlâl edilecekti.²⁷ Şâfiî’den bu yana İslâm bilginleri, icmâ ile bağlantılı pek çok argüman geliştirmişlerdir. Böylece asr-ı saâdetde algılanan şekliyle ittifak hareketi, zamanla genişleyip belirli bir metodolojiye oturtulmuş ve genellikle “kat’î delil”²⁸ olarak ön plana çıkartılmıştır.

²⁵ Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ’iki’t-tenkîh* (Beyrut: Dârü’l-Erkâm, ts.), 2/95; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 266-267.

²⁶ Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü Usûli’l-Fıkh* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2016), 37-38.

²⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/328.

²⁸ Öyle ki icmâ bu yönüyle Müslümanlar ve din adına keramet telakki edilir. Serahsî, *el-Usûl*, 23.

3. Klasik Usûlde İcmâın Hücciyeti Hakkında Verilen Naklî Deliller

Burada yer verilen deliller, usûl literatüründe icmâ adına yapılan icmâ taraftarlarıyla muhaliflerinin tüm tartışmaları arasından seçilmiş, konunun merkezinden sapan ayrıntılardan arındırılmış ve herhangi bir tercihte bulunulmadan özetlenmiştir.

Usulcüler, icmâın şer'î bir delil olması bağlamında pek çok âyet ve hadis sunmuşlardır fakat biz, çalışmanın boyutlarını dengelemek amacıyla özellikle onların en çok başvurdukları ve meseleyi öz bir biçimde ifade edip toparlayan 5 âyet ve 4 hadisi zikretmekle yetineceğiz. Naslar üzerinde yapılan tartışmalarda görüşler ilgili yerlere atıflar yapılarak belirtilmiştir. Salt bir şekilde konumuzu ortaya koymak amacıyla da kişisel yorum veya katkılarımızın olmadığı unutulmamalıdır.

-“Kim de doğru yol açık seçik anlaşıldıktan sonra peygambere karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola girerse biz onu gittiği yolda bırakırız ve kendisine cehennemî boylatırız ki o ne fena bir gidiştir.”²⁹

İcmâyı savunan cumhûra göre âyette geçen “müminlerin yolu” ibaresi ile ancak onların ittifak ettikleri şeyler kastedilmiştir. Çünkü bu yol, öyle bir yoldur ki kendisine uyulmadığı takdirde Hz. Peygamber'e karşı çıkmaya verilecek ceza ile aynı tehdiye bağlanmıştır. Müminlerin dalâlet üzere birleşmeleri câiz olsaydı ilgili bağ kurulamazdı. Söz konusu yola uyan kişi de hataya düşerdi.³⁰ İcmâ muhalifleri ise yapılmadığı halde ceza gerektiren ilgili

²⁹ *Kur'an Kerim ve Kelime Meali*, çev. Hamdi Yazır Elmalılı (Ankara: Kervan Yayın Dağıtım, 2009), en-Nisâ 4/115.

³⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/111; Debûsî, *et-Takvîm*, 26; Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyn Basrî, *el-Mu'temed fî usûlî'l-fıkh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/7; Muhammed b. Hüseyin el-Ferra Ebû Ya'lâ, *el-Udde fî usûlî'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Alî Seyr Mübâreki (Riyad: y.y., 1993), 4/1068; Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmü'l-usûl* (b.y.: Dârü'l-Garbi'l-İslam, 1986), 437-438; Serahsî, *el-Usûl*, 1/296; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille fî'l-usûl*, thk. Muhammed Hüseyin İsmail el-Şâfiî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/164; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/328; Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûlî'l-fıkh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1985), 3/230; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Meâfirî İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl fî'l-usûl* (Şam: Dârü'l-Kalem, 2016), 467; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 461; Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, ts., 1/258,263; Ebû Abdullah Hüsâmeddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer Ahsikesî, *el-Müntehab fî usûlî'l-mezheb*, thk. Ahmed Muhammed Nâsir Abbas el-Avazî (Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2005), 2/28; İbnü's Sâati, *en-Nihâye*, 137; Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (b.y.: Müessesetür-Risâle, 1999), 3/14; Alâuddîn

iki durumu birbirinden ayırıp zorunlu alakalarının bulunduğunu reddeder.³¹

Söz konusu muhaliflerce “müminlerin yolu” lafzı, onların yaptığı tüm iş ve ittifaklara atıfla umûm ifade etmeyip sadece “müminleri mümin yapan yolu” yani imân etmeyi kasteden husûsî bir manadır. Âyetin mürted bir kimse hakkında inmesi de savunulan husûsîlik tezini güçlendirir.³² Buna karşı âlimlerin çoğu, “yol” kelimesinin mutlak şekilde “müminler” kavramına muzaf olarak gelmesi ile oluşan izâfet lâmi’nin umûma delâlet ettiği, mutlak bir ifadenin takyîdi için ayrı bir delil getirilmesi gerektiği ve nüzûl sebebinin husûsiliğinin hükümlerin umûmiliğine engel olmadığıdır.³³

İcmâ karşıtlarınca “yol”un hakikî anlamına itibar edilerek “yürünülen yol” manasını taşıdığı ve ümmetin icmâsı ile yürünülen yol arasında herhangi bir alaka bulunmadığı ileri sürülmektedir. Lafızlarda mecâzî kullanımlar içinse bir münasebet gereklidir. Şayet burada böyle bir münasebet varsa bu; müminlerin icmâ edip vardıkları hüküm değil o hükme varırken kullandıkları delillerdir. Yürünen yol ile hükme ulaşmak için izlenilen yol yani delil arasında bir irtibat mevcuttur.³⁴ Ancak bazı Mutezilî ve Hanbelî yazarlar, “aksi ispatlanana kadar manada aslolan hakikî kullanımdır.” kâidesi ve Kur’an’da ilgili kullanımı destekleyen âyetlerin³⁵ varlığı sayesinde yol kavramına “fetva ve görüş” şeklinde muamele edilmesine yer vermişlerdir.³⁶

Cüveynî ile Gazzâlî gibilerine göre “müminlerin yolu” tamlaması, Hz. Peygamber’e imân etme, uyma ve yardım etme gibi anlamlara gelme ihtimallerini hala taşımaktadır. İlgili âyetin ümmet icmâsına delâleti, söz konusu ihtimallerin varlığı nedeniyle kat’î değil zannî veya zâhirdir.³⁷ Yani,

Abdülazîz b. Ahmed Abdülazîz Buhârî, *Keşfü’l-esrâr* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1994), 3/465; İcî, *Şerhu’l-’adud*, 111; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/109.

³¹ Ebû Ya’la, *el-Udde*, 4/1067; Üsmendî, *el-Bezl*, 462-463; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/258; Abdülazîz Buhârî, *el-Keşfü’l-Esrâr*, 3/465.

³² Ebû Ya’la, *el-Udde*, 4/1068-1069; Sem’ânî, *el-Kavâti*, 1/466; Üsmendî, *el-Bezl*, 463; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/265; Abdülazîz Buhârî, *el-Keşfü’l-Esrâr*, 3/467; İcî, *Şerhu’l-’Adud*, 111; Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî Emîr Pâdişah, *Teysîrü’t-Tahrîr* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 3/229; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 277-278.

³³ Ebû Ya’la, *el-Udde*, 4/1069; Sem’ânî, *el-Kavâti*, 1/466; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/235; Üsmendî, *el-Bezl*, 465; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/266-277; Ahsîkesî, *el-Müntehab*, 2/28; Emîr Pâdişah, *et-Teysîr*, 3/229.

³⁴ Ebû’l-Hüseynî Basrî, *el-Mu’temed*, 2/10; Ebû Ya’la, *el-Udde*, 4/1065-1067; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/229; Üsmendî, *el-Bezl*, 462; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 279-280.

³⁵Bu âyetler için bk. en-Nisâ 4/141; Yûsuf 12/108.

³⁶ Ebû’l-Hüseynî Basrî, *el-Mu’temed*, 2/10; Ebû Ya’la, *el-Udde*, 4/1065-1067; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/229.

³⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/384; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/328.

sözün sevk edilmiş sebebi icmâ dışındaki bir manadan dolayıdır. Buna karşın, usûlde zâhir ve umûm ifadelerine katîyet atfeden görüşler benimsenerek her ihtimale itibar edildiği takdirde kat'î delil diye bir şey kalmayacağı cevabı verilmiştir.³⁸

-“*Ve işte böyle, sizi ortada yürüyen bir ümmet kıldık ki siz bütün insanlar üzerine adalet örneği ve hakkın şahitleri olasınız, peygamber de sizin üzerinize şahit olsun...*”³⁹

Bilginlerin ekserisi, burada “Hz. Peygamber’in bu ümmete şahit kılınması gibi ümmet-i Muhammed’in de diğer ümmetlere karşı orta/vasat ümmet vasfını alarak şahit tutulması söz konusudur ki vasatlık adalet anlamına gelmektedir.” iddiasını ortaya koymuşlardır. Müslümanların her biri teker teker adil değil de toplu bir şekilde adildir. Tanıklık ise onların sözlerine güvenebileceğini ifade eder. Dolayısıyla Müslümanlardan zuhur eden ortak fikirler haktır. Allah’ın, sözleri hak olmayan veya toplu şekilde haktan ayrılması muhtemel olan bir toplumu adaletle vasıflayıp diğer ümmetlere tanıklık yaptırmayacağı noktasında açıktır.⁴⁰ Halbuki buna karşıt iddiaya göre yukarıdaki âyet, icmâya değil de Müslümanların diğer ümmetlere ahirette yapacakları şahitliğe temas eder. Çünkü, onların tanıklık yapacakları her meselede adaletli olmalarını gerektirecek umûmi bir lafız yoktur.⁴¹ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Üsmendî ve Âmidî ile aynı fikirde olan müellifler, şayet böyle olsaydı orada dünya ile ahiret ayrımı yapılması ve lafzın “şahit kılacağız” şeklinde gelmesi gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca, Müslümanların neye şahit kılındıklarının zikredilmemesi de umûma delâlet eder. Onların sadece ahiretteki şahitlikleri geçerliyse henüz dünyadayken bu şekilde övülmemeleri gerekir ki zaten ahirette insanların hepsi adaletli olacaktır. Bu durumda Müslümanların adaletle övülmeleri anlamsızlaşır. Dahası, Hz. Peygamber’in ümmetine olan şehâdeti bu dünyadadır ve söz konusu iddianın onun şehâdetine de etki etmesi doğru değildir.⁴²

³⁸ Abdülazîz Buhârî, *el-Keşfü'l-Esrâr*, 3/468.

³⁹ el-Bakara 2/143.

⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/107; Debûsî, *et-Takvîm*; Sem'ânî, *el-Kavâtı*, 1/464; Üsmendî, *el-Bezl*, 460; Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevi, *Kitâbun fîhi Ma'rîfetü'l-Huceci's-Ser'iyye*, thk. Marie Bernard - Eric Chaumont (Kahire: Ma'hedü'l-İlmi'l-Fransi li'l-Asari's-Sarkıyye, 2003), 40; Ahsîkesî, *el-Müntehab*, 2/29; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/15.

⁴¹ Debûsî, *et-Takvîm*, 24; Serahsî, *el-Usûl*, 1/296-297; Sem'ânî, *el-Kavâtı*, 1/464; Üsmendî, *el-Bezl*, 460; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/270; Abdülazîz Buhârî, *el-Keşfü'l-esrâr*, 3/470.

⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, 2/109-110; Debûsî, *et-Takvîm*, 24; Ebü'l-Hüseyn Basrî, *el-Mu'temed*, 2/5; Ebû Ya'la, *el-Udde*, 4/1071; Serahsî, *el-Usûl*, 1/294-296; Sem'ânî, *el-Kavâtı*, 1/464; Kelvezânî, *et-*

İcma muhalifleri, âyetteki lafız umûm ifade etmediği için ümmet-i Muhammed'in tüm konularda katîyetle haklı çıkmasını geçersiz bulur. Çünkü onlar, sadece şahit oldukları meselelerde haklıdır fakat tanıklık edilen konuların bilinmezliği mücmel bir durumdur ki mücmel ile katîyet ispatı reddedilir.⁴³ Hem fukahâ hem de mütekellimûn usulcülere buna "adalet her nerede olursa olsun adalettir ve onunla sıfatlanmak, sıfatlanan şeylerin her zaman doğru veya haklı çıkması adına yapılır." şeklinde cevap vermişlerdir. Ne var ki bazı icmâ karşıtları; "adalet doğruluğu gerektirir ve yalancından şahit düşünülmemeyeceği için hakikatte şahit diye isimlendirilemez, yalan ise hatanın bir cüzü olup adaleti zedeler." şeklindeki bir kabulle hata yapana adalet vasfını atfetmeye sıcak bakmamaktadır.⁴⁴

Yargı sürecinde herhangi iki kişinin şahitliğini kabul edip etmemenin tespiti bile zannî bir işlemken bütün Müslümanların ayrı ayrı tanıklıkları nasıl sabit olacaktır. Ayrıca müminler teker teker adalet sahibi değiller ki birleştiklerinde adil sayılınsınlar⁴⁵ şeklinde bir sava cevap olarak; "Allah'ın mahkemede bulunan iki şahit hakkında böyle bir övgüye yer vermemesi" önermesi delil olarak gösterilebilir. Ayrıca, burada ümmet herkesi kapsayacak şekilde nitelendirilmiştir. Keza Cessâs ve Ebû Ya'la gibileri şu kullanımın meşhurluğuna dikkat çekmiştir; mesela, "Küfeliler fukahâdır." denilince "onlardan her biri ayrı ayrı fakihtir" demek değildir.⁴⁶

-“Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmet olmak üzere yaratıldınız. İyiliğe çağırıp kötülükten alıkoyarsınız ve Allah'a inanır/imân edersiniz. Ehl-i Kitap da inansaydı, haklarında daha hayırlı olurdu; içlerinden imân edenler varsa da çoğu dinden çıkmış fasıklardır.”⁴⁷

Cumhûra göre, bu âyette müminler en hayırlı ümmet hitabıyla vasıflandırılır ki hayriyyet hakkaniyeti ifade eder. Cins ifade eden lam harfi, tüm iyilikleri emredip tüm kötülükleri nehyettiklerine vurgu yaparak onların batıl üzere birleşmelerini engeller.⁴⁸ İcmâyı reddedenler, bir defalığına yapılan iyilikleri emredip kötülükleri nehyetme faaliyetinin bile böyle vasıflandırmaya kafi

Temhîd, 3/226; Üsmendî, *el-Bezl*, 460; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/272; Abdülazîz Buhârî, *el-Keşfü'l-Esrâr*, 3/470; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 287.

⁴³ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/270; Abdülazîz Buhârî, *el-Keşfü'l-Esrâr*, 3/470.

⁴⁴ Debûsî, *et-Takvîm*, 25; Ebû Ya'la, *el-Udde*, 4/1071; Serahsî, *el-Usûl*, 1/298; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/272-273; Abdülazîz Buhârî, *el-Keşfü'l-Esrâr*, 3/470.

⁴⁵ Ebû Ya'la, *el-Udde*, 4/1073.

⁴⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/108; Ebû Ya'la, *el-Udde*, 4/1073.

⁴⁷ Âl-i İmrân 3/110.

⁴⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/112; Debûsî, *et-Takvîm*, 23; Serahsî, *el-Usûl*, 1/296; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/273; Ahsîkesî, *el-Müntehab*, 2/28; Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, 3/17; Abdülazîz Buhârî, *el-Keşfü'l-esrâr*, 3/469.

geldiğini, her zaman bu faaliyeti yapmaya imkân veren bir zaruret gözükmediğini, müminlerin mevcut hal üzere kalacaklarına dair herhangi bir işaret bulunmadığını ve âyette yer alan “kâne” ifadesinin geçmişe atıf yapmakta olup bugün için geçerliliğini korumadığını savunmuşlardır.⁴⁹ Buna karşıt olarak “zikredilen “kâne” lafzı zâid olup şimdiki zamana tekabül eder ve hem muzârî fiil hal ile geleceği ifade ettiğinden hem de elif-lâm takısı çoğunluğa göre umûma delâlet ettiğinden umûm üzere hakikattir” cevabı verilmiştir. Bazı emirleri yerine getirip bazı kötülükten sakınmayan diğer ümmetlere nispetle müminlerin özel olarak övülmesi, onların tüm iyilikleri emredip tüm kötülüklerden sakındığını göstermektedir.⁵⁰

Bazı fukahâ metodunu benimseyen usulcüler, “müminlerden her biri ayrı ayrı iyiliği emretmeli ve kötülüğü nehyetmeli ki tüm ümmet adıyla söz konusu amel sabit olsun fakat onların her birinin bu özelliği taşıyıp taşımadığının tespitten uzak olması bilinmezliğe yol açar, bilinmezlikle yapılan istidlâl ise geçersizdir” itirazına yer vermişlerdir.⁵¹ Yine de “Kûfeliler fakihtir.” sözünün, “Kûfeliler içinde her zaman fakih kişiler vardır.” veya “Onların çoğunluğu fakihtir.” manasına gelmesi mevzu bahis bilinmezliği ortadan kaldıracaktır.⁵²

-“Ey imân edenler! Allah’a itaat edin, peygambere de itaat edin, sizden olan ulu-l emr-e de (emir sahibi yöneticilere de)... Sonra bir konuda nizaya (anlaşmazlığa) düştünüz mü hemen onu Allah’a ve Rasûl’üne arz edin! Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanır müminlersiniz! O hem hayırlı hem de netice itibarıyla daha güzeldir!”⁵³

Âmidî ve Nizâmeddin Ensârî gibilerince müminler herhangi bir meselede anlaşmazlığa düştüğünde onu Allah ve Rasûl’üne götürme emri, şayet varsa onların dalâlet üzere ittifak ettikleri konularda da geçerlidir ki bu “bir hususta ittifak ettiğiniz zaman bunda yanlış vardır onu yetkililere arz edin.” şeklinde bir anlayışı gerektirir.⁵⁴ Âyette de bilakis anlaşmazlık hali şartı öne sürülmüş ve onların hatada görüş birliğine varmalarının imkânsızlığı anlaşılmıştır. İcmâ inkarcıları ise anlaşmazlığa düşme şartıyla söylenenin yapılması gerektiğini hatırlatarak icmâin bir anlaşmazlık olmadığını ve haliyle buranın icmâyla bir

⁴⁹ Ebü'l-Hüseyn Basrî, *el-Mu'temed*, 2/6; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/273-274; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/18.

⁵⁰ Sem'ânî, *el-Kavâti*, 1/464; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/273-274; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 288-289.

⁵¹ Debûsî, *et-Takvîm*, 23; Serahsî, *el-Usûl*, 1/296; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/274; Abdülazîz Buhârî, *el-Keşfü'l-esrâr*, 3/469.

⁵² Âmidî, *el-İhkâm*, 1/274; Abdülazîz Buhârî, *el-Keşfü'l-esrâr*, 3/469.

⁵³ en-Nisâ 4/59.

⁵⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/277; Ensârî, *el-Fevâtih*, 2/266.

ilgisinin bulunmadığını dile getirir.⁵⁵ Akabinde aralarında İbn Hazm (ö. 456/1064), Sem'ânî (ö.562/1166) ve İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) olan usulcüler; "müminler icmâ ettiseler ihtilaf; ihtilaf yoksa Allah ve Rasûl'üne intikal emri de yoktur" argümanına yer vermişlerdir. Çünkü şart gerçekleşmezse şart kılınan şey de gerçekleşmeyecektir. Demek ki müminlerin ortak görüşleri haklıdır.⁵⁶

-*"Hepiniz birden Allah'ın ipine (kitabına, dinîne) sımsıkı tutunun, birbirinizden ayrılmayın!"*⁵⁷

"Ayrılmayın!" emir ifadesi icmâ muhalif düşmemeye karşılık gelir. Çünkü ayrılıkta hata vardır. İcmâin hatadan korunmuşluğu olmasaydı bu emredilmezdi.⁵⁸ Bu argümana cevap şöyledir: Söz konusu kelâm, "her konu hakkında bölünmeyin!" gibi umûmi bir manaya delâlet etmez. Hatta içtihadî ayrılıkları yasaklamak da makul değildir. Öyle ki her müçtehit kendi zannına göre hüküm vermektedir. Burada sadece Allah'ın ipine yapışmayı ayrı kalmak konusunda yasak vardır. "Şu beldeye topluca girin, ayrılmayın!" cümlesi "yalnızca oraya girerken ayrılmayın!" demektir. Husûsî bir hal üzere gelen umûmi bir yasaktan bahsedilemez.⁵⁹ "Kelâmın tesisinde aslanan tekit değildir" kâidesince mesele sadece Allah'ın ipine tutunmak konusuna indirgenemez. O zaman, birbiriyle aynı olan iki şey art arda zikredilmiş bulunurdu. Diğer ifadeyle "Allah'ın ipine tutunma" emrinden sonra "ayrılmayın" emrinin gelmemesi gerekirdi. Demek ki bunlar birbirinden farklıdır.⁶⁰

-*"Ümmetim hata üzere birleşmez."*⁶¹, *"Ümmetim delâlet üzere birleşmez."*⁶²,

⁵⁵ Sem'ânî, *el-Kavâtî*, 1/471; Emîr Pâdişah, *et-Teysîr*, 3/230.

⁵⁶ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûl'l-Ahkâm* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1992), ?/526; Sem'ânî, *el-Kavâtî*, 1/471; İbnü's Sââtî, *en-Nihâye*, 137; Emîr Pâdişah, *et-Teysîr*, 3/230.

⁵⁷ Âl-i İmrân 3/103.

⁵⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/328; İbnü's Sââtî, *en-Nihâye*, 138.

⁵⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/276; İbnü's Sââtî, *en-Nihâye*, 138.

⁶⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/276.

⁶¹ Bu hadis mezkur lafzıyla klasik metinlerden ziyade usul eserlerinde kendinî göstermiştir. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/329; Üsmendî, *el-Bezl*, 465.

⁶² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 45/200 (No. 27224); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 1/41 (No. 82); Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 12/447 (No. 13623); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahîhain*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 1/202 (No. 398).

“Ümmetinden hak üzere galip gelen bir grup, Allah’ın emri gelinceye kadar yok olmayacaktır.”, “Kim itaatten çıkar ve cemaatten ayrılarak ölürse onun ölümü cahiliye ölümü üzeredir.”⁶³

Pek çok usulcünün düşüncesinde her ne kadar teker teker âhâd olsalar da birleştiklerinde manen mütevâtir mahiyetine yükselen hadisler; ümmet-i Muhammed’in hatadan korunmuşluğuna, kıyamete kadar hakkı söyleyen özel bir grubun varlığına ve cemaatten ayrılmanın olumsuz getirilerine işaret etmektedir ki sahâbeden beri herhangi bir ihtilafa uğramadan aktarılmış, sonraları meşhurlaşmış ve yıllarca kullanılagelmiştir.⁶⁴ Hiçbir itirazın bulunmamasıyla ispatlanmaya çalışılan böyle bir tevâtür ve bunun sayesinde oluşan hadislerin sıhhatine kavuşmuş olma iddiası, icmâ hücciyetinin delillendirilmesinde makul karşılanmamıştır. Çünkü, söz konusu ihtilafın yokluğu bir tür icmâ demektir ki bu da icmâyla icmân kendisini ispatlamaya çalışmaktadır. Burada açık bir döngü görünmektedir. Döngü ise hükümleri çıkmaza götürür.⁶⁵ Aralarında bazı Şâfiîlerin bulunduğu Hanefîler; onun hücciyetinin aktarılan haberlere, haberlerin sıhhatinin ise âdetle bağlandığını kaydetmişlerdir. Zikri geçen itirazın yokluğu, onların âdeten sıhhatine delâlet eder. Deliller kat’î olmasa bu zamana kadar âdetle aktarılmazlardı. Üstelik âdet, tevâtürü kapsar niteliktedir. Öyle ki tevâtür sayısına ulaşılmadığında ondan söz edilemez.⁶⁶ Bu haberlere kimsenin hakkında bilgisi olmayan birtakım itirazlar yapıp onların aktarılmaması olasılığına ise fıkihta en basit konularda ortaya çıkan itirazlar bile nakledilirken icmâyâ karşı düşüncelerin nakledilmeme imkânının reddiyle cevap verilir ki sonraları Nazzâm’ın (ö. 231/845) icmâ muhalifliği aktarılıp meşhurlaştırılmıştır.⁶⁷

⁶³Ayrıca bk. Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü’s-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Beyrut: Dârü lhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), “İmâre” 13; İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, 2/436 (No. 898); Ebû Hâtım Muhammed b.Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahîhi İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 10/441 (No. 4580).

⁶⁴Cessâs, *el-Fusûl*, 2/115; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/329-330; Üsmendî, *el-Bezl*, 466-467; İbnü’s Sââti, *en-Nihâye*, 137.

⁶⁵Debûsî, *et-Takvîm*, 26; Serahsî, *el-Usûl*, 1/299; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/333; Üsmendî, *el-Bezl*, 468; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/280; Abdülazîz Buhârî, *el-Keşfü’l-esrâr*, 3/475; Emîr Pâdişah, *et-Teysîr*, 3/226-227.

⁶⁶Cüveynî, *el-Burhân*, 1/385; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/333; Üsmendî, *el-Bezl*, 468; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/280-282; Ebü’l-Feth Takiyyüddin Muhammed b. Alî el-Kuşeyrî el-Kûsî İbn Dakîkûl’îd, *Unvânü’l-usûl fî usûli’l-fıkıh*, thk. Mustafa Mahmud Selih - Abdülkadîr Dehman (Kuveyt: Dârü’z-Ziyâ, 2015), 226.

⁶⁷Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/332-333; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/281; İbnü’s Sââti, *en-Nihâye*, 140; Abdülazîz Buhârî, *el-Keşfü’l-Esrâr*, 1/475.

Âhâd hadislerle icmâ gibi hücciyetinin katiliğine çalışılan konular ispatlanmaz, kaldı ki onların şüphe bırakmayacak şekilde bilinmesi gerekir fakat nakillerin âhâd oluşu ve sıhhatle aktarılması söz konusu şüpheyi tetikler.⁶⁸ Bu şüpheyeye karşı cumhûr, “hadislerin ayrı ayrı yalan olabilme ihtimali câize de Nazzâm’a kadar devam eden âdet adı geçen ihtimali tevâtür bilgisine ulaştırır. Onların sıhhat yolları aralarına tevîl ile ihtimaller karışabilecek kadar çoktur ve her biri sahih bir şekilde aktarılmayacak boyuttur.”⁶⁹ şeklinde mukabele etmişlerdir.

İcmâ muhalifleri nakledilen hadislerdeki mutlak hata ve dalâlet lafızlarını inançsal küfür ve bidat manasına yorar. Ümmet-i Muhammed, içtihatlarında değil akîdevî anlamda küfür ve bidate düşmeyecektir. Hata, küfre göre daha umûmidir ve küfrün yani hassın yokluğu umûmu yani hatanın yokluğunu gerektirmez.⁷⁰ Bu gerekmeysi “dalâlet, hidâyetin zıddı olup imân ile şer’î konularda geçerlidir ve onun küfür dışındaki anlamları var olmakla beraber delilsiz küfre nispet edilmesi yanlıştır.” cevabı verilmiştir. Üstelik hata, masiyet ve gûnahta söz konusudur. Her masiyet haktan dönmeyi ifade ettiği için dalâlettir. Ümmetten herhangi birinin hataya düşmesi ihtimalinden dalâletin umûmî manasını engellemesi beklenir ki aksine burada tüm ümmet, hiçbir hata türüne hiçbir zaman düşmüyor demektir. Şayet dalâletten kastedilen küfürse ümmet-i Muhammed’in diğer ümmetlere nazaran övülmesi anlamsızlaşır.⁷¹

Ebû Ya’la ve Üsmendî gibi birtakım müellifler, “Burada müminlerin hataya düşmemeleri haber niteliğindedir yani hata üzere toplanmaları engellenmemektedir.”⁷² argümanına “onların arasında hata edenlerin bulunması tamamının hatadan korunmuşluğuna zarar vermez.”⁷³ şeklinde karşılık vermişlerdir. Hatadan korunmuşlukla isabetin zıddı olan değil de kastın zıddı olan sehiv/kasdî olmayan halinin gözetilme olasılığı⁷⁴ ise “diğer ümmetler adına da geçerliliğini koruyan sehiv durumuna böylesi büyük bir topluluğun düşmesi âdeten imkânsızdır, aksi halde Müslümanların bunlarla

⁶⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/385; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/330; Abdülazîz Buhârî, *el-Keşfü’l-esrâr*, 3/475.

⁶⁹ Ebû Ya’la, *el-Udde*, 4/1081; Sem’ânî, *el-Kavâti*, 1/468; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/239-240; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/331-334; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/281; Abdülazîz Buhârî, *el-Keşfü’l-esrâr*, 3/474-475.

⁷⁰ Ebû Ya’la, *el-Udde*, 4/1083; Sem’ânî, *el-Kavâti*, 1/468; Üsmendî, *el-Bezl*, 465-466; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/281; Tûfî, *Şerhu muhtasari’r-ravza*, 3/29; Abdülazîz Buhârî, *el-Keşfü’l-esrâr*, 3/475.

⁷¹ Sem’ânî, *el-Kavâti*, 1/468; Üsmendî, *el-Bezl*, 469; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/281; Abdülazîz Buhârî, *el-Keşfü’l-esrâr*, 3/476-477; Mevlâ Abdüllatîf İbn Melek, *Şerhu menâri’l-envâr* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1965), 256; Leknevî, *Kamerü’l-Akmâr*, 2/105.

⁷² Ebû Ya’la, *el-Udde*, 4/1083; Üsmendî, *el-Bezl*, 465.

⁷³ Ebû Ya’la, *el-Udde*, 4/1083; Üsmendî, *el-Bezl*, 465.

⁷⁴ Üsmendî, *el-Bezl*, 465.

vasıflanması manasızdır.”⁷⁵ teziyle çürütölmeye çalışılır.

Konu icmâya karşıt bir düşünce olarak müminlerin hata üzerinde birleşebileceklerine vurgu yapan bazı âyet ve hadislere⁷⁶ gelince⁷⁷ onlar; çoğu âlimin düşüncesinde müminler arasından ayrı ayrı günahkar olabilmeleri mümkün hata yapan kişilere yöneliktir ve burada hatadan korunmuşluk icmâ haline has olup şer’î dayanağa sahiptir.⁷⁸

4. Klasik Usûlde İcmâın Hücciyeti Hakkında Verilen Akfî Deliller

Naklî naslar hakkında anlayamayan âlimler, cevaplayamadığı bazı boşlukları akıl yoluyla kapatmaya çalışarak zanları bir nevi katileştirme çabasını sergilemişlerdir.

