

ISSN: 2148-5631

e-ISSN: 2148-8134

mütefekkir

cilt / volume: 9 • sayı / issue: 18 • aralık / december 2022

Aksaray Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 9 • sayı / issue: 18 • aralık / december 2022

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

Kapsam

Scope

Dinî Araştırmalar (Sosyal ve Beşerî Bilimler/Din), İslâm Araştırmaları, Sosyal Bilimler
Religious Studies (Art and Humanities/Religion), Islamic Studies, Social Sciences

Yayın Aralığı

Publishing Period

Yılda 2 Sayı (15 Haziran - 15 Aralık)
Biannually (15 June - 15 December)

Basım Yeri

Place of Publication

Salmat Basım 0.312 341 10 24

Basım Tarihi

Publication Date

15 Aralık 2022
december 15, 2022

Yayın Dili

Publication Language

Türkçe, Arapça, İngilizce
Turkish, Arabic, English

Yayın Türü

Publication Type

Uluslararası bilimsel hakemli dergi
International peer-reviewed academic journal

Kapak

Cover

Arş. Gör. Osman DURMAZ

İç Düzen

Interior Design

Doç. Dr. Şuayip KARATAŞ - Arş. Gör. Osman DURMAZ

Yönetim Yeri ve Adresi

Executive Office

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 68100, Aksaray,
Türkiye
*Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, 68100,
Aksaray, Turkey*

İletişim

Contact

Tel: (90 382) 288 23 00 Fax: (90 382) 288 23 10
mutefekkirdergisi@gmail.com
<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

Sahibi

Owner

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Necmettin AYGÜN
aygunnecmettin@gmail.com

Yazı İşleri Müdürü

Director of the Editorial
Office

Doç. Dr. Mustafa ŞEN
mustafasen@aksaray.edu.tr
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Editör

Editor

Arş. Gör. Dr. Mehmet Emin GÜZEL
mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Alan Editörleri

Field Editors

Şuayip KARATAŞ | suayipkaratas@aksaray.edu.tr
Gülender SEVGİ | gulendersevgi@aksaray.edu.tr
Muhammed Enes ERCAN | menesercan@aksaray.edu.tr
Merve İLERİ | merveileri@aksaray.edu.tr
Zahit KAPLANGÖZ | zahitkaplangoz@aksaray.edu.tr
Meryem Beyza EGEMEN | mbeyzaegemen@gmail.com
Mahmut TOPTAŞ | mahmuttoptas@aksaray.edu.tr
Abdullah ACUN | acunabdullah@gmail.com
Ali KUŞCALI | alikuscali@aksaray.edu.tr
Melek KARACAN | mlkgndz90@hotmail.com
Ayhan TÜRK | ayhanturk@aksaray.edu.tr

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Yayın Kurulu

Editorial Board

Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL, Necmettin Erbakan Üniversitesi
mbvarol@gmail.com

Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR, İstanbul Üniversitesi
ngokkir@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi
omer.kara@atauni.edu.tr

Doç. Dr. Necattin HANAY, Aksaray Üniversitesi
necattinhanay@aksaray.edu.tr

Doç. Dr. Mehterhan FURKANİ, Aksaray Üniversitesi
mehtarkhan@aksaray.edu.tr

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFCİ, Selçuk Üniversitesi
zahid.cifci@selcuk.edu.tr

Doç. Dr. Ramazan ATA, Aksaray Üniversitesi
ataramazan68@gmail.com

Doç. Dr. Şuayip KARATAŞ, Aksaray Üniversitesi
suaybk@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Ali KAYA, Aksaray Üniversitesi
kayaali72@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KAHRAMAN, Aksaray Üniversitesi
huseyinkahraman@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami YILDIZ, Aksaray Üniversitesi
m.samiyildiz@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SARMIŞ, Aksaray Üniversitesi
mustafa.sarmis@hotmail.com

Dr. Anas Ghazi ENAYAH, el-Cevf Üniversitesi, Suudi Arabistan
dr.anasghazi@yahoo.com

Dr. Dorota BAZUNÍ, Zielona Góra Üniversitesi, Polonya
bazun@interia.pl

Danışma Kurulu

Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah HARMANCI, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Adil YAVUZ, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Celal TÜRER, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. İshak ÖZGEL, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail Hakkı SEZER, Aksaray Üniversitesi
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Sefa BARDAKCI, Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Seyit AVCI, Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Prof. Dr. W. M Nor Wan DAUD, Malezya Teknoloji Üniversitesi
Prof. Dr. Ali ÖGE, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Faruk SANCAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırıkkale Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan UÇAR, Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Majeda OMAR, Ürdün Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa KARABACAK, Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Sümeyra BİLECİK, Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Hadiye ÜNSAL, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İsa ATCI, Aksaray Üniversitesi

Dizinlenme

Indexing

- Araştırmax (Kabul / Accepted: 22.06.2017)
- ASOS INDEX (Academia Social Science Index)
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ATLA Religion Database®
(Kabul / Accepted: 11.09.2018)
- Cite Factor (Kabul / Accepted: 12.08.2018)
- Crossref DOI (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- DOAJ (Directory of Open Access Journals)
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- DRJI (Directory of Research Journals Indexing)
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- EBSCOhost SocINDEX with Full Text
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost Sociology Source Ultimate
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost The Belt and Road Initiative Reference
Source (Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- ERIH Plus (European Reference Index for the
Humanities and the Social Sciences)
(Kabul / Accepted: 21.08.2017)
- Ideal Online (Kabul / Accepted: 19.08.2017)
- Index Copernicus (Kabul / Accepted: 08.12.2015)
- InfoBase Index (Kabul / Accepted: 11.02.2017)
- İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- J-GATE (Kabul / Accepted: 04.09.2017)
- MIAR - Information Matrix for the Analysis of
Journals (Kabul / Accepted: 01.10.2017)
- MLA International Bibliography
(Kabul / Accepted: 27.08.2018)
- OCLC WorldCat (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- OpenAIRE (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ROAD: Directory Of Open Access Scholarly
Resources (Kabul / Accepted: 12.02.2015)
- Root Indexing (Kabul / Accepted: 30.07.2018)
- Scientific Indexing Services
(Kabul / Accepted: 06.09.2018)
- SOBİAD (Kabul / Accepted: 02.02.2016)
- Türk Eğitim İndeksi (Kabul / Accepted: 25.08.2014)
- ULAKBİM TR Dizin (Kabul / Accepted: 24.04.2019)



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

2022 YILI HAKEM LİSTESİ

Reviewers in 2022

Hakem <i>Reviewer</i>	Hakemlik Sayısı <i>Number of Review</i>
Prof. Dr. Halim ÖZNERHAN • Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fak.	2
Prof. Dr. İbrahim PAÇACI • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK • Süleyman Demirel Ü Fen-Edebiyat Fak.	1
Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ • İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fak.	1
Prof. Dr. Ömer İskender TULUK • Karadeniz Teknik Ü Mimarlık Fak.	1
Doç. Dr. Adnan ALGÜL • Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Doç. Dr. Bekir KARADAĞ • GİBTÜ İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Birsan Banu OKUTAN • İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fak.	1
Doç. Dr. Emine KESKİNER • Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Doç. Dr. Ercan AKTAN • Bolu İzzet Baysal Ü İletişim Fakültesi	1
Doç. Dr. Fatih ÇINAR • Osmaniye Korkut Ata Ü İlahiyat Fakültesi	1
Doç. Dr. Fatih GÜZEL • Çankırı Karatekin Ü İslami İlimler Fakültesi	1
Doç. Dr. Fikret ÖZÇELİK • Mardin Artuklu Ü İslami İlimler Fakültesi	1
Doç. Dr. İlyas UÇAR • Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Doç. Dr. Mehterhan FURKANİ • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Murat AKKUŞ • GİBTÜ İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Murat AKIN • Zonguldak Bülent Ecevit Ü İlahiyat Fakültesi	1
Doç. Dr. Mustafa KESKİN • Gaziantep Ü İlahiyat Fakültesi	1
Doç. Dr. Nurten KİRİŞ YILMAZ • Süleyman Demirel Ü Fen-Edebiyat Fak.	1
Doç. Dr. Ramazan ATA • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Ramazan GÜREL • Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1
Doç. Dr. Turan AÇIK • Aksaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi	1
Doç. Dr. Yalçın DİLEKLİ • Aksaray Üniversitesi Eğitim Fakültesi	1

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Taha ORHAN • Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü İlah. Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Numan ÜNVER • Sakarya Ü İlahiyat Fakültesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Ali KAYA • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Bozan ALHAMAD • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Erol SUNGUR • Recep Tayyip Erdoğan Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Eyyüp TUNCER • GİBTÜ İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm Pehlivan AĞIRAKÇA • İstanbul 29 Mayıs Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Haşim ÖZDAŞ • Van Yüzüncü Yıl Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KAHRAMAN • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim SAĞLAM • Kırşehir Ahi Ervan Ü. İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi İsa ATCI • Kırşehir Ahi Ervan Ü. İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi İsa KANİK • Amasya Ü İlahiyat Fak.	2
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut AYYILDIZ • Trabzon Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mehdi CENGİZ • İstanbul Medeniyet Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAÇÇIVAN • Yalova Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami YILDIZ • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	2
Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt ÖZÇELİK • Amasya Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin KIZILAY • Bandırma O. E. Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Sait MECİDOĞLU • GİBTÜ İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Murat GÖK • Karamanoğlu Mehmetbey Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa HAYTA • Çukurova Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TAŞ • Fırat Üniversitesi İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yasin AKBAŞ • Afyon Kocatepe Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Raşit AKPINAR • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Salih GÜNER • Erzincan Binali Yıldırım Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Selçuk PEKPARLATIR • Necmettin Erbakan Ü A. K. İlah Fak.	1
Dr. Abdurrahim BİLİK • Trakya Ü İlahiyat Fakültesi	1
Dr. Ali KUŞCALI • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Zahit KAPLANGÖZ • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	2

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / Articles

**ŞER'Î HÜKMÜN SÜBÛTUNUN YARGI KARARINA
BAĞLILIĞI MESELESİ: HANEFÎ MEZHEBİ ÖRNEĞİ**

*The Issue of the Dependence of the Accruing of the Religious
Provision on the Judicial Decision: The Example of the Hanafî
Madhhab*

285-311

Seyit Mehmet UĞUR

**MALAY DÜNYASINDA İLK TAM TEFSİR ÇALIŞMASI:
BELED SÛRESİ BAĞLAMINDA 'TERCÛMÂNÜ'L-
MÛSTEFÎD' ÖZERİNE BİR İNCELEME**

*The First Complete Tafsir Study in the Malay World: An Analysis on
Tarjûmân al-Mustafid in the Context of Surah al-Balad*

313-329

Eyyüp TUNCER

**BÛSR B. EBÎ ERTÂT RİVAYETİ BAĞLAMINDA SAVAŞTA
HIRSIZLIK YAPAN KİMSENİN DURUMU**

*The Situation of A Robber in War In The Context of Busr Ibn Abî
Arţât's Narration*

331-355

Mustafa YÜCEER - Hasan Hüseyin ÇALIŞKAN

**PANDEMİ DÖNEMİ ÇEVİRİMİÇİ KUR'ÂN EĞİTİM-
ÖĞRETİMİ: AYBÜ VE ÇAKÜ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
ÖRNEĞİ**

*Online Qur'ân Education and Teaching in the Pandemic Period: The
Case of the Faculty of Islamic Sciences AYBU and CAKU*

357-384

Abdulhekim AĞIRBAŞ

FIKİH İLMİNDE ŞİİRLE İSTİŞHÂD: EL-MEBSÛT ÖRNEĞİ

*The Adduce (Istishhad) with Poetry in the Science of Fiqh: The Case
of al-Mabsût*

385-408

Ünal ŞAHİN

KUR'ÂN'DA İLMİN EVRENSELLİĞİ

Universality of Science in the Qur'ân

409-430

Zübeyir KARATAŞ

İSLÂM AİLE HUKUKUNDA ERKEĞİN İDDETİ

Iddah of Man in Islāmic Family Law

431-453

Abdulmuid AYKUL

İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN NİKÂH AKDİNDE VELÂYET

Custody in Marriage Contract in Terms of Islāmic Law

455-477

Muhammed Mehdi AKSOY

BUHÂRÎ'NİN, EBÛ HÂTİM TARAFINDAN 'SÂLİHU'L-HADÎS LÂ BE'SE BİH' DİYE VASIFLANAN ŞEBÎB B. SAÎD'İN HADİSLERİNİ SAHÎH'İNE ALMASI MESELESİ

Bukhārī's Issue of Taking Ḥadīths of Shebīb Ibn Sa'īd Called 'Ṣalīḥ Al-Ḥadīth Lā Be'se Bih' by Abū Ḥātem to his Sahīh

479-502

Kemal TAŞKIN - Muhammet Seyyit BALABAN

ERKEN DÖNEM İSLÂM TARİHİNDE MESLEK OLARAK BAYTARLIK

The Profession of Veterinary in Period of Early Islamic History

503-524

Tuğba VELİOĞLU

مشهد المرأة التآدبة في القصيدة الجاهلية: دراسة وصفية

Cahiliye Şiirinde Ağıt Yakan Kadın Sahnesi: Betimsel Bir İnceleme

The Lamenting Woman Scene in the Pre-Islāmic Poem: A Descriptive Study

525-539

Hafel ALYOUNES – Mucahit EKİNCİ

EBRÛLÎ ŞEHİR: 'İSLÂM ŞEHİRİ' YERİNE BİR ÖNERİ

Marbled City: A Suggestion Instead of 'Islāmic City'

541-562

Yusuf ŞAHİN – Arzu YILMAZ ASLANTÜRK

ÇEVİRİLER / Translations

BİR FELSEFÎ AHLÂK TEBLİĞİ

A Service of Ethics to Philosophy

563-568

William M. SALTER / çev. Osman Zahid ÇİFÇİ

İNCELEMELER / Reviews

BÜYÜK SELÇUKLU DÖNEMİ İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİ, NURULLAH YAZAR

Islamic Political Thought in the Great Seljuk Era, Nurullah Yazar

569-575

Muhammet ARSLAN

MODERN BATI DÜŞÜNCESİNİN FELSEFÎ TEMELLERİ: DİN VE İNSAN ALGISI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME, TUNCAY İMAMOĞLU

*Philosophical Foundations of Modern Western Thought: An
Assessment of Religion and Human Perception, Tuncay
İmamoglu*

577-582

Merve Sevde UÇAR

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Publishing and Writing Principles

583

EDİTÖRDEN / Editorial

Kıymetli okurlarımız,

Mütefekkir'in yeni sayısı ile karşınızda olmanın mutluluğunu yaşıyor, sizleri saygıyla selamlıyoruz.

Bu sayımızda, on iki araştırma makalesi, bir çeviri ve iki kitap değerlendirmesi türünde olmak üzere toplamda on beş çalışmayla karşınızdayız. Bir hayli yoğun yayın başvurusu aldığımız bu dönemde, dergimize gönderilen tüm çalışmaların sıkı bir eleme sürecinden geçirildiğini belirtmek isteriz.

Değerlendirme süreçlerini belli aralıklara sıkıştırmadan, geniş bir zaman diliminde yapabilmek adına dergimize sürekli olarak makale kabul edilmektedir. Buna göre dergimiz, makale başvurusuna devamlı olarak açıktır. Fakat başvuru yoğunluğu gibi durumlar dikkate alınarak, belli bir tarihten sonra gelen başvurular bir sonraki sayımızda yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınmaktadır. Bu itibarla 2022 yılının Aralık sayısını yayımladığımız bu günlerde, 2023 yılı Haziran sayısı için değerlendirme süreci devam eden çok sayıda başvuru bulunduğunu özellikle ifade etmek isteriz.

İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay kararlarını esas alarak, çift taraflı kör hakemlik ilkesi gereğince hakemlerin gizliliğinin sağlanması için 2022 yılı içerisinde dergimizde değerlendirme yapan hakemler listesine bu sayımızda topluca yer verilmiştir. Dergimizin önceki sayılarında olduğu gibi bu sayısında da İSNAD dipnotlu atıf sistemi (2. Edisyonu) ve kaynakça gösterimi esas alınmıştır. Bundan sonra çıkacak sayılarımızda da bu sistem dikkate alınacaktır.

Hayli yoğun geçen bir emeğin mahsulü olan yeni sayımızın ilim dünyasına katkı sunmasını ümit ederken, çalışmalarını yayınlamak üzere dergimize teveccüh gösteren, emeklerini emanet ederek bizleri yalnız bırakmayan yazarlarımıza, hiçbir maddi menfaat gözetmeksizin ilme katkı adına kıymetli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize müteşekkirimiz.

Dergimizin yayım sürecinde gösterdikleri gayretlerinden dolayı tüm alan editörü arkadaşlarıma, teknik destekleri sebebiyle Arş. Gör. Osman DURMAZ ve Doç. Dr. Şuayip KARATAŞ'a, maddî ve mânevî desteklerini esirgemeyen fakültemiz akademik ve idarî personeline, Aksaray İslami İlimler Derneği'ne, dergimize olan özel ilgi ve alakalarından dolayı İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Necmettin AYGÜN'e teşekkür ederim.

Gayret bizden, tevfiğ Allah'tandır.

Arş. Gör. Dr. Mehmet Emin GÜZEL
Editör

ŞER'Î HÜKMÜN SÜBÛTUNUN YARGI KARARINA BAĞLILIĞI MESELESİ: HANEFÎ MEZHEBİ ÖRNEĞİ

*The Issue of the Dependence of the Accruing of the Religious Provision on the Judicial Decision:
The Example of the Hanafî Madhhab*

Seyit Mehmet UĞUR

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
İslam Hukuku Anabilim Dalı, Bursa, Türkiye orcid.org/03tg3eb07

Assist. Prof., Bursa Uludag University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences
Department of Islamic Law, Bursa, Turkey

✉ seyitmehmetugur@gmail.com orcid.org/0000-0002-3158-1050

📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21.09.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 12.11.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

” Atıf / Cite as: Uğur, Seyit Mehmet. "Şer'î Hükümün Sübütunun Yargı Kararına Bağlılığı Meselesi: Hanefî Mezhebi Örneği". *Mütefekkir* 9/18 (2022), 285-311.

<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1219497>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

ŞER'İ HÜKMÜN SÜBÛTUNUN YARGI KARARINA BAĞLILIĞI MESELESİ: HANEFİ MEZHEBİ ÖRNEĞİ

Öz

Bu çalışmanın amacı Hanefî furû kaynaklarındaki ilgili meseleleri incelemek suretiyle, tüme varım metodunu kullanarak hükmün sübûtunun yargı kararına bağlı olup olmama sebeplerini tespit ve fer'î meseleleri bu sebeplerle irtibatlandırarak izah etmektir. Şer'î hükmün sübûtunun hangi hâllerde yargı kararına bağlı olduğunu bilmek, teorik açıdan önemli olması bir yana, somut bir meselede yargı kararıyla şer'î hükmün farklılık arz etmesi durumunda, hukukî tasarruf hakkındaki şer'î hükmün geçerliliği konusunda sağlıklı değerlendirme yapabilmenin de ön koşuludur. Şer'î hükmün sübûtunun yargı kararına bağlılığında beş temel etkenin belirleyici olduğu tespit edilmiştir. Bunlar hukukî olayın dava konusu edilmeye elverişli olup olmaması; hükmün sebebinin kesin/açık/kuvvetli olup olmaması, olayın hükmünde fakihlerin ihtilaf veya ittifak etmeleri; kişinin hukukî tasarrufa yetkili olup olmaması ve hukukî işlemin, bağlayıcı bir sözleşmeyi fesih mahiyetinde olmasıdır. Somut bir meselede şer'î hükmün sübûtunun yargı kararına bağlılığı hususunda, birden fazla sebebin aynı anda etkili olması mümkündür. Öte yandan bu etkenlerin somut bir olayda birbiriyle çelişmeleri de söz konusu olabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Şer'î Hüküm, Sübût, Yargı Kararı.

The Issue of the Dependence of the Accruing of the Religious Provision on the Judicial Decision: The Example of the Hanafi Madhhab

Abstract

The aim of this study is to determine the reasons whether the existence of the religious judgment depends on the judicial decision by examining the relevant issues in the Hanafi furû sources and using the inductive method. In addition to being theoretically important to know in which cases the religious provision depends on the judicial decision, it is also a prerequisite for making sound assessments about whether the religious provision will be valid or not, in case of a difference between the judicial decision and the religious provision in a concrete matter. It has been determined that five main factors are effective in the dependence of the existence of the religious provision on the judicial decision. These factors are as follows: Whether the legal event is suitable to be the subject of a judicial decision; whether the reason for the religious provision is definite/clear/strong; the disagreement or consensus of the jurists in the provision; whether the person is authorized to take legal transaction; and the legal action to be in the nature of termination of a binding contract. It is possible that more than one reason may be effective regarding the adherence of the religious provision to the judicial decision in a concrete issue. On the other hand, these factors may be in contradiction with each other in a concrete case.

Keywords: Islâmic Law, Hanafî Madhhab, Religious Provision, Accruing, Judicial Decision.

GİRİŞ

Hanefî hüküm teorisinde şer'î hükmün sübûtu için Şâri'in öngördüğü illetlerin/sebeplerin -ve söz konusu ise rükün ve şartların- varlığı ile mâniin bulunmaması yeterli görülmekte, buna ek olarak hukukî işlem ve eylemler hakkında şer'î hükmün sübûtu için yargı kararının varlığı doğal olarak şart koşulmamaktadır. Furû eserlerde ise somut hukukî olaylarda şer'î hükmün sübûtu için bazı hâllerde yargı kararının gerekliliğine vurgu yapılmakta, bazen de yargı kararı gerekli görülmemekte ve bu durumun nedenlerine dair

birtakım izahlar da yapılmaktadır. Ancak fûrû kaynaklarının tabiatı gereği bu izahlar somut fer'î meselelerle sınırlıdır ve konu hakkında bütüncül bir fikir vermekten uzaktır. Yargılama hukuku literatüründe yargı kararının gerekli olup olmadığı meselelere dair verilen bilgiler ise konuyu bütünüyle ve sistematik şekilde izah etmemektedir.¹ Şer'î hükmün sübûtunun yargı kararına bağlı olup olmama sebepleri tespit edebildiğimiz kadarıyla müstakil bir çalışmaya da konu edilmemiştir.

Bu çalışmanın amacı Hanefî fûrû kitaplarında ilgili meseleleri incelemek suretiyle tüme varım yoluyla, şer'î hükmün sübûtunun yargı kararına bağlı olup olmama sebeplerini tespit etmek ve fer'î meseleleri bu sebeplerle irtibatlandırmaktır. Böylece konu hakkında küllî bir bakış açısı sunulmaya gayret edilecektir. Konu Hanefî mezhebiyle sınırlı olarak ele alınacaktır. Bir meseledeki hükmün sübûtunun yargı kararına bağlı olmasının veya olmamasının birden fazla sebebi olabilmektedir. Bu tür durumlar aynı meselenin çalışmada farklı başlıklar altında ele alınmasını gerektirmiştir.

Çalışmanın, mevcut fikhî birikimi Hanefî mezhebi özelinde bu açıdan açıklamak yanında, bazı güncel fikhî meselelerin sağlıklı bir zeminde tartışılmasına dolaylı olarak katkı sunmaya çalışmak gibi ikincil ve önemli bir amacı daha vardır. Şöyle ki, şer'î hükümlerin mahkemelerde tatbik edilmediği ve dolayısıyla bir meseleye ilişkin şer'î hüküm ile mer'î hukuka binaen verilen yargı kararının farklılaşabildiği zaman ve toplumlar söz konusu olduğunda, somut hukukî olaya ilişkin şer'î hükmün tahakkukunun hangi durumlarda yargı kararına bağlı olduğu meselesi ehemmiyet arz etmektedir. Örneğin fıkıh doktrinindeki bütün şartları taşıyan ancak resmî olmayan bir nikâh akdinin tarafları, bir sebeple mahkemeye müracaat ettiklerinde, taraflar evli olduklarını ikrar etseler veya birinin inkârı durumunda diğeri nikâhın vukûuna dair iki âdil şahit gibi geçerli kanıtlar sunsa bile, tescil şartını taşımadığı için mer'î hukuku esas alan hâkim doğal olarak tarafların evli olduklarına hükmetmez. Bu durumda yargı kararına göre geçersiz, fıkıh doktrine göre geçerli olan bu nikâh akdiyle ilgili olarak, nikâhın sıhhati, eşlerin helalliyi, nafaka yükümlülüğü, nesep ve mirasçılığın sübûtu gibi şer'î hükümlerin geçerliliğinden bahsedilebilir mi? Keza tam ehliyetli bir erkeğin tek taraflı irade beyanı ile karısını boşaması sonrası olay bir şekilde mahkemeye intikal ettiğinde, erkeğe böyle bir yetki tanımayan mer'î hukuka göre hüküm veren hâkim kocanın boşamasını geçersiz sayacaktır. Bu durumda, boşama işlemi ve buna bağlı hukukî meselelere şer'î hükümler bağlanabilir mi? Bu ve benzer sorunlar şer'î hükümlerin tatbik

¹ Konu hakkında Mâlikî mezhebi özelinde bazı izahlar için bk. Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhun, *Tebziratü'l-hükkâm fî usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986), 1/109-116; Hanefî bir kaynaktan, *Tebziratü'l-hükkâm* özetlenerek verilen bilgiler için bk. Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Halil Trablusi, *Muînü'l-hükkâm fî mâ yetereddedu beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm* (Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyeye, 1311), 46-48.

edildiği hukuk düzenlerinde de -farklı bir seviyede de olsa- söz konusu olabilir. Örneğin Osmanlı'da farklı sâiklerle nikâh akidlerinde bazen hâkimin izni aranmış bazen de nikâhın hâkim veya onun görevlendirdiği bir kimse huzurunda kıyılması şart koşulmuştur.² Keza 1924 tarihli Aile Kanunu Tasarısının 86. maddesinde erkeğin boşama yetkisini hâkim veya hakem heyeti huzurunda kullanması şart koşulmuştur. Bu durumda Osmanlı'daki merî hukuka göre de yukarıdaki sorular aynen vârid olacaktır.

Yargı kararına rağmen bu işlemlerin geçerli olduğu, bunlara şer'î hükümlerin bağlanabileceği kabul edilirse, bu durum çifte meşrûiyete ve kaosa neden olmasına ek olarak, devletin egemenliğine ve vatandaşlık bağının anlamına aykırılık teşkil etmez mi? Mezkûr işlemlerin geçerliliği için merî hukuk düzenince geçerli sayılmış olmak ölçüt alınabilir mi?³ Hatta bizzat şer'î hükmün varlığı, siyasal otorite ve toplum tarafından tanınma şartına bağlanabilir mi?⁴ Şayet ölçüt merî hukukça ve bunun kaynağı olan siyasal otorite tarafından tanınmak olacaksa, siyasal rejimin veya merî hukukun "dîni" olup olmaması arasında bir fark gözetilecek midir? Eğer bir fark gözetilmeyecekse şer'î hükümlerin esas alınmadığı hukuk düzenlerinin uygulandığı ülkelerde yaşayan Müslümanlar açısından, dava konusu edilebilen hukuk olaylarında, şer'î hükümlerin pratikte anlamı ne olacaktır? Keza şer'î hükümlerin sübûtu veya varlığı için örneğin âdetleri ve benimsediği değerler maruf ve ideal olmaktan uzak bir toplum tarafından tanınmak da ön şart olarak ileri sürülebilir mi? Yine toplumsal ve siyasal tanımanın örtüşmediği durumlarda, örneğin topluma rağmen yapılan hukuk devrimlerinde hangi tanıma esas alınacaktır? Hukukî işlem ve eylemlerin şer'î açıdan geçerliliği için siyasal tanıma, merî hukukça veya bu hukuk düzenine binaen verilen yargı kararlarınca geçerli sayılma kriteri mutlak olarak benimsenirse, yasal olanla helal olanın tefrikinde ne esas alınacaktır? Örneğin boşanma sonrası lehine yoksulluk nafakasına hükmedilen kadının, iddet sonrası bu nafakayı alması merî hukuka göre yasal olduğu için dinen de helal sayılabilir mi?⁵

Bütün bu ve benzer güncel sorunlar hakkında sıhhatli bir sonuca varabilmek için öncelikle fıkıh kaynaklarında şer'î hükümlerin sübûtu ile

² Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Âkif Aydın, "Osmanlı Hukukunda Nikâh Akitleri", *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 9-21.

³ Bu yönde bir değerlendirme için bk. Murteza Bedir, *Ebu Hanife: Entelektüel Biyografi* (Ankara: Ay Yayınları, 2018), 104.

⁴ Apaydın, ichtihad ile şer'î hükmün birbirinden farklı şeyler olduğunu ve dünyevi maksatların öncelikli veya baskın olduğu şer'î hükümlerin varlığının siyasal otorite ve toplum tarafından tanınmaya bağlı olduğunu ileri sürmektedir. Bu açıdan doğrudan nasla sabit olan hükümler ile ichtihad yoluyla sabit olanlar arasında da bir ayrıma gitmemektedir. Bu şartları taşımayan ichtihadların en fazla bilkuvve hüküm olacağını iddia etmektedir. Bk. H. Yunus Apaydın, "Şer'î Hükmün Tabiatı", *Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 63-77.

⁵ Boşanması sonrası maddi tazminat ve iddet sonrası nafakayla ilgili iki fetva için bk. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018), 457, 459.

yargı kararı arasında nasıl bir ilişki kurulduğunun ve hangi durumlarda yargı kararının, şer'î hükmün varlık kazanmasının şartı olarak kabul edildiğinin ortaya konması gerekmektedir. Elde edilen bilgiler ışığında, bir devlete vatandaşlık bağıyla bağlanmanın dînî-hukûkî sonuçları, devletin egemenlik yetkisi ve bu yetkinin sınırları, bir hukukî meselede şer'î ve mer'î hukuka göre ayrı ayrı hüküm vermenin beraberinde getireceği mahzurlar, öte yandan Müslüman birey açısından şer'î hükümlerin ideal ve uygulanması gereken hükümler olduğu kabulü gibi, problemin farklı yönleri de göz önünde tutularak bir sonuca varılması mümkündür. Bu çalışmada zikredilen sorunlar ele alınmayacak ancak bunların çözümüne katkı sunacağı düşünülen bir husus açığa kavuşturularak, çözüm arayışlarının yürütüleceği sağlıklı zeminin oluşmasına katkı sunulmaya gayret edilecektir.

Çalışma başlığındaki şer'î hüküm, yargı kararı ve sübût kelimeleriyle ilgili bir hususa işaret etmek yerinde olur. Şer'î hükümle Hanefî hüküm teorisindeki şekliyle “mükelleflerin fiillerine yönelik Şâri'in hitabının sonucu” kastedilmektedir. Ancak bu sonuçla sadece farz, vacip, haram gibi mükellefin fiilinin vasfı niteliğindeki uhrevî amaçların itibara alındığı hükümler değil, bunun yanında mükellefin fiilinin vasfı olan dünyevî maksatların itibara alındığı sahih, fasit, bâtıl, lâzım, gayr-i lâzım, nâfiz, mevkûf ile mükellefin fiilinin sonuçları olan mülkiyet gibi ihtisâsât-ı şer'iyeye, borcun zimmette sabit olması, zimmetten düşmesi gibi durumlar da kast edilmektedir.⁶ Yargılama hukuku literatüründe Karâfî (ö. 684/1285) ve sonrasındaki müellifler hüküm ve sübût terimleri ve aralarındaki ilişki üzerinde durmaktadırlar. Buna göre hüküm ile yargı kararı, sübûtla ise hâkim nezdinde yargı kararının/hükmün sebeplerinin gerçekleştiğine dair hüccetlerin varlığı, yargı kararının sebebine ilişkin şartların bulunması ve mânîlerin yokluğu şeklinde özel bir anlam kastedilmektedir. Literatürde bu anlamıyla hüküm ile sübût arasında ilişkinin keyfiyeti ihtilaflı bir konudur.⁷ Bu çalışmada hüküm yerine yargı kararı/hâkimin hükmü ifadeleri kullanılmakta, sübût ise bu özel ıstılâhî manada değil varlık kazanma/gerçekleşme/tahakkuk şeklindeki sözlük anlamında kullanılmaktadır. Son olarak önemle belirtilmelidir ki bu çalışmada “şer'î hükmün sübûtu” ifadesiyle “fıkıh normlarının geçerliliği” değil “hukukî tasarruf hakkında şer'î hükmün tahakkuku” kastedilmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada “hukuk normlarının geçerliliği”⁸ meselesi değil, normun konusunu

⁶ Şer'î hükmün bu kısımları için bk. Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî Sadruşşer'ia, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, nşr. M. Adnan Derviş (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), 2/268 vd; Muhammed b. Feramuz Molla Hüsvrev, *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsûl* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309), 2/388 vd.

⁷ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed Karâfî, *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdi ve'l-imâm*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 142-146; Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed Karâfî, *el-Furûk = Envârü'l-burûk fi envai'l-furûk* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 4/54; İbn Ferhun, *Tebîratü'l-hükkâm*, 1/130-132; Trablusi, *Muînü'l-hükkâm*, 58-59.

⁸ Hukuk normlarının geçerliliği hakkında bk. Kemal Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş* (Ankara:

teşkil eden “hukukî tasarruf hakkında şer’î hükmün geçerliliği”⁹ hususunda yargı kararının etkisi, daha açık bir ifadeyle hukukî olaylara şer’î hükmün bağlanabilmesinin yargı kararına bağlı olup olmama nedenleri ele alınacaktır. Bu konuda tespit edilen sebepler ve ilgili meseleler şu şekildedir:

1. HUKUKÎ İŞLEM VEYA EYLEMİN DAVA KONUSU EDİLMEMEYE ELVERİŞLİ OLUP OLMAMASI

Şer’î hükme konu fiil mahiyeti itibariyle ya mahkemede davaya konu edilemez veya edilebilir. Bir ibadetin sıhhat veya fesadına ilişkin hüküm birinci ihtimalin örneğidir. İkinci ihtimalde ise dava konusu olmaya elverişli işlem veya eylem, ya fiilî olarak dava konusu edilmiştir veya edilmemiştir. Şer’î hükmün sübûtunun yargı kararına bağlı olup olmadığı incelenirken bu ihtimallerin her biri ayrı ayrı incelenmelidir.

Mahiyeti itibariyle davaya konu olacak nitelikte bir mesele hakkındaki hükmün sübûtunun yargı kararına bağlı oluşunun en temel nedeni, hukukî işlem veya eylemin *fiilî olarak dava konusu edilmesidir*. Ancak bu noktada yargı kararına bağlılık açısından kazâî ve diyânî hüküm farklılık arz etmektedir.

Davaya konu olan bir mesele hakkında *kazâî hükmün sübûtunun* yargı kararına bağlı oluşu izahtan varestedir. Zira yargı kararı olmaksızın kazâî hükümden bahsetmek mümkün olmaz. Öte yandan kazâî hükmün sübûtu için dava konusu işlem veya eylemin gerçekten iddia edildiği gibi vukû bulmuş olması yeterli değildir. Keza davacı ve/veya davalının iddialarını ispat için mahkemeye sundukları kanıtlar da hâkimin hükmü olmadıkça, kazâî hükmün sübûtu için kâfi değildir. Bu hususta örneğin şahitliğin, yeminden nükûlün bizzat kendisinin hukukî sonuç doğurmayacağı/hükmü mücip olmadığı, bunun yargı kararına bağlı olduğu kaynaklarda açıkça ifade edilir. Ancak diğer ispat vasıtalarından farklı olarak ikrârın bizzat kendisi hükmün sübûtu için yeterli görülmektedir.¹⁰ Başta şahitlik olmak üzere -ikrar dışındaki- ispat vasıtalarının bizzat değil yargı kararıyla hükmü mücip oluşuna ve bunun pratik sonucuna dair şu meseleler örnek verilebilir: Hâkimin hükmü olmadıkça Ramazan hilalinin görüldüğüne dair şahitlik

US-A Yayıncılık, 1998), 55-88; Konunun İslam hukuku açısından değerlendirilmesi için bk. Talip Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 171-197.

⁹ Hukuk normlarının geçerliliği ile hukuki tasarrufların geçerliliği terimleri için bk. Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, 173-174.