İcmâ hücciyeti hakkında yapılan akfî tartışmalar, “her bir mümin ayrı ayrı hata yapıyorsa onların birleştikleri zamanda hata yapmasının imkânı” çıkarımıyla başlar. Sonuçta bütün, cüzlerden meydana gelir.⁷⁹ Öte yandan Hanefî usulcüler başta olmak üzere, hata masumiyetinin dayanağının şer’î olduğu hatırlatılır ki bu sadece icmâ haline aittir ve tıpkı haber-i vâhidlerin bir araya gelince bilgi değerinin artması gibidir. Diğer ümmetlerin batıl da olsa ortak bir noktada icmâ etmeleri ümmet-i Muhammed’in hak üzerinde birleşmelerine kapı aralar.⁸⁰

İcmâ kabul görse bile değil âhâd yoluyla, tevâtür yoluyla dahi aşamayacak olan dünyanın dört bir tarafına yayılan müminlerin sözlerinin teker teker tespiti, kimin icmâ ehli olup olmadığı, o konu hakkında kimin söz söyleyip

⁷⁵ Üsmendî, *el-Bezl*, 469.

⁷⁶ Buhârî, "Fiten", 8; Hz. Peygamber’in ümmetini kendisinden sonra küfür ve öldürme gibi günahlardan sakındıran bu hadisin çeşitli tarikleri ve bu tip Müslümanları haramdan ve hatadan sakındıran diğer hadisler için bk Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdisi ve'l-asâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Havt (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988), 7/465; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/477; Nîsâbü'rî, *Müstedrek*, 1/647.

⁷⁷ Ebû Ya'la, *el-Udde*, 4/1083; Serahsî, *el-Usûl*, 1/300; Sem'ânî, *el-Kavâtı*, 1/463; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/244-246; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/268; Emîr Pâdişah, *et-Teysîr*, 3/230.

⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/117; Sem'ânî, *el-Kavâtı*, 1/471; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1084,1088; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/268. Müminlerin hata üzere birleşmeleri bir karanlık halidir ve Allah'ın onları aydınlığa çıkarması vaadine ters düşebilir. el-Bakara 2/257; Debûsî, *et-Takvîm*, 23; Serahsî, *el-Usûl*, 1/300.

⁷⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/116; Serahsî, *el-Usûl*, 1/295; Sem'ânî, *el-Kavâtı*, 1/463,471-472; Üsmendî, *el-Bezl*, 470; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 284.

⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/116; Serahsî, *el-Usûl*, 1/300; Sem'ânî, *el-Kavâtı*, 1/469-472; Üsmendî, *el-Bezl*, 470; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 284.

kimin sustuğu ve üzerinde ittifaka gidilen meselenin nakledilme mahiyeti gibi sorular gündeme gelir. İcmâ, nassa dayanıyorsa zaten icmâya gerek kalmaz veya zannî delile dayanıyorsa anlayış, mezhep, mizaç ve beyan farklılıkları nasıl aynı noktada birleşecektir itirazına⁸¹ ise “kat’î şekilde meydana gelen ittifakin nakledilmeye ihtiyacı olmayıp sadece zannî ve ince meseleler üzerinde ittifak imkânsızlaşır.” karşılığı verilmiştir. Belli bir asırda veya belde ve yakınlarındaki yaygın görüşün bilinebilmesi aklen imkânsız değildir. Mütevâtir, hiçbir kimseye kapalı kalmayarak konu hakkındaki yoğun çaba ve delil araştırmaları buna yardımcı olur. Üstelik, nasları bilmeye güç yetiremeyen avam kimseler icmâ sayesinde onlardan çıkan neticeleri bileceklerdir.⁸²

Âmidî, her müçtehidin kendi içtihadında isabetli olduğunu kabul eden musavvibe ekolüne göre icmâ halinde kendi içtihadından vazgeçip icmâya uyma çelişkinisi gündeme getirmiş⁸³ ve çözüm mahiyetinde “hatalı sonuç vermeyeceği sabitesine inanılan icmâya muhalif kişinin hatalı çıkacağını, aksi halde icmân başkasına hüccet olmasının manası yoktur.”⁸⁴ çıkarımına yer vermiştir. Cumhûr teorisinde icmâ, şeriatın kıyamete kadar kesintiye ve hataya uğramadan devamı adına zorunlu görülmektedir. Eğer müminler hata üzerinde birleşirlerse şer’î at kesilmiş anlamına gelir.⁸⁵ Böyle bir zorunluluk, hakkında delil bulunmayan her konu için icmâ edilmesini gerektirir ki bu oldukça zordur. Diğer taraftan şer’î atın diğer delillerle devamlılık sağlayabileceği olanaklıdır.⁸⁶ Hasımlarının Muâz hadisinde icmâ delili zikredilmediği tezine karşılık, cumhûr, her ne kadar Hz. Peygamber’in kendi zamanında tek başına merci olup icmâya ihtiyaç yoksa da ondan sonraki devirlerde icmân görmezden gelinmemesine vurgu yapmaktadır.⁸⁷

5. Değerlendirme

Usulcülerin; “Müminlerin yolu” tamlamasında hakikî veya mecâz kullanımın

⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/532-533; Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, 4/1089; Sem’ânî, *el-Kavâtî*, 1/461,469; Pezdevi, *el-Hucec*, 40; Emîr Pâdişah, *et-Teysîr*, 3/225-226.

⁸² Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, 4/1089; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/248; Sem’ânî, *el-Kavâtî*, 1/469; Üsmendî, *el-Bezl*, 470; Pezdevi, *el-Hucec*, 40; İcî, *Şerhu’l-’Adud*, 108-109; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 269-271,273-274; Ensârî, *el-Fevâtih*, 2/260-261.

⁸³ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/279.

⁸⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/279.

⁸⁵ Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, 4/1085; Serahsî, *el-Usûl*, 1/300; Sem’ânî, *el-Kavâtî*, 1/471; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/243; Ahsîkesî, *el-Müntehab*, 2/30-31; Abdülazîz Buhârî, *el-Keşfü’l-esrâr*, 3/477.

⁸⁶ Ekrem Keleş, *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcma* (Ankara Üniversitesi, Doktora, 1995), 229-230.

⁸⁷ Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, 1/1086; Sem’ânî, *el-Kavâtî*, 1/463,471; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/244; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/261.

bulunup bulunmadığı, “Orta ümmet” ifadesinde şehâdetlerinin kapsamının genişlik ve darlığı ile hangi alemde geçerli olup olmadığı, “Hayırlı ümmet” yakıştırmasında hayrın her konuda hayır sahiplerini haklı yapıp yapmadığı, anlaşmazlıklarda üst mercilere danışma emrinden anlaştıkları şeylerde yanılmayacakları çıkarımı için mefhum yorumunun kullanılıp kullanılmayacağı, “Allah’ın ipi” söyleminde ayrılıp bölünmeyin hitabının masumiyete ispat olup olmayacağı, âhad haberlerin katiliği savunulan bir müessesede ispat vasıtası olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği gibi konularda fikir ayrılıklarına düştükleri ve buna sebebiyet veren en önemli etkenin müstakil delillerde bulunan zannî delâlet anlayışının varlığı görülmektedir. Durum böyleyken söz konusu lafzî deliller, farklı ihtimalleri içine almaktan kurtulamamaktadır. Nitekim, icmâ muhalifliği ile bilinen mezheplere mensup olmayan bilginler dahi nasların icmâya delâletini zâhir veya zannî görmektedirler.⁸⁸

Lafzî delillerin zannîlik kabul ettiği gerçeği, konumuz dahil diğer tüm meselelerde tartışma zeminlerine imkân tanımaktadır. Ancak bu hal, herhangi bir şeyin usûlî ilmi dahilinde reddedilmesi umulan tüm meseleleri etkisi altına alması bakımından tehlikelidir. Zira kişilere, sadece lafzî delillerin zannîliğini savunarak bile muteber görmediği her şeyi reddetme fırsatı doğmaktadır. Öyleyse, bu teorinin kapsamlı ve multidisipliner bakış açısıyla ele alınıp çerçevesinin çizilmesi lüzumu bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Yine de fukahâ metoduna uyan eserlerde yer almış bazı yaklaşımlarda mânevî tevâtür/istikrâ fikri⁸⁹ söz konusu sorunsala ait çözümlerden biri olup icmâ savunucularının da kullandıkları bir husustu. Mesela Şâtıbî, naklî delilin zannîliğine ait düşünceleri verdikten sonra ilgili meseleyle alakalı tüm delillerin incelenip birleştirilerek tersi kanıtlanamayacak bir ortak paydanın elde edilmesiyle konuların sabite kazanacağını söyler ki mütevâtir haberin meşruiyeti de böyledir.⁹⁰ Nitekim usûl ilminin katiliğini anlatırken fıkıhta kat’î naklî delilin yokluğunu öne sürerek zannî delillerin istikrâsıyla katiyete varma fikrinin makbul yöntem olduğunu anlatır ve haliyle icmâin varlığını da her biri zannî olan delillerden değil bunların ortak mana açısından icmâya delâletini kanıtlar.⁹¹

Diğer bir çözüm, akıl delillerle destekleyerek katiliğe doğru yol almaktır. Zaten

⁸⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/328; Abdülazîz Buhârî, *el-Keşfü'l-Esrâr*, 3/468; Emîr Pâdişah, *et-Teysîr*, 3/229.

⁸⁹ Mesela bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/146.

⁹⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/79-81.

⁹¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/27-28,35.

Râzî de konuya ilişkin yerlerde aklî delillerin katılığına atıf yapar.⁹² Aynı çizgide Şâtîbî, aklın tek başına kullanılmayacağını aktarır.⁹³ Burada yeniden nakille akıl birlikteliği ve uyumu görülmektedir. Ne var ki icmâ tartışmalarında aklî argümanlar; başta istikrâ/tümevarım olmak üzere mantık kurallarına, bir şeyin imkânında doğanın yerleşik âdetlerine, bazı içtihat teorilerine, şer'îatin kıyamete kadar devam etme zorunluluğuna ve birtakım naslardan yardım alarak onlardan sonuç çıkarmaya dayanmaktadır. Başka deyimle, aklî argümanlar da kendi içinde herhangi bir ortak noktada buluşmamaktadır. Aklın katılığı makbul görüldüğünde tarafların aklî argümanları birbirinden üstün tutulamaz, çünkü katilik mertebesinde tıpkı zanda olduğu gibi çeşitli ihtimaller ve onlardan birini seçmede meydana gelen gâliplik durumundan bahsedilemez. Kurduğumuz son cümle bile katılığı değişik meyillerde anlama döngüsünde farklılık arz edecektir.

Son olarak daha önce bahsini geçirdiğimiz puslu mantık bakış açısı bir başka çözüm olarak karşımıza çıkacaktır. Buna göre usulcülerin sıkça temas ettiği “hata” sorunsalı, doktrinde “hata ihtimaliyle beraber mezhebimiz, doğru ihtimaliyle beraber diğer mezhepler hatalıdır.”⁹⁴ şeklinde benimsenmiş kural çerçevesinde değerlendirilir. Yani burada kişinin kendi mezhebine veya diğer ekollere mutlak anlamda doğru ya da yanlış şeklinde bir düşünce atfedilmez. İhtimal belli bir belirsizliği içermektedir ve puslu mantık belirsizlik durumunda açığa çıkar.⁹⁵ Dolayısıyla fıkıhçılar, doğruluğuna dair gerekçe sayısının artması yönüyle kendi içtihatlarını “daha doğru” bulduğu için böyle bir söylemde bulunmuş olmalıdırlar. Öyleyse, bazı bilginlerin ısrarla batıl, dalâlet veya bidat sınıfına soktukları hatayı bu eksende yorumlayıp çözüm üretmekte ayrı bir seçenektir. Böylece bilginin unsurlarından sayılmış özne tarafından,⁹⁶ naklî delillerden doğan zannîlik puslu mantık perspektifiyle belli bir kesinlik mertebesinde görülmektedir. Bunların dışında hatırlanacağı üzere bazı fakihlerin şu iddiası unutulmamalıdır; hata ile anlatılmak istenen şey isabetin değil kastın zıddı olan hatadır.

Tüm bunlara rağmen, araştırmamızın ana öncülü icmâ ile diğer ispata muhtaç tüm kaynak ve yöntemlerde mevzu bahis zannîlik kendisine yer bulacaktır. Fakat kanaatimize göre insanın bunları kabul edip etmemedeki en önemli epistemolojik yön, araştırmacının naklî delilin zannîliğini; tevâtür bilgisi ve akıl

⁹² Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Meâlimu Usulî'd-Dîn*, thk. Taha Abdurrauf Said (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, t.y.), 1/25.

⁹³ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/27.

⁹⁴ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 330.

⁹⁵ Akpınar, *Müphemlik Ekseninde İslam Hukuku ve Bulanık Mantık*, 14.

⁹⁶ Nitekim epistemolojide bilgi bilen özne ve bilinen nesne söz konusudur. Sami Selçuk, *Fenomenoloji ve Hukuk* (Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 2023), 76.

gibi karînelerle veya puslu mantık tarzındaki yaklaşımlarla kurtarıp kurtaramayacağındaki tavrıdır.

Sonuç

Katiyeti ispatlanmaya çalışılan bir kaynak olarak arz edilen icmâ, hücciyeti ve imkânına kat'î, direkt ve açık şekilde ittifakla delâlet eden müstakil bir delil bulamamıştır. Kanaatimizce, icmâ taraftarları delillerin her birinin böyle olup icmâyla ilişki bağına zorunlu tutarken icmâ muhalifleri bu zorunluluğun kat'î ve bağlayıcı olmadığını göstermeye çalışmıştır ki bu söylemin en büyük dayanağı müstakil lafzî delillerin zannîlik teorisine karşı beslenen ılımlı duruşlarıdır.

Burada icmâ savunucularının felsefi zemini, her biri zannî olan âyet ve hadislerin birleştiklerinde katiyete ulaşmasıdır. Aslında onlar, herhangi bir delilden ziyade yerleşmiş bir fıkıh kuralından güç almaktadırlar. Bunu onaylayan usulcülere göre geriye sadece katileşen o delillerin icmân imkân ve hücciyetine delâletinin zorunluluğu kalmaktadır. Mevzu bahis kâideyi onaylamayan usulcülerden ise tutarlılık açısından icmâ hakkında da aynı tavrı almaları gerekmektedir. Aktarılan çekişmelere bakılırsa, zannî cüzlerin bir araya gelerek kat'î ve külli bir şahsiyet oluşturma prensibi cumhûra göre olumlansa da ihtilafıdır.

Öte yandan, dillendirilmiş tartışmaların icmân var olup olmadığıyla sınırlı kaldığı, varlığını kabul görüp sabitesi ispatlansa bile bunun gerçek hayatta zuhur edip etmediğine yönelik ipuçlarının yetersizliği ve tüm ümmetin değil de sadece müçtehit Müslüman âlimlerin görüş birliği şeklindeki yorumlamanın zorunlu bağlayıcılığına ait somut ve tatminkâr surette cevaplar vermesi hususundaki eksikliği söz konusudur. Yine de puslu mantık yaklaşımı, öteden beri fıkıhçıların zımnen kullanıp bu tarz meselelerde kendilerine geniş bir yorum alanı açarak zan teorisine dair katkıda bulunmalarını sağlamıştır.

Bunlara rağmen, müstakil lafzî delillerde var olan potansiyel subjektif özelliklerin güçlü ve görmezden gelinemez etkisi icmâ gibi bir yöntemde dahi kendisini hissettirmiştir. Diğer tüm delillerde ve hatta fıkıhın tüm sahalarında aynı problem varlığını korumaktadır. Netice itibarıyla, konuya ilişkin çözümlerin artırılması ve fikhî epistemolojinin sağlamaştırılması kaçınılmazdır. Aksi takdirde böyle bir boşluk, usûl ilmine yönelik bazı eleştirilerin kesinlik bazında yönelmesinin önüne geçmeyecektir.

Kaynakça

Abdülazîz Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1994.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-

- Mervezî. *el-Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahsîkesî, Ebû Abdullah Hüsâmeddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer. *el-Müntehab fî Usûli'l-Mezheb*. thk. Ahmed Muhammed Nâsır Abbas el-Avazi. Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2005.
- Akpınar, Muhammed Raşit. *Müphemlik Ekseninde İslam Hukuku ve Bulanık Mantık*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, ts.
- Aycan, İrfan. "Muâviye b. Ebû Süfyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/330-332. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd. *İhkâmü'l-Fusûl fî Ahkâmü'l-Usûl*. y.y.: Dârü'l-Garbi'l-İslam, 1986.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdullâh. *el-Câmiü's-Sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır el-Nâsır. y.y.: Dârü Tavku'n-Necât, 2001.
- Cessâs, Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-Usûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Fârâbî. *Tâcü'l-Luga ve Sihahu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Mülâyin, 1987.
- Cüveynî, Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*. ed. Dr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 2012.
- Çakmak, Selma. *Sadrüşşerîa'nın Fıkıh Usûlü Düşüncesinde Lafızların Kesinliği Problemi*. Yalova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Çetin, Zübeyr. *Fahreddin Er-Râzî'de Naklî/Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi*. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer. *Takvîmü'l-Edille*. ed. Şeyh Halîl el-Meyîsî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "İcma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 21. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim en-Nisâbü'rî, İbn Münzir. *Kitâbü'l-İcmâ*. thk. Fuâd Abdülmünim Ahmed. Dârü'l-Müslim li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2004.
- Ebû Ya'la, Muhammed b. Hüseyin el-Ferra. *el-Udde fî Usûli'l-fıkıh*. thk. Ahmed b. Alî Seyr Mübâreki. Riyad: y.e.y., 1993.
- Ebü'l-Hüseyin Basrî, Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Kur'an Kerim ve Kelime Mealî*. çev. Hamdi Yazır Elmalılı. Ankara: Kervan Yayın Dağıtım, 2009.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseyinî. *Teysîrüt-Tahrîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Ensârî, Abdülalî Muhammed b. Nizâmeddîn. *Fevâtihu'r-Rahamût*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Eren, Muhammed Emin. *Hadis Tarih Ve Yorum 73 Firka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017.
- Eşit, Yusuf. "Fikhî Hükümlerin Kat'î-Zannî Ayriminin İslam Medeniyetindeki Hoşgörü

- Kültürüne Katkısı". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü Ve Tahammül Ahlâki*. ed. Mahsum Aytepe - Teceli Karasu. 416-425. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Süleymân el-Eşkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmü Usûli'l-Fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016.
- İbn Dakîkûl'îd, Ebû'l-Feth Takiyyüddin Muhammed b. Alî el-Kuşeyrî el-Kûsî. *Unvânü'l-Usûl fî Usûli'l-Fikh*. thk. Mustafa Mahmud Selih - Abdülkadîr Dehman. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2015.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdî. *Cemheretü'l-Luga*. thk. Remzi Münîr Bâlebkî. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Mülayîn, 1987.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *Kitâbü'l-Musannef fî'l-Ehâdîsi ve'l-Asâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Havt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.
- İbn Ebu Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî. *es-Sünne*. thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1992.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhi İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Balabân*. thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü Sâdir, 1994.
- İbn Melek, Mevlâ Abdüllatif. *Şerhu Menâri'l-Envâr*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1965.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Meâfirî. *el-Mahsûl fî'l-Usûl*. Şam: Dârü'l-Kalem, 2016.
- İbnü's Sââti, Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî. *Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmî'l-Usûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Îcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Şerhu'l-Adud alâ Muhtasari'l-Münteha'l-Usûlî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Karaaslan, M. Abdülmecit. "Parçacı Bakış Açısından Bütüncül Bakışa Sosyal Bilimlerde Bir Metodoloji Denemesi: Üçlü DüşünceYöntemi/Trioloji". *Journal of Management Economics Literature Islamic and Political Sciences* 1/1 (2016), 33-73.
- Keleş, Ekrem. *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcma*. Ankara Üniversitesi, Doktora, 1995.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan. *et-Temhîd fî Usûli'l-fikh*. thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe. Cidde: Dârü'l-Medenî, 1985.
- Leknevî, Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed Eminillâh el-Ensârî. *Kamerü'l-Akmâr Hâşiye li-Nûri'l-Envâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Macit, Yüksel. "İcma'ın Siyasî ve Mezhebî Yönü = A Policy and Sectarian Direction of İcma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2020), 253-264.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-Sahih*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Darü İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y.
- Nisâbü'rî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadîr Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Kitâbun fîhi Ma'rifetü'l-Huceci's-Şer'iyye*. thk. Marie Bernard - Eric Chaumont. Kahire: Ma'hedü'l-İlmi'l-Fransi li'l-Asari's-Şarkıyye, 2003.
- Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fık*. thk. Taha Câbir Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Kitâbü'l-Erbain fî Usûli'd-Dîn*. thk. Ahmed Hicâzî Sakâ. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 2004.
- Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Meâlimu Usulî'd-Dîn*. thk. Taha Abdurrauf Said. Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, t.y.
- Sağlam, Hadi. "Şer'î Bir Delil Olma Açısından İcmanın Mahiyeti Hakkında Bir Tahlil = An Assay about the Nature of Ilma in Terms of Being a Sharia Evidence". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2015), 161-173.
- Sarıkaya, Berat. "İcma Delili Üzerindeki İhtilaf ve Delalet Bakımından İtikadi Konularda İcmâ". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 15/2 (2017), 319-342.
- Selçuk, Sami. *Fenomenoloji ve Hukuk*. Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 2023.
- Sem'ânî, Sem'ânî. *Kavâtı'u'l-Edille fî'l-Usûl*. thk. Muhammed Hüseyin İsmail el-Şâfiî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afkânî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Sübkî, Takiyyuddîn Âlî b. Abdilkâfi. *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Şâtibî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Girnâtî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Süleymân. Darü İbn Affân: y.y., 1997.
- Şen, İsrail. *Şerhu'l-Mevâkif Ve Hâşiyeleri Bağlamında Nakil Delilin Kesinliği Problemi*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Âlî b. Muhammed. *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min 'İlmi'l-Usûl*. thk. Muhammed Suphî b. Hasan Hallâk. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 2011.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâ'iki't-Tenkîh*. Beyrut: Dârü'l-Erkâm, t.y.
- Tilimsânî, Ebü'l-Abbas İbn Zekrî Ahmed b. Muhammed b. Zekrî. *Gayetü'l-Merâm fî Şerhi Mukaddimeti'l-İmâm*. thk. Mehmed E. Meşnan. Cezair: Dârü't-Türas, 2005.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerim b. Saîd el-Hanbelî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin es-Semerkindî.
Bezlü'n-Nazar. thk. Şeyh Ahmed Ferid el-Mâzidî. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2015.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ Hüseyinî. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamûs*. thk. Mecmuatün Mine'l-Muhakkikîn. y.y.: Dârü'l-Hidâye, t.y.

التأثير الشرعي لمصطلح التجديد: دراسة تأصيلية اصطلاحية

ملخص: مصطلح "التجديد" شهد تفسيرات متعددة وتأويلات متنوعة على مر العصور، وهو ما أثرى النقاشات الدينية، والثقافية، والفكرية حوله أو بعبارة أوجز هو مصطلح من المصطلحات المحفوفة بالمخاطر، ولذا ينبغي تسليط الضوء على هذا المصطلح سعياً لإزالة ما ليس منه أو تمييز ما تلبس به من المصطلحات في عصر تتزايد فيه التحديات الفكرية والثقافية. ويسعى البحث إلى تحديد وتوضيح معاني مصطلح التجديد وتمييزه عن المصطلحات الأخرى التي قد تلبس به، نظراً إلى تطوره التاريخي عبر العصور في الثقافة العربية والإسلامية، وتأثيره في السياقات الدينية، الثقافية، الاجتماعية، والسياسية. وكذا يهدف البحث إلى بناء رؤية شاملة تبرز أهمية التأصيل المنهجي الواضح لمصطلح التجديد. ويتخذ البحث منهجاً تحليلياً شمولياً يجمع بين الدراسة النصية للمراجع الدينية والتاريخية، وتحليل الأدبيات الدينية لفهم تطور مفهوم التجديد وتطبيقاته المختلفة. ويتم التركيز على كيفية تأويل التجديد في السياقات المختلفة والتحديات التي واجهت هذه الجهود، لبناء فهم عميق للربط بين النظرية والممارسة في هذا المجال.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، الدراسة المصطلحية، التأويل الشرعي، مصطلح التجديد، الثقافة الإسلامية.

Tecdid Teriminin Şer'î Çerçevesi: Terminolojik Bir Temellendirme Çalışması

Öz: Tecdid terimi, çağlar boyunca çeşitli te'viller ve farklı yorumlar aldı, bu da onun etrafındaki dinî, kültürel ve entelektüel tartışmaları zenginleştirdi. Daha açık bir ifadeyle, bu terim, çağımızda entelektüel ve kültürel meydan okumaların arttığı bir dönemde, riskli terimlerden biridir. Bu nedenle, bu terimi aydınlatmaya ve onunla karıştırılan diğer terimlerden ayırmaya veya ondan ayrılanları temizlemeye çalışılmak üzere önemlidir. Araştırma, tecdid teriminin anlamlarını belirlemeyi ve onu karıştırılabileceği diğer terimlerden ayırt etmeyi amaçlamaktadır. Bu, Arap ve İslam kültüründe tarihsel gelişimine ve dinî, kültürel, sosyal ve siyasi bağlamlardaki etkisine değinerek yapılacaktır. Araştırma ayrıca, tecdid teriminin net bir metodolojik temellendirilmesinin önemini vurgulayan kapsamlı bir görüş oluşturmayı hedeflemektedir. Araştırma, tecdid kavramının evrimini ve farklı uygulamalarını anlamak için dinî ve tarihî referansların metinsel çalışmasını ve dinî edebiyatın analizini birleştiren kapsamlı bir analitik yöntem benimsemektedir. Farklı bağlamlarda tecdid'in nasıl yorumlandığına ve bu çabaların karşılaştığı zorluklara odaklanarak, bu alandaki teori ve uygulama arasındaki bağlantıyı derinlemesine anlamaya yönelik bir anlayış inşa edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Terim Çalışması, Şer'î Çerçeve, Tecdid Terimi, İslami Kültür.

The Shariah Framework of the Term Tajdid: A Fundamental Terminological Study

Abstract: The term tajdid has received various interpretations and different readings throughout the ages, enriching the religious, cultural, and intellectual discussions surrounding it. In clearer terms, this term is one of the risky ones in an era where intellectual and cultural challenges are increasing. Therefore, it is important to illuminate this term and attempt to distinguish it from other terms with which it might be confused or to clarify what is not part of it. The research aims to define and clarify the meanings of the term tajdid and to distinguish it from other terms it could be confused with, touching upon its historical development in Arab and Islamic culture and its impact in religious, cultural, social, and political contexts. The research also aims to build a comprehensive vision that highlights the importance of a clear methodological grounding for the term 'tajdid'. The study adopts a comprehensive analytical approach that combines the textual study of religious and historical references with the analysis of religious literature to understand the evolution of the concept of tajdid and its various applications. By focusing on how tajdid is interpreted in different contexts and the challenges these efforts face, the research will build a deep understanding of the link between theory and practice in this field.

Keywords: Islamic Law, Terminological Study, Sharia Framework, Term of Tajdid, Islamic Culture.

مدخل:

في ظل تعدد المصادر وتنوع الأفكار، تبرز الحاجة الماسة لفهم المعاني الشرعية للمصطلحات الإسلامية، وتوضيح حدودها الدينية بشكل صحيح، وواضح. وهذه الحاجة ليست مجرد مسألة أكاديمية بل هي ضرورة دينية تؤثر بشكل مباشر على كيفية فهمنا وتطبيقنا لتعاليم الإسلام في حياتنا اليومية. ومصطلح "التجديد"، بالرغم من تعرضه لتفسيرات متعددة وتأويلات متنوعة عبر العصور، يظل مثلاً بارزاً على الحاجة إلى هذا النوع من الفهم العميق والدقيق. والتجديد في الفكر الإسلامي، بعيداً عن كونه مفهوماً حديث العهد، يحمل في طياته تاريخاً طويلاً ومعقداً، يعكس غنى الثقافة الإسلامية، وتفاعلها مع التحديات المتجددة عبر الزمن. واستخدامه في سياقات دينية، ثقافية، اجتماعية، وسياسية متعددة، يدل على دوره المحوري في تشكيل النقاشات الفكرية حول الحفاظ على الهوية والتراث الإسلامي مع مواجهة التحديات لكل عصر من العصور.

ويواجه مصطلح التجديد تحديات جمة عندما لا يتم تأصيله فكرياً ومنهجياً بوضوح، مما يؤكد على أهمية الربط بين النظريات الدينية وتطبيقاتها العملية في سياق التجديد. ولذا، يصبح من الضروري رسم إطار شرعي وفكري يعالج التعريفات المتعددة للتجديد، واستعمالاته المختلفة، والمصطلحات ذات الصلة به، وتطوره التاريخي بطريقة تجمع بين الأصالة والمعاصرة. وهذا البحث يهدف إلى سد الفجوة بين النظرية والممارسة في موضوع التجديد الديني، من خلال تقديم رؤية شاملة تسلط الضوء على التأطير الشرعي لمصطلح التجديد. وهذا سيكون في المباحث الآتية:

1. تعريف التجديد والمصطلحات ذات الصلة به

1.1.1 تعريف التجديد لغةً واصطلاحاً

1.1.1.1 تعريف التجديد لغةً

الجذر الأصلي للفظ "تجديد" هو "ج-د-د"، وهو يرتبط بالجديد أو ما هو حديث كما ورد في الصحاح: "تجدد الشيء: صار جديداً. وأجدده، واستجدده، وجدده، أي صبره جديداً"¹ وهو على وزن تفعيل، وتستعمل للحسي والمعنوي، وقد يستعمل استجد لازماً، وجدده جداً، من باب قتل قطع فهو جديد فاعيل بمعنى مفعول.²

بناءً على ملاحظتنا العامة، تظهر كلمة "تجديد" في معاجم اللغة العربية بثلاثة معانٍ مختلفة³:

1. جاء في لسان العرب: "والجديد: ما لا عهد لك به، ولذلك وصف الموت بالجديد."⁴ والتجديد

¹ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1987م)، "جدد"، 454/2.

² الجوهري، "جدد"، 455/2.

³ محمد سعيد بسطامي، مفهوم تجديد الدين (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 2012م)، 14.

⁴ محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1993م)، "جدد"، 112/3.

يأتي هنا بمعنى الإتيان بشيء جديد لم يسبق، ويعضده معنى النص القرآني ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [إبراهيم: 19] وهذا النص يحمل أيضاً معنى استبدال شيء جديد بالشيء القديم.

2. جاء أيضاً فيه: "الجدّة: نقيض البلي؛ يقال: شيء جديد، وجد الثوب والشيء يجد، بالكسر، صار جديداً، وهو نقيض الخلق."⁵ والتجديد هنا يأتي بمعنى الترميم والإصلاح بعد البلي حتى يصبح الشيء كأنه جديد، ويعضده معنى النص القرآني: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظْمًا وَّرُفَاتًا أَعْنَا لَمُبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ [الإسراء: 49] ويُقصد أنه سيتم استعادة الكائنات إلى حالتها الأصلية التي كانت عليها في البداية، وليس خلقها من جديد بشكل مختلف عن الأصل.

3. قال ابن فارس: "سُمِّي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديداً؛ ولذلك يُسَمَّى الليل والنهار الجديدين والأجدين؛ لأن كل واحد منهما إذا جاء فهو جديد."⁶ والتجديد هنا يأتي بمعنى إعادة الشيء وتكراره مرة أخرى بعد انقطاعه وفقدانه، أو ظهور خلل فيه. وجاءت استعمالات تعضد هذا المعنى في عرف الناس مثل: تجديد الوضوء، تجديد العهد، تجديد النظر. وبالتالي، فإن مفهوم "التجديد" في معناه المعجمي لا يحمل دلالة على خلق شيء جديد تماماً أو اختراعه، بل هو بالأحرى إعادة الشيء إلى حالته الأصلية أو إحيائه من جديد.

1.1.2. تعريف التجديد اصطلاحاً

قد أشرنا -في مطلع هذا المبحث- إلى أن مصطلح التجديد يتسم بالتعقيد والطابع التعددي، مما يقلل قدرته على التطبيق العملي؛ لأن هذا المصطلح تلقى بعدة تفسيرات وتعريفات تولدت عن سياقات وملازمات مختلفة عبر العصور. وبناءً عليه، يمكن الحديث عن اتجاهين رئيسيين في تفسير مصطلح "التجديد" بصفة عامة:

أولاً. الاتجاه التراثي: عني به شراح الحديث النبوي الذي رواه أبو داود في سننه عن أبي هريرة، رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"⁷ وحينما تطرقوا إلى مادة "يجدد لها دينها" ذكر بأن المقصود من التجديد ما يلي:

قال العَلَمِيُّ⁸ (ت: 1561/969م) في شرحه "معنى التجديد: إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب

⁵ ابن منظور، "جدة"، 111/3.

⁶ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، 1979م) 409/1.

⁷ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، إعداد: محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت) "الملاحم"، 36 (رقم 4291)، وصححه من الأئمة المتقدمين الحاكم والبيهقي، ومن الأئمة المتأخرين الحافظ العراقي وابن حجر والسيوطي ومن المعاصرين ناصر الدين الألباني. أنظر: زين الدين محمد المناوي القاهري، فيض القدير شرح الجامع الصغير، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1356هـ)، 282/2. وإسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس (القاهرة: مكتبة القدسي، 1351هـ)، 1/243. أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت)، 1/382.

والسنة والأمر بمقتضاها.⁸ وعلى هذا يأتي التجديد بمعنى البعث والإحياء وهو أول معنى وصل إلينا في تحديد مضمون التجديد، كما يفهم هذا المعنى من وصف ابن شهاب الزهري لعمر بن عبد العزيز.⁹ وزاد عليه عبد العظيم آبادي قائلاً: "... إمامة ما ظهر من البدع والمحدثات"¹⁰، هذا التفسير أخذ من معنى قول الإمام أحمد بن حنبل حيث قال: "إن الله يقبض للناس في كل رأس مائة من يعلم الناس السنن وينفي عن النبي الكذب."¹¹ وجاءت تعريفات عديدة على هذا المنوال مثل ما:

قال المناوي: " (يجدد لها دينها) أي يبين السنة من البدعة ويكثر العلم وينصر."¹²

وقال ملا علي القاري: " (يجدد لها دينها) أي يبين السنة من البدعة، ويكثر العلم ويُعزُّ أهلها، ويقمع البدعة ويكسر أهلها."¹³

وقال ابن تيمية: "التجديد إنما يكون بعد الدروس وذاك هو غربة الإسلام."¹⁴

وقال المباركفوري: "إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاها، وإمامة البدع والمحدثات، وكسر أهلها باللسان، أو تصنيف الكتب، أو التدريس أو غير ذلك."¹⁵

وقال يوسف القرضاوي: "التجديد هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يبدو مع قدمه أنه جديد وذلك بتقوية ما وهي، وترميم ما بلي، ورتق ما انفتق، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى. فالتجديد ليس معناه تغيير طبيعة القديم أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدث مبتكر."¹⁶

من خلال هذه التعريفات والتفسيرات التي تمحورت حول الحديث النبوي، والتي ترتبط بأحد معاني التجديد في اللغة، يمكن تحديد محورين للتجديد في التراث على نحو التالي:

⁸ المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، 281/2.

⁹ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، تحقيق: عبد الله القاضي أبو الفداء (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986م) 48.

¹⁰ محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 260/11.

¹¹ العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، 261/11.

¹² المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، 281/2.

¹³ علي بن محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (بيروت: دار الفكر، 2002م)، 321/1.

¹⁴ أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، مجموع الفتاوى (المدينة المنورة: السعودية، 2004م)، 297/18.

¹⁵ المباركفوري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، 340/1.

¹⁶ يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدين (مصر: دار البشير للثقافة والعلوم، 2016م)، 28.

1. إحياء التدين بدون المساس بثوابت الشريعة.

2. قمع البدع والمحدثات التي تنكرها الشريعة.

وبالإضافة إلى هذين المحورين يمكن إضافة محورٍ ثالث، وهو الاجتهاد فيما يجد من القضايا، حيث إن الصراع المذهبي الذي نشأ وتطور في العالم الإسلامي، خاصة منذ القرن الثالث الهجري، يتم التعبير عنه من خلال التفسيرات المختلفة للأحاديث النبوية، حيث يحاول كل مذهب تأويل النصوص بما يتوافق مع مناهجه وتعاليمه، ولذا قال ابن كثير: "قد ادعى كل قوم في إمامهم أنه المراد بهذا الحديث."¹⁷

ويرى السيوطي أن التجديد في الدين يتطابق مع مفهوم الاجتهاد ويُعبّر السيوطي عن هذا الرأي في قصيدته المشهورة، مُشيرًا إلى أن المجدد هو عالم يجتهد في الدين، حيث قال:

"يبعث ربنا لهدي الأمة. . . منا عليها عالما يجدد. . . دين الهدى لأنه مجتهد..."¹⁸ وذكر أسماء المجددين كلهم من المذهب الشافعي.

ثانيًا. الاتجاه الحدائي: هو مجهود فكري يهدف إلى تحديث الفهم الديني بما يتوافق مع التطورات العصرية والمعطيات الجديدة التي توصلت إليها البشرية في مختلف المجالات مثل العلم، الفلسفة، الأخلاق، والاجتماع إلخ. ويسعى ممثلوه إلى تفسير النصوص الدينية في ضوء الواقع المعاصر، والتأكيد على مبادئ العقلانية والتسامح والانفتاح على الثقافات الأخرى.¹⁹ وجاءت تعريفاتهم على النحو التالي:

عرّف بأنه: "مرونة العقل لإحلال الأوضاع الجديدة محل الأوضاع القديمة أو تعديل القديم ليتفق والجديد."²⁰

وعرّف بأنه: "التأقلم مع المعطيات الاجتماعية والعلمية المتجددة في كل عصر، وربط الإنسان في فرديته وجماعيته بها في دائرة التصور البشري."²¹

وعرّف بأنه: "هو نزعة تأخذ بأساليب جديدة في نواحي الحياة الفكرية والعملية على حد سواء."²²

وعرّف بأنه: "عملية تحويل القديم إلى جديد وتمثل على تغيير الشيء بما يلتقي مع متطلبات

¹⁷ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير دمشقي، *النهاية في الفتن والملاحم*، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز (بيروت: دار الجيل، 1988م)، 39/1.

¹⁸ عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، *تحفة المهتدين بأخبار المجددين*، تحقيق: عبد الحميد منير شانوحة (مكة المكرمة: دار الثقة للنشر والتوزيع، 2013م)، 15.

¹⁹ ينظر للتفاصيل: ناصر بن عبد الكريم العقل، *دراسات في الأهواء والفرق والبدع* (الرياض: دار كنوز اشبيلية، 1996م)، 410/2.

²⁰ أحمد أمين، *فيض الخاطر*، (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012م)، 127/8.

²¹ عبدالرحمن بن زيد الزيندي، "العصرانية في حياتنا الاجتماعية"، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 10/10، (يناير، 2007)، 375.

²² إبراهيم مذكور، *المعجم الفلسفي* (القاهرة: الهيئة العامة للمطابع الأهلية، 1983م)، 49.

عصره. 23

وعُرف بأنه: "القضاء على القديم بالوسائل الثورية، أو المزج بين القديم والجديد بوسيلة سليمة هادئة." 24

والتعريفات المذكورة تتحدث عن مفهوم التجديد بشكل عام، ويمكن تطبيقها على التجديد في مختلف المجالات، بما في ذلك التجديد الديني. وفي سياق التجديد الديني، نجد أن المفاهيم العامة للتجديد عند هؤلاء يتمثل في هيمنة العقل والمغالاة في استخدامه، حيث تتاح الفرصة لإعادة تفسير النصوص والمفاهيم الدينية لتناسب مع التحديات الجديدة والتطلعات الإنسانية، وهو يتضمن التأقلم مع المعطيات الجديدة، محافظةً بذلك على دور الدين كقوة فاعلة في حياتنا اليومية. وإضافةً إلى ذلك، يشجّع على اتباع أساليب جديدة ومبتكرة في تفسير الدين وتطبيقه.

1.1.3. التأمّلات في تعريف مصطلح التجديد:

ظهر مما سبق أن الاتجاه التراثي يتمثل في تأكيد شراح الحديث النبوي على أهمية التجديد كعملية إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، ومقاومة البدع والمحدثات وتصفيتها، وكذا عملية اجتهادية تتعلق بمعالجة التحديات الجديدة في إطار مذهب معين. ويتوافق هذا الاتجاه مع المعنى اللغوي الثاني والثالث للتجديد، كإعادة الشيء إلى حالته الأولى بعد البلى، أو بعد انقطاعه وظهور خلل فيه.

ويؤخذ على مجمل هذه التعريفات التراثية:

1. أنها تسلط الضوء على وظائف التجديد، وتركز على الجوانب العملية، ولا تشمل جميع جوانب مفهوم التجديد، مما يترك الباب مفتوحاً للتأويل؛ حيث إن التجديد يُعدّ أيضاً عملية شاملة تحتوي على بُعد فكري وعملي، وتتطلب توازناً بين الحفاظ على الجوهر الديني والانفتاح على التطورات الحديثة تجنباً لصدام الحضاري والفكري وأخذاً بعين الاعتبار المصالح العليا للأمة الإسلامية.
 2. أنها تفتقر إلى وضع حدود واضحة لما يُعتبر تجديداً مقبولاً، وما يتجاوز حدود الشريعة، وهذا الغموض قد يؤدي إلى تفسيرات مختلفة ومتناقضة حول ما ينبغي أن يشملته التجديد.
 3. أنها مستندة إلى تفسيرات تقليدية قد لا تتناسب بالضرورة مع السياقات المعاصرة والتحديات الجديدة التي تواجه الأمة الإسلامية اليوم.
- إذن، هذه التعريفات توفر نظرة مهمة في معنى التجديد لكنها تحتاج إلى توسيع وتعميق لتشمل الجوانب المختلفة للتجديد بطريقة أكثر شمولية وملائمة للواقع المعاصر.

²³ محمد عبد الرزاق القشعري، "عبد الهادي الفضلي (2-2) 1354 - 1434 هـ / 1934 - 2013 م"،

الجزيرة، 2023/11/06، <https://www.al-jazirah.com/2020/20200911/cm38.html>

²⁴ حسين آتاي، "الإسلام في الزمان والمكان"، مجلة المسلم المعاصر، 28/1، (1981، ديسمبر)، 27.

وأما الاتجاه الحدائثي فهو يمثل منهجاً يهدف إلى تحديث الفهم الديني والممارسات لتتماشى مع التطورات المعاصرة والاكتشافات الجديدة في مجالات متعددة. ويركز على ضرورة تفسير النصوص الدينية في ضوء الواقع المعاصر، ويؤكد على مبادئ، كالعقلانية والتسامح. وهذا التوجه يعكس فهماً للتجديد، كعملية تحويلية تسعى إلى إدخال الأفكار والممارسات الدينية في سياق العصر الحديث، مما يعكس التفسير اللغوي للتجديد كتحديث وتبديل القديم ليتوافق مع المعايير الحالية.

ويؤخذ على مجمل هذه التعريفات الحدائثية:

1. أنها تعتمد كثيراً على مفهوم التكيف مع التطورات العصرية، وهو ما قد يُفهم على أنه تساهل مع متطلبات العصر على حساب الثوابت الدينية.
2. أنها تفتقر إلى حدود واضحة تمنع التجاوزات التي قد تؤدي إلى تغيير جوهر الدين، أو تحريف مبادئه الأساسية.
3. أنها تستند إلى مبدأ العقلانية، وهو ما قد يُنظر إليه على أنه تقليل من قيمة الإيمان والمعنويات التي تعتمد على الإيمان بدلاً من الاستدلال العقلي.

ورغم أن هذه التعريفات تسعى إلى توفير مسارات للتجديد تتناسب مع الظروف المعاصرة، فإنها تواجه تحديات جوهرية تتعلق بالحفاظ على أصالة الدين وثوابته، وهي قضايا تحتاج إلى نقاش دقيق. ويُظهر هذان الاتجاهان تبايناً في فهم مفهوم التجديد، حيث يعكس كل منهما منظوراً مختلفاً يعتمد على عدة عوامل بما في ذلك: السياق الديني والثقافي والتاريخي للفرد أو المجموعة المعنية. وقبل الوصول إلى تعريف معين في التجديد يرى الباحث ضرورة التطرق إلى تطور التاريخي لمصطلح التجديد، وهو في المبحث الثاني.

1.2. المصطلحات ذات الصلة بالتجديد

يشمل هذا الفرع استعراضاً للمصطلحات ذات الصلة بالتجديد، والتي تشترك مع مصطلح التجديد في بعض الدلالات والمعاني، والهدف من هذا الجهد هو منع إهمال هذه المصطلحات أو السماح لها بأن تنجرف بعيداً عن معانيها الأصلية إلى سياقات قد تجعلها في نهاية المطاف غريبة حتى عن المجالات التي نشأت منها. ومن أبرزها:

أولاً. الاجتهاد: قيل الحديث عن الارتباط بين مصطلحي "التجديد" و"الاجتهاد" لا بد من تعريف مصطلح الاجتهاد حتى يكون نوع العلاقة أوضح. وقد وردت عدة تعريفات، ومنها:

قال الغزالي (ت 505هـ): "بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم"²⁵

وقال الآمدي (ت 631هـ): "أما في اصطلاح الأصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن

²⁵ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م) 281.

بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه.²⁶

قال الشاطبي (ت 790 هـ): "إن الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم"²⁷

قال ابن أمير الحاج (ت 879هـ): "فإن الاجتهاد فعل المجتهد، وهو بذل وسعه في طلب الحكم الشرعي"²⁸

وهذه التعريفات تؤول إلى أن الاجتهاد مسعى جليل يقتضي من المجتهد أن يُفْرغ طاقته في الغوص على النصوص الشرعية، طالباً معرفة الأحكام الشرعية. ويمكن فهم العلاقة بين الاجتهاد والتجديد ضمن إطار العموم والخصوص من وجه، وذلك لأن كلا المفهومين يشتركان في بعض الجوانب، ولكن مع وجود فروقات تميّز كلاً منهما عن الآخر.

والنقطة التي يشترك كلاهما فيها هي الاجتهاد فيما يجد من القضايا حيث إن كلاهما يهدفان إلى تحقيق التوافق بين الشريعة والواقع المعيش، وهذا يستلزم بذل جهدٍ فكريٍّ، وعلميٍّ لفهم النصوص وتطبيقها بما يناسب الأحوال المستجدة.

والنقطة التي تميّز الاجتهاد عن التجديد تتجلى في المسائل الفقهية المختلف فيها التي تقتضي اجتهادات وتفسيرات متعدّدة ضمن الإطار الشرعي معتمداً على الأصول المعروفة، والتي لا ترتقي إلى مستوى التجديد، وكتب الفقه المقارن مملوءة بهذه المسائل.²⁹ وأما التجديد فهو يشمل نطاقاً أوسع من الاجتهاد، ولا يقتصر على استنباط الأحكام الشرعية فقط، بل يمتد إلى الإجراءات، والتطبيقات التي تساعد في ملائمة الشريعة مع متطلبات العصر وتحدياته. وبناءً على ما سبق، العلاقة بين الاجتهاد والتجديد تُعرف بأنها "عموم وخصوص من وجه"، مما يعكس التداخل والتكامل بينهما في بعض الجوانب، مع وجود فروقات تميّز كلاً منهما.

ثانياً: الإحياء: وإن الآيات الكريمة تناولت مفهوم "الإحياء" في مواطن كثيرة³⁰: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: 24] ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ أَن ءَاتَهُ اللَّهُ الْمَلِكَ إِذْ قَالَ إِبرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾ [البقرة: 258] ﴿لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحديد: 2] وتشير الآيات الكريمة إلى مفهوم "الإحياء" عبر دعوة المؤمنين لاستجابة تعيدهم إلى الحياة الروحية والعقلية الحقيقية، وهذا يمثل انتقالاً من حالة الغفلة أو الضلال إلى حالة الوعي والفهم. ويتجلى

²⁶ علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (دمشق: المكتب الإسلامي، 1402هـ)، 162/3.

²⁷ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (القاهرة: دار ابن عفان، 1997م)، 51/5.

²⁸ ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير في شرح كتاب التحرير (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1318 هـ)، 15/1.

²⁹ أنظر: جميل عبد الله هاشم، مسائل من الفقه المقارن أحكام تتعلق بالعبادات (دمشق: دار السلام، 2007م)، 7.

³⁰ يتكرر مفهوم "الإحياء" بأشكاله ومعانيه المختلفة مئة وسبعة وسبعين مرة في القرآن الكريم. ينظر:

Uğur, Hakan - Çelik, Hacer. "مفهوم الإحياء في آيات القرآن من حيث سلوك الإنسان ومسؤولياته". Akif 53/1 (Haziran 2023), 136.

هذا بوضوح في الآيات التي تؤكد على قدرة الله على الإحياء والإماتة، وتحث المؤمنين على الاستجابة لله ورسوله كطريقة لإحياء أنفسهم وتجديدها.

ومثلاً يضع الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين" تصوراً يجسد مفهوم الإحياء ليس فقط كعودة إلى الجذور وإنعاش التراث، بل كتجديد شامل يشمل تنقيح المعتقدات وتفعيلها ضمن سياقات المجتمع آنذاك. ويتخطى هذا النهج مجرد استرجاع ما اندرس من السنة، ليصبح بناء جسور تربط بين الماضي والحاضر. إذ يقول في كتابه مشيراً إلى علماء زمانه: "ولم يبق إلا المترسمون، وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطغيان، وأصبح كل واحد بعاجل حظه مشغولاً فصار يرى المعروف منكراً والمنكر معروفاً، حتى ظلّ علم الدين مندرساً ومانر الهدى في أقطار الأرض منظمساً. ولقد خيلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة تستعين بها القضاة على فصل الخصام عند تهاوش الطغام، أو جدل يتدرع به طالب المباهاة إلى الغلبة والإفحام، أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام. إذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام وشبكة للطعام. أما علم طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله سبحانه في كتابه فقهاً وحكمةً وعلماً وضيئاً ونوراً وهدايةً ورشدًا، فقد أصبح من بين الخلق مطوياً وصار نسياً منسياً."³¹

ويظهر من خلال ما سبق أن التجديد والإحياء هما مساران متكاملان في تعامل الأمة مع التراث الديني. والتجديد يعني تحرير النصوص من الركام الزمني الذي قد يُخفي معانيها أو يُقلل من فعاليتها، بينما الإحياء يتضمن استرجاع وفهم النصوص التي عُيبت أو نُسيّت. كلا العمليتين تشددان على أهمية أن يظل الدين حياً ومتجدداً، مواكباً للتحديات والتغيرات المستمرة في الحياة البشرية.

ثالثاً. الإصلاح: وقد ورد مفهوم "الإصلاح" في القرآن الكريم بمعنى ضد الإفساد مثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ [البقرة: 220]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ [الشعراء: 151-152]. ومن الصعب تحديد المراد من هذا المصطلح؛ لأنه يعتمد على أهداف دعائه وتطبيقاتهم المختلفة، مما يجعله متعدد الأبعاد، ويختلف تفسيره بحسب السياقات الثقافية والسياسية، ما يضيف له تعقيداً. وبهذا الصدد قال د. محمد حداد: "فإنه يجعل كلمة الإصلاح الديني تحتل ثلاثة معانٍ متباينة؛ فقد تعني الإصلاح الذي يستمد شرعيته من الخطاب الديني، أو تعني إصلاح الخطاب الديني ليحقق وجوده في العصر الحديث، أو تعني إصلاح مجالات الحياة الخاصة والعامة حسب مقتضيات الخطاب الديني."³²

والذي يهيم في هذا المقام هو بيان العلاقة بين مصطلحي التجديد والإصلاح، وقد تمت الإشارة عند تناول "الفرع الثالث من المطلب الثاني" إلى أن استعمال مصطلح "التجديد" ظلّ هامشياً حتى خمسينيات القرن الماضي، بسبب كون مصطلح "الإصلاح" أكثر شيوعاً في الخطاب الفكري،

³¹الغزالي، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار المعرفة، 1431هـ)، 2.

³² محمد حداد، ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007م)، 243.

والسياسي في العالم العربي والإسلامي.³³ وهذا يدل على أن الإصلاح الذي يتمتع بالرمزية المعبرة عن روح النهضة والحركات الثورية كان بديلاً عن التجديد حتى خمسينيات القرن الماضي. وكان الإصلاح يحمل في طياته حركات عملية تهدف إلى إحداث تغييرات وتحسينات ملموسة في الواقع الاجتماعي أكثر من حركات علمية، أو فكرية. وأما التجديد فهو يمثل جانب العلم مرة، وجانب العمل مرة أخرى بمنظور يسعى لتحقيق التأقلم مع متطلبات العصر. وعليه، العلاقة بينهما علاقة "عموم وخصوص مطلق" وكل إصلاح فهو تجديد، ولا يلزمه العكس.

رابعاً. التحديث (The Modernization): إن هناك تحدياً يتمثل في عدم وجود تعريف موحد لمفهوم التحديث بين الباحثين والمفكرين³⁴، مما يؤدي إلى غموض، وتداخل مع مفاهيم أخرى، مثل التجديد. ومفهوم التحديث يُعد باتفاق الدارسين والمحللين في جوهره مفهوماً غربياً نشأ في الغرب خلال الفترة التي بدأت فيها أوروبا بتطوير مشروعات النهضة والتحديث.³⁵ مفهوم التحديث يشمل عدة تعريفات اصطلاحية تعكس مختلف الأبعاد؛ الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية، والثقافية. وفيما يلي بعض التعريفات الرئيسة:

جاء في قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية: "هو عملية تكتسب بموجبها المجتمعات المتخلفة الخصائص التي تتميز بها المجتمعات المتقدمة."³⁶

وجاء في الموسوعة الاقتصادية والاجتماعية: "يقصد به الانتقال من المجتمع القديم التقليدي (Traditional Society) إلى مجتمع التكنولوجيا الحديثة أو ما يطلق عليه المجتمع الحديث (Modern Society)، والتحديث هو عملية تعديل البيئة الاجتماعية، والرؤية المعرفية، والأخلاقية، والبنائية للمجتمع بحيث يصبح العقل هو مصدر المعرفة..."³⁷

وجاء في قاموس المصطلحات السياسية: "حركة التغيير التي تطرأ على أساليب ووسائل حياة المجتمع نتيجة للتطور الحاصل في المجال الاقتصادي والتكنولوجي المستهدفة تسهيل حياة

³³ والدليل على ذلك أن عبد المتعال الصعيدي قد أصدر كتابه "تاريخ الإصلاح في الأزهر" في أوائل الخمسينيات، والذي يعتمد على مصطلح الإصلاح بشكل كلي، ولم يستخدم مصطلح التجديد إلا من بعيد حتى صدر كتابه "المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر" وكان المصطلح الأساسي هو التجديد الذي تم استخدامه بديلاً عن الإصلاح. ينظر: عبد الرحمان الحاج، "التجديد من النص إلى الخطاب"، مجلة التجديد، 6/3، (1999)، 109.

³⁴ أنظر. زكي الميلاد، الفكر الإسلامي - قراءات ومرامجات - (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 1999م)، 81-82.

³⁵ أنظر. محمد سكران، "مفهوم التحديث وتطبيقاته في دول العالم الثالث رؤية تحليلية نقدية"، مجلة رابطة التربية الحديثة، 2/1، (2008 مايو)، 16.

³⁶ صالح مصلح، الشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية إنجليزي وعربي (الرياض: دار عالم الكتب، 1419هـ) 346.

³⁷ إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الموسوعة الاقتصادية والاجتماعية (مصر: مركز الاسكندرية للكتاب، 2005م)، 107.

الأفراد في المجتمع.“³⁸

وهذه التعريفات تُظهر أن التحديث ليس عملية أحادية البعد، بل هو تحوّلٌ شاملٌ يمسّ جوانب مختلفة من المجتمع والدولة. ومن ناحية أخرى، التجديد يُعتبر عملية أكثر شمولاً وعمقاً تشمل جميع جوانب الحياة، ولا تقتصر فقط على المظاهر الخارجية كالتحديث، بل يتضمن النظر في القيم، والأخلاق، والأعراف. ونرى أن هذه المقارنة إنما هي من حيث الأثر وكأن علاقتهما "عموم خصوص من وجه"، ولكن شتان بينهما من حيث الجوهر بمعنى أن التحديث مصطلحٌ مستوردٌ غربيّ، وهو ينطلق من منظور مختلف تماماً عن البنية الحضارية الإسلامية، وإن مقارنته بمصطلح التجديد المستمد شرعيته من النص النبوي يستوجب الرفض.

خامساً. التغيير (The Chagement): التغيير هو قانون طبيعي يحكم الكون والحياة بأسرها، ويظهر بشكل بارز في البناء الاجتماعي للإنسانية. وتوظف العلوم الاجتماعية، في مسعاها لفهم وتفسير هذه الظاهرة، مجموعة من المصطلحات مثل التطور، التحول، والتقدم، كلٌّ يعبر عن مستويات وأبعاد مختلفة من التغيير.³⁹ وجاءت تعريفات عديدة تعبر عن هذه المستويات، ومنها:

التعريف الوارد في معجم السياسة والعلاقات الدولية، وهو "تبديل صورة المجتمع عما كان عليها، هذا التبديل الذي يطول المؤسسات الأيدولوجية، والثقافية، والنظام السياسي والثقافة السياسية والديمقراطية الاجتماعية."⁴⁰

وتعريف مصطفى الخشاب، وهو "التحول الملحوظ في المظهر أو المضمون إلى الأفضل."⁴¹

والتعريف الوارد في الموسوعة الاجتماعية والاقتصادية، وهو "تعبير يصاحب مفهوم الثورة التي تصاحب ميلاد كل مرحلة جديدة في الحياة السياسية، وهو كل تغيير كفي أو نوعي أو عميق بشرط أن يكون حاسم النتائج."⁴²

من خلال ما سبق، نجد أن التغيير يُشبه إعادة رسم خريطة الواقع، بحيث يتم تجاوز الماضي بكل ما فيه من ثوابت ومرجعيات كقلع الشجرة من جذورها. وأما التجديد فهو كالتقليم للأغصان، يُنمي ويُثمر دون نسيان أصله وفصله، وعليه، تبرز علاقة "التباين" بينهما حيث يقف التغيير كعملية تميل للقطيعة مع الماضي وإزالة الأسس القائمة، بينما ينحو التجديد نحو التعاهد مع الأصول، مُعيداً تشبيهاً وفقاً لمتطلبات الحاضر دون الإخلال بجوهرها، ومبادئها.

سادساً. الاختيارات الفقهية: عُرّف في الاصطلاح بعدة تعريفات، ومنها:

³⁸ أحمد أسعيفان، قاموس المصطلحات السياسية والعلاقات الدولية، (بيروت: مكتبة لبنان، 2004م)، 436.
³⁹ أنظر: مصطفى خليل خضير، أطروحات التجديد في الفكر السياسي العربي الإسلامي المعاصر (النجف: مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة، 2018م)
⁴⁰ صباح عامر، معجم العلوم السياسية والعلاقة الدولية، (القاهرة: دار الكتاب الحديث، 2010م)، 474.
⁴¹ مصطفى الخشاب، المدخل إلى علم الاجتماع (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1992م)، 12.
⁴² إسماعيل الكافي، الموسوعة الاقتصادية والاجتماعية، 134.

أولاً: هو "استقلال الفقيه المجتهد بالرأي الفقهي لدليل، سواء كان هذا الدليل أصلياً أو فرعياً".⁴³، وثانياً: هو "اجتهاد الفقيه في معرفة الحكم الشرعي الصحيح في المسائل المختلف فيها، وذهاب الفقيه إلى قول من أقوال الأئمة أصحاب المذاهب".⁴⁴، وثالثاً: هو "الميل لأحد الأقوال في المسألة المختلف فيها، بناء على اجتهاد".⁴⁵

ويلاحظ من خلال التعريفات المذكورة أن الاختيارات الفقهية ضربٌ من ضروب الاجتهاد، ودايمًا تحصل في المسائل المختلف فيها، ومن شأنها أن تكون مسائل معروفة وتقليدية، والاختيار في مثل هذه المسائل لا يعدّ تجديدًا مع أنه يعتبر اجتهادًا لما وضّحناه في أثناء شرح العلاقة بين الاجتهاد والتجديد. وإذا حصل الاختيار في المسائل المعاصرة فقد تكون هناك لمحات من التجديد من حيث المنهج المتبع للوصول إلى الاختيار، ولكن من حيث النتيجة تبقى عملية الاختيار في دائرة محدودة من الاحتمالات إما القول الأول، أو الثاني، أو الثالث إلخ.

2. التطور التاريخي لمصطلح التجديد

النظر إلى التطور التاريخي لهذا المصطلح مهمٌ لتحديد معناه الشرعي، وهذا التطور يمكن أن يُفهم من خلال عدة مراحل:

1. مصطلح التجديد في العصور الإسلامية الأولى (القرون 1-3 هجري).
2. مصطلح التجديد في العصور الوسطى (القرون الرابع-الثالث عشر الهجري) (من تبلور المذاهب إلى الحركات الإصلاحية).
3. مصطلح التجديد في العصر الحديث (من الحركات الإصلاحية إلى يومنا هذا).