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. İsmetullah İnaletullah Muhammed (Beyrut/Medine: Dârü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye/Dârü's-Sirac, 2010), 8/93-94, 101, 127, 146; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1331), 16/155; 17/185; Burhânüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr el-Ferğânî Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*, nşr. M. Adnan Derviş (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, ts.), 3/132, 211; İkrârın bizzat hükmü mücip olması ise mevcut bir yargı kararını iptal edici nitelikte olmamasına bağlıdır. Bu konuda bir örnek için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/220; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümam, *Şerhu Fethi'l-kadîr* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emriyye, 1315), 4/422.

yeterli olmaz.¹¹ Bir kısas davasında iki kimse, kısas hakkına sahip kişilerin suçluyu affettiklerine dair şahitlik yapsalar ve buna binaen hâkim suçlunun affedildiğine hükmettikten sonra şahitler rücû etseler, kısas cezası düştüğü gibi şahitlerin diyeti tazmin yükümlülüğü de yoktur. Zira kısas hakkı mal olmadığı için düşmesine sebebiyet verilse dahi mal ile tazmin edilemez. Ancak suçlunun affedildiğine dair tanıklık eden kişiler bu konuda hâkim hüküm vermeden rücû ederlerse kısas cezası düşmez. Çünkü yargı kararıyla bitişmedikçe şahitlik hukukî sonuç doğurmaz.¹² Hırsızlık suçunda da hırsıza hadd-i sirkatin uygulanabilmesi için suçun işlenmiş olması veya buna dair iki erkeğin mahkemede şahitlik yapması yeterli değildir. Öyle ki hırsızlık suçu mahkemede ispatlandıktan sonra dahi, hâkim hadd-i sirkatin uygulanmasına hükmetmedikçe, hırsıza had cezası uygulamak mubah olmaz.¹³ Satım akdinde mebî veya semen konusunda satıcı ve alıcı anlaşmazlığa düşerler ve davalarını ispatlayamazlar ise hâkim her iki tarafa da yemin ettirir ve sonrasında satım sözleşmesini fesheder. Akdin müfesihi olması için tarafların yemin etmesi yeterli olmayıp yargı kararı gerekir.¹⁴

Bir meselede diyânî ve kazâî hükmün örtüşmesi halinde sorun yoktur. Ancak bu iki hüküm türünün farklılaşması durumunda,¹⁵ fiilî olarak dava konusu edilen meselede *diyânî hükmün sübûtunun* yargı kararına bağlı olup olmaması ihtilafî ve önemli bir problemdir. Bu konudaki görüşleri, literatürde hâkimin hükmünün bätündeki etkisi ve yalancı şahitlerin tanıklığına binaen verilen yargı kararının helali haram, haramı helal kılıp kılmayacağı meseleleri etrafındaki tartışmalardan hareketle tespit etmek mümkündür. İçerisinde imâmeynin de bulunduğu cumhura göre hâkimin hükmü helali haram, haramı helal kılmaz. Mutlak mülkiyet davalarında (emlâk-i mürsele) cumhur ile aynı görüşte olan Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre bir akdin varlığının tespitine veya feshedilmesine yönelik yargı kararı hem zahirde hem de bätında etkilidir ve buna bağlı olarak bu tür davalarda hâkimin hükmü helali haram, haramı helal kılar. Bu nedenle dava konusu bir meselede diyânî hükmün sübûtu cumhura göre yargı kararına bağlı değilken Ebû Hanîfe'ye göre mutlak mülkiyet davaları dışındaki meselelerde diyânî hüküm kazâî hükümden farklı olamayacağı için diyânî hükmün sübûtunun da yargı kararına bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin bir erkek bir kadınla evlendiğini iddia edip kadın bunu inkâr etse ve şahitlerin tanıklığı üzerine

¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/139-140.

¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 26/160. Diğer bir örnek için bk. 16/180.

¹³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 6/323, 326.

¹⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 3/159.

¹⁵ Diyani-kazâî hüküm ayrımının mahiyeti, sebepleri ve tezâhür şekilleri hakkında bk. Davut Yaylalı, "İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayrımı", *Dini Araştırmalar* 5/15 (2003), 29-36; Talip Türcan, "İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayrımı", *İslami Araştırmalar* 19/1 (2006), 159-167; Mustafa Demiray, *Hak Zâil Olmaz* (İstanbul: Klasik, 2009), 171-175; Osman Güman, "İslam Hukukunda Diyânî Hüküm: Mahiyeti ve Çeşitleri", *Hikmet Yurdu* 12/23 (2019), 11-49.

hâkim nikâh akdinin varlığına hükmettikten sonra şahitlerin yalancı oldukları anlaşılrsa veya şahitler rücû etseler cumhura göre her ne kadar kazâen nikâh akdi var kabul edilse de diyâneten erkekle kadın birbirine helal olmazlar. Ebû Hanîfe'ye göre ise kadınla erkek birbirine helal olurlar. Keza bir kadın kocasının kendisini boşadığını iddia edip koca bunu inkâr etse ve hâkim şahitlerin tanıklığına binaen talâkın gerçekleştiğine hükmettikten sonra şahitlerin yalancı oldukları anlaşılrsa veya şahitler rücû etseler, cumhura göre kâzâen talâk vâkî olsa da eşler birbirine helal olmaya devam eder.¹⁶ Ebû Hanîfe'ye göre ise hâkimin hükmüyle kazâen talâk gerçekleştiği gibi diyâneten de eşler birbirine haram olur ve kadının iddetini tamamladıktan sonra başka bir şahısla hatta şahitlerden biriyle evlenmesi de helaldir.¹⁷

Konuyla ilgili tarafların bazı aklî delilleri, mezkûr ihtilafın arka planında yargı kararının inşâî mi ızhârî mi olduğu meselesinin yattığını göstermektedir.¹⁸ Mutlak mülkiyet davalarındaki yargı kararlarının ızhârî olduğunda cumhur ile Ebû Hanîfe aynı görüştedir. Bu nedenle bu tür davalarda diyânî hükmün sübûtu yargı kararına bağlı değildir. Hâkimin liân neticesinde ayrılığa hükmetmesi örneğindeki gibi bazı davalar ile ictihadî meselelerdeki yargı kararı ise ittifakla inşâîdir. Yukarıdaki meselede olduğu gibi nikâhın veya talâkın gerçekleşip gerçekleşmediğine dair davalardaki yargı kararı ise cumhura göre ızhârîdir, mevcut durumu tespit amaçlıdır. Bu nedenle önceden hakikatte gerçekleşmemiş bir evlenme akdini veya boşanmayı var kılamaz. Ebû Hanîfe'ye göre ise bu tür davalarda yargı kararı inşâî nitelikte olduğundan, bazı şartların bulunması halinde -önceden hakikatte vukû bulmamış olsa bile- hâkimin hükmüyle nikâh akdi veya talâk varlık kazanır.¹⁹ Buna bağlı olarak da hem diyânî hem de kazâî hüküm yargı kararıyla sabit olacaktır.

Mezkûr ihtilaf sadece nikâh ve talâk davalarında değil bunları da kapsayacak şekilde bir akdin varlığı veya feshine dair diğer davalarda da geçerlidir. Örneğin bir kimsenin câriyesini bir şahsa sattığını iddia edip iddiasını iki şahitle ispatlamasına binaen hâkim akdin gerçekleştiğine hükmetse, şahitler yargı kararı sonrasında rücû etmiş olsalar dahi müşteri

¹⁶ Bu son meselede Ebû Yusuf'a (ö.182/798) göre ilk kocanın kazaî hüküm nedeniyle, ikinci erkeğin ise diyânî hüküm nedeniyle kadınla cinsel ilişkiye girmesi helal değildir. Bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/177; Serahsî, *el-Mebsût*, 16/184.

¹⁷ Konu hakkında ayrıntılı bilgi ve tarafların delilleri için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/177-185.

¹⁸ Yargı kararının inşâî mi ızhârî mi olduğu konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Talip Türcan, "İslam Hukukunda Uhrevi Sorumluluk Bakımından Yargı Kararlarının Geçerliliği Sorunu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 169-177.

¹⁹ Konu hakkında bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 16/180-185; Alâüddin Ebû Bekr b. Mesûd Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î fi tertibi's-şerâ'î* (Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, 1974), 7/14-15; İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 2/389-91; Zeynüddin b. İbrâhim İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: El-Matbaatü'l-İlmiyye, 1311), 7/14-16.

olduğu iddia edilen şahsın -câriyeyi satın almadığını bilmesine rağmen-onunla ilişkiye girmesi Ebû Hanîfe'ye göre helaldir. Zira hâkimin akidlerle ilgili davalarda akdi ilkten gerçekleştirme yetkisi (velâyetü'l-inşâ) vardır. imâmeyne göre ise hâkimin bu yetkisi bulunmadığı için ilişki helal olmayacaktır.²⁰ Bu meselede, gerçekleştiği iddia edilen akdin konusu câriye dışında diğer bir mal ise Ebû Hanîfe'ye göre malı satın aldığına hükmedilen şahsın onda tasarrufta bulunması caiz olacaktır.

Her ne kadar Ebû Hanîfe, dava konusu edilen meselelerde hem diyânî hem de kazâî hükmün sübûtunu yargı kararına bağlı kılsa da Hanefî kaynaklardaki bazı fer'î meselelere dair görüşler, yargı kararının karar tarihinden itibaren değil daha öncesinden, hükmün sebebinin vukû bulunduğu andan itibaren sonuç doğurduğunu göstermektedir. Örneğin karısını boşayan erkek bunu inkâr etse ve kadın bir süre sonra kocasının kendisini boşadığını mahkemede ispat etse hâkim talâkın gerçekleştiğine hükmeder. Kadının iddeti ise hâkimin hükmünden itibaren değil de talâkın gerçekleştiği andan itibaren başlar.²¹

Dava konusu olan meselelerde hem diyânî hem de kazâî hükmün sübûtunun yargı kararına bağlı olduğunu savunan Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmenin, girişte işaret edilen güncel fikhî meselelerin çözümünde katkı sunacağı ileri sürülebilir.²² Örneğin şer'î ahkâmın siyasal otorite tarafından tanınmadığı bir düzlemde de Ebû Hanîfe'ye göre hem diyânî hem de kazâî hükmün sübûtunun mer'î hukuka binâen verilen yargı kararına bağlı olacağı ileri sürülebilir. Ancak Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün, yargılama faaliyetinde şer'î hükümlerin esas alındığı, yani yargı kararının şer'î açıdan sahîh olduğu bir düzlemle ilgili olduğu göz ardı edilmemelidir. Hukuk sisteminin şer'î hükümlere göre tanzim edilmediği ve dolayısıyla yargılamada şer'î hükümlerin esas alınmadığı bir düzlemde, Ebû Hanîfe'nin mezkûr ictihadına dayanarak yargı kararının haramı helal, helali haram kılacağı ve diyânî hükmün sübûtunun yargı kararına bağlı olduğu görüşü izaha ve ispata muhtaç görünmektedir.²³

İncelediğimiz kaynaklarda mahiyeti itibariyle davaya konu olabilecek nitelikteki bir meselenin *fiilî olarak yargıya taşınmaması durumunda*, şer'î hükmün sübûtunun yargı kararına bağlı olup olmadığına ilişkin açık bir bilgi tespit edilememiştir. Bu gibi hâllerde meselenin hükmüne dair yargı kararı bulunmasa dahi şer'î hükmün sabit olacağı söylenebilir. Zira fıkhıdaki genel kabule göre mükellefin her bir fiiline ilişkin şâri'in doğrudan veya dolaylı

²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/184-185.

²¹ Diğer bazı örnekler için bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/158.

²² Bu konuda bir değerlendirme için bk. Bedir, *Ebu Hanife*, 104.

²³ Siyasal tanıma şartını ileri süren Apaydın'a göre de mesele diyânî-kazâî hüküm ayrımıyla izah edilemez. Zira klasik dönemde bu ikili ayrımı yine siyasal otorite yapmaktadır. Apaydın, "Şer'î Hükmün Tabiatı", 72.

ama mutlaka bir hitâbı ve dolayısıyla şer'î bir hüküm vardır. Fakihın vazifesi ise bu hükmü tespit etmektir. Örneğin satım veya nikâh sözleşmesinin tarafları, ihtilafa düştükleri bir hususu yargıya taşımak yerine müftiden fetva isteseler, taraflar açısından şer'î hüküm müftünün verdiği fetva olacaktır. Bu durumda müftünün fetvası konuyla ilgili diyânî hükmüdür. Olay yargıya taşınmadığı için yukarıdaki durumun aksine burada Ebû Hanîfe'ye göre de diyânî hükmün sübûtu yargı kararına bağlı olmayacaktır.²⁴

Olay mahiyeti itibariyle davaya konu edilemeyecek nitelikteyse şer'î hükmün sübûtu yargı kararına bağlı olmayacaktır. Bu noktada ne tür hükümlerin yargı kararına konu edilemeyeceği önem arz etmektedir. Yargılama hukuku literatüründe, yargı kararının konusu (makziyyün fih) başlığında meseleyle ilgili yeterli izah yoktur.²⁵ Ancak bu literatürde yargı kararının gerekli olup olmadığı meseleler ele alınırken ne tür hükümlerin yargı kararına konu olamayacaklarına temas edilir. Buna göre ibadetler ve ibadetlerin sebeplerine ilişkin hükümler doğrudan yargı kararına konu olamaz.²⁶ Nitekim Hanefî kaynaklarda buna dair görüşler mevcuttur. Örneğin Arafat'ta vakfe yapıldıktan sonra bir topluluk vakfenin kurban gününde yapıldığına şahitlik etse, yapılan vakfe yeterli olur. Vakfenin belirli bir zamanı ve mekânı olduğu için kıyasa göre geçerli olmaması gerekirken istihsanen bu vakfe yeterlidir. Çünkü buradaki şahitlik yargı kararı kapsamına girmeyecek bir konu hakkındadır. Zira şahitliğin amacı yapılan haccın geçersiz olduğunu ortaya koymaktır. Haccın geçerli olup olmaması ise yargı kararı kapsamına dâhil değildir.²⁷

Ancak ibadetlere dair hükümlerin tazammun yoluyla yargı kararına konu olması mümkündür. Örneğin kişi kölesinin azat olmasını veya karısını boşamayı bir ibadeti ifâ etmesine, mesela sahih bir namaz kılmasına bağlar ve sonrasında namaz kılsa, olay dava konusu olduğunda hâkimin köle azadının veya talâkın sıhhatine hükmetmesi, kılınan namazın sahih olduğu hükmünü de tazammun eder.²⁸ Bu bilgiler ibadetlerin sıhhat veya fesadına dair hükümlerin sübûtunun genel itibariyle yargı kararına bağlı olmayacağını, bazı hâllerde ise dolaylı bir bağlılığın söz konusu olduğunu gösterir.

²⁴ Siyasal otorite tarafından tanınmayı, şer'î hükmün varlık şartı kabul eden Apaydın, hukuki bir ilişkide ihtilafın çıkmaması veya ihtilafın mahkemeye taşınmadan çözülmesi durumunda da geri planda siyasal tanıma olduğu kanaatindedir. Apaydın, "Şer'î Hükmün Tabiatı", 113.

²⁵ İbn Ferhun, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 1/93-94; Trablusi, *Muînü'l-hükkâm*, 40.

²⁶ İbn Ferhun, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 1/112; Trablusi, *Muînü'l-hükkâm*, 47. Nitekim Karâfi de ibadetlerin kendisi ve sebepleriyle ilgili hükümlerin yargı kararına değil fetvaya konu olacağını, hâkimin bu tür konulardaki hükmünün yargı kararı değil fetva mahiyetinde olduğunu ifade etmektedir. Bk. Karâfi, *el-Furûk*, 4/112-113.

²⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/222.

²⁸ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk. Trablusi, *Muînü'l-hükkâm*, 47-48; Ayrıca bk. Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşki İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr Şerhu Tenvîri'l-ebşâr* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 2/257.

Yargı kararına doğrudan konu edilemeyecek diğer bir alan helal/mubah ve haram gibi hükümlerdir.²⁹ Bilindiği üzere bunlar mükellefin fiilinin vasfı niteliğindeki *uhrevî amaçlar* türünden şer'î hükümlerdir. Bu tür şer'î hükümler doğrudan yargı kararına konu olamazlar. Örneğin bir gıda maddesini kullanmanın mubah veya haramlığı esasen yargı kararının değil fetvanın konusu olabilir. Bu nedenle bu tür hükümlerin sübûtunun yargı kararına bağlı olmayacağı ileri sürülebilir. Öte yandan yargı kararının bazen bu tür şer'î hükümleri tazammun ettiği görülmektedir. Örneğin hakkında ihtilaf edilen bir nikâh veya talâkın sıhhatine yahut satım akdinin butlanına yönelik yargı kararının sonucu olarak -özellikle yargı kararının helali haram, haramı helal kılacağını ve bâtında da etkili olduğunu kabul eden Ebû Hanîfe'ye göre- eşler birbirine helal veya haram olmakta, müşterinin malda tasarrufu caiz olmamaktadır. Esasen burada yargı kararının konusu olan ve dolayısıyla sübûtu doğrudan yargı kararına bağlı olan şey, sıhhat ve butlan gibi mükellefin fiilinin vasfı olan ancak dünyevî maksatların itibara alındığı hükümlerdir. Bu yargı kararları aynı zamanda helal ve haramlığı tazammun etmekte, yani dolaylı olarak onları içermektedir. Bu nedenle yargı kararına bağlılık açısından bu tür hükümlerin, ibadetlere dair hükümlerle aynı konumda olduğu görülür.

Şer'î hükmün varlığı için siyasal ve toplumsal tanımayı şart koşan Apaydın'ın, bu şartı bütün şer'î hükümler için değil, sadece dünyevi maslahatın geçerli veya öncelikli olduğu alanlarla sınırlı tutması,³⁰ Hanefî mezhebinde ibadetler ve helal-haramların yargı kararına doğrudan konu olmaması ile benzerlik arz etmektedir. Ancak gerek ibadetlere ilişkin hükümlerin gerekse helal, haram gibi uhrevî amaçlar türünden hükümlerin, yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere dünyevi amaçların geçerli olduğu hükümleri tazammun edebileceği dikkate alındığında, bu "sınırlı tutmanın" sınırlarının belirsiz olabileceği söylenmelidir.

2. HÜKMÜN SEBEBİNİN KESİN/AÇIK/KUVVETLİ OLUP OLMAMASI

Şer'î hükmün sübûtunun yargı kararına bağlılığında bir diğer etken hükmün sebebinin kesin, açık veya kuvvetli olup olmamasıdır. Şayet bir meselede hükmün sebebi kesin/açık/kuvvetli ise yargı kararına gerek olmaksızın hüküm sabit olabilmekte, aksi durumda yargı kararı gerekebilmektedir.³¹ Aşağıda görüleceği üzere hükmün sebebinin açık/kesin/kuvvetli olmaması halinde yargı kararının işlevi, ya sebebin gerçekleşip gerçekleşmediğini tespit etmek veya zayıf olan sebebi

²⁹ İbn Ferhun, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 1/112; Trablusi, *Muînü'l-hükkâm*, 47.

³⁰ Apaydın, "Şer'î Hükmün Tabiatı", 67.

³¹ Talak bağlamında benzer tespitler için bk. İbn Ferhun, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 1/109 vd.; Akitlerin feshi bağlamında benzer tespitler için bk. Üveys Ateş, *İslam Hukukunda Akitlerin Feshi ve Hukuki Sonuçları* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 59, 63.

kuvvetlendirmektir.

Örneğin imâmeyne göre iflas hacir sebebidir. Ancak iflasın gerçekleştiği, müflis olduğu iddia edilen kimsenin hapsedilip üzerinden bir süre geçmesiyle anlaşılacağı için hacrin sübûtu hâkimin hükmüne bağlıdır.³² Bu meselede hacrin sebebi olan iflas açık bir durum olmayabileceği için hacrin sübûtu yargı kararına bağlanmaktadır. Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) kişinin sefeh sebebiyle hacr altına alınabilmesi için yargı kararını gerekli görmesinin nedenlerinden biri, sefeh halinin ona göre açık olmamasıdır. Zira sefeh duyu organlarıyla hissedilemeyen, ancak ticari ilişkilerdeki aldanma durumundan hareketle varlığına hükmedilebilecek niteliktedir. İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre ise kısıtlılığın sübûtu için yargı kararı şart değildir, sefelin bulunması yeterlidir. Onun bu görüşü benimsemesinde sefeli tıpkı akıl hastalığı, küçüklük, kölelik gibi açık, tespiti kolay bir sebep olarak telakki etmesi etkili olmuş gözükmektedir.³³

İbn Nüceym (ö. 970/1563) eşler arasında ayrılığın -talâk dışında- on üç sebebi olduğunu ve ayrılığın sübûtunun yedi durumda yargı kararına bağlı olduğunu ifade eder. Bunlar kocanın cinsel organının yokluğu/cebb ve iktidarsızlığı/'innet, bulûğ muhayyerliği, velî izni olmaksızın kıyılan nikâhta kefâetin bulunmaması veya kızın mehr-i misilden az bir mehirle evlenmesi, karısı Müslüman olan erkeğin İslâm'a girmekten kaçınması ve liândır. Bunlarda ayrılık kapalı bir sebebe dayandığı için yargı kararı gerekmektedir. Diğer altısı ise 'ıtk muhayyerliği, îlâ, irtidat, ülke ayrılığı, eşlerden birinin diğerinin sahibi olması ve nikâhın fasid olmasıdır. Bunlarda ayrılığın sebebi açık olduğu için ayrılığın gerçekleşmesi hâkimin hükmüne bağlı değildir, sebebin bulunması yeterlidir.³⁴

Hanefî kaynaklarda bu meselelerle ilgili daha ayrıntılı bilgiler bulmak mümkündür. Örneğin bulûğ muhayyerliğine sahip kişi ayrılığı tercih ederse, ayrılığın gerçekleşmesi hâkimin hükmüne bağlıdır. Buna karşın talâk ve 'ıtk muhayyerliğinde, muhayyer olan kimse ayrılığı tercih ettiğinde yargı kararına gerek kalmaksızın ayrılık vukû bulur. Serahsî'ye (ö. 483/1090) göre bu farklılığın nedenlerinden birisi muhayyerliklerin sebeplerinin kuvvet bakımından farklılığıdır. Şöyle ki bulûğ muhayyerliğinin nedeni olan küçüğü evlendiren baba ve dede dışındaki akrabaların çocuğa karşı şefkatinin eksikliğini gerçek anlamda tespit etmek mümkün değildir. Bu nedenle bulûğ muhayyerliğinin sebebi zayıftır. Dolayısıyla buna binaen sabit olacak ayrılık hâkimin kararına bağlıdır. Bu açıdan talâk muhayyerliği farklılık arz eder. Zira talâk muhayyerliğinde hükmün sebebi, kadının kocası adına boşamayı gerçekleştirmesi veya kocasının yetkilendirmesiyle kendi hakkında karar vermeye mâlik oluşudur ve kuvvetli bir sebeptir. Keza 'ıtk muhayyerliğinde

³² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/183-184.

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/163. Ayrıca bk. Merginânî, *el-Hidâye*, 3/276.

³⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/130.

de âzât edilen kimsenin ayrılığı tercih etmesi halinde yargı kararı gerekmezken ayrılık gerçekleşir. Zira bu meselede de hükmün sebebi kuvvetlidir.³⁵ Liân neticesinde ayrılığın gerçekleşmesinin yargı kararına bağlı olmasının gerekçelerinden biri mülâene esnasında kullanılan lafızların ayrılık (beynûnet) manasında sarîh veya kinâyeli bir lafız olmamasıdır.³⁶ Dolayısıyla tefrik sebebi olan liân işlemindeki lafızların ayrılığa delâletinin kesin olmaması nedeniyle yargı kararı gerekli görülmüştür.

Gayri müslim eşlerden kadın Müslüman olduğu halde erkek İslâmiyet'e girmekten kaçınırsa veya erkek İslâm'la şereflenip ehl-i kitap olmayan kadın Müslüman olmaktan kaçınırsa, ayrılığın gerçekleşmesi için bu kaçınma yeterli değildir, yargı kararı gerekir. Yargı kararının şart koşulmasında hükmün sebebinin kesin olmaması etkili görünmektedir. Serahsî kaçınma durumunda ayrılığa sebep kılınabilecek bazı ihtimallerin geçersizliğini ortaya koyduktan sonra şöyle der: *Ayrılığın gerçekleşmesini gerekli kılacak bir sebebin takarrur etmesi gerekir ki bu da gayri müslim eşe İslâm'ın teklif edilmesi ve onun kaçınmasıdır.*³⁷ Buna karşın Müslüman eşlerden birinin irtidat etmesi nedeniyle talâkın gerçekleşmesi yargı kararına bağlı değildir. İrtidatta helal olma vasfı ortadan kalktığı için ayrılık kendiliğinden gerçekleşir. Zira irtidat tıpkı mahrem biriyle evlenmek gibi nikâhı yok eden ve ona taban tabana zıt bir durumdur. Mürtedle evliliğin başlangıçta caiz olmaması da bunun bir göstergesidir.³⁸ Açıkça ifade edilmese de bu izahlar, irtidat halinde eşler arasında ayrılığın vukûu için yargı kararının aranmamasında, irtidatın kuvvetli ve açık bir sebep oluşunun belirleyici olduğunu göstermektedir.

Girişte zimmette borcun sübûtunun şer'î bir hüküm olduğu ifade edilmişti. Hanefî kaynaklarda bazı borçların zimmette sübûtu, sebebin kesin veya kuvvetli olmaması nedeniyle yargı kararına bağlanmıştır.

İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) göre karı nafakası nikâh akdiyle sabit olan bir deyn olduğundan, zimmette sübûtu için başka bir işleme gerek yoktur. Hanefî mezhebine göre ise bu nafakanın zimmette borç olarak sabit olması ya tarafların karşılıklı anlaşmasına veya hâkimin hükmüne bağlıdır. Çünkü karı nafakası kadından cinsel açıdan istifade etmenin veya bu hakka sahip olmanın bir bedeli değildir. Nafakanın bir bedel karşılığı olmaması sıla olduğunun göstergesidir.³⁹ Sıllar ise sadece akidle örneğin nikâh akdiyle teekküd etmez/kuvvetli bir borca dönüşmez. Bunun için sılayı deyne

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/216.

³⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/211.

³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/46.

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/47. Ayrıca bk. Merginânî, *el-Hidâye*, 1/255; İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 2/508.

³⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/288; Sila, mâlî bir bedel karşılığı olmaksızın yapılan ödemelerdir. Muhammed b. Ali Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâfu İstilahâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 2/1093.

dönüştürecek başka bir sebep gerekir. Bu açıdan sılalar, hibe ve sadakanın irade beyanıyla değil de kabz ile tamamlanmasına benzer.⁴⁰

Karşılıklı anlaşma veya yargı kararı bulunmadıkça sılanın kocanın zimmetinde borç olarak sabit olmamasının birtakım pratik sonuçları vardır. Örneğin bu durumda kadın geriye dönük nafaka hakkını talep edemez.⁴¹ Nafaka kocanın zimmetinde sabit olmadan zevcenin kocasını nafakadan ibrâ etmesi de geçersizdir. Zira ibrâ vacip olan bir borcu ıskattır. Nafaka ise henüz kocanın zimmetinde sabit bir borca dönüşmediği için sabit olmayan bir şeyin ıskâtı imkânsızdır.⁴² Karşılıklı anlaşma veya yargı kararı yoksa karı ve diğer bazı akrabaların nafakası henüz deyne dönüşmediği için nafaka yükümlüsünün zekâtla mükellefiyetine mânî teşkil etmez, deyne dönüştüğünde ise miktarı oranında zekâtın vücûbuna mânî olur.⁴³

Haksız fiillerin kıymetiyle tazmin edilmesi durumunda, tazminat bedelinin zimmette sabit olması da yargı kararına bağlıdır. Zira haksız fiillerde esas olan misliyle tazmindir. Kıymetle tazminin sübût sebebi, misliyle tazminin mümkün olmamasıdır ki bu “mümkün olmama” hali açık/kesin olmayabilir. Bu nedenle hâkimin kıymetle tazmine hükmetmesi için öncelikle misliyle tazminin mümkün olmadığını tespit etmesi gerekir. Özellikle Ebû Hanîfe'nin mala yönelik haksız fiillerin tazminiyle ilgili bazı görüşlerinde mezkûr durumun etkili olduğu görülür. Örneğin gasp edilen mislî bir malın misliyle tazmin edilmesi mümkün olmazsa Ebû Yusuf'a göre gasp suçu işlendiği günkü kıymetiyle, İmam Muhammed'e göre ise malın benzerlerinin piyasadaki kalktığı tarihteki kıymetiyle tazminat ödenir. Ebû Hanîfe'ye göre ise gasp edilen malın kıymetinin gâsıbın zimmetinde sabit olması *hâkimin hükmüyle* gerçekleşeceğinden, malın dava günündeki kıymetiyle tazmin gerekir.⁴⁴ Can ve vücut bütünlüğüne yönelik haksız fiillerde de diyetin sübûtu için suçun işlenmiş olması yeterli olmayıp yargı kararı gerekir. Zira diyetle de kıymetle tazmin söz konusudur.⁴⁵ Diyetin suç sebebiyle değil de yargı kararıyla sabit olması bazı pratik sonuçlar da doğurmaktadır. Örneğin kâtilin âkilesinde değişimler söz konusu olduğunda, suç işlendiği zamanki âkile değil hâkim diyete hükmettiği andaki âkile diyeti ödemekle yükümlü olmaktadır.⁴⁶

Hanefî mezhebine göre mürted dârülharbe sığırsa ölü hükmünde olacağından malının vârislere intikali, vadeli borçlarının peşine dönüşmesi gibi ölüme bağlı hükümler devreye girer. Ancak bu tür hükümlerin sübûtu

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/184; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 4/37; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/329-330; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/203.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/184.

⁴² Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 4/26.

⁴³ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 2/7.

⁴⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/293. Diğer bir mesele için bk. 3/190.

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 27/128; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/508.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 27/133-134; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/510.

onun darülharbe sığındığına dair yargı kararına bağlıdır. Zira mürtedin Müslüman olarak geri dönme ihtimalinden ötürü darülharbe sığınma, yargı kararı öncesi istikrar kazanmaz.⁴⁷

Yukarıdaki örneklerde diyânî ve kazâî hüküm ikilemi söz konusu değildir. Yargı kararının gerekli olduğu hâllerde yargı kararı öncesi bunların hiçbiri sabit olmamaktadır. Yargı kararının gerekli olmadığı meselelerde ise hâkimin hükmü öncesinde de şer'î hüküm sabit olmakta, bu açıdan diyânî ve kazâî hüküm ayırımına gidilmemektedir. Aşağıda ele alınacak meselelerde ise yargı kararı öncesi kazâî hüküm değil ancak diyânî hüküm sabit olabilmektedir.

Cezalara ilişkin hükümlerin sübûtu hâkimin hükmüne bağlıdır. Zira hangi suçluya, hangi cezanın, kim tarafından uygulanacağını avâma bırakmak toplumda kaosa neden olacağı için bu konuda yargı kararı gerekir.⁴⁸ Bununla birlikte hükmün sebebinin kesin/açık olup olmamasının, doğrudan dava konusu olması gereken ceza hukukuyla ilgili bazı meselelerde dahi etkili olabildiği görülmektedir. Tek vârisi -mesela bir tane oğlu- olan şahıs öldürüldüğünde, vâris olan oğulun yargı kararına gerek olmaksızın kâtili öldürme yetkisinin bulunup bulunmadığı meselesi bunun açık bir örneğidir. Şayet oğul babasının kasten öldürüldüğüne şahit olur veya kâtil, kasten öldürdüğünü maktulün oğlunun yanında ikrar ederse, Hanefî kaynaklara göre maktulün oğlu, yargı kararı olmaksızın kâtili öldürebilir. Çünkü oğul kâtilin kanının helal olmasını gerektiren sebebi (yani kasten öldürme fiilini) kesin olarak bilmektedir. -Bununla birlikte yanlışlıkla birini öldürmenin telafisi olmayacağı için vârisin kâtili öldürme konusunda acele etmeyip iyice araştırması daha doğru görülmüştür. Kaldı ki bu görüşün kan davası gibi ciddi olumsuzluklara yol açacağı göz önüne alındığında isabetli olmayacağı ifade edilmelidir.- Buna karşın iki âdil erkek, maktulün oğlunun yanında, babasının bir kimse tarafından kasten öldürüldüğüne şahitlik yapsalar, oğulun kâtili öldürme yetkisi yoktur. Çünkü yargı kararıyla desteklenmeyen şahitlik, hakkı ispat edemez ve bu nitelikteki şahitlikle kısasın sebebi kesinlik kazanmaz.⁴⁹ Görüldüğü üzere vârisin kâtili öldürmesinin cevâzi, kısas hükmünün sebebi olan "kasten ve haksız yere öldürmenin" kesin olup olmamasına göre değişmektedir. Ayrıca bu yaklaşıma göre oğlunun cinayete doğrudan şahit olması veya kâtilin cinayeti ikrarı hâllerinde kısasa dair yargı kararı öncesi kâtili öldürme yetkisi kazâen değil diyâneten sabittir.

⁴⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/459. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 11/212; 16/7; 19/139; 22/128-129; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/143.

⁴⁸ İbn Ferhun, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 1/112.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/181-182; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'î*, 5/130. Ayrıca bk. Muhammed b. Feramuz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hukkâm şerhu Ğureri'l-ahkâm* (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1038), 2/93.

Hükmün sebebinin kesinliği, fiilî olarak dava konusu edilen meselelerde de *yargı kararına rağmen* hükmün sübûtunda etkili olabilmektedir. Örneğin iki âdil kimse bir kadının yanında, kocasının onu üç talâkla boşadığına şahitlik etseler, ancak mahkemede tanıklık yapamadan ölseler, koca da boşama iddiasını mahkemede inkâr etse, boşama iddiası ispatlanamadığı için hâkim boşamanın gerçekleştiğine hükmetmez. Ancak bu durumda kadının bu erkeğin yanında kalması câiz değildir. Çünkü şahitlerin tanıklığı sayesinde kadının ulaştığı bilgi, kocasının kendisini üç talâkla boşadığını bizzat işitmesi gibidir. Zira şayet bu iki âdil şahit mahkemede tanıklık yapabilselerdi hâkim talâkın gerçekleştiğine hükmedecek ve dolayısıyla kadın erkeğe haram olacaktı. Görüldüğü üzere bu meselede de hurmet hükmünün sebebi olan üç talâkla boşamanın vukûu kadın açısından kesin olduğundan, yargı kararına rağmen onun açısından hüküm sabit olmaktadır. İki âdil kimsenin, karı-kocaya sütkardeşi olduklarını söyleyip buna dair mahkemede şahitlik yapamadan ölmeleri durumunda koca bunu inkâr ediyorsa, kadının onunla beraber olması caiz değildir. Kaynaklarda bu gibi hâllerde kadının erkekle aile hayatı yaşamaktan bir şekilde kurtulması için bazı yollar da gösterilir. Öte yandan kadının bu iki meselede iddetini tamamladıktan sonra başka bir erkekle evlenmesi diyâneten câiz olsa da kazâen değildir.⁵⁰

Bu durum hükmün sebebinin kesinliğinin mezkûr meselelerde sadece diyânî hükmün sübûtu için yeterli olduğunu göstermektedir. Bu iki meseledeki tanıklığın etkisiyle, yukarıda ele alınan cinayete ilişkin maktulün vârisinin yanında yapılan şahitliğin etkisizliği arasındaki fark şöyle izah edilmektedir. Cinayet hadisesinde kısas hükmünün sübûtuna mânî olabilecek iki ihtimal vardır. Bunlar şahitlerin yalancı olma ihtimali ile fiilin haklı bir nedeninin bulunma ihtimalidir. Boşanma meselesinde ise sadece şahitlerin yalancı olma ihtimali söz konusudur. Şahitlik eden kişiler âdil oldukları için yalancı olma ihtimalleri dikkate alınmaz. Dolayısıyla boşanma meselesinde şahitlerin tanıklığı hükmün sübûtu için yeterlidir. Diğer meselede ise öldürme fiilini hukuka uygun hale getirecek muhtemel bir sebebin varlığından ötürü şahitlerin tanıklığı, yargı kararıyla desteklenmedikçe hukukî sonuç doğurmaz.

3. KONUNUN İHTİLAFLI OLUP OLMASI

Birçok meselede hükmün sübûtu için yargı kararının şart koşulması, konunun ihtilaflı olmasıyla gerekçelendirilmektedir.⁵¹ Esasen her ihtilaflı meselede hükmün sübûtu için yargı kararı aranmamakta, ancak özellikle

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/183. Kocası tarafından boşanan ancak bunu mahkemede ispatlayamayan kadın için de benzer bir durum söz konusudur. Bu meselenin Osmanlı fetvalarındaki yansımaları için bk. Muharrem Midilli, "Osmanlı Müftülerinin Boşandığını İspat Edemeyen Kadınlara Evlilik-içi Zinadan Kurtuluş İçin Önerdiği Son Çare: Kocanın Yemeğine Zehir Katmak", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 39 (2022), 117-142.