2.1. مصطلح التجديد في العصور الإسلامية الأولى (القرون 1-3 هجري)

التجديد كمصطلح يعكس الخصائص النموذجية لعملية تحويل الكلمات إلى مصطلحات في الفكر الإسلامي حيث إنه قد اكتسب أهميته وفحواه من حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي رواه أبو داود في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»⁴⁶ وبعد ذلك، تم ربطه ببعض الصفات واستُخدم لتسمية الأشخاص والأفكار، والحركات التي تحمل هذه الصفات.

⁴³ أحمد بن محمد معبوط، الاختيارات الفقهية (أسسها - ضوابطها - ومناهجها)، (بيروت: دار ابن حزم، 2011م)، 32.

⁴⁴ محمود النجيري، الاختيار الفقهي وإشكالية تجديد الفقه الإسلامي (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008م)، 21.

⁴⁵ رقية دباغ، تجديد الاختيار والترجيح الفقهيين في ضوء التغيرات المعاصرة: دراسة تأصيلية تطبيقية، (الجزائر: جامعة أحمد دراية، أطروحة دكتوراه، 2021)، 27.

⁴⁶ سبق تخريجه.

وأول من وُصف بمجدد القرن الأول هو عمر بن عبد العزيز⁴⁷ وعندما وصفه ابن شهاب الزهري فإنه يقدم لنا أحد أوائل التفسيرات (إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة) لمصطلح التجديد⁴⁸ ويُفسر مفهوم "التجديد" في هذا السياق على أنه استجابة لتحديات العصر الكبرى التي تواجه الكيان الإسلامي بشكل شامل، وهذه التحديات قد تهدد العقائد، المجتمعات، الأخلاقيات، والقيم الإسلامية.⁴⁹ في مثل هذه الظروف، يُنظر إلى التجديد على أنه جهد لإحياء وتعزيز جوانب معينة من الدين الإسلامي مثل ما قام به عمر بن عبد العزيز من الإصلاحات والتجديدات التي كان لها تأثير بالغ على الحياة الإسلامية.⁵⁰

واستقر معنى الإحياء والبعث فترة من الزمان إلى الفترة التي فرضت فيها الدولة العباسية الرأي القائل بخلق القرآن، وهو ما تنهه المعتزلة، وطالبت العلماء والفقهاء بقبوله⁵¹، وكان أحمد بن حنبل من أشد المعارضين لهذا الرأي، واكتفى بالإشارة إلى أن القرآن هو كلام الله، دون الدخول في تفاصيل ميتافيزيقية، وهذا الموقف يعكس رغبته في الحفاظ على بساطة العقيدة، وتجنب الدخول في جدالات فلسفية قد تؤدي إلى الابتداع أو التحريف في الدين.⁵² وفي هذا السياق، يُعرف الموقف التقليدي، الذي يُمثله عادة أهل السنة والجماعة، بتأكيد على اتباع النصوص الدينية وفهم السلف الصالح، وتُعتبر الفرق التي تخرج عن هذا الفهم المحافظ "مبتدعة"، وهذا الوصف يتضمن غالباً نوعاً من النقد الديني والاجتماعي، حيث يُنظر إلى الابتداع باعتباره خروجاً عن الأصول والثوابت، وهناك ظهرت مقاربة مختلفة لمصطلح التجديد حيث إن الإمام أحمد بن حنبل عدّ الإمام الشافعي من مجددي القرن الثاني معللاً: "يَعْلَمُ النَّاسُ السَّنَنَ وَيَنْفِي عَنِ النَّبِيِّ الْكُذْبَ."⁵³

وهذا المعنى يدل على أن التجديد هو "قمع البدع والمحدثات"، ويُعتبر مفهوم التجديد بهذا المعنى جزءاً أساسياً من فكرة التجديد في الإسلام، ويُظهر كيف يمكن للمجتمعات الإسلامية التعامل مع التحديات والتغيرات مع مرور الزمن. وقد نقل ابن حجر العسقلاني عن الحاكم أنه قال: "سمعت

⁴⁷ بسطامي، مفهوم تجديد الدين، 18/1.

⁴⁸ ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، 48.

⁴⁹ أنظر. عبد الرحمان الحاج، "التجديد من النص إلى الخطاب"، 101.

⁵⁰ من أبرز معالم التجديد: إعادة الشورى في الحكم، والأمانة في الإدارة وتوكيل الأمانة، ومبدأ العدل، إحياء السنن ومكافحة البدع، تدوين العلوم الإسلامية وخاصة علم الحديث، التجديد في السياسة الخارجية والدعوة إلى الإسلام، إصلاح النظام الاقتصادي والمالي. أنظر. علي محمد الصلابي، الدولة الأموية: عوامل الازدهار وتدهار الانهيار، (بيروت: دار المعرفة، 2010م) 2/24.

⁵¹ أنظر. ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: زياد محمد منصور (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1987م) 1/36.

⁵² كان ابن حنبل يرى أن من يقول بأن القرآن مخلوق يُعدّ جهمياً، وهي إشارة إلى الجهمية، وهي فرقة كانت تعتقد بأن كل شيء مخلوق بما في ذلك القرآن. ومن ناحية أخرى، من يقول بأن القرآن غير مخلوق يُعتبر مبتدعاً في نظره، أي يُدخل في الدين ما ليس منه. ينظر. أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار الحديث، 1995م) 1/85.

⁵³ "من طريق أبي سعيد الغريابي قال: قال أحمد بن حنبل: إن الله يقبض للناس في كل رأس مائة من يعلم الناس السنن وينفي عن النبي الكذب فنظرنا فإذا في رأس المائة عمر بن عبد العزيز وفي رأس المائتين الشافعي" العظم آبادي، عون المعبود، 11/261.

أبا الوليد حسان بن محمد الفقيه يقول غير مرة سمعت شيخاً من أهل العلم يقول: لأبي العباس بن سريح يقول أبشر أيها القاضي فإن الله منّ على المسلمين بعمر بن عبد العزيز على رأس المائة فأظهر كل سنة، وأمات كل بدعة، ومنّ الله على رأس المائتين بالشافعي حتى أظهر السنة وأخفى البدعة، ومنّ الله على رأس الثلاثمائة بك.⁵⁴ هذا النقل من ابن حجر العسقلاني عن الحاكم يعكس تطوراً مهماً في فهم حديث التجديد في القرن الثالث الهجري، ويظهر هذا النص كيفية تطبيق فكرة المجدد على شخصيات تاريخية بارزة في الإسلام، مع التركيز على أهميتهم في الحفاظ على السنة، ومحو البدعة.

من خلال ما سبق، يمكن ملاحظة أن مصطلح "التجديد" في العصور الإسلامية الأولى كان يعكس استجابة مباشرة لتحديات كل عصر، سواء أكانت تحديات عقائدية، أم فقهية، أم فكرية، أم سياسية. ويظهر ذلك كيف أن تعريف "التجديد" كان مرناً وقابلاً للتطور وفقاً للحاجات والظروف المحيطة بالمسلمين في تلك الفترات، وعلى سبيل المثال، أعمال عمر بن عبد العزيز، الذي يعتبر بالإجماع مجدد القرن الأول، تختلف كلياً من حيث المحتوى عن أعمال الإمام الشافعي، الذي يعتبر من مجددي القرن الثاني. ومع ذلك، الخاصية المشتركة التي تبرز في كليهما هي ريادتهما في حل المشكلات التي ظهرت بين الدين والحياة في عصورهم. نظراً لاختلاف هذه المشكلات بين القرن الأول والقرن الثاني، فإن محتوى التجديد قد تحقق بشكل مختلف، وهذا الوضع ينطبق أيضاً على القرون الأخرى كما سيأتي.

2.2. مصطلح التجديد في العصور الوسطى (القرن الرابع-الثالث عشر الهجري) (من تبلور المذاهب إلى الحركات الإصلاحية)

قام ابن الأثير (ت630) بإنجاز فذ في ميدان التجديد الديني والفكري في الإسلام، إذ أفرد تحليلاً جاداً ومنهجياً لهذا الموضوع، إلا أن ابن الأثير ذهب في تحليله للشخصيات التي اعتبرت مجددة في تاريخ الإسلام وأسباب اعتبارها كذلك، إلى ربط التجديد بتطور الفقه وعلوم الدين بشكل منهجي ومنظم، كما يتضح في مؤلفه "جامع الأصول في أحاديث الرسول"⁵⁵ حيث قال فيه: "فالأحسن والأجدر أن يكون ذلك إشارة إلى حدوث جماعة من الأكابر المشهورين على رأس كل مائة سنة يجددون للناس دينهم، ويحفظون مذاهبهم التي قلدوا فيها مجتهديهم وأئمتهم. ونحن نذكر الآن المذاهب المشهورة في الإسلام التي عليها مدار المسلمين في أقطار الأرض، وهي مذهب الشافعي، وأبي حنيفة، ومالك، وأحمد، ومذهب الإمامية."⁵⁶ وفي هذا السياق، لم يقتصر ابن الأثير على الجوانب الدينية فحسب، بل ربط التجديد بالإدارة السياسية والحياة العلمية، مؤكداً على ضرورة أن يجسد المسلمون ارتباطهم بالإسلام بأسلوب صحيح ومنظم، وأن يكون ذلك عبر المذاهب

⁵⁴ ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، 49.

⁵⁵ محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرئوط (السعودية: مكتبة الحلواني، 1969م) 319/1.

⁵⁶ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، 319/1.

الفقهية. وقام أحد الباحثين⁵⁷ بربط تفسير ابن الأثير لمصطلح التجديد بالسياق التاريخي الذي شهده عصره، مشيراً إلى أن هذا التفسير يجب أن يُفهم في ضوء الحروب الصليبية التي كانت تصف بالعالم الإسلامي في ذلك الوقت. ويُعتبر هذا الربط بين التجديد الديني والظروف التاريخية المحيطة به مثلاً على الطريقة التي يُمكن بها للأحداث الكبرى أن تؤثر في تطور مصطلح "التجديد" وتشكيله.

وبعد مرور حوالي 150 سنة على طرح ابن الأثير لفكرته التي ترى أن مصطلح التجديد ينبغي أن يتم عبر المذاهب الفقهية، واستقرت هذه الفكرة وتبلورت بشكل أكثر وضوحاً عند العلماء الذين جاءوا بعده مثل تاج الدين السبكي (ت 771هـ) حيث قال: "فنقول لما لم نجد بعد المائة الثانية من أهل البيت من هو بهذه المثابة، ووجدنا جميع من قيل إنه المبعوث في رأس كل مائة ممن تمذهب بمذهب الشافعي وانقاد لقوله علمنا أنه الإمام المبعوث الذي استقر أمر الناس على قوله، وبعث بعده في رأس كل مائة من يقرر مذهبه. وبهذا تعين عندي تقديم ابن سريج في الثالثة على الأشعري فإن أبا الحسن الأشعري رضي الله عنه وإن كان أيضاً شافعي المذهب إلا أنه رجل متكلم، كان قيامه للذب عن أصول العقائد دون فروعها، وكان ابن سريج رجلاً فقيهاً وقيامه للذب عن فروع هذا المذهب الذي ذكرنا أن الحال استقر عليه فكان ابن سريج أولى بهذه المنزلة لاسيما ووفاء الأشعري تأخرت عن رأس القرن إلى بعد العشرين."⁵⁸ وتم تفضيل ابن سريج على الأشعري؛ لأنه (وفقاً للنص) يُعد أكثر تأثيراً في التجديد الفقهي الذي استقر عليه حال الناس، مع الأخذ في الاعتبار أن ابن سريج كان يركز على الدفاع عن فروع المذهب الشافعي، وهو ما يتماشى مع النهج الذي حدده ابن الأثير.

وكتب السيوطي (ت 911هـ) قصيدة بعنوان "تحفة المهتدين بأسماء المجددين"، التي أصبحت موضوعاً ومصدراً للعديد من الأبحاث وقال فيها:

"يعث ربنا لهدى الأمة . . منا عليها عالما يجدد . . دين الهدى لأنه مجتهد..."⁵⁹ وذكر أسماء المجددين كلهم من المذهب الشافعي. ويلاحظ أن مصطلح "التجديد" نفسه أخذ يخضع لهذه التجاذبات المذهبية، مما يعقد فهمه وتطبيقه في سياق متغير ومتنوع من الاجتهادات والممارسات الفقهية.

الشيخ أحمد السرهندي (ت 1033هـ)، الذي عاش في القرن السابع عشر ميلادياً، يعتبر من أبرز الشخصيات في التاريخ الإسلامي، بفضل جهوده الملحوظة في حماية نقاء الإسلام والعمل على

⁵⁷ قال عبد الرحمن الحاج: "والإطار التاريخي لتفسير ابن الأثير لهذا المصطلح «التجديد» معروفة، وهو الحروب الصليبية التي كانت تدور رحاها آنذاك." عبد الرحمن الحاج، "التجديد من النص إلى الخطاب"، 102.

⁵⁸ تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلوم (مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1992م) 200/1.

⁵⁹ السيوطي، تحفة المهتدين بأخبار المجددين، 15.

تجديده في شبه القارة الهندية⁶⁰. يُشار إليه غالبًا بلقب ”مجدد الألف الثاني“⁶¹، مما يدل على إسهاماته البارزة، كمجدد في الألف الثاني. وتأثير الشيخ أحمد السرهندي يتجلى في نقطتين أساسيتين:

1. معارضته لمحاولات خلط الأديان: قاوم بشدة مشروع الإمبراطور أكبر شاه الذي سعى إلى تأسيس دين جديد عبر دمج الأديان المتواجدة في شبه القارة الهندية، وكانت جهوده حاسمة في الحفاظ على وجود الإسلام في هذه المنطقة.⁶²

2. نهجه في التصوف والتأكيد على الفقه: تصدى للمفاهيم المتطرفة التي ظهرت في التصوف خلال فترته، مؤكدًا على أهمية الفقه وسائر العلوم الشرعية كأساس للحفاظ على الوحدة الدينية والثقافية للأمة الإسلامية.⁶³

وأود التأكيد على أن مساهمات شاه ولي الله الدهلوي (ت1176هـ)⁶⁴ في التاريخ الإسلامي تُعد بالغة الأهمية، وذلك من خلال تسليطه الضوء على جوانب الإصلاح ضمن مفهوم التجديد. وجاءت أفكاره في فترة تالية لعصر الشيخ أحمد السرهندي بقرن واحد، حيث إنه ركز على أهمية الإصلاح الفكري والديني، مع المزج بين علمي الحقيقة والشريعة، وتصدد لكثير من المشكلات الفكرية، والاجتماعية والثقافية التي كانت تواجه المسلمين في شبه القارة الهندية.⁶⁵ وهذا ما رام إليه الدهلوي قائلاً: ”أقرب الناس إلى المجددية المحدثون القدماء منهم، كالبخاري، ومسلم، وأشباههم ولما تمت بي دورة الحكمة ألبسني الله سبحانه خلعه المجددية، فعلمت علم الجمع بين المختلفات، وعلمت أن الرأي في الشريعة تحريف وفي القضاء مكرمة.“⁶⁶

2.3. مصطلح التجديد في العصر الحديث (من الحركات الإصلاحية إلى يومنا هذا)

إن هذه الحقبة الزمنية تتطلب مزيداً من التعمق والدقة لفهم مسار مصطلح التجديد، ولكن نظراً إلى عموم البحث لا يسع الإطناب فيها، وبناء عليه، سنكتفي بعرض الخطوط العامة لمصطلح التجديد

⁶⁰ أنظر. أحمد يحيى حسين، ”الشيخ أحمد السرهندي رجل الدعوة والإصلاح“، مجلة كلية العلوم الإسلامية، 3/2، (2009 نوفمبر)، 151.

⁶¹ محمود الساراني، الإمام مجدد الألف الثاني حياته وآراؤه التجديدية في الإصلاح والتربية، (إيران: جامعة دار العلوم زاهدان، رسالة بكالوريوس العالية، 2022م)، 35.

⁶² أحمد يحيى حسين، ”الشيخ أحمد السرهندي رجل الدعوة والإصلاح“، 154.

⁶³ زيد مولانا أبو الحسن، ”الشيخ أحمد بن عبد الأحد السرهندي ومأثرته الإصلاحية والتجديدية“، مجلة البحث الإسلامي، 5/20، (1976 مارس)، 198-199.

⁶⁴ داود، عزرودي، ”الإمام المجدد شاه ولي الله الدهلوي ومنهجه في التجديد“، مجلة وحدة الأمة بالجامعة الإسلامية دار العلوم، 13/7، (2019 نوفمبر)، 312.

⁶⁵ أحمد إبراهيم شكوك، ”شاه ولي الله الدهلوي: حياته وإسهاماته الفكرية للعالم الإسلامي“، مجلة الدراسات الإسلامية باكستان، 2/3 (2003)، 205.

⁶⁶ الدهلوي: شاه ولي الله، التفهيمات الإلهية (الهند: مطبوعات المجلس العلمي، 1936م)، 40/1.

في هذه الحقبة الزمنية.

وبعد عصر الشاه ولي الله، شهدت حركات التجديد الإسلامية تطوراً ملحوظاً وتحولاً في طبيعتها وتوجهاتها. وفي هذا الإطار، تحولت هذه الحركات من كونها مقتصرة على الإطار العلمي والمؤسسات التعليمية إلى أن أصبحت حركات اجتماعية أوسع نطاقاً وأكثر تأثيراً في المجتمع.⁶⁷ وفي القرن التاسع عشر، ومع تزايد النفوذ الاستعماري الأوروبي، والضغوط الاستعمارية، فقد ظهرت الحركات الإصلاحية سواء أكانت على صعيد الأفراد مثل مدرسة الأفغاني، ومحمد عبده، أم على صعيد الدولة مثل الدولة العثمانية من خلال إصلاحات وتغييرات داخلية في النظم الحكومية والمؤسسات.⁶⁸

وأرغمت هذه الحركات على مواجهة تحديات متعددة؛ منها الضغوط الثقافية والسياسية الغربية، ومنها الحاجة إلى إعادة صياغة الهوية الإسلامية في ظل هذه التحديات، وتعتبر حركة محمد بن علي السنوسي نموذجاً بارزاً في توضيح كيفية تطور هذه الحركات وتأثيرها، حيث تميّزت حركة السنوسي بردة فعلها تجاه التوسع الاستعماري الغربي، وتدهور النظام التقليدي في المجتمعات الإسلامية، مما أدى إلى ضعف الصلة بين الدين والحياة اليومية.⁶⁹ هذا الموقف يشترك فيه العديد من حركات التجديد والإحياء التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين.

ومع ذلك نجد تبايناً في المواقف والتوجهات؛ فبينما حافظ بعض الحركات مثل حركة السنوسي على المبادئ والهوية الإسلامية في مواجهة الاستعمار، ظهرت تيارات أخرى تحت شعار التجديد تسيّر في اتجاهات مختلفة، حيث اتجه بعض الشخصيات من تلاميذ محمد عبده مثل قاسم أمين ولطفي السيد وطه حسين نحو "الحدائث" و"تبني العلمانية"، بينما سلك آخرون مثل رشيد رضا مسار "السلفية الإحيائية"⁷⁰، مما يعكس التنوع الفكري والمنهجي في هذه الفترة. وبدخول القرن العشرين شكّلت فكرة رضا "السلفية الإحيائية" الأرضية التي قامت عليها البنية الفكرية للحركات الإسلامية السياسية⁷¹ مثل الإخوان المسلمين في مصر والجماعة الإسلامية في الهند، التي سعت لتحقيق الاستقلال السياسي والإحياء الديني في آنٍ واحد.

وكان مصطلح "التجديد" هامشياً نسبياً وأقل شيوعاً حتى خمسينيات القرن الماضي، بسبب كون مصطلحي "الإصلاح" و"الإحياء" أكثر تداولاً، وتمركزاً في الخطاب الفكري والسياسي في العالم العربي والإسلامي، وفي مواجهة التحديات المعاصرة والتغيرات الاجتماعية والسياسية آنذاك.

⁶⁷ ينظر: Tahsin Görgün, "Teccid", Tdv İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/234-239

⁶⁸ سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2000 م)، 75-76.

⁶⁹ أنظر. يوسف موسى أبو عليقة، عبد الرحمن بن محمود، "التجديد في فكر الإمام محمد بن علي السنوسي"، المؤتمر القرآني الدولي النسوي مقاس: 4 (ماليزيا: مركز البحوث القرآن بجامعة ملايا، 2014 م)، 15-16.

⁷⁰ أنظر. عبد الرحمن الحاج، "التجديد من النص إلى الخطاب"، 106.

⁷¹ عبد الرحمن الحاج، "التجديد من النص إلى الخطاب"، 108.

بالرغم من ذلك، مع مرور الوقت وتزايد التحديات المعاصرة والحاجة إلى مواجهة قضايا مثل العولمة والتطور التكنولوجي، بدأ "التجديد" يكتسب أهمية أكبر، ويصبح أكثر شيوعاً في الخطاب الإسلامي. وفي هذا الصدد قال د. عبد الرحمن الحاج: "إذا كنا لا نستطيع أن نحدد بدقة اللحظة التاريخية التي ولد فيها مصطلح التجديد الإسلامي، فإنه يمكننا مقارنته في الحقبة الزمنية الممتدة بين منتصف الخمسينيات وأوائل الستينيات، وذلك بالرغم من ظهور مقال للشيخ أمين الخولي (الأستاذ في كلية الآداب في جامعة القاهرة) عام 1933م في مجلة الرسالة (عدد: 13) تحت عنوان «التجديد في الدين» وهو أول مقال نعث عليه في هذا الموضوع، ثم كتب المودودي سنة 1948م كتابه باللغة الأوردية «موجز تجديد الدين وإحيائه».⁷² وهذا التوجه الجديد في "التجديد الإسلامي" الذي يستلهم شرعيته من النص النبوي يبدو أنه قد أصبح أداة حيوية للإصلاح الديني والاجتماعي في العالم الإسلامي، على الرغم من تنوع التفسيرات والممارسات المرتبطة به. ومن هنا، يظهر أن فهم هذا النوع من الإصلاحات، وتوجيهه يتطلب تقييماً دقيقاً ومنهجياً لتحقيق تجديد حقيقي وفعال في مختلف مجالات الحياة.

يتبين مما سبق أن مصطلح "التجديد" خضع بدءاً من العصور الإسلامية الأولى، وصولاً إلى العصر الحديث، لتفسيرات ومقاربات متعددة ومتنوعة، والعامل الأساسي الذي يلعب دوراً مركزياً في هذه التعددية لمصطلح التجديد هو التحديات الكبرى التي تواجهها الأمة الإسلامية، والتي تتطلب الاستجابة المباشرة والتكيف معها، وهذا الوضع يدل على أن مصطلح التجديد يدل على حالة أكثر من ما يدل على مفهوم محدد، وهي تلك الحالة التي تتضمن رد فعل تجاه التحديات التي تواجهها الأمة الإسلامية في كل عصر من العصور، ولكن هذا لا يمنعنا من الإتيان بتعريف يعبر عن هذه الحالة، وهو: "أن التجديد في الإسلام آلية ديناميكية دائبة علمية، وعملية تهدف إلى صون الشريعة محافظاً على أصالته ومتكيفاً مع الظروف الجديدة." ويعزّز قولنا هذا ما ورد في الحديث عبارة "دينها" أو "أمر دينها" وأمر دين الأمة يختلف باختلاف تحديات وعقبات كل عصر مع العلم بأن الدين كما هو عليه. وفي النهاية، يمكن القول بأن التجديد في الفكر الإسلامي يُعتبر جهداً مستمراً يسعى للتوفيق بين ثوابت الشرع والتغيرات الزمانية والمكانية، وهو ما يتطلب فهماً عميقاً لكل من النصوص الشرعية والواقع المعيش.

الخاتمة

وعليه، أهم ما توصل إليه البحث من نتائج كما يلي:

1. كلمة "تجديد" في اللغة العربية تأتي بثلاثة معانٍ ترتكز على الجذر "ج-د-د"، تشمل الإتيان بشيء لم يسبق له مثيل، الترميم والإصلاح لجعل الشيء كأنه جديد، وإعادة شيء بعد انقطاع. وتعكس هذه المعاني مفاهيم متنوعة من الابتكار المادي والمعنوي، وتجسد ثراء اللغة العربية في التعبير عن التجديد.

⁷² عبد الرحمن الحاج، "التجديد من النص إلى الخطاب"، 109.

2. يمكن القول بأن التحدي الذي يواجه مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي يتجلى في البحث عن توازن بين ضرورة الحفاظ على الجوهر الأصيل للدين والاستجابة لمتغيرات العصر الحديث. والاتجاه التراثي، رغم تأكيده على أهمية العودة إلى الكتاب والسنة، يواجه انتقادات بشأن محدودية تطبيقه في مواجهة التحديات المعاصرة وغموض حدود التجديد المقبول. ومن جهة أخرى، يُنظر إلى الاتجاه الحدائي على أنه قد يميل إلى التساهل أو الابتعاد عن الثوابت الدينية بدافع التكيف مع التطورات العصرية، مما يثير مخاوف من تحريف جوهر الدين أو تغيير مبادئه الأساسي.

3. لا ينكر أن هناك بعض المصطلحات ذات الصلة بمصطلح التجديد بما في ذلك الاجتهاد، والإصلاح، والتحديث، والتغيير، والاختيارات الفقهية، وكل منها يسلط الضوء على جانب مختلف من عملية التطوير في السياق الإسلامي. وأما الاجتهاد فهو يمثل الجهد الفكري في استنباط الأحكام، مشتركاً مع التجديد في سعيه لمواكبة الواقع المعاصر، وبينهما علاقة "عموم خصوص من وجه"، وأما الإصلاح فهو يعكس الرغبة في إحداث تغييرات ملموسة وتحسين الواقع الاجتماعي، متداخلاً مع التجديد في هدف تحقيق النهضة الاجتماعية، وبينهما علاقة "عموم خصوص مطلق"، وأما التحديث، بمفهومه الغربي، فهو يتناول التغييرات الهيكلية في المجتمع لتحقيق التقدم، بينما يركز التجديد على تنشيط الأصول دون الإخلال بجوهرها، وبينهما علاقة "تباين" وأما التغيير فهو يشير إلى التحولات الشاملة، مختلفاً عن التجديد الذي يحافظ على الارتباط بالأصول، وبينهما علاقة "تباين"، وأما مصطلح الاختيارات الفقهية فهو تعبر عن الترجيح بين الآراء الفقهية في المسائل المختلف فيها، وقد تحوّل بعداً من التجديد عند التطبيق على المسائل المعاصرة، وبينهما علاقة "عموم خصوص من وجه".

4. يمكن ملاحظة أن مصطلح "التجديد" في العصور الإسلامية الأولى كان يعكس استجابة مباشرة لتحديات كل عصر، سواء أ كانت تحديات عقائدية، أم فقهية، أم فكرية، أم سياسية. ويظهر ذلك كيف أن تعريف "التجديد" كان مرناً وقابلاً للتطور وفقاً للحاجات والظروف المحيطة بالمسلمين في تلك الفترات، وفي مصطلح التجديد في العصور الوسطى توسع ليضم تجديد الفهم الفقهي وحماية العقيدة من الانحرافات، مشدداً على أهمية المذاهب الفقهية ودور العلماء الرائدتين في تنشيط الدين أمام التحديات المتجددة، وفي العصر، شهد مصطلح التجديد قفزة كبيرة في معناه، حيث توسع من الإطار العلمي والتعليمي إلى آفاق اجتماعية أوسع، استجابةً للضغوط الاستعمارية، والحاجة إلى إعادة تشكيل الهوية الإسلامية.

5. مصطلح "التجديد"، منذ فجر العصور الإسلامية وحتى عصرنا الحاضر، شهد تنوعاً وغنى في التأويلات والمناهج، مدفوعاً بالتحديات الجسام التي تعترض مسيرة الأمة الإسلامية. وهذا التنوع ليس إلا انعكاساً للحاجة الماسة إلى استجابة مرنة ومتجددة تجاه هذه التحديات، مما يجعل من التجديد ليس مفهوماً جامداً بل حالة حية ومتطورة تفسر ردود أفعال الأمة وتكيفها عبر العصور. ومن هذا المنطلق جاء تعريفنا للتجديد كآلية ديناميكية، علمية وعملية، مكلفة بحماية الشريعة وضمان استمرارية أصالتها، مع ضرورة التكيف مع المعطيات الزمانية والمكانية الجديدة. ويُعزى هذا الفهم ما يرد في النص النبوي حيث يُشار إلى "دينها" أو "أمر دينها"، مشدداً على أن ديناميكية

الدين تتفاعل مع المتغيرات والتحديات الخاصة بكل عصر، مع الحفاظ على الثوابت الشرعية. وإن التجديد، إذًا، في البنية الفكرية الإسلامية، يُمثل عملية مستدامة تسعى للجمع بين الثبات على الأصول والمرونة في التطبيق، وهو ما يستلزم استيعابًا دقيقًا للتراث الشرعي وإدراكًا واعيًا لوقائع العصر.

6. نؤكد أن النتائج التي تم التوصل إليها تعكس الأهمية القصوى لفهم التجديد كعملية متجذرة ومتعددة الأبعاد، وليس مجرد إحياء للنصوص الدينية. ولقد تجاوزت الدراسة النظرة التقليدية لتشمل كيفية تفاعل الأفكار الدينية مع التحديات المعاصرة، مما يؤكد على ديناميكية الفكر الإسلامي وقدرته على التكيف والتطور. ويمكن للنتائج المستخلصة من هذه الدراسة أن تعزز فهمنا للدين الإسلامي كنظام حي وتفاعلي، قادر على مواجهة التحديات الفكرية والعملية للعصر الحديث. وبالإضافة إلى ذلك، تقدم مساهمات محتملة لتطوير منهجيات ونماذج تجديدية يمكن أن تستخدم كأساس للبحوث المستقبلية والممارسات التطبيقية في السياقات الإسلامية.