⁵¹ Akitlerin feshi bağlamında benzer bir tespit için bk. Ateş, *İslam Hukukunda Akitlerin Feshi*, 63.

karşıt görüşün de kuvvetli olduğu meselelerde adeta muhâlif görüşe karşı yargı kararının desteğine ihtiyaç hissedilebilmektedir.⁵² Bu tür ihtilaflı meseleler dava konusu edildiğinde taraflar farklı icthadlara dayanarak haklı olduğunu ileri sürebilmekte, bu durumda ihtilaflı sonlandırmak için hâkimin kararı gerekmektedir. Zira bazı istisnalar dışında ihtilaflı meselelerde mevcut icthadlardan biri esas alınarak verilen yargı kararı nâfiz olmakta ve hüküm kesinleşmektedir.⁵³

Örneğin Ebû Yûsuf'un sefeh nedeniyle hacrin sübûtu için hâkimin hükmünü şart koşmasının sebeplerinden biri, konunun müctehidler arasında ihtilaflı olmasıdır.⁵⁴ Bulûğ muhayyerliğine sahip kişi ayrılığı tercih ederse, ayrılığın gerçekleşmesi hâkimin hükmüne bağlıdır. Bunun nedenlerinden biri de bulûğ muhayyerliğinin ayrılık sebebi olduğunda müctehidler ihtilaf etmeleridir.⁵⁵ Kadın, velisinin izni olmaksızın kendine denk olmayan biriyle evlenirse velinin tefrik talebinde bulunma hakkı vardır. Bu durumda tefrikin gerçekleşmesi için sadece kefâetin yokluğu veya velinin bu gerekçeyle tefrik talebinde bulunması yeterli değildir, hâkimin hükmü şarttır. Çünkü kefâetin yokluğu nedeniyle nikâhın feshedilip edilmeyeceği ihtilaflıdır.⁵⁶

Kişinin karı, anne-baba ve küçük yaşta çocukları dışındaki akrabalarının nafakasını temin etmekle yükümlü oluşu yargı kararına bağlıdır. Zira bunların nafaka alacaklısı olup olmayacakları ihtilaflıdır.⁵⁷ Bununla birlikte İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) da işaret ettiği üzere kişinin adı geçen akrabalar dışındakilere karşı nafaka ödemesinin vacip oluşunun sebebi yargı kararı değil konuyla ilgili delillerdir. Bu nedenle zengin olan kişinin hâkimin hükmü öncesinde de diyâneten fakir akrabalarının nafakasını temin etmesi vaciptir. Ancak mesele ihtilaflı olduğu için kişi nafakayı gerekli görmeyen müctehidler görüşüne binaen nafaka temininden kaçınabilir. Yargı kararı kişinin kaçınma gerekçesini ortadan kaldırmakta ve nafakanın zimmetinde takarrur etmesini sağlamaktadır.⁵⁸

⁵² Muhammed İbn Âbidîn, *Minhatü'l-Hâlik ale'l-Bahri'r-râik* (Kahire: El-Matbaatü'l-İlmiyye, 1311), 4/234.

⁵³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/28-29; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 7/14; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/731.

⁵⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/184-185; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/163-164; Konuyla ilgili ihtilaf için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 24/157; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/275.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/216. Ebû Yusuf baba ve dede dışındakilerin küçüğü evlendirmesi durumunda da bulûğ muhayyerliğini kabul etmemektedir. Şafii ve Malikilere göre ise baba ve dede dışındaki velinin ise küçüğü evlendirme yetkisi zaten yoktur. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 4/215; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/233.

⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/26. Denkliğin yokluğunu fesih sebebi kabul etmeyen fakihler bulunduğu gibi hangi özelliklerin kefâette dikkate alınacağı da müctehidler arasında ihtilaflıdır. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 5/24; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/236-237; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 4/148.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/225; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/331.

⁵⁸ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 3/338. Ayrıca bk. İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/233-234; İbn Âbidîn, *Minhatü'l-Hâlik*, 4/234; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/361.

Hanefî mezhebinde mazeret nedeniyle icâre akdinin feshedilmesinin yargı kararına bağlı olup olmadığı konusunda iki farklı görüş vardır. Fesih için mazeretin varlığını yeterli bulmayıp hâkimin feshe hükmetmesini şart koşan görüşün gerekçesi meselenin ihtilaflı olmasıdır. Zira İmam Şâfiî mazeret nedeniyle icâre akdinin feshedilemeyeceği görüşündedir.⁵⁹

Ebû Hanîfe'ye göre vakıf işlemi ölümden sonrasına bağlanmadıkça veya yargı kararı bulunmadıkça, vakfedilen mal vâkıfın mülkiyetinden çıkmaz. Hanefî kaynaklarda, vakfedilen maldaki mülkiyetin izalesi ve vakfın bağlayıcılığının yargı kararıyla mümkün olması, meselenin icthâdiliği ile izah edilmektedir.⁶⁰ Ebû Hanîfe'ye göre vakıf kurmaya dönük irade beyanı, şer'î hükmün sübûtu (mülkiyetin zâil ve vakfın lâzım olması) için tek başına yeterli sebep teşkil etmemekte, hâkim mülkiyetin zevaline hükmettiği zaman -ictihâdi meselelerde yargı kararı bağlayıcı olduğu için- vakıf, vâkıfın mülkiyetinden çıkmakta ve bağlayıcı hale gelmektedir.

Hanefî mezhebine göre eş ve evlenilmesi haram olan kan akrabalar dışındaki kişilere yapılan hibeden rücû sahihtir. İmam Şâfiî'ye göre ise hibeden rücû sahih değildir. Mesele ihtilaflı olduğu için rücûun sahih olması ya tarafların rızasına veya hâkimin hükmüne bağlıdır.⁶¹ Şâfiî'nin muhâlefeti nedeniyle bazı fakihlere göre mezhep görüşü yargı kararıyla takviye edilmedikçe bizzat hükmü gerekli kılmaz.⁶²

Molla Hüsrev (ö. 885/1480) mürtedin alım-satım, icâre, hibe ve vasiyyet işlemlerinin mevkufl olduğunu, mürted tekrar Müslüman olursa bunların nâfiz; ölümler/öldürülür veya hâkim dârülharbe sığındığına hükmederse bu işlemlerin bâtil olacağını ifade eder. Ancak mürtedin dârülharbe sığınması yeterli olmayıp buna dair yargı kararı gerekir. Çünkü İmâm Şâfiî mürtedin dârülharbe sığınmakla ölü hükmünde olacağını kabul etmemektedir.⁶³

Yukarıdaki örnekler meselenin ihtilaflı oluşunun, hükmün sübûtu için yargı kararını gerektirebileceğini göstermektedir. Buna mukabil ittifak edilen veya hakkında kesin delil bulunan meselelerde ise hükmün sübûtu yargı kararına bağlı olmayabilmektedir. Örneğin kişi bazı şartların varlığı halinde karı, anne-baba ve küçük yaştaki çocuklarının nafakasını temin etmekle yükümlüdür. Bu konuda fakihler ittifak ettikleri için nafaka

⁵⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 3/245.

⁶⁰ Yargı kararı öncesi mülkiyetin zâil ve dolayısıyla vakfın lâzım olmamasının nedeni ise meselenin icthâdiliği değil diğer aklî ve naklî delillerdir. Bk. Merginânî, *el-Hidâye*, 3/15-16; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 6/219; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/527-528.

⁶¹ Serâhsî, *el-Mebsût*, 12/82; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/223. Hibeden dönmenin -mekruh olduğu halde- yargı kararıyla câiz olacağı görüşünün tenkidi için bk. Bedreddin Mahmûd b. Ahmed Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 10/190. Bu tenkidin eleştirisi için bk. Şemseddin Ahmed Kadızâde, *Netâicü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr/Tekmilâtü Fethi'l-Kadîr* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1318), 7/132-133.

⁶² Bu görüş ve tenkid için bk. Aynî, *el-Binâye*, 10/199-200.

⁶³ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hukkâm*, 1/302. Mirasın rızâ taksimiyle ilgili bir mesele için bk. Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 7/30.

alacaklısının hakkı bizâtihi sabittir. Konuyla ilgili hükmün sübûtu için hükmün sebep ve şartlarının varlığı yeterlidir, yargı kararı zorunlu değildir. Yargı kararı bu durumda yeni bir hak ispat etmez, sadece alacaklıya hakkını elde etme konusunda yardımcı olur.⁶⁴ Bununla birlikte şer'î hükmün yargı kararı olmaksızın sübûtu için mesele hakkında katî delilin bulunması her zaman yeterli olmayabilir. Zira yukarıdaki başlıklarda ifade edildiği üzere hükmün sübûtunun yargı kararına bağlı olmasının birden fazla nedeni olabilmektedir. Örneğin hakkında katî delil olsa bile meselenin dava konusu edilmesi veya hükmün sebebinin kapalı yahut zayıf olması durumunda hükmün sübûtu yargı kararına bağlı olacaktır.

Öte yandan şayet yargı kararı, icmâ veya muarız bulunmayan katî nassa aykırı ise nâfiz olmamaktadır.⁶⁵ Bu durumda hüküm yargı kararına ihtiyaç hissetmeksizin hatta ona rağmen sabit olabilmektedir. Örneğin Ebû Yusuf'a göre besmele kasten terk edilerek boğazlanan hayvanın etinin haram olduğunda icmâ edildiği için bu mesele ictihada kapalıdır. Bu nedenle, bir hâkim bu hayvanın etinin satılmasının câiz/geçerli olduğuna hükmetse bile icmâa muhâlif olduğu için bu yargı kararı nâfiz olmaz.⁶⁶ Keza hülle nikâhında cinsel ilişkinin şart olmadığı kanaatindeki Said b. el-Müseyyeb'in (ö. 4/713) görüşüne dayanarak verilen yargı kararı, konuyla ilgili nassa aykırılık nedeniyle nâfiz olmaz.⁶⁷ Bu ve benzer örnekler, yargı kararının hükmün sübûtunda etkili olması için katî nass ve icmâa muhâlif olmaması gerektiğini göstermektedir.

4. HUKUKÎ TASARRUFA YETKİLİ OLUP OLMAMAK

Şer'î hükmün sübûtunun yargı kararına bağlı olmasının sebeplerinden biri de hükmün konusu olan fiille ilgili yetkisizliktir. Hukukî işlemin tarafının/taraflarının yetkisizliği durumunda şer'î hükmün sübûtu, amme velâyetine sahip hâkimin hükmüne, bazı hâllerde de diğer tarafın iznine bağlı olmaktadır.

Önceki başlıklardan hatırlanacağı üzere bulûğ muhayyerliğine sahip kişi ayrılığı tercih ederse, ayrılığın gerçekleşmesi hâkimin hükmüne bağlıydı ve hükmün sebebinin zayıf ve meselenin ihtilaflı oluşu, bunun gerekçeleri arasındaydı. Bu meselede hükmün sübûtunun hâkimin hükmüne bağlılığının diğer bir gerekçesi de muhayyer olan kişinin tek taraflı irade beyanıyla nikâhı feshetme yetkisinin olmamasıdır. Şöyle ki bulûğ muhayyerliği

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/225; Merginânî, *el-Hidâye*; 2/331. Aşağıda ele alınacağı üzere karının nafakasının kocanın zimmetinde sabit olması için yargı kararı şarttır. Bu noktada kocanın karısının nafakasını temin etmesinin vacip oluşu ile nafaka borcunun kocanın zimmetinde sabit olması farklı meselelerdir. Bk. Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 4/37.

⁶⁵ Trablusi, *Muînü'l-hükkâm*, 32-33.

⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/236; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hukkâm*, 2/168.

⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/61. Katî delile aykırılık gerekçesiyle nâfiz olmayan yargı kararı örnekleri için bk. Trablusi, *Muînü'l-hükkâm*, 34-35; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/731-735.

bulunan nikâh akdinin aslı sabittir ve akid nâfizdir. Sadece vasıfta yani bağlayıcılıkta eksiklik vardır. Tarafların aslı tam olan bir akdi, vasıftaki eksiklikten ötürü feshetme yetkileri bulunmadığından bu konuda yetkili olan hâkimin kararı gereklidir.⁶⁸

Yetkili olma hususunun nafakayla ilgili hükümlerde de etkili olduğu görülmektedir. Fakir ebeveyn, gâip olan çocuklarına ait yanlarında bulunan maldan hâkim hükmü olmaksızın nafakalarını karşılarsa bunu tazmin etmeleri gerekmez. Zira ebeveynin nafakasını karşılamak çocuğun görevi olduğu için burada ebeveyn hakkını almıştır. Bu meselede ebeveyn nafakayı almaya yetkili olduğundan, hükmün sübûtu için gerekli sebep (usûl cihetinden kan bağı) ve şartın (fakirlik) varlığı yeterlidir, yargı kararına gerek görülmemiştir. Ancak gaip evladın malı başka bir şahıs yanında örneğin vedîa olarak bulursa ve bu şahıs elindeki maldan yargı kararı olmaksızın gâib kişinin anne-babasının nafakasını karşılarsa bunu tazmin etmesi gerekir. Zira bu durumda başkası adına tasarrufta bulunma söz konusudur. Bu kişinin ise gâibin malını koruma dışında bir yetkisi yoktur. Şayet malı elinde bulunduran şahıs hâkimin hükmüyle mal sahibinin malından, onun anne-babasının nafakasını karşılarsa bunu tazminle sorumlu olmaz.⁶⁹

Kocanın karısının nafakası temin edememesini tefrik sebebi kabul etmeyen Hanefiler, karının kocası adına borç istemesini (istidâne) bir çözüm olarak sunarlar. Ancak kadının kocası adına borç isteyebilmesi, hâkimin hükmüne bağlıdır. Yargı kararı olmaksızın alınan borçları ödemek zevcenin sorumluluğundadır.⁷⁰ Çünkü hukukî bir temsil bulunmadıkça veya hâkimce yetkilendirilmedikçe kadının kocası adına borç isteme yetkisi yoktur.

Birçok meselede karşı tarafının izni veya yargı kararı olmaksızın harcama yapan kimse müteberri sayılmakta, yaptığı harcamayı karşı taraftan talep edememektedir.⁷¹ Örneğin müşterek malların tamiri için diğer ortağın izni veya hâkim kararı olmaksızın ortaklardan birinin yaptığı harcamalar teberri niteliğindedir. Zira mülk şirketinde ortaklardan biri diğerinin izni olmaksızın onun adına tasarrufta bulunmaya yetkili değildir. Harcamaları hâkimin izniyle yaparsa diğer ortaktan hissesi oranında harcama giderlerini talep edebilir.⁷² Mültekin hâkimin izni olmaksızın buluntu mal için yaptığı harcamalar teberri hükmündedir. Zira mültekin mal sahibi adına tasarrufta bulunma yetkisi yoktur. Hâkim gâiplerin maslahatını korumak amacıyla onlar adına tasarrufta bulunmaya yetkili olduğundan, mültekin

⁶⁸ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 2/316.

⁶⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/336; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/232.

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/184-185; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/329.

⁷¹ Konuya genel bir atıf için bk. İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 3/355.

⁷² Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hocaeminefendizade Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 3/2266-2271.

hâkimin izniyle yaptığı harcamalar mal sahibinin zimmetinde borç olarak sabit olur.⁷³ Bu örnekler yetkisizlik durumunda hukukî ilişkinin karşı tarafının zimmetinde borcun sabit olması için -ki bu da bir şer'î hükümdür- borcun sebebinin bulunmasının yeterli olmayacağını, hükmün sübûtunun yargı kararına bağlı olduğunu göstermektedir.

Mürtehin, telef olmasından korktuğu rehni hâkimin izni olmaksızın satamaz. Satarsa rehni tazminle sorumludur. Zira mürtehin rehni elinde tutmaya yetkili ise de satmaya yetkili değildir. Hâkim ise amme velâyetine binaen buna salâhiyetlidir. Mürtehin rehni hâkimin izniyle satarsa rehnin semeni elinde rehin olarak kalır.⁷⁴

Vakıf mallarıyla ilgili hukukî işlemlerin geçerliliği de tarafların yetkili oluşuna bağlıdır. Yetkili olmadıkları işlemlerin geçerliliği için yargı kararı veya hâkimin izni gerekmektedir. Örneğin -hüküm ve şartlarıyla ilgili bazı ihtilaflar olmakla birlikte- vâkıf, vakfiyede kendisinin istibdâl yetkisinin olacağını şart koşmamışsa, yargı kararı olmaksızın istibdâle mâlik olmaz. Bu durumda istibdâlin cevazı ve geçerliliği yargı kararına bağlıdır.⁷⁵ Vakıf yöneticilerinin vakıf adına borçlanabilmeleri de yargı kararına bağlıdır.⁷⁶

Bir vâris topluluğu hâkim marifetiyle olmaksızın mirası taksim ettiklerinde, şayet vârisler arasında hukukî temsilcisi bulunmayan küçük veya gâip bir kimse varsa, taksim geçerli olmaz. Zira diğer vârislerin küçük ve gâip kişi üzerinde bir velayeti yoktur. Ancak yargı kararıyla bu taksim caiz olur. Çünkü hâkimin bu kişiler üzerinde velayeti vardır.⁷⁷ Bu meselede taksimin sahih oluşu vârislerin irade beyanına değil yargı kararına bağlıdır.

Nasıl ki tarafların yetkisizliği hükmün sübûtu için yargı kararını gerektiriyorsa tarafların hukukî işleme yetkili olması da hükmün sübûtu için yargı kararına ihtiyaç hissettirmemektedir. Örneğin tam eda ehliyetine sahip tarafların gerçekleştirdiği sözleşmelerin sıhhati ve buna bağlı hükümlerin sübûtu yargı kararına bağlı değildir. Söz konusu sözleşme satım akdi ise akdin sahihliği ve buna bağlı olarak mebî ve semenin mülkiyetinin intikali; nikâh akdi ise akdin sıhhati ve buna bağlı olarak milk-i müt'â ve eşlerin birbirine helal olmasının sübûtu yargı kararına bağlı değildir. Keza kocanın tek taraflı irade beyanıyla karısını boşaması; ved'â, âriyet gibi bağlayıcı olmayan akidlerde tarafların akdi feshetmeleri; şart ve görme

⁷³ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/469; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/167; Abdurrahman b. Muhammed Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-ehur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/707; Lakit için yapılan harcamalarda da aynı hüküm geçerlidir. Merginânî, *el-Hidâye*, 2/466 Müzâraa akdiyle ilgili bir mesele için bk. a.g.e, 4/335-336.

⁷⁴ Alâüddin Muhammed b. Ali Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr Şerhu Tenvîri'l-ebâr* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 10/117-118; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 6/148.

⁷⁵ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Akgündüz, "İstibdâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2001).

⁷⁶ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/227-228.

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebûsât*, 15/35.

muhayyerliğine sahip tarafın akdi tek taraflı olarak feshetmesi gibi işlemlerin geçerliliği ve buna bağlı hükümlerin sübûtu, taraflar bu işleme yetkili oldukları için yargı kararına bağlı değildir.

5. FİİLİN, HUKUKÎ SÖZLEŞMEYİ FESİH MAHİYETİNDE OLMASI

Akidlerde genel kural, sahih bir akdin bağlayıcı/lâzım olması yani sözleşmenin tek taraflı irade beyanı ile feshedilememesi ise de bazı akidlerin yapısı itibarıyla gayr-i lâzımdır. Diğer bazıları ise yapısı itibarıyla lâzım olduğu halde muhayyerlikler, akdin fâsid olması gibi sebeplerle bağlayıcılık niteliğini kaybetmekte⁷⁸ ve feshi kâbil olmaktadır.⁷⁹

Sahihsiz ve bağlayıcı bir akdin feshi sadece karşılıklı rıza ile olur ki buna ikâle ismi verilir. Bağlayıcı olmayan akidlerin feshinin geçerliliği için ise bazı durumlarda tek taraflı irade beyanı yeterli iken bazı hâllerde karşı tarafın rızası veya yargı kararı şart koşulmaktadır. Esasen bir işlemin fesih mahiyetinde oluşuyla feshin geçerliliğinin yargı kararına bağlılığı arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Gayr-i lâzım akidlerin feshinin yargı kararına bağlı olmaması, keza bağlayıcı akidlerin ikâle yoluyla feshedilebilmesi bunu göstermektedir. Ancak karşılıklı rıza bulunmadığı zaman, sözleşmenin feshinin geçerliliğinin yargı kararına bağlılığının nedenleri incelenmesi gereken bir meseledir.⁸⁰

Feshin geçerliliğinin yargı kararına bağlı oluşunun nedenlerinden birisi, fesih sebebi olarak ileri sürülen durumun vukû bulup bulmadığının tespiti muhtaç olmasıdır. Örneğin kocanın cinsel organının yokluğu ve iktidarsızlığı; bulûğ muhayyerliği, kızın velisinden izin almadan mehr-i misilden daha az bir mehirle veya denk olmayan biriyle evlenmesi; karısı Müslüman olan erkeğin İslâm'a girmekten kaçınması gibi sebeplerle nikâhın feshedilmesi yargı kararına bağlıdır. Zira bu meselelerde fesih sebebi açık/kesin/kuvvetli olmayabilir ve bu noktada sebebin tespiti ve buna bağlı olarak akdin feshi için yargı kararı gerekmektedir. Fesih sebebi olarak ileri sürülen durum vukû bulmuş olsa dahi, bunun haklı bir fesih sebebi olup olmadığının belirlenmesi de yargı kararını gerektirebilir. Zira fakihler fesih sebeplerinin neler olduğu konusunda ihtilaf ettikleri için bu durum akdin tarafları arasında ihtilafa neden olabilmekte ve ihtilafı ortadan kaldırmak için yargı kararı gerekmektedir. Örneğin kefâletin bulunmamasının ve bulûğ muhayyerliğinin nikâh akdi için, mazeretin varlığının da icâre akdi için fesih sebebi teşkil edip etmediği ihtilafı olduğundan, feshin geçerliliği yargı kararına bağlıdır.⁸¹ Bu

⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, "Lüzum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003), 27/260-262.

⁷⁹ Akitlerin fesih sebepleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ateş, *İslâm Hukukunda Akitlerin Feshi*, 80-252; Ali Bardakoğlu, "Fesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 12/428-432.

⁸⁰ Akdin feshinin yargı kararına bağlı olduğu durumlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ateş, *İslâm Hukukunda Akitlerin Feshi*, 58-64.

⁸¹ Bu konuda ayrıca bk. Ateş, *İslâm Hukukunda Akitlerin Feshi*, 58-59; Bardakoğlu, "Fesih", 12/432.

iki husus yukarıda hükmün sebebinin kesin/açık/kuvvetliliği ve meselenin ihtilaflı olması başlıklarında konunun diğer boyutları da ilave edilerek ele alınmıştır.

Akdin tamam oluşu ve buna bağlı olarak mülkiyetin karşı tarafa intikal etmesi de diğer bir nedendir. Örneğin mevhibun leh tarafından kabz edilen sahih bir hideben rüçû ya mevhibun lehin rızası veya hâkimin hükmüyle olur. Zira mal üzerinde mevhibun lehin mülkiyeti olduğu için bağışlayanın tek taraflı iradesiyle bu mülkiyet ortadan kalkmaz. Cessâs (ö. 370/981) bu meseleyi şeffî'nin şüf'a hakkını kullanarak mala mâlik olması, kabz edilen malın kusur nedeniyle iâdesi ve liân sebebiyle nikâhın feshi meselelerine benzetir. Mezkûr meselelerden liânda her halükârda, diğerlerinde ise karşılıklı rıza yoksa akdin feshi yargı kararına bağlıdır.⁸² Zira sahih ve tamamlanmış bir sözleşmenin -ki bunlar mezkûr örneklerde hibe, satım akdi ve nikâh akdidir- ve bu işlemin sonucu olarak sabit olan meşru bir ihtisâsın/âidiyetin -ki bunlar hibe ve satım akdinin sonucu olan mülkiyet ile nikâhın sonucu olan milk-i müt'adır- iptali söz konusudur. Mülkiyetin sona ermesi ise ya mâlikin rızası veya yargı kararına bağlıdır.⁸³

Buna karşın akid henüz tamamlanmamış ise feshin geçerliliği için yargı kararı zorunlu değildir. Örneğin Hanefî mezhebine göre müşteri mebbî kabz ettikten sonra maldaki kusur sebebiyle akdin feshinin yargı kararına bağlı oluşunun nedeni kabzla akdin tamam olması ve malın müşteri mülkiyetine geçmesidir. Ancak müşteri malı kabz etmeden tek taraflı irade beyanıyla kusur muhayyerliğini kullanarak akdi feshedebilir. Zira kabz gerçekleşmediği için akid tamamlanmamıştır ve mal hala satıcının mülkiyetindedir.⁸⁴ Keza şart ve görme muhayyerliği akdin tamamlanmasına engel olduğundan bu muhayyerlikler kullanılarak akdin feshedilmesinin geçerliliği yargı kararına veya karşı tarafın onayına bağlı değildir.⁸⁵ Feshin geçerliliği için yargı kararına gerek olmamasının nedenleri arasında akdin yapısı itibarıyla bağlayıcı olmaması ve fâsid olması da yer alır. Taraflar fâsid

⁸² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/355; 4/34. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 5/26, 131; 7/43; 12/82; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/223; 4/307; Aynî, *el-Binâye*, 10/199.

⁸³ Akdin karşılıklı rızayla feshi ile mahkeme kararıyla feshi, sonuçları bakımından farklılık arz edebilmektedir. Örneğin satıcının kusurlu çıkan malı yargı kararı olmadan kabul etmesi ikâleye benzetilmekte ve ikâle üçüncü şahıslar açısından yeni bir akid hükmünde olmaktadır. Şayet satıcı malı yargı kararına binâen geri kabul ederse bu durumda akid mutlak olarak feshedilmiş kabul edilmekte, ikâleye benzerlik ve dolayısıyla üçüncü kişiler açısından yeni bir akid olma ihtimali bulunmamaktadır. Bu iki durum bazı ferî meselelerde birtakım sonuçlar doğurmaktadır. Örneğin müşteri kusur nedeniyle malı iâde ettiğinde akit yargı kararıyla feshedilirse, şeffî'nin şüf'a hakkı olmazken, yargı kararı olmaksızın akid feshedilirse veya ikâle yapılırsa şeffî'nin şüf'a hakkı olur. Serahsî, *el-Mebsût*, 14/124-125; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/317; Diğer bazı örnekler için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 13/103, 119; 14/66; 15/43; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/39; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ't*, 5/6, 8, 11, 281-282; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/257; 6/62.

⁸⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ't*, 5/281.

⁸⁵ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/165. Ayrıca bk. Merginânî, *el-Hidâye*, 3/36; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/28, 36.

akdi fesih konusunda yetkili olmanın da ötesinde görevli oldukları için fesh işleminin geçerliliği yargı kararına bağlı değildir.⁸⁶ Mezkûr hâllerde taraflar feshe yetkili oldukları için feshin geçerliliği yargı kararına bağlı değildir. Tarafların yetkili oluşu ile hükmün sübûtunun yargı kararına bağlılığı arasındaki ilişki yukarıda müstakil bir başlıkta incelenmiştir.

SONUÇ

Hukukî tasarruflara ilişkin şer'î hükümlerin sübûtu, diğer bir ifadeyle tasarruflar hakkında şer'î hükmün tahakkuku bazı şartlara bağlıdır. Hanefî usûlünde hüküm teorisinde illet/sebep, rükün ve şartların varlığı ve mâniin bulunmaması hükmün sübûtu için yeterli görülmekte, yargı kararı müstakil bir şart olarak incelenmemektedir. Hanefî fûrû kaynaklarında ise hukukî tasarruflar hakkında şer'î hükmün sübûtu içi bazı hâllerde yargı kararı gerekli görülmezken bazı hâllerde şart koşulmakta, bu durumun gerekçelerine dair bazı açıklamalar yapılmaktadır.

Şer'î hükmün sübûtunun yargı kararına bağlı olup olmama sebeplerini bilmek -teorik açıdan önemli olması bir yana- mer'î hukukta şer'î ahkâmın esas alınmaması veya başka bir sebeple, mesele hakkındaki yargı kararıyla şer'î hükmün farklılık arz etmesi durumunda, hukukî tasarrufa ilişkin şer'î hükmün geçerliliğine dair sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek için bir ön koşuldur. Örneğin günümüzde resmî olmayan nikâh ve kocanın tek taraflı irade beyanıyla karısını boşaması gibi mer'î hukuka göre geçersiz olan hukukî tasarruflara dair şer'î hükümlerin geçerli olup olmadığı konusu ele alınırken, devletin egemenlik yetkisi ile devlete vatandaşlık bağıyla bağlanmanın dini-hukuki sonuçları, şer'î ve mer'î hukuka göre oluşturulacak çifte meşruiyetin mahzurları gibi konunun diğer boyutları yanında, mutlaka şer'î hükmün sübûtu ile yargı kararı arasındaki ilişki de göz önünde tutulmalıdır.

Bu çalışmada şer'î hükmün sübûtunun yargı kararına bağlı olup olmamasında beş temel etkenin belirleyici olduğu tespit edilmiştir.

Bunlardan ilki hukukî tasarrufun yargı kararına konu edilmeye elverişli olup olmamasıdır. Dava edilebilir nitelikteki meselelerde *kazâî hükmün sübûtu* yargı kararına bağlı iken *diyânî hükmün sübûtuna* gelince şayet mesele *fiilî olarak dava konusu edilmemişse* -kaynaklarda bu konuda açık bir bilgi tespit edilmese de- mükellefin her bir fiiline yönelik Şârî'in doğrudan veya dolaylı ama mutlaka bir hitabı olduğu yönündeki kabul dikkate alındığında diyânî hükmün sübûtunun yargı kararına bağlı olmayacağı, mesele dava konusu olmasa bile şer'î hükmün sabit olacağı söylenebilir. *Yargıya taşınmış meselelerde* diyânî hükmün sübûtunun yargı kararına bağlılığı hususunda Ebû Hanîfe ile cumhurun ihtilaf ettikleri görülmektedir. Yargı kararının bâtındaki etkisi ve helali haram, haramı helal kılması

⁸⁶ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ't*, 5/300; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hukkâm*, 2/175.

konusundaki görüşlerinden hareketle cumhura göre bu durumda diyânî hükmün sübûtunun yargı kararına bağlı olmayacağı ve bir meselede diyânî hüküm ile kazâî hükmün farklılık arz edebileceği söylenebilir.

Mutlak mülkiyet davalarında cumhur ile aynı kanaatte olan Ebû Hanîfe'ye göre bir akdin varlığının tespitine veya akdin feshine yönelik yargı kararı hem zahirde hem de bâtında etkili olduğundan, bazı şartların varlığı halinde diyânî hüküm kazâî hükümden farklı olamaz. Dolayısıyla bu durumda diyânî hükmün sübûtu yargı kararına bağlı olacaktır. *Mahiyeti itibariyle doğrudan yargı kararına konu olamayan ibadetlerin sıhhat ve fesadına ilişkin hükümler ile helal ve haram gibi uhrevî amaçların itibara alındığı hükümlerin sübûtu ise yargı kararına bağlı değildir. Ancak yargı kararının tazammun yoluyla bu tür hükümleri içermesi mümkündür.*

İkinci etken şer'î sebebinin kesin, açık veya kuvvetli olup olmamasıdır. Şayet sebep kesin/açık/kuvvetli ise yargı kararına gerek olmaksızın hüküm sabit olabilmekte, aksi durumda yargı kararı gerekli görülebilmektedir. Bu durumda yargı kararının işlevi, sebebin gerçekleşip gerçekleşmediğini tespit etmek veya zayıf sebebi kuvvetlendirmektir.

Üçüncü etken meselenin hükmünde ittifak edilmiş olup olmamasıdır. Birçok meselede hükmün sübûtu için yargı kararının gerekli görülmesi, konunun ihtilaflı olmasıyla gerekçelendirilmektedir. Buna karşın hakkında katî delil bulunan veya ittifak edilen meseleler hakkında şer'î hükmün sübûtu yargı kararına bağlı olmayabilmektedir.

Dördüncü etken kişilerin hükmün konusu olan fiille ilgili yetkisizliğidir. Hukukî işlemin tarafının yetkisizliği durumunda şer'î hükmün sübûtu, amme velâyetine sahip hâkimin hükmüne, bazı hâllerde de diğer tarafın iznine bağlı olmaktadır. Buna mukabil kişilerin yetkili oldukları hukukî işlemlere ilişkin şer'î hükümler yargı kararı gerekmesizin sabit olabilmektedir.

Beşinci etken işlemin, bağlayıcı hukukî bir sözleşmeyi fesih mahiyetinde olmasıdır. Esasen bir işlemin fesih mahiyetinde oluşuyla, feshin geçerliliğinin yargı kararına bağlılığı arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Bununla birlikte ortada haklı bir fesih sebebinin bulunup bulunmadığının tespiti yargı kararını gerektirebilmektedir. Akdin tamam oluşu ve buna bağlı olarak mülkiyetin karşı tarafa intikal etmesi de feshin geçerliliği için yargı kararını gerektirmektedir.

Somut bir meselede şer'î hükmün sübûtunun yargı kararına bağlılığında birden fazla sebebin etkili olması mümkündür. Örneğin bulûğ muhayyerliğine sahip kişinin ayrılığı tercih etmesi durumunda ayrılığın gerçekleşmesinin hâkimin hükmüne bağlı oluşunda üç ayrı sebep etkilidir. Bunlar hükmün sebebinin zayıf ve kapalı oluşu, meselenin ihtilaflı oluşu ve kişinin tek taraflı irade beyanı ile sahih bir akdi feshine yetkili olmamasıdır.

Buna karşın mezkûr etkenlerin somut bir olayda teâruz etme ihtimali de

göz ardı edilmemelidir. Bazı etkenler şer'î hükmün sübûtü için yargı kararını gerektirirken diğer bazılarında göre yargı kararı şart olmayabilir. Örneğin kocanın tek taraflı irade beyanıyla karısını boşaması meselesinde, kocanın talâka yetkili olması ve tam ehliyetli kocanın talâkının geçerliliğinde ittifak edilmesi açısından bakıldığında boşama tasarrufunun geçerliliği için yargı kararına gerek yokken, taraflardan birinin boşama işlemi inkâr etmesi ve olayın mahkemeye taşınması durumunda cumhura göre kazâî hükmün, Ebû Hanîfe'ye göre ise hem diyânî hem kazâî hükmün sübûtunun yargı kararına bağlı olacağı söylenebilir. Keza meselenin hükmüne dair katî delil bulunması itibarıyla yargı kararı gerekmezken hükmün sebebinin kapalı olması nedeniyle yargı kararına ihtiyaç duyulabilir. Bu ihtimaller hükmün sübûtunun yargı kararına bağlılığının birden fazla sebebinin bulunmasının doğal bir sonucu ve meselenin çok boyutlu oluşunun bir göstergesidir.

KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmet. "İstibdâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Ali Haydar, Hocaeminefendizade. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Apaydın, H. Yunus. "Lüzum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/260-262. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. "Şer'î Hükmün Tabiatı". *Modern Çağda Fıkhın Anlam ve İşlevi*. 63-77. İstanbul, 2020.
- Ateş, Üveys. *İslam Hukukunda Akitlerin Feshi ve Hukuki Sonuçları*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Osmanlı Hukukunda Nikâh Akitleri". *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*. 9-21. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Aynî, Bedreddin Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Bardakoğlu, Ali. "Fesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/427-436. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Bedir, Murteza. *Ebu Hanife: Entelektüel Biyografi*. Ankara: Ay Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed. 8 Cilt. Beyrut/Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye/Dârü's-Sirac, 2010.
- Demiray, Mustafa. *Hak Zâil Olmaz*. İstanbul: Klasik, 2009.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. Basım, 2018.
- Gözler, Kemal. *Hukukun Genel Teorisine Giriş*. Ankara: US-A Yayıncılık, 1998.
- Güman, Osman. "İslam Hukukunda Diyânî Hüküm: Mahiyeti ve Çeşitleri". *Hikmet Yurdu* 12/23 (2019), 11-49.
- Haskefi, Alâüddin Muhammed b. Ali. *ed-Dürri'l-muhtâr Şerhu Tenvîri'l-ebşâr*. 14 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Âbidîn, Muhammed. *Minhatü'l-Hâlik ale'l-Bahri'r-râik*. 8 Cilt. Kahire: El-Matbaatü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1311.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşki. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr Şerhu Tenvîri'l-ebşâr*. 14 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Ferhun, Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed. *Tebssiratü'l-hükkâm fi usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhim. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Kahire: El-

- Matbaatü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1311.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Şerhu Fethi'l-kadir*. 8 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1315.
- Kadızzâde, Şemseddin Ahmed. *Netâicü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr/Tekmiletü Fethi'l-Kadir*. 8 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1318.
- Karâfi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed. *el-Furûk = Envârü'l-burûk fi envai'l-furûk*. 4 Cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Karâfi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed. *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1995.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mesûd. *Bedâ'i'ü's-sanâ'î fi tertibi's-şerâ'î*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 2. Basım, 1974.
- Merginânî, Burhânüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr el-Fergânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübeddî*. nşr. M. Adnan Derviş. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Midilli, Muharrem. "Osmanlı Müftülerinin Boşandığını İspat Edemeyen Kadınlara Evlilik-içi Zinadan Kurtuluş İçin Önerdiği Son Çare: Kocanın Yemeğine Zehir Katmak". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 39 (2022), 117-142.
- Molla Hüsvrev, Muhammed b. Feramuz. *Dürerü'l-hukkâm şerhu Ğureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1038.
- Molla Hüsvrev, Muhammed b. Feramuz. *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsûl*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî. *et-Tavzih şerhu't-Tenkîh*. nşr. M. Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1331.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Mevsû'atu Keşşâfu istilahâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. ed. Refik el-Acem. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Trablusi, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Halil. *Muînü'l-hükkâm fimâ yeterdeddu beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm*. Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1311.
- Türcan, Talip. *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Türcan, Talip. "İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayırımı". *İslami Araştırmalar* 19/1 (2006), 159-167.
- Türcan, Talip. "İslam Hukukunda Uhrevi Sorumluluk Bakımından Yargı Kararlarının Geçerliliği Sorunu". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 163-180.
- Yaylalı, Davut. "İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı". *Dini Araştırmalar* 5/15 (2003), 29-36.