Kaynakça

- 'Abdülkâfi, İsmâ'îl 'Abd el-Fettâh. *El-Mevsû'at el-İktisâdiyye ve'l-İctimâ'iyye*. Cilt 1. Mısır: Merkezü'l-İskenderiyye li'l-Kitâb, 1. Baskı, 2005.
- 'Âmer, Şabâh. *Mu'cem 'Ulûm es-Siyâse ve'l-'Alâkât ed-Düveliyye*. Cilt 1. El-Kâhire: Dârü'l-hadîs, 1. Baskı, 2010.
- Aclûnî, İsmâ'îl bin Muḥammed el-Aclûnî el-Cerâhî. *Keşfü'l-ḥafâ' ve Müzîlü'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. Cilt 1. Kâhire: Mektebetü'l Kudûsî, 1. Baskı, 1932.
- Aḥmed, Es'ifân. *Ḳâmûs al-Muṣṭalahât es-Siyâsiyye ve'l-'Alâkât ed-Düveliyye*. Cilt 1. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1. Baskı, 2004.
- Aḥmed, Yaḥyâ Hüseyin. "Eş-Şeyḫ Aḥmed es-Sirhindî Racülü'd-Da'vâ ve'l-İşlâḥ". *Mecelleṭü Külliyyeti'l-'Ulûm el-İslâmiyye*, 2/3, (Kasım 2009), 142-160.
- Alî el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Mirkâtü'l-Mefâtîḥ Şerḥü Mişkât el Mesâbîḥ*. Cilt 11. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, 2002.
- Âmidî, Ali bin Muḥammed el-Âmidî. *el-İḥkâm fî Uşûli'l-Aḥkâm*. Cilt 5. Dimaşk: el-Mektebû'l-İslâmî, 2. Baskı, 1982.
- Atay, Hüseyin. "El-İslâm fî'z-Zamân ve'l-Mekân". *Mecelleṭü'l-Müslimü'l-Mu'âşır*, 1/28, (Aralık 1981), 27-50.
- Bistâmî, Muḥammed Saîd. *Mefhûmü't-Tecdid ed-Dînî*. Cilt 1. Cidde:Tâsîl li'd-Dirâsât ve'l-Buḥûs, 1. Baskı, 2012.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî. *eş-Şihâḥ fi'l-Luḡa*. Thk: Aḥmed Attâr. Cilt 2. Beyrût: Darü'l-İlm li'l-Melayin, 1. Baskı, 1987.
- Dâvûd, 'Azrûdî. "el-İmâm el-Müceddid Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî ve Menhecuhû fî't-Tecdid", *Mecelleṭü Vahdeti'l-Umme bi'l-Câmi'a el-İslâmiyye*, 7/13, (Kasım 2019), 308-344.

- Debbağ, Rukiye. *Tecdidü'l-İhtiyâr ve Tercih'ül-fikhîyîn fi Da'avât-Teğayyürât el-Mu'âşira: Dirâse Uşûliyye Tatbîkiyye*. Cezayir: Câmi'at Aḥmed Derâya, Doktora Tezi, 2021.
- Dihlevî, Şâh Veliyullâh. *et-Tefhîmâtü'l-İlâhiyye*. Cilt 1. Hindistan: Maṭba'âtü'l-Meclis el-'İlmî, 1. Baskı, 1936.
- el-Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânûvî el-Azîmâbâdî. *'Avnû'l-Ma'bûd Şerḥü Süneni Ebî Dâvûd ve Ma'ahû Haşiye İbn el-Kayyim: Tehzîbü Süneni Ebî Dâvûd ve İzâḥul-'Ullûm ve Müşkilâtihî*. Cilt 14. Beyrût: Dârul-kütübü'l-ilmîyye, 2. Baskı, 1994.
- el-Elbânî, Ebû 'Abdurrahman Muhammed Nâsirüddin. *Şaḥîḥu'l-Câmi'u's-sağîr ve Ziyâdâtuh*. Cilt 2. Beyrut: El-Mektebetü'l-İslâmî, 1. Baskı, 1988.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed et-Tûsî. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*. Thk: Muḥammed 'Abd es-Selâm 'Abd eş-Şâfi. Cilt 1. Beyrût: Dârul-kütübü'l-ilmîyye, 1. Baskı, 1993.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed et-Tûsî. *İḥyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn*. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife.1,Baskı,2010.
- el-Hâc İbrâhîm, Abdurrahmân. "et-Tecdid mine'n-Naşş ilâ'l-Ḥiṭâb", *Mecelletü'l-Tecdid*, 3/6, (1999), 99-126.
- el-Ḥaşşâb, Mustafa. *el-Medḥal ilâ 'İlmi'l-İctimâ'*. Cilt 1. Kâhire: Mektebetü'l- Mısrîyye, 1. Baskı, 1992.
- el-İmâm Aḥmed, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Aḥmed bin Hanbel*.Thk: Aḥmed Muḥammed Şâkir. Cilt 20. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 1. Baskı, 1995.
- el-Mîlâd, Zakî. el-Fikrü'l-İslâmî *Ḳırâ'ât ve Murâca'ât*. Cilt 1. Beyrût: Mü'esessetü'l-İntişâr el-'Arabî, 1. Baskı, 1999.
- el-Münâvî, Zeyn ed-Dîn Muhammed. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Cilt 6. Mısır: El-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1. Baskı, 1937.
- Emîn, Aḥmed. *Feyzü'l-Ḥâtîr*. Cilt 10. Kâhire: Kelimâtü 'Arabîyye li't-Terceme ve'n-Neşr, 1. Baskı, 2012.
- en-Neccârî, Maḥmûd. *el-İhtiyârü'l-Fikhî ve İşkâliyyetü Tecdîdi'l-Fikhî'l-İslâmî*. Cilt 1. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmîyye, 1. Baskı, 2008.
- es-Selâbî, Alî Muhammed. *ed-Devletü'l-Umeyye: 'Avâmilü'l-İzdihâr ve Tedâ'iyâtü'l-İnhîyâr*. Cilt 2. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1. Baskı, 2010.
- eş-Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî. *el-Muvâfaḳât*. Thk: Ebû Ubeyde Mâhir bin Ḥasan Âl Selmân. Cilt 6. Kâhire: Dâr-u İbn Affân, 1. Baskı, 1997.
- ez-Zenîdî, 'Abd er-Raḥmân bin Zeyd. "el-'Aşrâniyye fi Ḥayâtinâ el-İctimâ'iyye", *Mecelletü Câmi'atü'l-İmâm Muhammed bin Suûd*, 10/10, (Ocak 2007), 372-463.
- Ḥaddâd, Muhammed. *Diyânetü'z-Zamîr el-Ferdî ve Maşîr'ül-İslâm fi'l-'Aşri'l-Ḥadîs*. Cilt 1. Beyrût: Dârü'l-Medâr, 1. Baskı, 2007.
- Hâşim, Cemîl 'Abdullah. *Mesâ'il min'el-Fikhî'l-Mukâran: Aḥkâmün Tete'allak bi'l-'İbâdât*. Cilt 1. Dımaşk: Dârü's-Selâm, 1. Baskı, 2007.

- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Taqrîr ve't-tahbîr fî şerhi Kitâbî't-Taqrîr*. Cild 3. Mısır: El-Maţba'atu'l-Kübrâ el-Amîriyye, 1. Baskı, 1900.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyisî'l-luğa*. Thk:'Abdü's-Selâm Muhammed Hârûn. Cilt 6. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. 'Alî bin Muhammed Hacer el-'Askalânî. *Tevâli't-te'sîs bi-me'âli İbn İdrîs*. Thk: Abdullâh el-Kâfî Ebü'l-Fidâ. Cild 1. Beyrut: Dâr'ül-Kütüb el-İlmiye, 1.Basım, 1986.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. en-Nihâye *fî'l-Fiten ve'l-Melâhim*.Thk: Muhammed Ahmed. Cilt 2. Beyrut: Daru'l-Cil, 1. Baskı, 1988.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Cilt 15. Beyrut: Dâru Sadr, 1993.
- İbn Sa'd, Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. Thk: Ziyâd Muhammed Mansûr. Cilt 5. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2. Baskı, 1987.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlîm b. Mecdidîni Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u Fetâvâ*. Thk: Abdurrahmân bin Muhammed. Cild 35. Medine: Matba'atü's-Su'ûdiyye, 1. Basım, 2004.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Câmiu'l-usul li-ehâdisi'r-Rasûl*. Thk: Abdülkâdir el-Arnaût. Cilt 13. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Hilvânî,1.Basım, 1969.
- Ma'bûţ, Ahmed bin Muhammed. *el-İhtiyârâtü'l-Fikhiyye: Esâsuhâ Devâbituhâ Menâhicuhâ*. Cilt 1. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Baskı, 2011.
- Mevdûdî, Ebü el-A'lâ. *Tecdîd ü İhyâ'-i Dîn*. Cilt 1. Lübnân: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 2. Baskı, 1967.
- Mevlânâ Zeyd, Ebü'l-Hasen. "eş-Şeyh Ahmed b. Abdilehâd es-Sirhindî ve Âţâruhü'l-İşlâhiyye ve't-Tecdîdiyye", *Mecelletü'l-Beşû'l-İslâmî*, 20/5, (Mart 1976), 188-200.
- Mezkûr, İbrâhîm. *el-Mu'cemü'l-Felsefî*. Cilt 1. Kâhire: el-Metabiu'l-Amiriyye, 1. Baskı, 1983.
- Mûslîh, Sâlih. *eş-Şâmil Kâmusu Muştalaḥâti'l-'Ulûmi'l-İctimâ'iyye*. Cilt 1.Riyâd: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1. Baskı, 1998.
- Mustafa, Ḥalîl Ḥuḍayr. *et-Tecdîd fî'l-Fikri's-Siyâsi el-'Arabî el-İslâmî el-Mu'âşir*. Cilt 1. Neced: Merkez' ül-'Ayn li'l- Dirâsât ve'l-Buhûs, 1. Baskı, 2018.
- Mübârekfûrî, Ebü el-Ḥasan 'Ubaydullâh bin Muhammed. *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ Şerḥu Mişkâtü'l-Meşâbih*. Cilt 11. Hindistan: İdâretü't-Tahkîkât el-İlmiyye, 3. Baskı, 1984.
- Nâşir, İbn 'Abd'ül-Kerîm. *Dirâsât fî'l-Ahvâ' ve'l-Feraḳ ve'l-Bida'*. Cilt 2. Riyâd: Dâru'l-Kenz, 1. Baskı, 1996.
- Sarânî, Maḥmûd. el-İmâm Müceddidü'l-Elf-i Şânî: Ḥayâtuḥü ve Ârâ'uhü't-Tecdîdiyye fî'l-İşlâḥ ve't-Terbiye. İran: Câmi'atü Dârü'l-'Ulûm Zâhedân, Yüksek Lisans Tezi,

2022.

- Sekrân, Muḥammed. "Mefhûmü't-Tecdid ve Taṭbîkâtuhû fî Devleti'l-Âlemi's-Sâlih: Ru'ye Tenkîdiyye Tahlîliyye", *Mecelletü'r-Râbiṭati't-Terbiye*, 1/2, (Mayıs 2008), 13-56.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tuḥfetü'l-mühtedîn bi-esmâ'î'l-müceddidîn*. Thk: Abdülhamîd Münîr Şanûḥa. Cilt 1. Mekke: Dârü's-Şîka li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Baskı, 2013.
- Şaban, Süheyl. *el-Mu'cemü'l-Mevsû'î li'l-Muşṭalahâti't-Târîhiyye*. Cilt 1. Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1. Baskı, 2000.
- Şekûk, İbrâhîm Ahmed. "Şah Veliyyullah ed-Dihlevî: Hayâtuhû ve İshâmâtuhû'l-Fikrîyye lî Alemî'l-İslâmî" *Mecelle-i Dirâsât'ül-İslâmiyye mu'âsıra*, 1/2, Mayıs 2008.
- Tâcüddîn Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî. *Ṭabaḳâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*. Thk: Mahmûd Muhammed et-Tenâḥî ve Abdülfettah Muḥammed el-Ḥulv. Cilt 10. Mısır: Hicr li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Baskı, 1992.
- Uğur, Hakan ve Çelik, Hacer. "Mefhûm el-İḥyâ' fî Âyât el-Ḳur'ân min ḥayṭu Sulûk'ul-İnsân ve Mes'ûliyyâtiḥ". *Akif* 53/1 (Haziran 2023), 132-150.
- Yusuf el-Kardâvî. *Min Ecli Şaḥvetin Râşide: Teceddüdid-Dîni ve Tenhezu bi'd-Dünyâ*. Cilt 1. Mısır: Dâru'l-Beşîr li's-Şaḳâfe ve'l-'Ulûm, 1. Baskı, 2016.
- Yûsuf Mûsâ; İbn Maḥmûd. "Et-Tecdid fi Fikri'l-İmâm Muḥammad bin 'Alî es-Senûsi", *El-Mu'temer el-Ḳur'ânî ed-Düvelî en-Nisâ'î*, 4. 8-45. Malezya: Malaya Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2014.

شبكة القبيسيات العابرة للحدود من المحلية إلى العالمية

تلخيص: تعد القبيسيات من أكبر الحركات النسائية الإسلامية في سورية، كما أصبحت شبكة عالمية عابرة للحدود بعد أن انتشرت في البلاد العربية والعالم. لذا تهدف المقالة إلى دراسة أشكال الارتباط بين فروع القبيسيات الخارجية والمركز الرئيسي في دمشق. اعتمد البحث على المقابلات مع عدد من القبيسيات، كما تم الاعتماد على بعض المصادر الثانوية. واستخدام تحليل الشبكات الاجتماعية كنظرية لفهم انتشار وتفاعل القبيسيات خارج الحدود. توصل البحث إلى ثلاثة مخرجات أساسية لأنماط الارتباط بين الفروع والمركز الرئيسي؛ وهي التنظيم والسياسات الداخلية (العلاقة الهيكلية، طريقة العمل)، التعليم والروحانية (الكتب، الارتباط بدمشق، وبنيرة القبيسي)، التمويل (أصحاب النفوذ من الأغنياء والحكومة). يبين البحث أن القبيسيات كشبكة عابرة للحدود لها خصوصيتها النابعة من قوة تنظيمها في دمشق، واستخدامها لآلية العمل ذاتها في الفروع، في الوقت ذاته لها خصوصيتها التي تتناسب مع تنظيمها في كل بلد تعمل به، إذ تشكل حقلاً اجتماعياً عابراً للحدود.

الكلمات المفتاحية: الجماعات الدعوية النسائية، القبيسيات، دمشق، شبكة عابرة للحدود، الشبكة الاجتماعية، الحركة.

Yerelden Küresele Dönüşen, Sınırları Aşan el- Kubeysiyat Grubu

Öz: El-Kubeysiyyât, Suriye'deki en büyük İslâmî kadın hareketlerinden biridir ve Arap ülkelerine ve dünyaya yayılan sınırları aşan bir ağ haline gelmiştir. Bu nedenle Makale Kubeysiyyât'ın, dış şubeleri ile Şam'daki ana merkez arasındaki bağlantı biçimlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, bazı ikincil kaynakların yanı sıra bir dizi Kubeysiyyât ile yapılan görüşmelere dayanmaktadır. Sosyal ağ analizi, Kubeysiyyât'ın sınırları ötesine yayılmasını ve etkileşimini anlamak için bir teori olarak kullanılmıştır. Araştırma, şubeler ve ana merkez arasındaki bağlantı modellerinin üç ana sonucunu ortaya koyacaktır. Bunlar, organizasyon ve iç politikalar (yapısal ilişki, çalışma şekli), eğitim ve maneviyat (kitaplar, Şam ve Munira al- Kubeysi ile ilişki) ve finansmandır (varlıklı nüfuzlu kişiler ve hükümet). Çalışma, uluslararası, bir ağ olarak Kubeysiyyât'ın Şam'daki örgütlenmesinin gücünden ve şubelerde aynı çalışma mekanizmasını kullanmasından kaynaklanan kendine has bir özelliğe sahiptir, Aynı zamanda uluslararası bir sosyal alan oluşturduğu için faaliyet gösterdiği her ülkede örgütlenmesine uyum sağlayan kendine has bir özelliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kadın dini gruplar, El- Kubeysiyyât, Şam, Sınırları aşan cemaat, Sosyal grup, Hareket.

The Qubaisiyat Transnational Network from Local to Global

Abstract: Al-Qubaisiyat is one of the largest Islamic women's movements in Syria and has become a transnational network that has spread to Arab countries and the world. The article aims to study the forms of connection between the Qubaisiyat's foreign branches and the main center in Damascus. The research relied on interviews with a number of Qubaisiyat, as well as some secondary sources. Social network analysis was used as a theory to understand the spread and interaction of Qubaisiyat beyond borders. The research found three main outcomes of the patterns of connection between the branches and the headquarters: organization and internal policies (structural relationship, way of working), education and spirituality (books, association with Damascus and Munira al-Qubaisi), and funding (wealthy influential people and the government). The research shows that Qubaisiyat as a cross-border network has its own specificity stemming from the strength of its organization in Damascus and its use of the same working mechanism in the branches, while at the same time it has its own specificity that corresponds to its organization in each country in which it operates, as it constitutes a transnational social field.

Keywords: Women's religious groups, Al-Qubaisiyat, Damascus, Transnational Network, Social Network, Movement.

* هذا المقال جزء من بحث مولته منظمة حماية الأكاديميين السوريين تحت الخطر كارا

** Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü Anabilim Dalı. E-Posta: narjeskadro@artuklu.edu.tr - <https://orcid.org/0000-0001-5557-0113>.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, Azez İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı. E-Posta: msuilmi@qantep.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9015-3208>.

مَدْخُل:

شهد العالم العربي بعد حركات التحرر من الاستعمار الغربي سيطرة النخب العسكرية على الحكم، مما كان له أثر كبير على الحراك الاجتماعي والثقافي والسياسي للمجتمعات العربية، قبل أن تتحول تلك النخب إلى ديكتاتوريات تتحكم بمصير شعوب هذه المنطقة. مما كان له أثر عميق على الحريات العامة والخاصة التي تم كبتها، والحقوق التي انتهكت، عطلت عجلة التنمية بكل مستوياتها. في ظل هذا الواقع ظهرت حركة نسائية- دينية- إسلامية اصطلاح على تسميتها محلياً "القيسيات". حيث نشأت في دمشق في الستينيات من القرن الماضي على يد سيدة دمشقية من أصول فلسطينية تدعى منيرة القبيسي.* إذ لم تشهد حركة نسائية اهتماماً إشكالياً- جدلياً غير منتهي كما شهدته القبيسيات. إذ اعتبرها البعض جماعة دينية تحمل رؤية تمكين المرأة في المعرفة الدينية بما ينعكس عليها وعلى أسرتها ومجتمعها بشكل مفيد وإيجابي. وتساهم في الحفاظ على الدين الإسلامي. وهناك من اعتبرها عامل تفكيك للأسرة والمجتمع كونها تعمل على استقلال شخصية المرأة وخروجها عن طاعة الرجل مما يؤدي إلى تفكيك أو اضرار العائلة؛ بسبب تمسك المرأة القبيسي بجماعتها والتزامها بالدور الذي تؤديه داخلها، حتى لو جاء ذلك على حساب أولويات تماسك وكيان الأسرة.

يكتسب هذا البحث أهميته من خلال ندرة الدراسات والأبحاث التي تتناول واقع انتشار القبيسيات بشكل موضوعي. لذا يسعى إلى تغطية فجوة معرفية في هذا الموضوع. فبين قبول للحركة والمنتميات لها وبين رفضها؛ الكثير من الآراء الصحيحة والمغلوبة في الآن ذاته؛ إضافةً إلى الكثير من الممارسات الدينية والاجتماعية التي تنسب لها كجماعة دينية أو لانتماؤها الصوفي الذي هو جزء من فلسفتها الدينية والعملية. وبالرغم من كل حالة الجدل الفكري والمجتمعي، وإشكاليات علاقتها بالسياسة؛ إلا أنها لا تعبر عن أي رأي سياسي تجاه القضايا السياسية المحلية والعالمية بشكل تصريحات أو بيانات صادرة باسم الحركة، لكنها على قرب أيضاً من رجالات الحكومة عبر انتماء الكثير من نساؤهم إليها. اليوم وبعد تجاوز عمر حركة القبيسيات نصف القرن فإن أحد إنجازاتها المهمة والتي ساهمت في توسعها، أنها خرجت من سورية، فتعدت الحدود الجغرافية لتكوّن لها انطلاقات في الكثير من بلدان العالم. حيث استطاعت الحركة الوصول للعالمية والانتشار عبر العالم، مكونة شبكة عابرة للحدود. وكان ذلك الانتشار على مرحلتين:

المرحلة الأولى: ما بعد عام 1980 وهو العام الذي اصطلاح على تسميته محلياً "حوادث الثمانينات" فتميز بصدام مباشر وعنيف بين النظام السوري وجماعة الإخوان المسلمين في سورية. إذ اضطرت الكثير من ذوي التوجه الإسلامي إلى ترك سورية خوفاً من النظام السوري واعتقالاته لذوي التوجه الديني تحت تهمة الإخوان المسلمين الذي تم التعامل معهم كتنظيم يهدد نظام الحكم في سورية.

* منيرة القبيسي (1933- 2022) مؤسسة الحركة، وتعود أصولها لعائلة ثرية قدمت من فلسطين واستقرت في دمشق، وتلك العلاقة التنظيمية كانت بين القبيسيات قبل وفاة القبيسي، والتي لم يتم اختيار من يقود الحركة بعد وفاتها حتى لحظة الانتهاء من هذا البحث.

المرحلة الثانية: عام 2011 وهو العام الذي تفجرت فيه ثورات في العديد من دول الوطن العربي اصطُح على تسميتها "الربيع العربي"، مطالباً بالحقوق والعدالة الاجتماعية والحياة الكريمة بعيداً عن القهر والظلم والأحكام التعسفية وقوانين الطوارئ التي تجاوزت الأربعين عاماً، وكان رد النظام السوري عليها عنيفاً ومسلحاً. وأدى ذلك إلى حركة نزوح وتهجير قسري ولجوء كبير في العالم. في الحالتين كان هناك انتشار للقيسيات في العالم وفق هذين التاريخين، لكن بعد 2011 أخذت الخريطة الدينية والاجتماعية والديمقراطية في سورية تتغير بشكل صارخ، في واقع ديني لم ينفصل يوماً عن المتغيرات السياسية. لذا يهتم هذا البحث بانتشار القيسيات في العالم نتيجة لذلك الحراك الكبير، فهي كشبكة عابرة للحدود توجد في (ما لا يقل عن اثنتي عشرة دولة أخرى)¹ عبر العالم، إذ على الرغم من ذلك الانتشار فإن دمشق كمركز للقيسيات مازالت تمتلك القوة في إدارة الحركة وتوجيهها، لكن في الوقت ذاته تحاول الفروع أن تراعي السياق الذي أسست فيه الفرع القيسي الجديد. لذا فإن التساؤل الأساسي لهذه الورقة يركز على ما هو شكل العلاقة بين فروع القيسيات الخارجية والمركز الأساسي في دمشق؟

اعتمد البحث على المقابلات الفردية المعمقة مع القيسيات في دمشق والعالم العربي والقيسيات حول العالم حيث وصل انتشارهم. كذلك استخدم البحث "التحليل الشبكي الاجتماعي" وفق التيار الأنثروبولوجي للنظرية الذي يركز على أن الفرد مرتبط بشبكة واسعة من العلاقات؛ فكل قيسية هي فرد لكنها ترتبط بشبكة واسعة من التفاعلات والروابط والعلاقات سواء كان ذلك داخل الحدود أو خارجها، إذ يستخدم الاستراتيجية ذاتها خارج الحدود. ورغم أن الاتجاه البنيوي في تحليل الشبكات يركز على الإحصاء والرسوم البيانية والعقد المركزية؛ إلا أن التحليل الأنثروبولوجي للشبكات الاجتماعية يعتمد على التفاعلية مع الشبكات عبر المركز والأطراف التي تتخرب بها القيسيات. فوفق هذا التحليل فإن (الأفراد لا يتصرفون بمفردهم أو لوحدهم بطريقة منعزلة، ولكن يتصرفون داخل شبكة من العلاقات تسهل وتقيّد أفعالهم في الوقت ذاته).² وعلى اعتبار أن الشبكة هي مجموعة من العناصر المتصلة ببعضها بجملة من الروابط "العلاقات"، فقد تكون بعض العناصر غير متصلة ببعض الآخر، وقد يكون عنصر على اتصال بجميع العناصر، والعنصر يمكن أن يكون أي كائن شخصاً، منظمة، دولة، .. إلخ. والرابط الذي يربط بين الكائنات يمكن أن يكون أيضاً تدفق المعلومات، أو الشائعات، أو التدفق النقدي، أو تبادل البضائع أو غيرها حسب نوع الشبكة والهدف من الدراسة³ فالقيسيات بصفتها شبكة عابرة للحدود استبدلت مجموعة الروابط التي توجد في دمشق إلى سياق مجتمعي متجانس إلى حد كبير يضم القيسيات، بروابط أخرى قائمة على المصلحة بحيث يشكلون عبر شبكتهم الاجتماعية مجتمعاً علائقياً - مصلحياً - دينياً. تتراوح

¹ Sarah Islam: *The Qubaysiyat- The growth Of an international Muslim women's revivalist movement for Syria (1960-2008)*, (The Muslim World, Volume 103, July 2013), P161.

² عبد الكريم ياسف، *الاقتراب الشبكي للظواهر الاجتماعية كاتجاه نظري جديد في علم الاجتماع الحضري*، (الجزائر: مركز البحث الاقتصادي المطبق من أجل التنمية CREAD)، ص 12.

³ طارق بن عبد الله الشدي، *منهجية تحليل الشبكات*، (الرياض: مجلة جامعة الملك سعود، مجلد 22، عدد 2، 2010)، ص 388.

روابطه بين القوة والتقييد. أكثر من كونها حركة فقط لها حيزها الزماني والمكاني المقيد في دمشق. جدير بالذكر أن تحليل الشبكات الاجتماعية خاصة في المجال الإحصائي والرياضي يستخدم كمنهج بحثي إلا أننا نستخدمه هنا كنظرية مرتبطة بجانب الإناسة الثقافية. وكان ذلك عبر استراتيجية تستخدمها القبيسيات منذ انطلاقتها من دمشق، وعبر نقاط ارتكاز أساسية تستند إلى التمويل والدعم المالي، التنظيم والسياسات الداخلية، الرمزية الروحانية والتعليمية

1. القبيسيات والبداية من دمشق:

من سورية وتحديداً دمشق، تنتشر الحركة القبيسية عن طريق إحدى الشخصيات النسائية التي إما أن تكون دمشقية، وذلك عندما تلتقي تلك الشخصية بالشيخة* الكبيرة منيرة القبيسي في سورية وتتلذذ على يديها، وتأخذ منها الطريقة والأسلوب والكيفية التي تتميز بها القبيسيات، وفي كل بلد تسمى باسم ممثلتها؛ فالقبيسيات يتبعن لامرأة وأتباعهن نساء.⁴ مثل فادية الطباع التي تنتمي لأسرة دمشقية ثرية، وقامت بتأسيس فرع القبيسيات في الأردن ويطلق على هذا الفرع تسمية "الطبايعات" وقد تكون تلك الشخصية تنتمي لدولة أخرى لكنها تتلمذت على يد القبيسي وانطلقت بعد ذلك لتأسيس الفرع في بلدها مثل فدوى حُمَيْض، وهي امرأة من نابلس درست الأدب الانكليزي في جامعة دمشق، ثم انطلقت لتأسيس فرع القبيسيات في فلسطين الذي يعرف بتسمية "بنات فدوى".

وفي سورية؛ تلي دمشق في نسبة انتشار القبيسيات، مدينة حمص. أما مدينة حلب فلم تستطع هذه الجماعة اختراق الجماعات الدينية النسائية فيها بشكل كثيف، وذلك لعدة أسباب من أهمها: عراقية المدارس والطرق الصوفية وتنوعها في المدينة، تدين حلب الذي يأخذ بعداً ثقافياً مندمجاً لحد كبير بالعادات والتقاليد أكثر من كونه حالة دينية مأسسة كما في دمشق. إضافة للنتائج المباشرة التي تعرضت لها حلب بسبب "حوادث الثمانينات" والتي شهدت فيها حلب صراعاً عنيفاً بين جماعة الإخوان المسلمين من جهة والنظام السوري من جهة أخرى، وتعرض أهلها لمذابح مروعة، أدت لانحسار العمل الديني المجتمعي بشكل كبير ولا سيما النسائي منه. (أما في الأرياف والمدن الصغرى فلم يسجل انتشار واضح لهن حيث أن طبيعة المجتمع وعادات السكان هناك تختلف عن المدن الكبرى).⁵ فضلاً عن تركيز النشاط القبيسي على الفئات الثرية، واقتصاد الريف السوري يعتمد على الزراعة وهي في طبيعة الحال ذات مردود اقتصادي ضعيف لذلك لم تكن ضمن أهداف الانتشار للقبيسيات. وقد كانت هذه الفلسفة في الانتشار متشابهة إلى حد كبير في كل مناطق العمل القبيسي كشبكة عالمية تتبع المنهجية والهيكلة ذاتها في المركز. وإن تميزت فروع القبيسيات التي تأسست في العالم كشبكة عابرة للحدود بكونها فروع مستقلة إلى حد ما تعمل وفق السياق الذي

* تستخدم القبيسيات أكثر من لفظ للإشارة إلى منيرة القبيسي مثل الشيخة الكبيرة، الأنسة الكبيرة. الحجة الكبيرة.

⁴ - خلود رشاد المصري، النسوية الإسلامية ودورها في التنمية السياسية في فلسطين، رسالة ماجستير غير منشورة، (فلسطين: جامعة النجاح، 2014)، ص 46، 47.

⁵ - سلام إسماعيل، جماعة الأخوات القبيسيات - دراسة تحليلية لنشوء وانتشار الظاهرة وتأثيراتها على المجتمع العربي والإسلامي، (إسطنبول: مركز برق للأبحاث والدراسات، 2020)، ص 10

توجد فيه جغرافياً وثقافياً، لكن هذه الاستقلالية مقيدة بالعودة دائماً للمركز الرئيسي في دمشق.