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

👤 Yazar(lar) / Author(s): Seyit Mehmet Uğur.

🏦 Finansman / Funding: Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

MALAY DÜNYASINDA İLK TAM TEFSİR ÇALIŞMASI: BELED SÜRESİ BAĞLAMINDA 'TERCÜMÂNÜ'L-MÜSTEFİD' ÜZERİNE BİR İNCELEME

The First Complete Tafsir Study in the Malay World: An Analysis on Tarjumân al-Mustafid in the Context of Surah al-Balad

Eyyüp TUNCER

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, Gaziantep, Türkiye orcid.org/01xspp494
Assist. Prof., *Gaziantep Islam Science and Technology University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Sciences Department of Hermeneutics, Gaziantep, Turkey*
✉ kuranhadimi90@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0003-1907-9065>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 23.09.2022
Kabul Tarihi / Accepted: 18.10.2022
Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

” Atıf / Cite as: Tuncer, Eyyüp. "Malay Dünyasında İlk Tam Tefsir Çalışması: Beled Süresi Bağlamında 'Tercümânü'l-Müstefid' Üzerine Bir İnceleme". *Mütefekkir* 9/18 (2022), 313-329.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1219504>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

MALAY DÜNYASINDA İLK TAM TEFSİR ÇALIŞMASI: BELED SÛRESİ BAĞLAMINDA ‘TERCÛMÂNÜ’L-MÛSTEFÎD’ ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Öz

Malay dünyasında tefsir çalışmaları klasik dönemde sınırlı ve sayılıdır. Bölgede 20. yüzyılda başlayan tecdit ve icthad hareketleri sonucunda tefsir ilmine büyük bir rağbet gösterilmiştir. Bundan önceki süreçte ise sarf, nahiv, fıkıh, kalam gibi ilimler daha etkili ve belirleyici bir rol oynamaktaydı. 17. yüzyılda Sinkilî'nin (ö. 1105/1693) yazdığı *Tercümânü'l-müstefîd* isimli eser Malayca-Endonezce tefsir literatüründe bir dönüm noktası oluşturması açısından oldukça önemlidir. Zira *Tercümânü'l-müstefîd* hem Malayca-Endonezce ilk tam tefsir çalışması olması hem de yaklaşık üç asır boyunca Malay dünyasında alanında yazılan tek tefsir kitabı olması açısından birçok araştırmacının dikkatini çekmeyi başarmıştır. Bununla birlikte modern dönemde Endonezce ve Malayca olarak yapılan tefsir çalışmalarının kendisiyle mukayese edilebilecek ilk tam tefsir metni kuşkusuz ki *Tercümânü'l-müstefîd*'dir. Bu çalışmada Abdürraûf Sinkilî'nin hayatına kısaca temas edilmiş ve ardından *Tercümânü'l-müstefîd* isimli eseri dil, üslup, yöntem, muhteva ve kaynak açısından incelenmiştir. Böylelikle Malay-İndo dünyasında bundan yaklaşık dört asır önce telif edilen bir tefsir kitabı Beled sûresi bağlamında somut örnekler üzerinden araştırmaya tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Malay Dünyası, Abdürraûf Sinkilî, Tercümânü'l-Müstefîd, Beled Sûresi.

The First Complete Tafsir Study in the Malay World: An Analysis on Tarjumân al-Mustafîd in the Context of Surah al-Balad

Abstract

In the classical period, tafsir studies in the Malay world are limited and few. As a result of the tajdid and ijthad movements that started in the region in the 20th century, the science of tafsir was in great demand. In the previous period, sciences such as nahiv, fiqh, and kalam played more effective and decisive roles. *Tarjuman al-Mustafid*, written by Sinkilî (d. 1105/1693) in the 17th century, is very important in terms of being a turning point in the tafsir literature of the Malay-Indonesian world. Likewise, *Tarjuman al-Mustafid* has succeeded in attracting the attention of many researchers in terms of being the first complete tafsir study in Malay-Indonesian and being the only tafsir book written in its field in the Malay world for nearly three centuries. However, the first complete tafsir text that can be compared with the tafsir studies done in Indonesian and Malay in the modern period is undoubtedly *Tarjuman al-Mustafid*. In the present study, Abdurrauf Singkili's life was briefly introduced and then his study, *Tarjuman al-Mustafid*, was examined in terms of language, style, method, content, and sources. Thus, a tafsir book, which was written in the Malay-Indo world about four centuries ago, has been studied through concrete examples in the context of surah al-Balad.

Keywords: Tafsir, Malay World, Abdurrauf Singkili, Tarjumân al-Mustafîd, Surah al-Balad.

GİRİŞ

Tefsir literatüründe Arapça eserlerin Müslüman toplumlarında daha fazla yaygın ve etkili bir rol oynadıkları bilinen bir gerçektir. Ancak bu durum

* Bu çalışma, yazarın “Endonezya’da Tefsir Çalışmaları ve Tefsir Ekolleri” adlı doktora tezinden üretilmiştir. / This study was produced from the author’s doctoral thesis named “Endonezya’da Tefsir Çalışmaları ve Tefsir Ekolleri”.

Arapça dışında diğer dillerde tefsir çalışmalarının yapılmadığı anlamına gelmemekte veya en azından gelmemesi gerekmektedir. Yerel dillerde tefsir çalışmalarının bulunmadığını zannetmek veya ilgili çalışmalar hakkında gerekli incelemeleri yapmamak tefsir tarihçiliği açısından isabetli bir yaklaşım olamayacaktır. Bu bağlamda yerel havzalar üzerinde yapılacak nitelikli araştırmalar sayesinde tefsir literatürünün zenginlik ve çeşitliliğini bütüncül bir bakış açısı ile tespit etmek büyük bir önem arz etmektedir. Bu çalışmada Malay dünyasında Endonezce (daha doğru bir ifadeyle) Malayca ile telif edilen ilk tam tefsir çalışması özelliğine sahip *Tercümânü'l-müstefid* isimli eser incelenecektir.¹

“Malay dünyası”² ifadesi ile dinî ve siyasî açıdan olmak üzere iki farklı haritadan söz etmek mümkündür. Malay dünyası denilince İslam’ın merkezde olduğu ve varlık gösterdiği dinî harita açısından Endonezya, Malezya, Singapur, Bruney Dârüsselâm ve Tayland/Patani olmak üzere beş farklı ülke kastedilmektedir. Siyasî harita açısından ise buna Filipinler, Papua Yeni Gine, Doğu Timor gibi ülkeler eklenmektedir.³ Çalışmamızın odak noktasını Malayca-Endonezce olarak yazılan ilk tam tefsir çalışması olan Sinkilî’nin *Tercümânü'l-müstefid* isimli eseri oluşturacağından dolayı Malay dünyasının (Nusantara’nın) dinî haritası esas kabul edilecektir.⁴

Malay dünyasında Abdür-raûf Sinkilî Fansûrî’nin (ö. 1105/1693) *Tercümânü'l-müstefid* isimli eseri Endonezyalılar başta olmak üzere birçok araştırmacının dikkatini çekmiş ve farklı bilimsel çalışmalara konu olmuş önemli bir tefsir kaynağıdır.⁵ *Tercümânü'l-müstefid*’i önemli kılan en belirgin

¹ Endonezce Malaycadan türetildiği için klasik dönemde Endonezya sınırları içinde kalan bölgelerde Malayca olarak yapılan çalışmalar aynı zamanda Endonezce olarak nitelendirilmektedir. Bu açıdan *Tercümânü'l-müstefid* Malayca ilk tefsir çalışması olduğu gibi Endonezce ilk tefsir çalışması olarak değerlendirilmektedir. İzah için bk. Eyyüp Tuncer, “Malay Dünyasında Dil Açısından Tefsir Çalışmalarının Mahiyeti”, *Sırat* 3/1 (2022), 37.

² Birçok araştırmacı Malay dünyası terkihi yerine Nusantara kavramını daha doğru bir kullanım olarak değerlendirmektedir. Bundan dolayı bu çalışmada Nusantara kavramının yanı sıra Malay dünyasındaki âlimleri ifade etmek üzere Nusantaralı ifadesi kullanılmıştır.

³ Krş. Hasani Ahmad Said, “Mengenal Tafsir Nusantara: Melacak Mata Rantai Tafsir Dari Indonesia, Malaysia, Thailand, Singapura Hingga Brunei Darussalam”, *Fefleksi* 16/2 (2017), 205-231; Mustaffa Abdullah - Abdul Manan Syafii, “Khazanah Tafsir di Nusantara: Penelitian terhadap Tokoh dan Karyanya di Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura dan Thailand”, *Kontekstualita* 25/1 (2009), 31-46; Eyyüp Tuncer, “Malay Dünyasında Reformist Bir Hareket Olarak Kaum Muda: Endonezya ve Malezya Örneği”, *Tetkik* 2 (2022), 341.

⁴ Endonezya ve Malezya’daki tefsir çalışmalarının mahiyeti için bk. Eyyüp Tuncer, *Endonezya’da Tefsir Çalışmaları ve Tefsir Ekolleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022); Eyyüp Tuncer, *Malezya’da Tefsir Çalışmaları* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022).

⁵ Bk. Peter G. Riddell, *Abd al-Ra’ûf Al-Singkilî’s Tarjumân al-Mustafid: A Critical Study Of His Treatment of Juz’ 16* (Avustralya: Philosophy of The Australian National University, Doktora Tezi, 1984); Zaeneddin, “Akar Pembaharuan İslam Di Indonesia Abd al-Rauf al-Sinkili: Biografi, Pemikiran dan Pembaharuan”, *Wahana Akademi* 15/1 (Nisan 2013); Ramli Abdul Wahid, “Intensitas Penggunaan Hadis dan Atsar di dalam Tafsir Tarjuman al-Mustafid Karya Abd ar-Ra’uf Sinkel”, *Sosio-Religia* 3/7 (Mayıs 2008); Zaimul Asroor, “Tarjumân Al-Mustafid: Tafsir Lengkap Pertama”, *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 4/1 (2018); Afriadi Putra, “Khazanah Tafsir Melayu

husus, Malay dünyasında Malayca olarak yazılan ilk tam tefsir çalışması olmasıdır.⁶ Bunun yanı sıra 1675 yılında yazıldığı tahmin edilen eser, üç asır boyunca bölgede Malayca-Endonezce olarak telif edilen tek tefsir çalışması olma özelliğine sahiptir.⁷

20. yüzyılda Malezya'da ilk tam tefsir çalışması Tuan Muhammed Saîd Kedahî (1854-1932) tarafından 1934 yılında ilk kez yayımlanan *Tefsîru nûri'l-ihsân* isimli eserdir. Endonezya'da ise Mahmud Yunus'un (1899-1982) 1938 yılında tamamladığı *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli eseri Endonezce ilk tam tefsir çalışması olarak kayıtlara geçmiştir.⁸ Endonezya ve Malezya dışında Singapur, Brunei, Tayland gibi diğer Malay ülkelerinde modern tefsir çalışmalarının ortaya çıkması genel olarak 1970'li yıllara rastlamaktadır.⁹

Tercümânü'l-müstefîd ayrıca model, yöntem, üslûp, dil, muhteva, kaynak gibi birçok açıdan 20. yüzyılda yazılan diğer Malayca-Endonezce tefsir çalışmalarıyla mukayese edilebilen ve klasik-modern tefsir eserlerinin farkını ortaya koymaya imkân tanıyan tek tefsir metnidir. Bütün bu özellikler *Tercümânü'l-müstefîd*'i ayrıcalıklı ve özgün kılan temel unsurlardır. Bu durum, Malay dünyasında üretilen diğer tefsir kitaplarını daha doğru anlamak için *Tercümânü'l-müstefîd* üzerinde araştırma ve inceleme yapmayı gerekli kılmaktadır. Çalışmamızda *Tercümânü'l-müstefîd*'in temel özellikleri Beled sûresi bağlamında incelenecektir. Müellif Sinkilî hakkında ise kısa bilgi vermekle iktifa edilecektir.

1. AÇE SULTANLIĞI VE ABDÜRRAÛF SINKİLÎ FANSÛRÎ

İslam'ın Malay dünyasındaki konumunun anlaşılmasında Sumatra

(Studi Kitab Tafsir Tarjuman Al-Mustafid Karya Abd Rauf Al-Singkili)", *Jurnal Syahadah* 2/2 (Ekim 2014); Arivaie Rahman, "Tafsir Tarjumân Al-Mustafid Karya 'Abd Al-Rauf Al-Fanshuri: Diskursus Biografi, Kontestasi Politis-Teologis, Dan Metodologi Tafsir", *MIQOT* 42/1-22 (Ocak 2018); Peter G. Riddell, "The Sources of Abd al-Ra'ûf's Tarjuman al-Mustafîd", *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* LVII/2 (1984); Suarni, "Karakteristik Tafsir Tarjuman Al-Mustafid", *Substantia* 17/2 (Ekim 2015); Rukiah Abdullah - Mahfudz Masduki, "Karakteristik Tafsir Nusantara (Studi Metodologis atas Kitab Turjumuman al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf al-Singkili)", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 16/2 (Temmuz 2015); Muhammad Hariyadi - Aghnia Faradits, "Pendekatan Tafsiriyah Jalalainiyah Abdul Ra'uf Singkel Dalam Turjuman al-Mustafid", *al-Burhan* 18/2 (2018); Khairunnas Jamal - Wan Nasyaruddin Wan Abdullah, "The Discussion Of Qira'at Turjuman Al-Mustafid Exegesis Book By Sheikh Abdul Rauf Singkel", *Jurnal Ushuluddin* 24/2 (Juli-Desember 2016); Anthony Hearle Johns, "The Qur'an in The Malay World: Reflections on 'Abd Al-Ra'ûf of Singkel (1615-1693)", *Journal of Islamic Studies* 9/2 (1998); Ahmad Rivauzi, "Landasan Filosofis Pemikiran Tasawuf Abdurrauf Singkel Tentang Allah, Manusia, Dan Alam", *Jurnal Theologia* 28/2 (Desember 2017); Syamzan Syukur, "Kontroversi Pemikiran Abdul Rauf al-Singkili", *Jurnal Adabiyah* 15/1 (2015).

⁶ Asroor, "Tarjumân Al-Mustafid", 95-110.

⁷ Bk. Azyumardi Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Jakarta: Kencana, 2013), 257; Peter G. Riddell, "Literal Translation, Sacred Scripture and Kitab Malay", *Studi Islamika* 9/1 (2002), 11; Riddell, *Abd al-Ra'ûf Al-Singkili*, 32.

⁸ Mahmud Yunus, "Mukaddime", *Tafsir Al-Quran Karim*, mlf. Mahmud Yunus (Malezya: Klang Book Centre, 2003), 4.

⁹ Detaylı bilgi için bk. Said, "Mengenal Tafsir Nusantara", 205-231; Abdullah - Syafii, "Khazanah Tafsir di Nusantara", 31-46.

Adası'nın kuzey bölgesinde yer alan Açe Sultanlığı kilit bir rol oynamaktadır. Özellikle İskender Muda'nın (salt. 1607-1638) tahta geçmesiyle Açe Sultanlığı politik, ekonomik, kültür, sanat, sosyal, dinî gibi birçok alanda en zirve noktasına ulaşmayı başarabilmiştir. Dinî ve kültürel yaşamın şekillenmesinde etkin bir rol oynayan Hamza Fansûrî (ö. 999/1590) ve öğrencisi-dostu-halifesi Şemseddîn-i Sumatrânî'nin (ö. 1040/1630) Nusantara'da ilk kez sistematik bir şekilde dillendirdikleri vahdet-i vücûd anlayışı 17. yüzyılının başlarından itibaren Açe'de önemli tartışmaların yapılmasına neden olmuştur. Bu düşüncenin karşısında ise Nureddin Rânîrî (ö. 1068/1658) oldukça sert bir tutum sergilemiş; Hamza Fansûrî'nin kitaplarının yakılmasına hükmetmiş ve vahdet-i vücûd nazariyesini benimseyenlerin öldürülmeleri gerektiğine dair fetvalar vermiştir. Bu tartışmaların sürdüğü bir atmosferde daha çok ahlâkî öğretileri ön plana çıkartan Şettâriyye tarikatı ilk kez Abdürraûf Sinkilî tarafından Açe Sultanlığı'na ve Malay dünyasına taşınmıştır. Kuşâşî ve Kûrânî'nin bir halifesi olarak Sinkilî, Açe Sultanlığı başta olmak üzere Nusantara'da birçok ilki gerçekleştirmeyi başarabilmiş ve oldukça etkili olmuştur.¹⁰

Sinkilî sadece Şettariyye'nin bir halifesi ve yayıcısı olarak değil; İslamî ilimler alanında birçok farklı eseri telif etmesi, eğitim ve öğretim faaliyetlerinde etkin bir rol üstlenmesi, önemli talebeler yetiştirmesi, Açe Sultanlığı'nda uzun süre "kâdî el-melikü'l-âdil" unvanı ile görev yapması gibi özellikleriyle de dikkat çekmektedir.¹¹ Nitekim Sinkilî, Safiyyetüddîn (salt. 1641-1675), Nakiyyetüddîn (salt. 1675-1678), Zekiyyetüddîn (salt. 1678-1688) ve Kemâlât (salt. 1688-1669) olmak üzere dört farklı kadın sultan döneminde dinî işlerden sorumlu en yetkin kişi olarak atanmıştır.¹²

Âlim-ârif kimliği ile ön plana çıkan Sinkilî kitap telif etme konusunda oldukça üretken bir kişiliğe sahiptir. Bölge halkını aydınlatmak, eğitim kurumlarında müfredatta okunabilecek uygun ders materyallerini hazırlamak, bölgedeki sorunların çözümüne katkıda bulunmak gibi gayeler onu farklı birçok eseri telif etmeye sevk etmiştir. Bununla birlikte kitap yazması için sultanlık tarafından ciddi anlamda desteklendiği iddiası uzak bir ihtimal olarak görülmemelidir. Nitekim Sinkilî'nin *Mir'âtu't-tullâb* gibi bazı

¹⁰ Bk. Eyyüp Tuncer, "Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî'nin İkan Tunggal Şiiri Bağlamında Vahdet-i Vücûd Anlayışı", *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2021), 270-271.