2. التمويل والدعم المالي

من المعروف لكل من هو في السياق المحلي السوري؛ أن القيسيات كحركة تأسست في دمشق، ثم كشبكة عالمية تتبع نهجاً صوفياً على الطريقة النقشبندية، بسبب تأثير مؤسسة منيرة القيسي بنهج أحمد كفتارو شيخ الطريقة النقشبندية في سورية، ووزير الأوقاف السوري لمدة 40 عاماً. وقد ذكرت آنا ماري شيميل بأن الطريقة النقشبندية لها علاقة بطوائف الباعة والتجار، وأن ثروتها تزايدت جنباً إلى جنب مع تأثيرها الروحي، لدرجة أنه "بهاء الدين نقشبند" وخلفاؤه وأصحابه كانوا يتحكمون في البلاط التيموري إلى حد بعيد، حتى إن الطريقة النقشبندية أصبحت في نفس الوقت ذات طابع سياسي قوي.⁶ وفي سياق المقاربة بين ما ذكرته شيميل عن علاقة بعض النقشبنديين بالتجار، نجد أن القيسيات استهدفت النساء والفتيات من الأغنياء وذوي النفوذ السوريين في دمشق الذين يسهمون بشكل أو بآخر في توفير الاحتياجات الأساسية لاستمرار عملهن، من حيث إنشاء المدارس والمعاهد وغيرها من المرافق الضرورية التي تعمل القيسيات على توفيرها، وهذا لا يتم إلا إذا كان لها مريدون أغنياء يرفدونها بالمال اللازم، فاستهدفت هذه الحركة النسائية من الطبقة العليا، وهي تقوم على حلقات دراسية في المنازل، وتميزت بولائها للدولة⁷ لهذا أقامت القيسيات علاقات جيدة مع العائلات الدمشقية العريقة لزيادة نفوذها، كما أنها تقربت من الجماعات الإسلامية الموجودة في سوريا كمعهد الفتح الإسلامي للأنسة سعاد مير، وجماعة زيد الدينية للشيخ عبد الكريم الرفاعي، وجماعة بدر الدين الحسيني الذي أسهم في إنشاء الجمعية الغراء عام 1924م برئاسة محمد هاشم الخطيب الحسيني،⁸ وهكذا عن طريق هذه العلاقات استطاعت الانتشار وكسب الدعم عن طريق الشخصيات الدينية المؤثرة.⁹ إضافة لفلسفة القيسيات في استهداف العضوات الثريات لضمان الدعم والقبول المجتمعي إلى حد كبير، تقوم فلسفتهم المالية على تدوير رأس المال الذي يصل إليهم عبر مشاريع متنوعة أبرزها التعليم من رياض الأطفال وحتى المرحلة الثانوية، كتعليم خاص رديف للتعليم الحكومي. مما يحقق لها استدامة في المردود المالي كنوع من التمويل الذاتي للقيسيات الذي لا ينقطع عبر تشغيل ودوران رأس المال، فضلاً عن التوجه لترخيص بعض المنظمات بما يكفل استمرار الدعم المالي لها مثل جمعية الندى التي رخصتها أميرة جبريل، وهي إحدى قيسيات الصف الأول ولها دور كبير في انتشار القيسيات لاسيما في لبنان والكويت، وكذلك هي أخت أحمد جبريل القائد البارز في الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين.

⁶ - آنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة، محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، (كولونيا- ألمانيا) بغداد: منشورات الجمل، (2006)، ص415.

⁷ - توماس بيريه، الدين والدولة في سورية "علماء السنة من الانقلاب إلى الثورة"، ترجمة: حازم نهار، (قطر: ميسلون للثقافة والنشر، ط1، 2020)، ص104.

⁸ - السنوية الدينية من التصوف إلى الأدلجة" القيسيات نموذجاً"، (مركز أبحاث ودراسات مينا، 5/3/2019)، تاريخ الوصول إلى الموقع 3/12/2021، الساعة 13:21.

<https://www.mena-researchcenter.org/ar>

⁹ - Sara Omar: iped,p350-351

ومن الاستراتيجيات ذات الأهمية الكبيرة التي دمجت فيها القبيسيات بين الدعم المالي والانتشار الزواج، الذي يعد أحد عوامل انتشار القبيسيات وذلك عبر زواج العديد من الطالبات من رجال الأعمال والمتنفذين والمغتربين. خارج سورية حيث ساهمت الزيجات من مغتربين شباب ورجال أعمال مغتربين في إقامة حلقات قبيسية في فرنسا والنمسا وأميركا¹⁰ مما وفر للقبيسات مجالاً واسعاً لتكوين شبكتها العابرة للحدود، ومحيطاً عالمياً مناسباً لتأسيس الفروع الخارجية.

جدير بالذكر هنا، أن الاستراتيجيات المالية لاستمرارية القبيسيات كشبكة عابرة للحدود تستخدم فيها الآلية نفسها في الأطراف، إذا تركز على اجتذاب رؤوس الأموال عبر التقرب من النساء والفتيات المنتميات للأسر الثرية، لضمان آلية عملها، وكذلك استمرارية ضخ الأموال للقيام بمشاريعها من أجل عدم انقطاع التمويل من جهة، وضمان أن تكون الشبكة ممولة ذاتياً عبر مشاريعها الخاصة من جهة ثانية لاسيما في مجال التعليم؛ مما يحقق لها هدفاً أساسياً إلى جانب التمويل وهو نشر الفكر القبيسي عبر القطاع التعليمي.

3. التنظيم والسياسيات الداخلية

تمتلك القبيسيات هيكلية تعمل على جعل نشاطها الدعوي أكثر انتظاماً وسهولة، وينم ذلك عن عقليتها كشبكة ذات تنظيم عالي تربط الطالبات بالمشرفات (الآنسات) مباشرة، كما تربط أولئك الآنسات بآنسات مباشرات أخريات، وصولاً إلى الآنسات الكبيرات (الصف الأول). كذلك على مستوى الشكل تتخذ القبيسيات شكلاً بصرياً يمثل هوية للقبيسيات وهو عبارة عن مانطو كحلي أو أسود يصل طوله إلى الكاحل، وحجاب بدون أي دبابيس وإنما عبارة عن عقدة تحت الذقن. كذلك يعبر لون الحجاب عن الدرجة التي تنتمي إليها القبيسية في الحركة فالحجاب الأبيض هو للطالبات، أما الحجاب الأزرق الفاتح فهو للآنسات ذوات المرتبة الأعلى، أم الحجاب الأزرق الغامق فهو للآنسات الكبيرات. بمعنى آخر فإن الرموز التي تعيش بها القبيسيات على مستوى الشكل وبشكل رمزي ما هي إلى جزء من التنظيم والهيكلية التي تنتقل بطريقة سلسلة بين الطالبات، سواء في المركز دمشق أو الفروع المنتشرة في العالم للقبيسيات.

ومن المستويات التنظيمية المهمة في الحركة القبيسية، وتعتبر واحدة من القضايا المهمة ضمن تلك الهيكلية التنظيمية هي العلاقة مع مؤسسة القبيسيات، فلا يمكن لأي أحد زيارة بيت الشیخة منيرة القبيسي إلا عبر تحديد موعد لمقابلة خاصة معها، فمن يرغب بزيارتها يكون بناءً على دعوة من قبلها، تقوم بها المنسقة المسؤولة عن إدارة شؤون القبيسي كـمكتب خاص بها، وعند التنسيق لتلك الزيارة يطلق عليها مصطلح زيارة "القبو" في دلالة على خصوصية هذه الزيارة، حيث إنه في التأويل الأنثروبولوجي لمسمى "القبو" يشير رمزياً إلى تلك الغرفة الصغيرة والمعتمة في البيوت

¹⁰ - ابراهيم حميدي، "دمشق تسمح للقبيسيات بنشاط علني- شقيقة أحمد جبريل في حلقات الآنسة منيرة القبيسي"، (شفاف الشرق الأوسط: تاريخ النشر 03/05/2006) ، تاريخ الوصول إلى الموقع 03/13/2021).

الدمشقية القديمة أو البيوت العربية القديمة عموماً، أو ذلك المكان غير المرئي لوضع الأشياء القديمة وأحياناً الثمينة وغير المستخدمة بشكل دائم. كما إنَّ للقبو في هذا التعبير بُعداً آخر ربما هو البعد الذي يعبر عن أحد جوانب فلسفة القيسيات، وهو المكان البعيد عن العيون، مكان الأسرار، أو المكان الذي يملأه الغموض والسرية، حيث إنَّ من يقوم بتحديد شؤون القبو شخصية تدعى "فاديا" هي سيدة تعيش مع منيرة القبيسي تقوم بخدمتها وترتيب شؤونها وتنسيق مواعيدها، فأبي صلة أو رسالة أو موعد مع منيرة القبيسي يجب أن يمر عبر فاديا، وهي من الأسماء التي لا تذكر أبداً وفي تعبير محلي سوري تعتبر (يدها اليمين) لمنيرة القبيسي أي الشخصية التي تعتمد عليها القبيسي في كثير من الأمور. واستمرت هذه الفلسفة العملية في إخفاء آلية العمل طيلة فترة عمل القيسيات التي دخلت عقدها السابع تقريباً، ورغم كل ما يثار حول القيسيات وحركتهن سلباً أو إيجاباً، فإن هذا لم يدفع الشيخة منيرة أو فاديا أو أحداً من المقربات منهما من التعبير أو التصريح أو الدفاع نفيّاً أو تأكيداً لما يثار حولهن. وأكدت ذلك في إحدى المقابلات امرأة كانت منتسبة للقيسيات في مرحلة من مراحل حياتها قبل أن تغادر دمشق وتعيش في المغرب.

يوجد بعض السوريات المغتربات اللواتي يأتين إلى سورية لمقابلة القبيسي، فيتواصلن مع "فاديا" من أجل الحصول على موعد "القبو"، وقد تنتهي إجازتهن في سورية دون الحصول على ذلك الموعد، وإن تمت الموافقة على الموعد يتم إخبار صاحبة طلب المقابلة بأن جاء "الإذن من الله" أي أنها حصلت على موعد للقبو، ويتم إخبارها بأن تأتي للقبو في يوم ووقت محددين.

كذلك هنالك قرارات أساسية تخص القيسيات تأتي حصراً من المركز دمشق، فعلى سبيل المثال، أنه في أثناء إنجاز مقابلات هذا البحث تم التواصل مع بعض القيسيات في فرع الكويت لإجراء المقابلات البحثية معهن، لكنهن رفضن تماماً المقابلات، وذلك بسبب تشديد فرع دمشق على عدم الموافقة بإعطاء أي إذن بإنجاز مقابلات أو التواصل مع أي جهة بغرض الحصول على معلومات حول القيسيات، وإن دل ذلك على شيء فإنه يدل على قوة الارتباط بالمركز الأساسي في دمشق، وقوة سيطرة المركز على الفروع المنتشرة في العالم، وأن هنالك قرارات وقضايا جوهرية لا يتم الحكم عليها أو الوصول لقرار فيها إلا من دمشق.

لابد من الإشارة إلى أن جائحة كوفيد 19 فرضت نوعاً من التواصل عن بعد على مستوى بعض الأنشطة التي تقوم بها القيسيات كاجتماعات Online ومجموعات عبر مواقع التواصل المتعارف عليها، وكانت ثلاثة أنواع:

الأول: محاضرات عامة تدعو إليها القبيسية، ويوزع الرابط على العامة ويحضره عدد كبير من الناس وليس بالضرورة أن يكن منتسبات للحركة.

الثاني: اجتماعات أكثر خصوصية تضم قيسيات يعرفن بعضهن بعضاً من الآنسات والطلبات ويجمعهن حفظ القرآن وتجويده، وبعض دروس الفقه والسيرة أو أي من الدروس التي تجمعهن من مختلف أنحاء العالم كبريطانيا وألمانيا والسعودية وتركيا وسورية. وبعض الأحيان طلب الاستشارة حول مشكلة من المشكلات التي قد تصادف إحداهن قد تكون شخصية فتلجأ إلى من تثق بهن للحصول على النصيحة على المستوى الفردي، وغالباً تكون من الآنسات، أو مشكلة مرتبطة بالنشاط

القيسي يمكن طرحها أحياناً بشكل عام أو خاص مع الأنسة،

الثالث: وفي المناسبات الدينية كرمضان أو ليلة النصف من شعبان، فقد يقمن بفعالية ويتم دعوتهن إليها والمشاركة فيها، لكن ذلك لم يكتسب الثقة من القيسيات كما لقاءات البيوت وحلقاتها. فالتكنولوجيا الجديدة لم تشكل أسلوباً دعوياً جديداً للقيسيات، لم تتجاوز كونها شكلاً من أشكال التواصل الذي فرض نفسه على العالم عند الحجر الصحي فقط. ولاسيما أن الحالة الروحانية التي تستمتع فيها القيسيات هي في نشاطهم الأساسي عبر الحلقات والدروس المنزلية.

رغم مرور الحركة القيسية في دمشق وقبل تحولها لشبكة عالمية بأزمات متعددة أبرزها كانت حوادث الثمانينات التي أثرت على التخفي والتحفظ على نشاطها انخفاضاً أو إلغاءً للأنشطة بسبب الوضع الأمني في سورية الذي كان يستهدف أي نشاط ديني إما تضييقاً أو اعتقلاً بحجة الانتماء لجماعة الاخوان المسلمين، تعرضت القيسيات لأزمة أساسية كبيرة مع ثورة 2011 في سورية، إذا أصبح مطلوب منهن التعبير وتقديم رأي حول ما يجري في سورية وعليهن الانحياز إلى الثورة أو للنظام السوري، وبعد هذه الأزمة لم يظهر أي تصريح رسمي باسم الحركة في دمشق يعبر عن موقف مما يحدث وتم التعامل مع القضية بأن أي موقف تتخذه القيسية سواء في التأييد أو المعارضة لأي طرف ما هو إلا موقف شخصية للقيسية وليس للحركة، رغم أن من نتائج هذا الوضع المأزوم للحركة أن ظهر موقفين للقيسيات وهما:

(1) خروج الكثير من القيسيات المؤيدات للثورة السورية والمعارضات على سياسة النظام السوري المستخدمة ضد المدنيين السوريين

(2) محاولة النظام تسليط الضوء على النشاط القيسي ولأنه نشاط لا يخرج عن الدولة بل يسير وفق سياستها وتسليط الإعلام عليه رغم ابتعاد القيسيات عن الإعلام دائماً خلال فترة النشاط القيسية

(3) ظهور تيار داخل القيسيات ينتقد القيسيات وآلية عملهن وأنهن سبب لهذا الانقسام لأنهن دائماً يعملن في السر تحت شعار "نحن نعمل مع الله". مما أدى إلى انشقاق بعضهن عن الحركة، أو البقاء مع الحركة لكن اعترضن على عدم وضوح الحركة في التعبير عن رأيها. لا شك أنه بعد 2011 زاد انتشار القيسيات في العالم وبعض الانشقاقات عن الحركة القيسية، وانقسام رأي المنتسبات للحركة بين المؤيد للثورة، والمؤيد للنظام، هناك محاولة لتجميعهن وإعادةهن للحركة، يقول محمد خير موسى وهو أحد الباحثين المهتمين بالشأن الديني والبحث في القيسيات في ذلك: بدأت "اتصالات" هاتفية مع بعض اللواتي خرجن من الجماعة لأسباب متعلقة بموقف الجماعة من النظام اتصالات فيها معاتبة لطيفة، فيها دعوة بتلطف، للعودة إلى الجماعة دعيني أقول الجماعة الآن تحاول لملمة الصفوف من جديد.

مما يشير إلى أن الحركة تحاول تجاوز المواقف السياسية الفردية نتيجة الوضع في سوريا لاستعادة

قوتها، وقوة المركز، وإعادة وصل الكوادر المؤهلة كمأ وكيفياً بالحركة لاسيما مع مركزها دمشق. في إشارة تؤكد أن الحركة ما تزال بعيدة عن جوانب السياسة وما يهملها هو عضواتها اللواتي تسعى لتجميعهن واستعادة نشاطهن داخل الحركة. فالقيسيات كشبكة اجتماعية تتميز بـ (المرونة، والتدرجية/ القابلية للتطور، والبقاء على قيد الحياة)¹¹

4. الرمزية الروحانية والتعليمية

لا تعتبر دمشق مركز التأسيس للقيسيات وتحمل رمزية مكانية كمنطلق للحركة فقط، بل لها رمزية روحية أيضاً كونها مركز المدد الروحي لقيسيات الخارج، وكذلك هي مركز تواجد الشخبة الكبيرة المؤسسة للحركة طيلة حياتها وعلى مدى نشاطها الدعوي. لذا تعتبر قبلة المنتسبات للحركة عبر انتشارهن الشبكي العالمي، إذا غالباً ما يقضين إجازاتهن السنوية في دمشق، خاصة أولئك الدمشقيات المغتربات، فضلاً عن زيارات عضوات الشبكة من الفروع المختلفة خاصة من الخليج ولبنان، بحيث يطلقن على هذه الزيارات اسم زيارة "كعبة المعاني" بمعنى رمزي وليس معنى حقيقي، فمن يعرف هذا المصطلح كثيراً ما وجه النقد للقيسيات باعتبار أن زيارة "كعبة المعاني" هي حج استبدلته القيسيات بالحج إلى "كعبة المباني" وهي كعبة المسلمين الموجودة في السعودية. لكن لا ترى القيسيات أن دمشق هي بديل عن كعبة المباني، وإنما تلك الزيارات لها بعد رمزي للقيسيات، وما هي إلى بهدف الحصول على المدد الروحي من دمشق كمركز يكتسب رمزية خاصة لديهن خاصة لمكانة الشخبة الكبيرة، تقول إحدى القيسيات السابقات أثناء مقابلتها.

تؤمن القيسيات بوجود "كعبة المباني" التي يقصدها المسلمون للحج، ويوجد "كعبة المعاني" أي منيرة القبيسي التي يعتبرونها مجددة هذا القرن، فهي بالنسبة لهم الوريث النبوي التي يصبح بوجودها كعبة للمعاني، وإن لم يكونوا يستخدمون مصطلح حج أبداً، ولكن منيرة القبيسي رمز للمد الروحي للقيسيات.

لذا لمنيرة القبيسي مكانة روحية عالية بالنظر إليها وفق ما هو معروف في الثقافة الإسلامية العربية "المجدد" أي الذي يقوم بحركة تجديد ديني، وغالباً يكون شخصية كاريزمية وتمتلك رؤية حول التجديد (إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَدَى الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا).¹² وأن منيرة القبيسي هي مجددة هذا العصر. وهنا ملمح مهم حول أن المجدد من الممكن أن يكون رجل أو امرأة، وبالتالي المرأة يمكن أن تكون داعية ومجددة؛ وهذا يتسق مع المبدأ القبيسي الذي يسعى إلى تمكين النساء دينياً واقتصادياً ليكن مستقلات وصاحبات قرار اقتصادي واجتماعي. كذلك من أحد الألقاب التي تطلق على منيرة القبيسي لقب "أم الشام" الذي يدل على الأم، ومكانة الأم الكبيرة في الثقافة العربية والإسلامية التي ترمز للحب والعطاء والاحتواء. فيذكرونها بأدعيتهن وخلواتهن

¹¹ - سناء محمد حسن دراوشة، وحنان لطيف محمود بدر، "منهجية تحليل الشبكات الاجتماعية - البنية والشكل"، (مجلة دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد 04، العدد (01)، 15/03/2021)، ص 5.
¹² - الإسلام سؤال وجواب، رقم الفتوى 153535، تاريخ 04/12/2010، تاريخ الوصول إلى الموقع 01/19/2024.

في الصلوات والدعوات بحماية الشام كون القبيسي موجودة فيها بدعاء "اللهم احم الشام واحم أم الشام".

أما عن شكل العلاقة الروحية بين الفروع والمركز فيتجلى من خلال الزيارات الموسمية لدمشق، والتي غالباً ما تتم في فصلي الصيف والربيع كونهما فصلان يرتبطان بإمكانية القيام بالرحلات، حيث يقوم بتلك الزيارة قبسيات الخليج في فصل الصيف وهو الفصل المرتبط بزيارة المصايف في سورية، والحصول على بعض الترفيه، وقبسيات لبنان بما فيهن مديرة الحركة "سحر الحلبي" التي توفيت خلال إنجاز البحث ولم يتم اختيار مديرة جديدة بدلاً منها، فزيارتها تكون غالباً في الربيع أو الصيف وأحياناً في الشتاء، لكن زيارة دمشق في الشتاء لا يتم فيها تصميم فعاليات وأنشطة خاصة لأن طبيعة الجو البارد لا تساعد على ذلك.

ومن الطقوس المألوفة في أنشطة القبسيات لضيوفهن احتفاليات المزارع البعيدة عن مركز المدينة على طريق المطار أو يعفور وهي منطقة في دمشق غنية بالمزارع. كذلك ففي بعض المواسم كان شهر رمضان يأتي في فصل الربيع، فتأتي السحريات في هذا الموسم بحيث تنفذ فعالية من فعاليات الرحلات ضمن الشهر الفضيل، وتدعى إليها آنسات الصف الأول وبعض المقربات منهن. هذه الزيارات لدمشق تكون محاطة بسرية تامة ولا أحد من القبسيات يعلم بها في حلقات الدروس العادية؛ إذ يتم التنسيق لها وتنفيذها على مستوى عالي من الخصوصية بين آنسات الصفوف الأولى من الحركة والطالبات الثقات اللواتي يقمن بالتحضيرات على مستوى عالي الأداء. لقد كانت لهذه الزيارات طقوس من أبرز مظاهرها الحفلات التي تتم في المزارع خارج دمشق وتشبه الحفلات التي تنفذها الحركة للاحتفال بحافظات القرآن واللواتي يرتدين الحجاب لأول مرة؛ إضافة لمسرحيات تتضمن فقرتين أساسيتين الأولى كوميديّة والثانية تراجميّة وبعض الأنشطة الأخرى كالإنشاد الديني. فيتم التحضير لها على مستوى عالٍ وخلال فترة كافية لتليق بضيقات دمشق، إذ يتم اختيار الفتيات اللواتي يصممن الأنشطة وينفذنها بالمشاركة مع الآنسات المشرفات على حلقاتهن التعليمية. بعض الاختيارات تتضمن فتيات ذوات موهبة في الحفظ والإلقاء الخطابي أو المسرحي والذكاء والإنجاز داخل حلقاتهن ويرتقين لمرتبة مقربة من آنساتهن، وأحياناً كان يتم اختيار أولئك الفتيات بتحيز (محسوبيات) من خلال قرابتهن مع الآنسات الكبيريات كأميرة جبريل ونهيدة طرقي، إذ إن الفتيات اللواتي يحظين بهذا الاختيار يعرفن ضمناً أنهن سيكونن على قرب من الآنسة التي يتعلقن بها، تقول إحدى القبسيات السابقات من اللواتي كن ضمن فريق القبسيات المسؤولات عن التحضير في إعداد تلك الحفلات.

كانت لدي صديقة مقربة لسنين طويلة وهي ابنة أخيها لأميرة جبريل، التي وضعت بنات أخيها لدى نهيدة طرقي، وكانت هناك حظوة ومكانة لبنات أخيها كريمة لأميرة جبريل، وبالتالي كن يدعيّن لدعوات متنوعة كالتراويح وإحياءات النخبة الخاصة المقربة من الصفوة، أما أنا فلم يكن لدي "واسطة" أي أنني لا أعرف أحداً.

كذلك فإنه يتم اختيار مكان لعمل بروفات المسرحيات والأنشطة الغنائية (الإنشاد) والرقصات

كأن يكون أحد المنازل غير المأهولة بالسكان وتعود ملكيته لإحدى القيسيات أو ذويها، حيث يتم البدء بالتحضيرات اليومية منذ ساعات مبكرة من يوم العرض حيث يتم اصطحاب الفتيات اللواتي سيقدمن العروض مع أدوات العرض من مكبرات الصوت والملابس اللازمة للعروض في الساعة الرابعة والنصف أو الخامسة فجراً ، وبشكل سري بسبب التكم الشديد على زيارة هؤلاء الضيوف، وعدم التصريح للعلن عن الضيوف؛ مع ملاحظة إن عدد الحضور من دمشق يكون قليلاً جداً إذ انفعالية هي لقيسيات الخارج، كذلك فيما يخص قيسيات الخليج عندما يأتين في الزيارة يكون بينهن أميرات وشيخات خليجيات. وبسبب حالات السرية والخصوصية يتم اصطحاب الطالبات اللواتي يقمن على التحضيرات إلى إحدى المزارع دون أن يعرفن مكان المزرعة، ولمن تعود ملكيتها. في يوم الزيارة كانت آتسة من آتسات الصف الأول هي التي تقوم باستقبال الضيفات القيسيات كنهيدة طرقي التي كانت تستقبل القيسيات العرب من لبنان والكويت. أما عن يوم الحفل يتم اصطحاب الفتيات المشاركات في الأنشطة فجراً، لتبدأ التحضيرات من الساعة الخامسة والنصف صباحاً، بختمة قرآن وتقرأ الفتيات والآتسات المنظمات للأنشطة سورتي (البقرة والأنعام) من القرآن الكريم، لتطهير مكان الاحتفالية، حيث تقوم تلك الفتيات بتجهيز المكان، والمسؤولين عن الطبخ والإطعام يبدؤون تحضيراتهم أيضاً قبل وصول الضيوف. بعد وصول الضيوف يبدأ برنامج الاحتفال؛ لترحب إحدى المشرفات بالضيوف وتدعوهم إلى جلسة ذكر تنتهي بدعاء ودرس قصير، ثم تتولى إحدى آتسات الصف الأول الحاضرة للحفل بالترحيب بالضيوف. بعد ذلك يبدأ عرض المسرحية الكوميديّة ثم تأتي فترة الغداء والاستراحة، في القسم الثاني وبعد العودة للأنشطة يتم عرض المسرحية التراجيدية المؤثرة. كل تلك الفعاليات تتم في صالة مجهزة لذلك. بعد انتهاء الفقرات تخرج الضيفات إلى الطبيعة في المزرعة بما يصطلح على تسميته "جلسة صفا" ويكون فيها إحدى المنشدات ذوات الصوت الجميل التي يشبهن صوتها بصوت صباح فخري وهو أحد المطربين السوريين من ذوي الصوت الجميل والأغاني صعبة الأداء، إلى أن يأتي المساء وينصرف الجميع إلى بيوتهم باستثناء فتيات الفرقة ومقدمات الأنشطة اللواتي يقمن بتنظيف المكان وإعادة ترتيبه قبل العودة لمنزلهن.

هناك نوع آخر لهذه الزيارات الروحية ورمزيتها التي تستثمرها القيسيات مادياً لتمويل الحركة القيسية. تختص بالمغتربين السوريين في المهجر وهم على علاقة جيدة بالقيسيات أو على صلة قرابة بهن أو أن أمهاتهن أو أخواتهن من القيسيات السابقات: أو ربما هن من مؤسسات الفروع الأوربية. فيحاولون استثمار إجازة الصيف في التمكين المعرفي الديني لاسيما الجانب التعليمي كتجويد وتحفيظ القرآن في المركز الرئيسي في دمشق، وهؤلاء يكن من الميسورات مادياً لذا يتم اختيار أفضل الحلقات لهن، وهذا يعكس على الحركة بتبرعات تصلها من هؤلاء الضيوف يستفاد منها في المشاريع الاقتصادية للقيسيات في دمشق. وهناك وجهة نظر أخرى حول دورات تحفيظ القرآن لأولئك المغتربين إذا إن اتباع تلك الدورات يكون مأجوراً بحيث إن كانت الزيارة لدمشق شهرين تدفع رسوم هذه الدورات مبالغ كبيرة كتبرع للحركة القيسية، فقد يكون ذلك نوع من مأسسة العمل القيسي وهذا يتضح أثره في منشأتهن ومشاريعهن وأعمالهن الخيرية، ومن يقمن بالتحفيظ هن آتسات متطوعات لهذه المهمة لا يتقاضين أية أجور حول ذلك. جدير بالملاحظة هنا، أن الشخبة

الكبيرة منيرة القبيسي لم تحضر أي من هذه الفعاليات والاحتفاليات أو الرحلات رغم أن كل تلك الأنشطة والفعاليات تتم بسبب مكانتها الروحية، وإنما من يحضرها بعض من آنسات الصف الأول.

ذكر في المقابلات البحثية أن حضرت الشيخة منيرة فعالية رسمية للقيسيات وهي تخريج طالبات الصف الثاني من القبيسيات اللواتي سينطلقن لتأسيس الفروع في الخارج ذلك في عام 1992 وكانت الفعالية عبارة عن مجموعة تجارب تحدثت عنها آنسات الصف الأول.

التقيت بالشيخة منيرة القبيسي في إحدى الفعاليات، تحدثت فيها أكثر من واحدة من الرعيل الأول عن تجاربهن، وبعدها فهمت أن هذه الفعالية كانت بمثابة تخريج طبقة ثانية من الفتيات، والحمد لله أنني كنت من ضمنهن.

من الطقوس الروحية المهمة التي تخضع لها مديرات الفروع "الجدد والقدامى" ضمن مراحل تأهيلهن لإدارة الفرع، طقس يسمى "الخلوات" وهو أشبه ما يكون بمعسكر ديني مدته أسبوع يتم تنفيذه مع القبيسيات اللواتي سيتم ترقيتهن لمسؤوليات أكبر، كذلك لمن سيقمن بتأسيس فروع الخارج، حيث يتم اصطحاب الفتيات لمكان (منزل) غير معروف. ليبدأ فيه طقس "الخلوة" حيث يتم إحاطة ذلك المنزل بالظلام تماماً ويتم استيقاظهن من الفجر لتأدية صلاة التهجد ثم صلاة الفجر "جماعة"، ثم تعقد حلقة ذكر بعد الفجر، وأخيراً تقدم لهن آنسة من آنسات الصف الأول درس ديني؛ حيث أن وظيفة هذا المعسكر أنه يعمل على التنقية الروحية بشكل مكثف لتأهيلهن للمرحلة التالية التي ستحملهن أعباء إدارة الدعوة القبيسية في الفرع الجديد. بحيث أنه من أهم التوجيهات التي يتم تزويد مؤسسات الفروع بها، أن يعملوا وفق مجموعة قواعد أهمها التنسيق مع دمشق كمركز للقيسيات، والعمل وفق قواعد الكتاب والسنة مهما اختلف أسلوب التدين أو الفقه في بلد الفروع الجديدة، وألا يكون العمل باجتهادات شخصية إطلاقاً.

فيما يخص الكتب التي يتم تأليفها من قبل القبيسيات فهي حصراً من دمشق، وهي مجهود جماعي أي أن كتابتها تكون بالشراكة مع أكثر من باحثة قبيسية متمكنة علمياً من المجال الذي تكتب فيه، لكنها قد لا تكون مجازة بشهادة دينية في الفقه أو السيرة. فقد تكون مهندسة أو طبيبة أو تنتمي لأي تخصص علمي آخر، لكنها شاركت في تأليف الكتاب. هذا الجهد المشترك يتم الاختيار له اسم واحد من أسماء اللواتي عملن في إنجازها، وفي الغالب تكون مجازة في الشريعة أو المجال الديني الذي تعمل به كالفقه مثلاً. فإن اختيار اسم من المؤلفات ونسب الكتاب لها يعود لسببين:

الأول: أمني فكثير من الباحثات في الكتاب يبتعدن عن المسألة الأمنية إن تمت من قبل الأمن في سوريا، فالكتاب مجهود جماعي.

الثاني: توافي النقد بأن مؤلفات الكتاب غير متخصصة في مجال ذلك الكتاب. تقول إحدى القبيسيات في المقابلات. ذلك الكتاب الذي توزعت أدوار العمل به بين من يؤلف، ويتحقق من النصوص الدينية ومصادرها، ومن يقرأ ويدقق اللغة المكتوبة، وفي فترات سابقة في سورية كان يجب إيجاد مطبعة أمينة لطباعة هذا الكتاب بسبب الوضع الأمني شديد الحساسية؛ إذ يجب أن

يطبع الكتاب في دمشق ولا يمكن أن تطبع هذه الكتب في أماكن الفروع الأخرى كلبنان أو الأردن مثلاً؛ فالحركة حريصة على إصداره من دمشق لتبقى دمشق مصدر رئيسي لكل ما يخص القيسيات فكرياً، وتنظيماً، ومنهجياً. لذا فإن هذه الكتب تأخذ فترة طويلة لطباعتها. إما للحصول على الموافقات الرسمية في دمشق وتقديم الكتاب من قبل أحد الشخصيات الدينية المعروفة كمحمد سعيد رمضان البوطي الذي قدم كتاب "مختصر الجامع في السيرة النبوية" لسميرة زايد ومكون من جزأين.

خاتمة:

من خلال ما سبق عرضه يمكن القول: القيسيات كشبكة عابرة للحدود تتميز بكون حجمها كشبكة تحت مسمى القيسيات وهي شبكة نسائية بامتياز، تتمتع بالاستقلالية المالية في المركز وكذلك في الفروع عبر تأمين مصادر الدعم المالي من جهة، واستمراره من جهة ثانية.

ومع خصوصية كل فرع، التنوع الجغرافي، والعمرى والكثافة التي تشير إلى قوة الارتباط بين أفراد الشبكة من جهة ودمشق كمركز لشبكتهم من جهة أخرى، فإن ارتباط فروع الخارج بالمركز الرئيسي في دمشق يتم وفق عدة أساليب تبدأ من هرم الفرع أي "الأنسة المديرة للفرع" إذ عليها أن تبقى متصلة بدمشق لذلك تخضع لتأهيل مكثف قبل الاعتراف بها مديرة للفرع الجديد. وتبقى الفروع مرتبطة بالمركز عبر القرارات الأساسية والحساسة. كاختيار مديرة جديدة للفرع الخارجي كما في حالة لبنان الذي توفيت مديرة الأنسة سحر الحلبي ولم تصدر دمشق حتى لحظة إعداد البحث قراراً بتعيين الأنسة البديلة. كذلك عدم تعيين من يدير هذه الشبكة الكبيرة من القيسيات بعد وفاة منيرة القيسي.

رغم أن العلاقة التنظيمية والتنسيقية هي مع المركز الرئيسي في دمشق فإن فروع الخارج لا يوجد تواصل وترابط بين بعضها البعض، وهذا منطقي لدعوة تعمل بهدوء وتركز على الكم والكيف والانتشار، فلا تترك زمام التواصل والقرارات للفروع إذ كل ذلك يجب أن يمر عبر دمشق ويخرج من دمشق أيضاً. لذلك فإن قوة الحركة أتت من قوة حضور مركز دمشق روحياً وإدارياً كنقطة وعقدة شبكية أساسية لكل النشاط القيسي العالمي ورغم كل التغيرات الكبيرة سياسياً واجتماعياً وثقافياً على المستوى الداخلي والخارجي ما يزال المركز في دمشق هو المسيطر على توجهات الحركة وضبطها روحياً وإدارياً وتنظيماً وبصرياً.

حاول هذه البحث الإجابة عن الانتشار وأنواع الارتباط بين المراكز والأطراف لحركة القيسيات وهذا لا يمكننا من الحكم فيما إذا كان ذلك الانتشار إن كان سلبياً أو إيجابياً، لأن هذه الحركة بحاجة للكثير من الدراسات الأخرى لجلاء الكثير من الأفكار حولها حتى تتمكن من الوصول لحكم أكثر موضوعية مستقبلاً، فهي عبر امتدادها الزمني والمكاني تشكل إشكالية بحثية تستحق الدراسة والبحث المعمق وطرح الأسئلة كيف تمكنت من الاستمرار رغم صعوبة الوضع الأمني والسياسي في سورية، والخروج منها للعالمية وهي تستخدم نفس العقلية في دمشق.

Kaynakça

- Berih, Tomas. *Eldin ve Eldevle fi Suriye ulama elsüne min Elinkilap Ella elsevre*. çev. Hazim el-Nehar. Katar: Meyselun lilsekafe ve Elneşir, 2020.
- Dravşi, Sena Muhammed Hasan- Latif Mahmud Bedir, Hanan. “Menhecıyet Tahlil eş-Şabakat el-İctimaiye- el-Bınye ve el-Şekil”, *Mecelet dirasat fi elulum elınsaniye ve elıctimaiye*, 4/1(15/03/ (2021), 50-75.
- el-İslam Soru ve Cevap, (04/12/ (2010) “rakam elfitve 153535”, (Erişim Tarihi:19/01/ 2024). <http://tinyurl.com/ddpjzwx>.
- el-Masri Reşad, Hulude. *Elneseviye Elıslamiye ve devruha fi eltemniye elsiyasiye fi filastin*. Filistin: Camiat Elnacah, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- el-Neseviye el-Diniye min el-Tesavuf ile el-Edlece – “el-Kubeysiyat nemuzacan”, (03/05/2019), Merkez Abhas ve Dirasat Mina, (Erişim Tarihi: 12/03/2021), <https://www.mena-researchcenter.org/ar>.
- el-Şudi, Tarık Bin Abd Allah. “Menhecıyet Tahlil eş-Şebekat”, Riyad: *Mecele camiat elmelik Sauud*, 22/2 (2010), 373-403.
- Hamidi, İbrahim, “Dimaşk tesmeş ilikubeysiyat bi naşat alalni -şakika ahmet cebriil fi halakat elansiyet münire elkubeysi”, Şefaf elşark elausat: 03/05/ (2006), (Erişim Tarihi:13/03/2021). https://www.mettransparent.com/old/texts/ibrahim_hamidi_qubaisiyat.htm
- İsmail, Selam. “Camait Elihvāt Elkubeysiyat”, Dirase Tahliliye linuşuh ve İntişar el-Zahire ve Tehsiratha ala el-Muctama el-Arapı ve el-İslam, İstanbul: merkez bark lildirasat ve elabhas, (2020), <http://tinyurl.com/yh9crm98>.
- İslam, Sara. The Qubaysiyat- The growth of an international Muslim women’s revivalist movement for Syria 1960–2008. *The Muslim World*, Volume 103, July, (2013), 161-183.
- Şiyemel, Ana Mari. *Elebad Elsofiye fi El İslam ve tarih Eltasavuf*. çev. el-seyid, Muhamed ismail ve Hamid kutp, Rida. Kolonya Almanya: Bağdat: Menşurat el-cemal, 2006.
- Yasef, Abd Elkerim. “Eliktirab Elşebeki lizevahir Elıctimaiye ke iticah nazari cedid fi illm elıctima elhadarı”. Cezair: el-Hikme Li Diraset el-felsefiyye, 7, Elsüdası Elelvel, 30/06 (2016), 239-252.

Yahudilikte Örfün Önemi ve Yahudi Dini Hayatına Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme *

Öz: Yahudilikte örf (minhag) önemli bir yer tutmaktadır. Bu örfi kurallar, temelde yazılı ve sözlü Yahudi külliyatına ait olmadığı halde birçoğu bağlayıcı olarak kabul edilmiş ve Yahudiler tarafından nesilden nesile uygulanagelmiştir. Geleneksel Yahudiler açısından, Halaka'ya uygun bir dinî yaşantı, Tora ve Talmud'da bildirilen emir ve hükümlere uygun davranmak önemli bir yer tutmaktadır. Buna ilave olarak, Talmud'un mahallî örfü hukuken geçerli bir mesnet kabul etmesi, Talmudik dönemi takip eden zaman içerisinde onların bir takım ortak dinî pratik ve örfi kurallara sıkı sıkıya bağlı kalmalarına neden olmuştur. Örfün bazen Halaka'nın belirlenmesinde de önemli bir unsur olduğu düşünülmektedir ve genellikle bu tür örfi kurallar belirli kitaplarda ve hukuk metinlerinde toplanmıştır. Orta çağda Yahudilik ile ilgili birçok farklı yeni âdet ve uygulama ortaya çıktığında bunların bir araya toplanıp derlenmesi ihtiyacı hissedilmiştir. Bu örfi kurallar bir araya getirilerek kitaplaştırılmıştır. Onlara göre, "Tanrının seçilmiş milleti" olarak Yahudi halkının örf, âdet ve gelenekleri, Tanrı'nın iradesini yansıtmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Tora, Talmud, Halaka, Örf.

İsmail

BAŞARAN** 

An Evaluation On The Significance of Custom In Judaism and Its Effect On Jewish Religious Life

Abstract: Customs (minhag) have an important place in Judaism. Although these customary rules do not basically belong to the written and oral Jewish corpus, many of them have been accepted as binding and have been applied by Jews from generation to generation. For traditional Jews, living a religious life in accordance with Halakhah and acting in accordance with the commandments and rulings stated in the Torah and Talmud have an important place. In addition, the Talmud's acceptance of local customs as a legally valid basis caused them to strictly adhere to a number of common religious practices and customary rules in the time following the Talmudic period. Custom is sometimes thought to be an important element in determining Halaka, and usually such customary rules are collected in specific books and legal texts. When many different new customs and practices related to Judaism emerged in the Middle Ages, the need to gather and compile them was felt. These customary rules were brought together and compiled into a book. According to them, the customs, traditions and customs of the Jewish people, as "God's chosen nation", reflect God's will.

Keywords: Judaism, Torah, Talmud, Halaka, Custom.

* Bu çalışma; 29-30 Eylül 2023 tarihlerinde Ankara'da düzenlenen 1. Dinler Tarihi Kongresi'nde "Yahudilikte Örfün Önemi ve Yahudi dinî hayatına Etkisi" başlığı ile sunulan bildiriden makaleye dönüştürülmüştür.

** Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı; e-posta: ibasaranbik@gmail.com; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4408-0842>.

Giriş

Yahudilikte örf (İbranice: *minhag*) önemli bir yere sahiptir. Halaka'ya ilave olarak, geniş Yahudi kitleler tarafından uygulanan örfî kurallar, Yasa (Tora)'nın¹ gücü olarak düşünülmüş ve değerlendirilmiştir. Bu nedenle, yazılı ve sözlü Yahudi külliyatına ait olmadığı halde örfî kuralların pek çoğu bağlayıcı olarak kabul edilmiş ve Yahudiler tarafından nesilden nesile intikal ederek uygulanagelmıştır.

Yahudi hukuk sistemi Halaka'nın kurallar bütünü'nün karakter ve ruhuna yakınlığı sebebiyle bu örfî kurallar Yahudilerce değerli bulunmuştur. Kutsal günler ve bayramlarla ilgili birçok ritüel, doğum, evlilik ve ölüm ile ilişkili birçok uygulama, *Tora* veya *Talmud*'un kuralları değil Yahudilerin yaşadığı (Diaspora vb.) özel şartlar sebebiyle ortaya çıkan örfî kurallardır. Hatta bu kuralların dinde mesnet olarak kabul edilebileceğini *Talmud* söylemektedir. Ancak Diasporada farklı bölge ve ülkelerde yaşayan Yahudilerin dînî pratiklerinin farklılık arz ettiği görülmektedir. Örneğin Babil Yahudilerinin müracaat ettiği *Talmud* ile Filistin Yahudilerinin *Talmud*'unun farklı olması bunun en önemli göstergelerindendir. Günümüzde Sefarad Yahudileri ile Aşkenaz Yahudilerinin dinî pratikleri arasında büyük farklılıkların oluşu da bu sebeplerdir.²

1. Yahudi Hukukunda Örf Anlayışı ve Halaka ile Bağı

Yahudi örfünün bir kısmı Yahudilerin yaşadığı küçük bir bölgede uygulandığı halde bazen de Yahudi toplumunun çoğunluğunu içine alabilecek şekilde genel uygulamaya sahip olabilmektedir. *Talmud* yasaları Yahudi hayatında uyulması mecburi kurallar olarak bir önem oluştururken, örfî kurallar da rabbiler tarafından "Yazılı Olmayan Kurallar" şeklinde değerlendirilmiş ve *Şulhan Aruh*³ gibi önemli hukuki eserlerde bu kurallara yer verilmiştir.⁴

*Mişna*⁵ yazarları özellikle mahallî örf'e (*minhag ha-makom*) vurgu yapmışlar ve mahallî örf'e uymanın bir mecburiyet olduğunu söylemişlerdir. Eğer bir kişi

¹ Metinde; Tora, Tevrat, Tanah, Yahudi Kutsal Kitabı ve Yasa eş anlamlı olarak kullanılacaktır.

² Harry A. Cohen, *A Basic Jewish Encyclopedia* (Hartford, Conn.: Hartmore House, 1965), 113-114.

³ İbranice'de "Hazırlanmış Masa" anlamına gelen bu kitap, Sefarad Yahudilerinden Jozef Karo tarafından 16. yy.da yazılmıştır. Tüm dünyadaki Ortodoks Yahudiler tarafından müracaat edilen bir hukuk (şeriat) kitabıdır. Daha çok Sefarad Yahudileri arasında itibar görmüştür. Bk. İsmail Başaran, *Ana Hatlarıyla Amerikan Yahudiliği* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2020), 56.

⁴ David Bridger, *The New Jewish Encyclopedia* (New York: Behrman House, Inc.,1976), 322.

⁵ *Mişna*, İbranice olarak Yehuda Ha-Nasi tarafından derlenmiştir. Altı bölümü vardır. Bu bölümler, ziraat ile ilgili hükümler, oruç ve bayramlar, resmî ve dinî kanunlar, evlilik ve suç-ceza ile ilgili hükümleri içeren bölümlerdir. *Mişna*'nın tefsiri ve açıklaması ise *Gemara (Talmud)*'da verilmiştir. Bk. Suzan Alalu, *Yahudilikte Kavram ve Değerler* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1996), 300.

yabancı bir toplumun içerisinde yaşıyorsa, o toplumda çatışma yaşamaması için yaşadığı yerin adetlerinden uzak durmamalı bilakis onlara intibak etmelidir. Bu yüzden bir kişi bir yerden diğer bir mekâna seyahat ediyorsa hem kendi yaşadığı yerin hem de bulunduğu yerin zorluklarını göze almalı ve ona göre davranmalıdır. Bölgeler arası örfi farklılıkların genellikle, Halaka otoritelerinin belli bir uygulamanın yasak olup olmaması konusundaki tartışmalarından kaynaklandığı görülmektedir. Bir Yahudi toplumu Halaka otoritelerinin bir konudaki katı görüşünü benimserken diğerlerinin ise, daha esnek ve uygulamayı kolaylaştıran bir görüşü benimsediği görülmektedir.⁶

Yahudi rabbilerin örfi bir uygulamaya cevaz vermesi, insanların din dışına çıkarak harama düşmemesi içindir. Yahudilikte bu kurallara *gezeira d'rabbanan* (rabbiler kanunnamesi) denmektedir. Genel olarak burada amaç, bir yasak veya kısıtlamaya karşı koruma veya önleyici bir tedbir almaktır. *Gezeira* kelimesi "gazar", "kesmek" veya "karar vermek" kökünden türemiştir. Bu terim özellikle, rabbilerin Tevrat'taki bir kurala karşı bir koruma veya çit (*geder*) görevi görür ve genellikle olumsuz bir hükme uygulanır. Örneğin bir *gezeira*, yasak bir iş olan unutarak yazı yazma korkusu nedeniyle Şabat sırasında kaleme dokunmayı yasaklar. Burada rabbilerin koyduğu örf (*minhag*) veya dinî gelenek devreye girmekte ve Halaka'nın bağlayıcı temsilcisi haline gelmektedir. "Gelenek kanun gibidir (*minhag k'mo halachah*)" yaygın öğretisi burada geçerliliğini göstermektedir. Örf aslında Halaka'nın bir parçası olmasa ve rabbiler bunun zamanla toplumlar arasında değiştiğini kabul etse de bir toplumda yaygın olarak takip edilen herhangi bir gelenek, o topluluktaki insanlar için bir çeşit "kanun" gibi muamele görmektedir. *Minhag k'mo halachah* öğretisinin evrensel bir örneği, erkeklerin ibadet sırasında başlarını örtmesidir. Aslında bu dinî uygulama, başlı başına ne Tevrat ve ne de Talmud'da geçen bir hüküm değildir ancak hiçbir geleneksel Yahudi bu gelenekten uzak durmamakta ve yaygın şekilde bunu tatbik etmektedir.⁷

Örfi kurallarda Yahudi toplumları arasında birtakım farklılıklar olabilmektedir. Örfi farklılıklara örnek olarak, Aşkenaz Yahudileri ile Sefarad Yahudilerini sayabiliriz. Her iki Yahudi grubunda birçok duanın sıralaması ve ibadet esnasında okunuşunda yani İbranice'nin telaffuzunda birçok farklılıklar oluşmuştur. Bu farklılığın sebebinin Sefarad Yahudilerinin, (tarihte Filistin'in kuzeyinde kurulan Yahudi devleti) Yahuda'dan getirdikleri telaffuzlarını korurken, Aşkenazların ise yanlarında Galile dilinin bölgesel telaffuzunu getirdikleri ve ve göçtükleri her yerin kültüründen etkilenecek yeni dini-millî gelenekler edindikleri kabul edilir. Bu yüzden, bu iki grup Yahudi cemaati

⁶ Geoffrey Wigoder, *The Encyclopedia of Judaism* (New York: Macmillan Publishing Company, 1989), 187.

⁷ Sara E. Karesh - Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism* (New York: Facts On File, Inc., 2006), 195.

ibadet dualarını tonlama biçiminde de farklılık gösterirler. Günümüzde Sefarad Yahudileri hâlâ eski Doğu ilahilerini okumayı sürdürürken, Aşkenaz Yahudilerinin ise sinagoglarda icra ettikleri âyin müziklerinde Avrupa'dan etkilendikleri görülmektedir. Yine yeni doğan çocuğa isim verilmesi ve Mayasız Bayramı'nda (*Pesah*) neyin yenilip yenilemeyeceğine dair kurallar birbirinden farklıdır. *Pesah* süresince Sefarad Yahudileri yemek olarak, mısır, fasulye ve pirinç tüketebildiği halde Aşkenaz Yahudilerce bu gıdaların tüketimi uygun görülmemiştir.

Bir Yahudi yeni bir beldeye ziyarete gitse o bölgenin yerel örfüne saygı göstermek ve onu yerine getirmek durumundadır. Bununla ilgili olarak şu örnek verilmektedir: Üç meleğ İbrahim'i (as) ziyarete gelir, normalde melekler herhangi bir gıdaya yaratılışları gereği ihtiyaç duymadıkları halde İbrahim'in (as) hazırladığı yemeği yerler. Yine buna benzer şekilde, Musa (as) On Emir (*Decalogue*)'i⁸ almak için göğe çıktığında kırk gün bir şey yememiştir.⁹

Yahudi grupları arasındaki farklı uygulamaların yanında ortak dini uygulamalar da görülmektedir. Örneğin, Yahudi Hukukunun emri olmadığı halde daha çok Yahudi erkeklerinin başlarına *kipa/yarmulke* takması veya ibadet esnasında *tallit*¹⁰ ile başlarını örtmesi yaygın olarak uygulanan bir adet haline dönüşmüştür. Bu da bize örfün, bazen Yahudi toplumunda Halaka'nın kuralları gibi bağlayıcılığa sahip olabildiğini göstermektedir.¹¹

Genellikle bu tür örfî kurallar belirli kitaplarda (*minhag books*) ve hukuk metinlerinde toplanmıştır. Orta çağda Yahudilik ile ilgili birçok farklı yeni âdet ve uygulama ortaya çıktığında bunların bir araya toplanıp derlenmesi ihtiyacı hissedilmiştir. 1427 yılında Rabbi Jacob Levi Molin *A Book of Minhagim* adıyla bu örfî kuralları bir araya getirerek kitaplaştırmıştır.

Bu çalışmaların arkasında şöyle bir motivasyonun olduğu söylenebilir: Onlara göre, "Tanrının seçilmiş milleti" olarak "kutsal" Yahudi halkının edindiği örf, âdet ve gelenekler, Tanrı'nın iradesini yansıtmaktadır. Yahudilerin peygamber olmamakla birlikte diğer taraftan peygamberlerin çocukları olmaları hasebiyle yaptıklarının bir değerinin yani ilahî bir tarafının olduğu varsayılmakta ve böylelikle icat edilen veya ortaya çıkarılan örfî uygulamalara bir kutsiyet atfedilmektedir.¹²

⁸ Yunanca bir kelimedir ve "deka" ve "logoi", "On Söz" anlamına gelmektedir.

⁹ Unterman, *Dictionary of Jewish Lore & Legend*, 135.

¹⁰ İbadet esnasında başa örtülen 613 adet püsküle sahip şaldır.

¹¹ Karesh - Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, 328-329.

¹² Alan Unterman, *Dictionary of Jewish Lore & Legend* (New York: Thames and Hudson, 1991), 135.

Tarihte Yahudiler yaşadıkları toplumlarda var olan “âdet ve örlere uymayı reddetme” durumunda kendi halkını cezalandırma yetkisine bile sahip olmuştur. Hatta âsi davrananlara kırbaçlama cezası bile verilmiştir. Bu ceza verilirken, *Tanah*'ın *Özdeyişler (22:28)* bölümündeki “Atalarının belirlediği eski sınır taşlarının yerini değiştirme” cümlesi mesnet alınmıştır. Tevrat'taki bu cümle, nerede yaşarsa yaşasın Yahudilerin kadim Yahudi geleneğe ait örfi kuralları koruması ve onlara tabi olması gerektiğini vurgulamaktadır.

Ayrıca *Talmud*'da da *Tevrat*'taki emri destekler mahiyette, “Atalarının örfünü değiştirme (terk etme)” ifadesi yer almaktadır. Bu anlayış, *Şulhan Aruh*'ta birkaç yerde ifade edilmiş, *Tevrat*'ta geçen; “Atalarının belirlediği eski sınır taşlarının yerini değiştirme” hükmüyle eş tutulmuş ve aynı değerde bir hüküm olarak görülmüştür.¹³ Bu da bize örfün yeri geldiğinde Yahudilikteki Halaka'ya ait kurullarla paralellik arz edebildiğini göstermektedir.

2. Örfün Geçerli Olmasının Şartları

Yahudi hukuku, örfün geçerli olabilmesi için üç şart ortaya koymaktadır:¹⁴

1. Örfün uygulandığı faaliyet alanı dikkate alındığında bu uygulama, bir beldenin tamamı veya belirli bir bölgenin tümünde yaygın halde uygulanıyor olmalıdır.¹⁵ Örneğin eşler arasındaki mali ilişkilerde olduğu gibi, bu tür konularda örf önemli bir ilkedir ve ilgili konuda karar verilirken bu örfe mutlaka uyulmalıdır; ancak geleneğin tüm bölgede yaygın olması (*pashut*) gerekir. Bunun yanında, belirli bir bölgenin çoğu yerinde uygulanan bir geleneğin, o bölgenin tamamında da var olduğu varsayılmalıdır.

2. Bir uygulamanın örf ya da gelenek sayılabilmesi için, onun bir defaya mahsus değil sıklıkla uygulanmış olması gerekir. Geleneğin yerleşmiş ve yaygın olduğu, kasaba halkının en az üç kez bunu takip ettiği ve çoğu zaman halkın acil ihtiyaçlarına uygun olduğu için benimsediği bilinmelidir. Bu geleneğin, dış etkilerle değil kendi doğal süreci içerisinde, sadece belirli bir konuyla ilgili olarak ve hiçbir şekilde suni bir gelenek oluşturma amacı taşımadan ortaya çıkmış olması gerekmektedir.

Her bir geleneğin oluşması/gelişmesi için gereken süre, konunun tabiatı/mahiyetine bağlıdır. Mesela; sinagogda görevli *hazanin* (yardımcı

¹³ Alfred J. Kolatch, *The Second Jewish Book of Why* (New York: Jonathan David Publishers, Inc., 1985.), 254.

¹⁴ Menachem Elon, “Minhag”, *Encyclopaedia Judaica*, Michael Berenbaum - Fred Skolnik (ed.), (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), 14/274.

¹⁵ İslam Hukuku'nda da bu esas; “Sürekli uygulama” yani maddî (objektif) kriter ve “Yerleşik genel kanaat” manevi (sübjektif) kriter şeklinde ifade edilmekte ve örfün muteber olması için şartlar arasında sayılmaktadır. Bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 19.02.2024).

rabbi) gelirinin vergiden muaf tutulması meselesi örnek verilebilir. Bu mesele her gün mutat olarak gerçekleşen yevmiye ile işçi çalıştırma geleneğinde onlardan alınan vergiye benzemez çünkü *hazan* çalıştırma daha az görülen münferit bir mesele, işçi çalıştırma ise genel ve mutat bir meseledir. O yüzden sadece bir veya iki *hazandan* yerel gelenekler vergi talep edilmemesi bir gelenek olarak nasıl adlandırılabilir?

3. Örfün geçerli olabilmesi ve gerektiğinde bazı konularda muafiyet sağlayabilmesi için örfün tartışmaya yer vermeyecek şekilde içerdiği hüküm ve muhteva bakımından açık ve net olmalıdır. Örneğin Halaka otoritelerinden Rabbi Samuel ben Moses de Medina, mevcut geleneğin yeterince açık olması şartıyla, Halaka'yı geçersiz kılabileceğini savunmuştur. Ona göre bu konularda iki yaklaşım vardır: biri kutsal *Tevrat*'ın hükmüne göre, diğeri de örneğin ticaret geleneğine göre işleri yürütmek. Ticari konularda örfün açık olması şartıyla, geleneğin belirleyici olduğu konusunda şüphe yoktur, ancak bu konuda herhangi bir şüphe varsa o zaman *Tevrat* hükmünün emrettiği ölçüye geri dönmek gerekir.¹⁶

3. Yahudi Geleneğe Örf Dair Eleştiriler

Yahudi bilginleri örfün, *Tora* ve *Talmud*¹⁷ dışı yani klasik Yahudi literatürü dışından Yahudi uygulamalarına geçmesi nedeniyle hemen ilgâ edilmemesi gerektiğini çünkü geleneğin muhafazası ve Yahudiler arasındaki bağların güçlenmesine katkı sağladığını belirtmişlerse de örfî kuralların (*minhagim*) sürekli değişime açık olması ve bazen Yahudiliğin özünü örtüşmeyen farklı uygulamaları getirmesi nedeniyle Yahudi toplumu içerisinde zararlı bölünmelere yol açtığı da ifade edilmiştir. Hatta bu kuralların birçoğunun bidat ve hurafelerden oluştuğu söylenmiştir. Önemli Yahudi otoritelerinden birisi olan Rabbi Jacob Tam (ö. 1171) (Rashi'nin torunu), *minhag* (MNHG) kelimesini tersten okuyarak *cehennem* (GHNM) şeklinde bu kelimeyi telaffuz ederek cehenneme referansta bulunmuş ve "saçmalıkları alışkanlık haline getirme"nin bir faydasının olmayacağını ifade etmiştir.¹⁸ Ona göre bu açıdan örf Yahudiliğe zarar vermektedir.

Bazen hurâfelere de dayanabilen halk gelenek ve uygulamaları, Bir dinin kurumsallaşmasına katkısı olan resmi din otoriteleri tarafından kabul görmeyebilir. Diğer dinlerde olduğu gibi Yahudilikte de hurafeler çoğunlukla din dışı güçlerle, dinî (metafizik) tecrübelerle ve sıklıkla sihir ve tıpla ilişkilendirilmektedir. Yahudilik, örf dayanan halk uygulamalarını (*minhag*)

¹⁶ Menachem, "Minhag", 14/274.

¹⁷ Bunlar kurallara kaynaklık etme (teşri) ve Yahudi dinî hayatının yaşanması (Halaka) açısından en önemli dayanaklardır. Bk. C. M. Pilkington, *Judaism* (Chicago: Teach Yourself Books, 2000), 23.

¹⁸ Unterman, *Dictionary of Jewish Lore & Legend*, 136.

mecburi davranışlardan (Halaka) ayırdığı sürece, "batıl inanç" tanımı büyük olasılıkla ilkinde iliştilerecektir. Bu nedenle, ölünün ardından bir yas evinde aynaların örtülerle kapatılması, bir düğün töreninde cam bardakların kırılması veya yeni yılın tatlı geçmesini sağlamak için *Roš Ha-šana*'da tatlı yiyecekler yemek vb. Yahudi uygulamaları bu kabilden hurafelere dayanan âdetlerdendir.¹⁹

Hurafelere dayanan örf ve âdetlerin olumsuzluğuna dikkat çeken Yahudi din alimlerinden biri de İbn Meymûn (ö. 1204)'dur. O, aynı zamanda filozof olması hasebiyle de rasyonalist bir bakış açısı ile konuya yaklaşarak, hurafelere dayanan bu tür uygulamaların Yahudiliği bir çeşit putperestliğe götürceği ve aynı zamanda bunların Yahudiliğin monoteist Tanrı inancıyla çeliştiğini ifade ederek, bu tür inanç ve pratiklerden uzak durulması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır.²⁰

Yahudi hukukunda hangi davranışların *minhag* ve hangilerinin Halaka kategorisine ait olduğu konusunda genellikle bir netlik bulunmamaktadır. Bundan dolayı, Yahudi toplumlarda *minhag* olarak ortaya çıkan bu uygulamalar çoğu zaman dindar seçkinler tarafından kabul edilmiş ve Halaka kuralları gibi uyulması zorunlu kurallar olarak görülmeye başlanmıştır. Bir Yahudi toplumundaki bir örfî uygulamanın din otoriteleri tarafından "batıl inanç" olarak sınıflandırılması, o topluluğun tutumuna yani o uygulamadan vazgeçilmesine çoğu zaman etki etmemiştir. Bu da bize, Halaka'ya uygun olmasa bile, bu tür örfî uygulamalara toplumların ne ölçüde bağlı olabileceğini göstermektedir.²¹

Gerçekten de Yahudi din adamları, "lüzumsuz ve saçma" geleneklerin Halaka'nın yerini almasını önlemek için, kökeni dine aykırı bir takım geçmiş hatalı davranışlardan ve hatta Yahudilerin sıkıntılı dönemlerinden gelen bu tür geleneklerin peşinden gidilmesine karşı çıktılar. Sekizinci asır rabbilerinden olan Yehudai Gaon (ö. 762),²² Filistin halkına Halaka ile çeliştiği gerekçesiyle tarihten gelen "baskı dönemi geleneklerinin" ortadan kaldırılması için mektup yazmış fakat sonuç onun istediği gibi olmamış, aksine "Örf, Halaka'yı iptal eder" cevabını almıştı. Bunun yanında, bazı istisnaları görmezden gelmekle birlikte, İbn Meymûn da toplumda geleneksel yerleşik dinin özüne uymayan

¹⁹ Jacob Neusner, *The Routledge Dictionary of Judaism* (London: Routledge, 2004), 156.

²⁰ Jacob S. Minkin, *The Teachings of Maimonides* (New Jersey: Jason Aronson Inc., 1993), 324-328.

²¹ Neusner, *The Routledge Dictionary of Judaism*, 156.

²² Babil Yahudi din bilginlerindendir (Gaon), 757'den 761'e kadar Sura'daki yeşivanın (akademi) başı olarak görev yapmıştır. Yehudai, Kuzey Afrika'daki Yahudi toplumları ile ilişkiler geliştirmiş ve Filistin'de Babil'e ait dînî içtihatların kullanılmasını teşvik etmiştir. *Halakhot Pesukot* adlı Yahudi Hukuku'na dair eserini âmâ olduğu için talebelerine yazdırmıştır. Bk. Dan Cohn-Sherbok, *Dictionary of Jewish Biography* (New York: Oxford University Press, 2005), 303.

geleneklere şiddetle karşı çıkmıştı.

Bazen cehaletten kaynaklanarak bazen de tabiatları gereği dinin özüne uymayan gelenekler Yahudiliğe girmiştir. Örneğin Mezopotamya topluluklarından olan, pagan kültüre sahip (günümüz tarihçilerinin çoğuna göre İsrailoğullarının soyundan geldiği halk olarak kabul edilen) Amoritler'e²³ ait bazı âdetler Halaka'nın sınırları içine girmiş ve kalıcı olarak yerleşmiştir. Rabbilerin bu tür âdetler vb. geleneklere muhalefetine rağmen bu tür âdetlerin halk arasında o kadar popüler hale gelmesi ve hatta bazalarına Tevrat'ın en katı emirlerinden daha fazla önem verilmesi manidardır. Bazen öyle ileri gidilmiştir ki, dinin özünü uyuşmayan bu tuhaf gelenekler, batıl inanç olup olmadığına bakılmaksızın kitleler tarafından kutsanır hale gelmiştir.²⁴

Bu tür gelenekler, dua metinlerine nüfuz ettiği gibi aynı zamanda yasaklar ve mübah sayılanlar alanına da nüfuz ediyordu. Özellikle insan hayatının kritik dönemlerinde vuku bulan; doğum, evlilik ve ölüm gibi hadiselerde olduğu kadar, Kefaret Günü ve Yeni Yıl gibi törenlerde de bunları görmek mümkündü. Örneğin bazıları, *Kapparot* ve *Taşlık (Tashlikh)*²⁵ törenlerine katılarak ve tüm yıl boyunca *Kol Nidrei*²⁶ töreni dışında sinagogu ziyaret etmeyerek kendisini günahlarından arınmış kabul ediyordu. Aslında tüm bu geleneklerin ortak paydası yabancı kökenli oluşlarıydı.

Hurafeye dayalı örf sıklıkla rabbiler tarafından reddedilmiş fakat bunları toplumdan tamamen kaldırmak mümkün olmamıştır. Örneğin *Kapparot* âdeti

²³ (İbranice עֲמֹרִי; *Emori*), Milattan Önce İsrail topraklarının (Yahudilerin yerleşimi öncesi M.Ö. 2000'den önce güney Mezopotamya bölgelerinden gelen insanlara) sakinlerine verilen isimdir. Kelime, Tevrat'ta yaklaşık 85 kez geçmektedir ve bu nüfusun tamamı veya bir kısmını belirtmek için kullanılmaktadır (örneğin Yaratılış 15:16; Yeşu 7:7). Kelimenin kökeninin Sami dilleri dışında bir dilden olabileceği düşünülmektedir. Jewish Virtual Library (JVL), "Amorites" (Erişim 22 Mayıs 2024).

²⁴ Moshe David Herr, "Minhag", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Michael Berenbaum - Fred Skolnik (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007),14/266.

²⁵ Genellikle *Roş ha-Şana*'nın ilk gününün öğleden sonra gerçekleştirilen, katılımcıların bir nehrin, derenin veya benzeri bir nehrin kıyısında toplanıp tövbe duaları okuyarak sembolik olarak günahlarından kurtulduklarına inandıkları bir Yahudi âyinedir.

²⁶ *Kol Nidrei* Aramice bir kelimedir ve "Bütün Yeminler" anlamına gelir. Aslında bu bir dua değil daha ziyade yeminlerin iptali için kullanılır. Tevrat'a göre bu "yeminler", Tanrı'nın önünde verilen ciddi, bağlayıcı vaatlerdir. *Yom Kippur* âyinlerinin başında üç kez tekrarlanarak okunur. Tanrı'nın huzurunda yapılan bu yemin ile ilgili olarak Sayılar ve Tesniye'de geçen şu sözler delil gösterilmektedir: "Bir genç kız babasının evinde Yehova'ya bir adak adarsa veya nefsinin bir antla bağlarsa" (Sayılar 30:3), "Ağızından çıkan sözü tutacaksın; Tanrın Yehova'ya kendi ağızıyla gönüllü sunu olarak ne adadıysan, onu söylediğin gibi yerine getireceksin." (Tesniye 23:23). Bk. Dagobert D. Runes, *Concise Dictionary of Judaism* (New York: Philosophical Library Inc., 1959), 148-149.

bunlardan biridir. Bu âdet, sembolik olarak kişinin işlemediği günahlarının tavuk ya da horoz cinsinden bir kümes hayvanına yüklenerek, günahlara kefarete olarak kesilmesi ve etinin yoksullara dağıtılması ritüelidir. *Tora* ve *Talmud*'da böyle bir uygulama geçmemektedir ve dolayısıyla Halaka otoriteleri böyle bir âdetin Yahudilikte olmadığını ifade etmişlerdir. Buna rağmen, Yahudilerin çoğunun bu uygulamayı tamamen terk etmediği ve dünyanın birçok bölgesinde bu âdetin hâlâ varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Özellikle Hasidî Yahudileri²⁷ arasında bu uygulama hâlâ günümüzde de yaygındır.

Ancak tüm bu olumsuzluklara rağmen bu tür gelenekler kitleler arasında o kadar popüler hale geldi ki, bazı rabbiler bile bir tür uzlaşma yoluyla bunlara izin vermek için zemin bulmaya çalıştı. Bu, yabancı kökenli olmayan âdetler için daha da geçerliydi. Örneğin, *Şema*'nın²⁸ sabah ibadetinde okunması ve *Hazan*'ın *Amidah* duasını²⁹ okuması sırasında şiir/ilahilerin (*piyyutim*)³⁰ ilave edilmesi gibi âdetler, Yahudiliğin aslında olmayan adetler kabilindedir. Bu şekildeki uygulamalar, Yahudiliğin aslında olmadığı gerekçesiyle birçok dinî otoritenin muhalefetine rağmen, birçok ülkede kabul edilen uygulamalar haline gelmiştir. Aynı durum, meleklerle dua etmek veya *mezuzada*³¹ meleklerin isimlerine yer vermek gibi yabancı gelenekler için de geçerlidir. Bu tür uydurma geleneklerin Yahudi dinî hayatında kendine yer bulduğu ve bu durumun hâlâ devam ettiği ve hatta modern dönemlerde daha da güçlendiği söylenebilir. Doğum, sünnet ve cenaze törenleriyle bağlantılı kötü ruhlara dair geleneklerden söz etmek mümkündür. Örneğin Aşkenaz Yahudileri arasında,

²⁷ Hasidizm, 18. Yüzyıl'da Doğu Avrupa'da ortaya çıkmış mistik bir Yahudi mezhebidir. Günümüzde Ortodoks Yahudiliğin radikal kanadını temsil eder. İsrail ve ABD'de yaşamaktadırlar. Bk. Başaran, *Muhafazakâr Yahudilik*, 67-68.

²⁸ "İşit İsrail" anlamına gelen sabah ve akşam ibadetlerinde olmak üzere günde iki defa okunan duadır.

²⁹ Temel dua kabul edilen *Amida* duası bütün ibadetlerde cemaatle ayağa kalkılarak okunur. Cemaat bu duayı alçak sesle, okuyucu ise herkes adına yüksek sesle okur. Asıl şekliyle on sekiz ve bir ilâveyle on dokuz duadan oluşan *Amida*, Tanrı'ya olan imanı itiraf etmekle başlayıp Kudüs'ün yeniden imarı ve barış için yapılan dualarla sona erer. Bk. İsmail Başaran, *Muhafazakâr Yahudilik* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2017), 152.

³⁰ Tekili *piyyut* kelimesidir ve şiir anlamına gelir. İbadet ile bağlantılı bu şiirler (ve bunlardan bestelenen ilahiler), Orta Çağ boyunca dinî törenlere çeşitlilik katmak amacıyla ve cemaatten ziyade tören liderinin kullanımına yönelik yazılmıştır. İbadet edenler genellikle manevi huzur içerisinde bu eserleri duymayı umarak törene gelirlerdi. Bu uygulama Halaka'dan değil yerel geleneklerden kaynaklanan bir uygulamadır. Bu şiir ve bunlardan bestelenen ilahiler, Yahudi bayramları, Şabat günleri veya diğer dinî törenlerde icra edilmektedir. Saadia Gaon İbn Ezra ve Judah Halevi bu şairlerden bazılarıdır. Bk. Unterman, *Dictionary of Jewish Lore & Legend*, 158.

³¹ Üzerinde Şema duasının ilk iki paragrafının yazılı olduğu bir kutucuktur. Yahudiler eve giriş çıkışlarında Tanrı'nın kanununu hatırlamak maksadıyla elleriyle mezuzaya dokunur ve sonra da ellerini öperler. Onlara göre bu kutucuk, evin bir Yahudi evi olduğunu göstermektedir.

ebeveynleri hayatta olan bir kişinin, ölümlerinin ruhları anıldığında sinagogdan ayrılması ya da Kudüs Aşkenaz Yahudileri arasında yaygın olan, “babalarının cenazesi sırasında oğulların mezarlığa girmelerinin yasaklanması” şeklinde garip geleneklerin varlığı bunlar arasında sayılabilir. Dolayısıyla, bir toplumda örf/geleneğin dış etkilerin aktarıldığı en önemli kanallardan biri olduğu söylenebilir. Hatta tuhaf ve istenmeyen gelenekler bile Halaka alanına nüfuz etmiş ve hâlâ nüfuz etmektedir. Bu itibarla, örf her hâlükârda Yahudi literatürüne de etki etmiş ve yansımıştır.³²

Sonuç

Tüm dünyadaki Yahudi toplumları arasında örfün veya tarihten gelen âdet ve uygulamaların önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Bunun dînî delilleri vardır ve nitekim hem Tevrat'ta hem de Sözlü Yasa'da bu deliller ortaya konmuştur. Fakat diğer taraftan, zamanla örfî uygulamaların sayısının artması ve aralarındaki farkların çok belirgin hale gelmesi ve farklı uygulamalar sebebiyle Yahudi toplumu içerisinde bölünme tehlikesini ortaya çıkarması, örfün olumsuz bir tarafının da olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan nerede yaşarsanız yaşayın, aynı din mensupları arasında kültürel farklılıklardan dolayı farklı âdet ve geleneklerin olması kaçınılmazdır. Tarihte Filistin Yahudileri ile Babil Yahudileri arasında dinî ritüel ve uygulamalarda birçok farklılıklar oluşmuştur. Günümüzde de doğal olarak Aşkenaz Yahudileri ile Sefarad Yahudileri arasında farklı uygulama ve ritüeller mevcuttur. Bu durum tabii karşılanmalıdır.

Ancak burada sakıncalı olan Halaka ile karışması veya onun önüne geçmesi riski taşımasıdır. Örf, İbn Meymûn gibi bazı Halaka uzmanı Yahudi din adamları tarafından Halaka'nın önüne geçeceği endişesiyle "minhag hastalığı" olarak eleştirilmiştir. Burada şeri kurallar ile bidat bazlı örfün birbirine karışmasına dönük bir kaygı söz konusudur. Neticede bir karmaşa ortaya çıkmakta, Halaka ikincil duruma düşmekte veya tamamen görmezlikten gelinmektedir. Bu durum, *Tevrat*'ı “yasa” olarak gören geleneksel Yahudilik açısından kabul edilebilecek bir durum değildir.

Diğer taraftan, Yahudi toplumlarda örfî uygulamalardan hiçbir zaman vazgeçilmediği görülmektedir. Çoğunluk tarafından hem mahallî hem de genel örfün dikkate alınmasının gerektiği ve bunun bir mecburiyet olduğunun söylenmesi, Yahudiler arasında toplumsal birliğin bozulmaması çabasına dayandırılabilir. Çünkü böylelikle, Yahudiler içerisinde yaşadıkları toplumlara kolay uyum sağlayacak ve en önemlisi, yeni yaşadığı yerde toplumdan izole olmadan hem sosyolojik hem de dinî varlıklarını devam ettirebilmesi mümkün olacaktır. Aslında bu açıdan yerel örfü takip etmek hayati bir meseledir.

³² Herr, “Minhag”, 14/266.

Nitekim rabbiler bunu “Yazılı Olmayan Kurallar” şeklinde bir mottoya dönüştürmüş ve Talmud bu kuralların dinde mesnet olarak kabul edilebileceğini söylemiştir.

Bunun yanında, Yahudilikte örfün hukuki delil olarak kabul edilmesinin Yahudiliğin değişken yapısını da gösterdiği ifade edilebilir. Nitekim modern dönem Yahudi mezheplerinden Muhafazakâr Yahudilik ve değişimi savunan bazı Yahudi grupları; mahallî kültür ve örf gibi dış etkenlerin de tesiriyle asırlar boyu Yahudiliğin hiçbir zaman durağan olmadığını aksine değişim ve evrim göstererek tarihi gelişim sürecinin tabii bir ürünü olduğunu savunmaktadır. Kanaatimizce, bu meyanda örfün, aynı zamanda Yahudiliğin evrimi ve yenilenmesine de katkı sunduğu ve Yahudiliğin bu değişim karakterini yansıttığını ifade etmek yanlış olmasa gerektir.

Kaynakça

- Alalu, Suzan. *Yahudilikte Kavram ve Değerler*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1996.
- Başaran, İsmail. *Ana Hatlarıyla Amerikan Yahudiliği*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Başaran, İsmail. *Muhafazakâr Yahudilik*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2017.
- Bridger, David. *The New Jewish Encyclopedia*. New York: Behrman House, Inc., 1976.
- Cohen, Harry A. *A Basic Jewish Encyclopedia*. Hartford, Conn.: Hartmore House, 1965.
- Cohn–Sherbok, Dan. *Dictionary of Jewish Biography*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Örf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/orf#1>
- Elon, Menachem. “Minhag”. *Encyclopaedia Judaica*, Michael Berenbaum, Fred Skolnik (ed.), 14/266 – 278. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.
- Herr, Moshe David. “Minhag”. *Encyclopaedia Judaica*, Michael Berenbaum, Fred Skolnik (ed.), 14/265 – 266. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.
- JVL, Jewish Virtual Library. “Amorites”. Erişim 22 Şubat 2024. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/amorites>
- Karesh, Sara E. Hurvitz, Mitchell M. *Encyclopedia of Judaism*. New York: Facts On File, Inc., 2006.
- Kolatch, Alfred J. *The Second Jewish Book of Why*. New York: Jonathan David Publishers, Inc., 1985.
- Minkin, Jacob S. *The Teachings of Maimonides*. New Jersey: Jason Aronson Inc., 1993.
- Neusner, Jacob. *The Routledge Dictionary of Judaism*. London: Routledge, 2004.
- Pilkington, C. M. *Judaism*. Chicago: Teach Yourself Books, 2000.
- Rakover, Nahum. *Maimonides as Codifier of Jewish Law*. Jerusalem: The Jewish Legal Heritage Society, 1987.

- Runes, Dagobert D. *Concise Dictionary of Judaism*. New York: Philosophical Library Inc., 1959.
- Unterman, Alan. *Dictionary of Jewish Lore & Legend*. New York: Thames and Hudson, 1991.
- Wigoder, Geoffrey. *The Encyclopedia of Judaism*. New York: Macmillan Publishing Company, 1989.

Yazım İlke ve Kuralları

Guidelines

النشر قواعد

Dergi Hakkında

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi (MİZAN), İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hakemli, ilmi bir süreli yayınıdır. Dergi, genelde dini, özelde İslami ilimlerin sahasına giren konularda akademik yöntemlerle gerçekleştirilen çalışmalarını da iki kez, Aralık ve Haziran aylarında yayımlar.

MİZAN, telif, tercüme, derleme, bildiri, sadeleştirme, kitap/makale/tez/proje tanıtımı, bilimsel toplantı değerlendirmesi, tenkitli metin neşri gibi ilmi çalışmaları yayımlar. Derginin belli başlı amaçları, dini ve İslami ilimlerle ilgili çalışmaların paylaşımına, teori ve pratik arasında ilişki kurulmasına ilmi bir zemin hazırlamak, Müslüman birey ve toplumların karşılaştıkları meselelerin tartışılmasına ve çözüm önerileri sunulmasına katkı sağlamaktır.

Yazım İlke ve Kuralları

1. Mizanü'l-Hak, İsnad Atıf Sistemi'ni (İSNAD-Dipnotlu) kullanmaktadır.

<http://www.isnadsistemi.org>

2. Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve/veya ilgili olan çalışmalarda ise, TDV İslam Ansiklopedisi'nin imlâ kaideleri esas alınır.
3. Başvurusu yapılacak yazıların sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: *Microsoft Office Word* programında A4 boyutunda Üst: 3.5 cm, Sol: 3.5 cm, Alt: 3 cm, Sağ: 3 cm; Karakter: *Times New Roman* (Ana metin: 12, dipnot: 10 punto); Satır aralığı: Tam; Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk; Arapça metinlerde *Traditional Arabic* yazı tipi kullanılmalıdır. Metin iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.
4. Her makaleden önce Türkçe ve İngilizce özetleri yer almalı; yazı bunlardan başka bir dilde ise ayrıca ana metnin dilinde de özet eklenmelidir. Özetler, yazının amacını, metodolojisini/yaklaşımını, temel bulgularını, orijinalliğini/değerini ifade etmeli; 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makalenin başlığı, özeti ve 5 kelimeyi geçmeyecek anahtar kelimeleri özetlerin dilinde 10 punto Times New Roman ile yazılmalıdır.

5. Dergiye gönderilen makalelerin hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 10.000 sözcüğü, kitap incelemesi 1.500 sözcüğü geçmemelidir. Sözcük limiti aşımı durumunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliğinin 12 cm ebadında olması ve her birinin numaralandırılması gerekir.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazı başvurularına asıl metinlerin fotokopileri veya PDF'leri eklenmelidir.
8. Yazarların, başka bir yerde daha önce yayınlanmış, telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler için, telif hakkı sahiplerinden izin alması; etik kurullardan ya da başka kurumlardan aldıkları izinler varsa bütün bunları yazı başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Bu konularda sorumluluk, yazının sahibine aittir.
9. Teslim edilen çalışmanın dışında ek bir belgede yazar(lar)ın adı soyadı, unvanı, varsa çalıştıkları kurumun adı, telefon numarası, posta adresi ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir. Bu bilgiler veya yazarın kimliğini belli edecek herhangi bir not, özetlerde ve ana metinde yer almamalıdır.
10. Yazılar, karasal posta ya da internet yoluyla editöre ulaştırılır.
11. Mîzanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ne yayımlanma isteğiyle gönderilen yazıların editör tarafından ön incelemesi yapılır. İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Çalışma; yazım Editörleri tarafından şekil ve dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından incelenir ve daha sonra alan editörleri tarafından *iThenticate* programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının %15'ten az olması şartı aranır. Alan editörleri aynı zamanda gönderilen yazıyı akademik dil ve üslup açısından da inceler. Daha sonra dergi Yayın Kurulu tarafından yapılan değerlendirmede uygun görülen çalışmalar iki hakeme gönderilir. Hakemlerin her ikisinin olumlu görüş bildirmesi ya da hakemlerin farklı görüşlerde olması durumlarında değerlendirilen yazının yayımlanması konusunda nihai kararı Yayın Kurulu verir. Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar. Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Hakem sürecinden geçen çalışmalar, Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli durumlarda yazardan tashih istenir.
12. İSNAD Atıf Sistemi kullanılmayan makaleler tashih için yazara iade edilir.
13. MİZAN tarafından yayımlanan yazıların her türlü yayın hakkı Mîzanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ne aittir.

YAZIM İLKELERİ

14. Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi 6 (2018) sayısından itibaren yayın başvurusu yapılmış bütün çalışmalar için hakem değerlendirmesi sürecine geçmeden önce iThenticate yazılımı ile benzeşme taraması yapılmaktadır. Hakem sürecinin başlatılabilmesi için bir yazının benzerlik oranının üst sınırının %15 olması beklenir.
15. Başvurusu yapılmış çalışmanın benzerlik oranının %15'den yüksek olması durumunda:
 - Yazı, editor tarafından yeniden düzenleme için yazarlara gönderilebilir;
 - Söz konusu yazı editör tarafından reddedilebilir.

İSNAD DİPNOTLU ATIF SİSTEMİ

The Isnad Citation Style

<https://www.isnadsistemi.org/>

Author Guidelines:

1. Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies requires that the manuscripts are prepared for submission using the notes and bibliography system of The Isnad 2 (Author-title system). Further information and samples can be found in the web page of Isnad: <https://www.isnadsistemi.org/en/>
2. Arabic and Ottoman Turkish transcription in the manuscripts should follow the spelling rules used in TDV Encyclopedia of Islam.
3. The paper format for submission should conform to the following specifications: A4 page layout size in Microsoft Office Word, top: 3.5 cm, left: 3.5 cm, bottom: 3 cm, right: 3 cm; typeface Times New Roman (Body: 12, footnote 10 points); Line spacing: Full; Value: 14 pt; Paragraph spacing: before: 0 pt after 3 pt; in Arabic texts Traditional Arabic font should be used. Text should be organized as justified.
4. The abstracts both in Turkish and English should take place before the body of the text; if the manuscript is in a different language rather than these two, an abstract in the original language of the text should be added along with the other two. It is expected that the abstracts should clearly state the objective, methodology/approach, principal findings, originality/value of the research; and each abstract should be between 100-150 words. The title of the article, the abstract and the keywords after it should be written in the language of the body of the text in Times New Roman 10 point, and not more than 5 words.
5. The manuscripts submitted for publication should not exceed 10000 words including footnotes and bibliography. In case of excess of the limit, the Editorial Board gives the final decision.

6. If there is any table, graphics, pictures and the like in the manuscripts, the width of the layout of objects should be set around 12 cm, and each numbered.
7. A copy of original texts should be added at the submission of translation, simplification, and transcription.
8. The authors are required to present a letter of permission for previously published copyrighted text, tables, and graphics from the copyright owner if relevant. In addition, if there are any permission/approval already received from an ethics committee or other institution, a copy of permission/approval letter should also be added at the submission. The applicant has full responsibility for these issues.
9. At the covers of the manuscripts the authors are expected to give information about themselves such as their names, surnames, titles, names of the institutions they work, if any, telephone numbers, postal and e-mail addresses. This information and any notes implying the identity of the authors should not take place in the abstract and in the text itself.
10. The manuscripts may be sent to the editor by terrestrial mail or the Internet.
11. A preliminary examination of the papers submitted to Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is made by the editor. Later the Editorial Board decide whether the manuscripts meet the requirements; if so, the Board assigns two referees within the relevant fields for double-blind reviewing. The works deemed appropriate in the assessment made by the Editorial Board is sent to two referees. Having considered the reports of the referees the Board gives the final decision on the publication of the manuscripts.
12. The copyright owner of of the materials published by MIZAN is Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies.

قواعد النشر:

- ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دورية نصف سنوية محكمة تصدرها كلية الإلهيات في جامعة إزمير كاتب شلبي.
- الاسم المختصر للمجلة هو "ميزان".
- يتم التقييم العلمي للرسائل المقدمة لمجلة "ميزان" في إطار مبدأ التحكيم المُخفي لهويتي الطرفين (الكاتب والمحكم). لهذا السبب، لا يتم نشر أسماء الحكام في مجلتنا. كما يجب على كلا الطرفين؛ الحكام والمؤلفين، عدم الكشف عن أسمائهم. وتسجيل أعمالهم بدون إظهار هويتهم لبعضهم البعض.
- تقبل مجلة "ميزان" نشر الدراسات الدينية (الاجتماعية والإنسانية) بشكل عام، والدراسات التي أجريت في جميع مجالات العلوم الإسلامية بشكل خاص. بالإضافة إلى ذلك، تقوم المجلة بنشر الأعمال الأخرى ذات الصلة بهذه المجالات مثل دراسات الشرق الأوسط، والدراسات العثمانية، وتعليم ثقافة الدين والأخلاق.

YAZIM İLKELERİ

- تنشر مجلة ميزان، الدراسات العلمية من تأليف وترجمة (بعد موافقة المترجم وتقديمه)، وتدوين وتبليغ وتعريف بالكتب والمقالات والأطروحات والمشاريع، وتقييم الوثائق والاجتماعات والندوات العلمية، والمقالات التعريفية (مثل الكتب والرسائل الجامعية واللقاءات العلمية).
- ينبغي أن تكون البحوث المقدمة لمجلة "ميزان" غير منشورة أو غير مقدمة للنشر في مكان آخر.
- المسؤولية العلمية والأخلاقية والقانونية عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث.
- وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان في حالة قبول البحث للنشر.
- ينبغي للكاتب أو الكتاب (إذا كان عددهم أكثر من كاتب)، التوقيع على نموذج نقل حقوق النشر الذي يقر بعدم نشر البحث أو إرساله إلى أي مكان آخر وتقديم هذا النموذج مع البحث لمجلة ميزان.
- جميع الآراء الواردة في الأعمال المنشورة في مجلتنا تخص مؤلفيها؛ ولا تعكس وجهات النظر الرسمية للوحدات الفرعية والموظفين في جامعة إزمير كاتب شلبي.
- تصدر ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية باللغة التركية. كما يتم قبول الأعمال المكتوبة باللغة العربية والإنجليزية وفقاً لإستراتيجية مجلتنا الدولية. أما الأعمال الواردة بغير هذه اللغات فيتم تقييمها بشكل منفصل.
- أما في الأعمال التركية، فعلى الكتاب أن يعتمدوا في قواعد اللغة والإملاء على القاموس التركي الحالي ودليل قواعد الإملاء الصادر عن مؤسسة اللغة التركية.
- ينبغي كتابة أسماء الأشخاص والمؤسسات القائمين بجميع أنواع المساعدة والدعم في هامش الصفحة الأولى من المقال.
- لا تدفع أية أجره للمؤلفين مقابل أبحاثهم المنشورة في مجلتنا.

قواعد الكتابة:

- تستند مجلة ميزان الحق، في توثيق الهوامش والمراجع إلى إصدار الـ 16 من أسلوب إسناد - نظام الاقتباس في الحاشية السفلية. وسيرد أدناه أمثلة حول طريقة كتابة الهوامش والمراجع وفقاً لهذا الأسلوب. ولمزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على دليل " Isnad Atif Sistemi (The Isnad Citation Style) 2. Edisyon " و / أو زيارة الموقع الإلكتروني على شبكة الإنترنت: <https://www.isnadsistemi.org/download/isnad-2-yazim-kilavuzu/>
- وتستند في الدراسات المكتوبة بالخط العربي و / أو التركي العثماني إلى القواعد الإملائية المعتمد عليها في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن وقف الديانة التركي.
- يجب أن يكون حجم الصفحة وشكل الخط وتباعد الأسطر والفقرات في البحوث المقدمة على النحو التالي: برنامج مايكروسوفت أوفيس وورد Microsoft Office Word بحجم A4 ، الجزء العلوي: 3.5 سم، يسار: 3.5 سم، أسفل: 3 سم، يمين: 3 سم؛ إن كان النص مكتوب بالحروف اللاتينية فالخط: تايمز نيو رومان Times New Roman ، (حجم الخط في النص الرئيسي: 12 نقطة، وفي الهوامش: 10 نقاط). تباعد الأسطر: تام. القيمة: حجم 14 نقطة. تباعد

الفقرات: قبل: 0 نقطة بعد: 3 نقاط. وينبغي أن يستخدم في النص العربي الخط العربي التقليدي. Traditional Arabic وينبغي محاذاة النص من الجانبين.

- وأن يلتزم الباحث بتقديم ملخص للبحث باللغتين التركية والإنجليزية قبل كل مقال؛ وإذا كان المقال بلغة أخرى غير التركية فيجب إضافة ملخص ثالث بلغة النص الرئيسي للمقال. والملخصات يجب أن تكون معبرة عن هدف المقال، ومنهجيته / وأسلوبه، ونتائجه الأساسية، وأصالته / وقيمه؛ تكون في حدود "100-150" كلمة. ويجب كتابة عنوان المقال، وملخصه، وكلماته المفتاحية (لا تتجاوز الـ 5 كلمات) بلغة الملخص ويخط تايمز نيو رومان Times New Roman ويحجم 10 نقاط.
- يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسله إلى المجلة 10000 كلمة، وتحليل الكتب 1500 كلمة. بما فيها الهوامش والمصادر والمراجع. وفي حالة تجاوز المقالة حد الكلمات، فهئية التحرير تعطي القرار النهائي.
- يجب أن يكون عرض الصفحة 12 سم إذا احتوت على أشكال مثل الرسوم والجداول والصور. ويجب أن تكون الصفحات والأشكال كلها مرقمة.
- ينبغي تقديم صورة أو صيغة PDF مرفق النص الأصلي إذا كان النص مترجم.
- ينبغي للباحثين أن يحصلوا على إذن نشر النصوص والجداول والرسوم البيانية التي نشرت سابقا في أماكن أخرى من أصحابها الذين يملكون حق التأليف؛ كما ينبغي لهم تقديم كافة الأذون التي حصلوا عليها من اللجان الأخلاقية أو من المؤسسات الأخرى. والمسؤولية التامة في هذا الأمر تقع على عاتق صاحب البحث.
- يجب ذكر اسم الباحث (أو الباحثين) ولقبه ودرجته العلميّة، والجامعة أو المؤسسة التي ينتمي إليها، إن وجدت. مع ذكر العنوان ورقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني للباحث في وثيقة مرفقة خارج العمل المقدم. ويجب عدم ذكر أي شيء من هذه المعلومات أو غيرها من الملاحظات يبين هوية الكاتب في الملخص أو النص الرئيسي للبحث.
- ويتم إرسال الأبحاث والمقالات إلى المحرر عن طريق موقع الإلكتروني للمجلة: (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mizan>).
- تخضع الأعمال الفكرية العلمية المقدمة للنشر في مجلة العلوم الإسلامية ميزان الحق تدقيق أولي من قبل هيئة التحرير. ثم ترسل الدراسات التي تراها هيئة التحرير مناسبة بعد التقييم إلى اثنين من الحكام. وفي حال صدور رأي إيجابي أو وجهات نظر مختلفة من كلا الحكمين، يكون القرار النهائي بشأن نشر المقال أو البحث الذي تم تقييمه لهئية التحرير.
- عند قبول البحث للنشر تُثقل جميع حقوق الطبع والنشر المتعلقة بالبحث إلى (الناشر) مجلة العلوم الإسلامية "ميزان الحق".