¹¹ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 252; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara: Analisis Isu-Isu Gender dalam Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab dan Tarjuman Al Mustafid Karya 'Abd Al-Ra'uf Singkel* (Yogyakarta: LKiS, 2017), 35; Putra, "Khazanah Tafsir Melayu", 73; Muliadi Kurdi (ed.), *Ulama Aceh Dalam Melahirkan Human Resource Aceh* (Banda Aceh: Yayasan Aceh Mandiri, 210), 14-15; Damanhuri, "Umdah Al-Muhtâjân: Rujukan Tarekat Syattariyah Nusantara", *Ulumuna* 17/2 (Desember 2013), 309; Rahman, "Tafsir Tarjumân Al-Mustafid", 12; Iswandi, "Pilar-Pilar Pendidikan Islam di Kesultanan Aceh", *Edudeena* 3/2 (Temmuz 2019), 114.

¹² Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 252; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 35; Ismail Muhammad, "Analisis Isi Kitab Al-Qurân Al-Karîm Wa Bihâmişihî Turjumân Al-Mustafid", *Al-Mu'ashirah* 16/1 (Januari 2019), 13; Kurdi, *Ulama Aceh*, 34.

eserlerini bizatihi yöneticilerin talepleri neticesinde telif etmiş olması ve sistematik bir şekilde kitap telifine yönelmiş olması gibi olgular bu düşüncüyü destekler mahiyettedir.¹³

Sinkilî'nin, *Tercümânü'l-müstefid*'i hangi temel sâiklerden hareketle telif ettiğine dair kesin bir bilgi mevcut olmamakla birlikte tefsirin model, muhteva ve üslubundan anlaşıldığı kadarı ile tefsir ilmine yeni başlayan kişileri muhatap kabul ettiği ileri sürülebilir. Nitekim özellikle meâl-tefsir kısmında *Celâleyn*'in bariz ve belirgin etkisini bu düşünce ile açıklamak mümkündür. Ancak müellif Sinkilî şayet eserini bu amaca matuf olarak yazdıysa özellikle hemen hemen her sayfada bulunan "kıraât farklılıklarına" dair bilgilerin *Tercümânü'l-müstefid*'de bulunması bazı şüphelerin oluşmasına neden olmuştur. Meâl-tefsir kısmının Sinkilî tarafından yazıldığı; "kıssa, fâide, beyân, kıraât, tenbîh" gibi bazı alt başlıkların Türk asıllı¹⁴ öğrencisi ve halifesi Baba Dâvûd Rûmî'nin inisiyatif kullanarak eklediği kabul edilirse bu sorunun kısmen çözüldüğü söylenebilir. Dolayısıyla bu tür malumatların *Tercümânü'l-müstefid*'e sonradan eklendiği ve söz konusu öğrencisinin tasarrufu olduğu ifade edilebilir.¹⁵

2. TERCÜMÂNÜ'L-MÜSTEFÎD

Malay dünyasında Malayca-Endonezce olarak yazılan ilk tam tefsir özelliğine sahip *Tercümânü'l-müstefid*'in yöntem, dil, yazı, üslûp, model gibi özellikleri Beled sûresi bağlamında incelenecektir. Özellikle bir sûrenin seçilme nedeni *Tercümânü'l-müstefid*'in genel olarak standart bir kitap olmasıyla açıklanabilir. Böylelikle gerek standart gerekse monotonluğun dışına çıkılan bölüm ve pasajlar, örnekler üzerinden incelenerek meselenin daha müşahhas hâle getirilmesi amaçlanmaktadır.

2.1. Dil: Cava Alfabeti veya Arap Pegon

Malay dünyasında birçok farklı dil hâlâ etkin bir şekilde varlığını korumaktadır. Ayrıca birçok kavmin kendine has alfabeti mevcuttur.¹⁶ Klasik dönemde Hindu-Budist kültürün baskın olduğu süreçte Brahmatik yazı türleri egemen iken İslâm'ın bölgeye girmesiyle birlikte Malayca, Cavaca gibi dillerin yazım biçimi Arap alfabesine uyarlanmış ve yerel harflerin mizacına uygun bir şekilde yeni bazı karakterler eklenerek geliştirilmiştir. 20. yüzyılda ise birçok Müslüman toplumda olduğu gibi Endonezya, Malezya gibi ülkelerde Latin alfabesi resmî yazım stili olarak kabul edilmiş ve bu zaman

¹³ Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 40; Petrus Voorhoeve, *Bayan Tajalli: Bahan-bahan untuk Mengadakan Penyelidikan lebih Mendalam tentang Abdurrauf Singkel*, çev. Aboe Bakar (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1980), 36-37.

¹⁴ Mehmet Özay, "Açe'de Bir Türk Âlimi: Baba Dâvûd", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/2 (2007), 183.

¹⁵ Krş. Abdürraûf Fansurî Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefid* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el- Halebî, 1370/1951), 610.

¹⁶ Tuncer, "Malay Dünyasında Dil Açısından Tefsir Çalışmalarının Mahiyeti", 29-51.

zarfından itibaren dinî metinler dâhil olmak üzere birçok eser Latin alfabesi ile yazılmaya başlanmıştır.¹⁷

Klasik dönemde özellikle Açe'de yaşayan Hamza Fansûrî (ö. 999/1590[?]), Rânirî (ö. 1068/1658), Sinkilî (ö. 1105/1693 [?]) gibi önde gelen âlimlerin eserlerini Cava alfabesi veya Arap pegon ile telif ettikleri bilinmektedir. 20. yüzyılın başlarına kadar devam eden bu gelenek zamanla yerini Latin alfabesine bırakmıştır. Günümüzde ise *pondok pesantren* olarak bilinen klasik eğitim kurumlarında bu gelenek nispeten varlığını korumaktadır. Ancak tefsir çalışmalarında Endonezya'ya nispeten Malezya'da Arap pegonun hâlâ etkili bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.¹⁸

Tercümânü'l-müstefîd'in dili klasik Malaycadır. Yazım biçimi ise Cava alfabesi veya Arap pegondur. Bu tür metinler genellikle "Melayu-Jawi" veya "Arap-Melayu" olarak isimlendirilir. "Malay" kaydı ile hangi dilin kullanıldığı kastedilir ki buradaki dil Malaycanın bizatihi kendisidir. "Cava" kaydı ile temelde hangi alfabenin tercih edildiği ifade edilir ki buradaki alfabeden maksat Arap pegondur. Dolayısı ile bu terkipte geçen "Cava" kavramını yerel bir dil olan "Cavaca" ile karıştırmamak gerekir.¹⁹

2.2. Üslûp

Tercümânü'l-müstefîd klasik Malayca olarak yazıldığı için günümüz açısından bazı yabancı sözcükler içermektedir. Ayrıca esere hâkim olan üslûp, modern Malayca veya Endonezceye nispeten zamir, cümle yapısı gibi yönleriyle kısmî bir farklılık arz etmektedir. Kur'ân başta olmak üzere İslamî literatürde sıkça kullanılan ahiret, dünya, gayb, iman, küfür, takva, sabır, amel, şefaât gibi birçok kelime, olduğu gibi kullanılmıştır.²⁰ Bununla birlikte surga/cennet, neraka/cehennem vb. örneklerde olduğu gibi dinî bazı kavramlar tercüme edilmiştir.²¹ Buna rağmen günümüzde Arap pegona aşına olan veya bilen kişiler *Tercümânü'l-müstefîd*'i genel anlamda rahatça anlayabilmektedirler.

Müellif Sinkilî'nin söz konusu eserini öğrenciler (*santriler*) başta olmak üzere halk kesimi arasında temel kültür seviyesine ulaşan herkesi muhatap alarak kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Bu düşünceye bağlı olarak yazarın sade ve yalın bir üslûp kullandığı dikkatten kaçmamaktadır. *Tercümânü'l-müstefîd* başta olmak üzere Malay dünyasında yapılan diğer tefsir çalışmalarında da

¹⁷ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 526-530; Tuncer, "Malay Dünyasında Dil Açısından Tefsir Çalışmalarının Mahiyeti", 29-51; Tuncer, *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*, 288-289.

¹⁸ Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 526-530; Tuncer, *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*, 288-289.

¹⁹ Bk. Halimatussadiyah, *Karakteristik Tafsir di Indonesia: Analisis Terhadap Tafsir Juz 'Amma Risâlat Al-Qawîl Al-Bayân dan Kitâb Al-Burhân* (Cakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Doktora Tezi, 2020), 73; Moch Nur Ichwan, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeresan dan Kematian", *Visi Islam* 1/1 (2002), 14; Arivaie Rahman, "Literatur Tafsir Al-Qur'an dalam Bahasa Melayu-Jawi", *Suhuf* 12/1 (2019), 93-94.

²⁰ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 1-5.

²¹ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 5-6.

bu düşüncenin hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Zira Sinkilî'den itibaren genel olarak Nusantaralı müellifler tefsir çalışmalarında iddialı olmayıp okuyucunun kolayca anlayabileceği üslûp ve muhtevaya daha fazla öncelik tanımışlardır.

Tercümânü'l-müstefid Malay dünyasında meşhur olan ender tefsir çalışmalarından biridir. Nitekim 1884-1885 yılında İstanbul başta olmak üzere birçok şehirde tabedilmiş ve farklı bölgelere gönderilmiştir.²² Bölgede misyonerlik faaliyetlerinin etkisinde kalan Müslümanların bilinçlenmesi için Başşehbender Emin Bey merkezî hükümetten bu eserin tekrar basılarak neşredilmesi için talepte bulunmuştur. Hafız Osman ve Şekercizade hattından dört yüz adet mushaf ve kırk adet Osmanlı elifbası bölgeye gönderildiği kesin olarak bilinmekle beraber *Tercümânü'l-müstefid*'in tekrar basılıp basılmadığı konusunda kesin bir bilgi ve belge henüz tespit edilmemiştir.²³

2.3. Yöntem ve Muhteva

Tahlilî bir yönteme sahip olan *Tercümânü'l-müstefid*'in standart bir yapısı vardır. Bu bağlamda eserin yöntemi ile muhtevası arasında belirgin bir irtibat söz konusudur. Denilebilir ki muhteva esasında yöntem çerçevesinde şekillenmektedir. Ayrıca yöntemin temel gayesi muhtevayı daha doğru ve etkili bir şekilde ifade etmeye aracılık etmektir. Bu başlık altında Beled sûresi bağlamında *Tercümânü'l-müstefid*'in yöntem ve muhtevası incelenecek; gerekli görülen durumlarda ise diğer sûrelerle mukayese edilecektir.

2.3.1. Sûrelerin Kimliği

Sûrelerin kimliği bağlamında sûrelerin nüzul yeri ve âyet sayısı hakkında *Tercümânü'l-müstefid*'de temel bilgiler standart bir şekilde zikredilmektedir. Bu konuda Beled sûresi ile ilgili şu bilgilere yer verilmektedir:²⁴

“Beled sûresi Mekke’de inmiştir این سوره البلد تورنڭ دمکه دان یائیت دوا
فوله آیه.” فوله آیه.

Sinkilî her sûrenin girişinde tefsir kısmına geçmeden önce sûrelerin nüzul yerine temas etmekte ve kaç âyet ihtiva ettiğine dair bilgi vermektedir. Bu konuda ihtilafın bulunması hâlinde zaman zaman farklı görüşlere yer vermektedir. Bununla birlikte sûrelerin nüzul yeri konusunda âlimler arasında görüş farklılığı bulunan bazı konularda Mekkî veya Medenî şeklinde bir görüş ile iktifa etmektedir. Örneğin: Fâtiha sûresini Mekkî olarak değerlendirmekte ve konu ile ilgili tartışmalara girmemektedir.²⁵ A'râf

²² Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 77.

²³ Zübeyir Tetik, *Osmanlı Devleti'nin Batavya Başşehbenderleri ve Faaliyetleri (1883-1908)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 41, 129-130.

²⁴ Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefid*, 598.

²⁵ Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefid*, 2.

sûresini Mekkî sûrelerin arasında saymakta ve “*Şehir halkına sor*”²⁶ şeklindeki âyeti müstesna kabul etmektedir.²⁷ Aynı şekilde Enfâl sûresini Medenî olarak görmekte ancak “*Vakta ki, onlar sana tuzak kuruyorlardı*”²⁸ âyetinin bunun istisnası olduğunu beyan etmektedir.²⁹

2.3.2. Sûrelerin Fazileti

Sinkilî sûrelerin kimliği hakkında temel bazı bilgileri verdikten sonra mutad olarak sûrelerin fazileti ile ilgili rivayetlere yer vermektedir. Bu konuda herhangi bir şekilde “*fezâilu’s-suver*” adında bir başlık kullanmamaktadır. Beled sûresi bağlamında şu rivayeti aktarmaktadır:³⁰

Bezvâvî’de şöyle bir hadis مك ترسبت ددالم بيضاوي حديث بارغسياف مغاج سورة لا أقسم بهذا البلد
nakledilmiştir: “Her kim Beled sûresini نسجاي دنگرهائى تعالى اكندى سنتوس
okursa kıyamet gününde Allah’ın درفد امارهئ فد هارى قيامة.
gazabına karşı güven içinde olur.”

Sinkilî’nin sûrelerin fazileti bağlamında en fazla müracaat ettiği kaynaklar *Tefsîru’l-Bezvâvî* ve *Menâfi’u’l-Kur’ân* adında müellifini zikretmediği bir eserdir. Bu konuda aktardığı rivayetlerin hepsi sahih değildir. Hatta *Menâfi’u’l-Kur’ân*’dan aldığı rivayetler daha çok Şîî kaynaklarında geçmekte ve Sünnî kaynaklarda çokça rastlanmayan bilgiler içermektedir. Örneğin Yunus sûresi ile ilgili *Menâfi’u’l-Kur’ân*’dan alınan rivayet şu şekildedir:

“Her kim bakırdan bir kabın içine bu sûreyi yazarsa sonra durgun bir sudan alınan temiz bir su ile yazılanları yıkarsa, bununla hırsızlıkla itham edilen kişilerin adına undan hamur yapar; ardından pişirir ve töhmet altında kalanlara birer parça verirse gerçek ortaya çıkar. Şöyle ki hırsızlık yapmayan lokmayı yiyebilir. Ancak hırsızlık yapanın boğazından bu lokma hiçbir şekilde geçmez.”³¹

Endonezyalı tefsir tarihçileri *Menâfi’u’l-Kur’ân*’ın müellifinin meçhul olduğunu ve ilgili kaynağın kökeni hakkında herhangi bir bilginin mevcut olmadığını ileri sürmektedirler. Ancak Ali Musa’nın tahkiki ile neşredilen eser, Ca’fer-i Sâdık’a nispet edilmektedir ki Şia menşeli kaynaklarda geçen bilgiler bu düşüncüyü teyit etmektedir. Zira *Menâfi’u’l-Kur’ân*’da zikredilen birçok rivayet Şîî kaynaklarda geçmektedir.³²

Tercümânü’l-müstefid’de sûrelerin fazileti bağlamında zikredilen rivayetlerin birçoğunun zayıf veya mevzu olması tenkit edilmeye açık bir

²⁶ el-A’râf 7/163.

²⁷ Bk. Sinkilî, *Tercümânü’l-müstefid*, 152.

²⁸ el-Enfâl 8/30.

²⁹ Bk. Sinkilî, *Tercümânü’l-müstefid*, 178.

³⁰ Bk. Sinkilî, *Tercümânü’l-müstefid*, 598.

³¹ Krş. Ebû Abdillâh Ca’fer es-Sâdık, *Menâfi’u’l-Kur’ânî’l-Azîm*, thk. Ali Musa el-Ka’bî (Bağdat: el-Emânetu’l-Âmme, 2015), 27; Sinkilî, *Tercümânü’l-müstefid*, 208.

³² Bk. Ca’fer es-Sâdık, *Menâfi’u’l-Kur’ân*, 12-18.

noktadır. *Tefsîru'l-Beyzâvî*'den yapılan rivayetlerin gerekçesi olarak ilgili eserin meşhur olması ve müellifinin otorite olması ile açıklanabilir. Ancak aynı durumun *Menâfi'u'l-Kur'ân* için geçerli olduğunu söylemek zor görünmektedir. Zira söz konusu eser Sünnî kaynaklar arasında yer almadığı gibi yaygın bir eser olduğunu ileri sürmek de mümkün değildir. Sinkilî'nin bu esere nasıl ulaştığı ve ne şekilde temin ettiği bilinmemektedir.³³

2.3.2. Meâl-Tefsir

Tercümânü'l-müstefid'i inceleyen yerli-yabancı birçok araştırmacı eserin herhangi bir tefsir kaynağının doğrudan tercümesi olup olmadığını, başka bir ifade ile orijinalitesini tartışmaya açmışlardır. Bütün bu problemlerin temel nedeni kanaatimizce *Tercümânü'l-müstefid*'in “meâl- tefsir” ve “ek açıklamalar” olmak üzere farklı iki başlık altında incelenmemesine dayanmaktadır. Zira böyle bir ayırım yapılmadan *Tercümânü'l-müstefid*'in bir tek kaynaktan çeviri faaliyeti olduğunu iddia etmek mesnetsiz bir yaklaşım olur. Çünkü *Tercümânü'l-müstefid*'in kaynakları arasında *Tefsîru'l-Beyzâvî*, *Menâfi'u'l-Kur'ân*, *Tefsîru'l-Hâzin*, *Tefsîru's-Sa'lebî* gibi birçok ana kaynak bulunmaktadır. Söz konusu eserlerden bazen yarım sayfalık uzun pasajlar tercüme edilerek olduğu gibi aktarılmaktadır.³⁴

Bu başlık altında Beled sûresi bağlamında *Tercümânü'l-müstefid*'in “meâl- tefsir” yöntemi, üslubu ve hangi kaynakların etkisinde kaldığı ile ilgili olarak tartışma konusu olan meselelere cevaplar aranacaktır. Sinkilî'nin Beled sûresi tercüme ve tefsiri şu şekildedir:³⁵

Tercümânü'l-müstefid: Beled sûresi

ترجمان المستفيد سورة البلد

*Mekke'nin adına yemin ederim.
Ve sen Ey Muhammed bu şehirde
mukimsin. Veya anlamı şudur: Bu
şehirde dilediğini yapmayı sana helal
kıldım.*

برسمفه اكو دغن مبيت نام مكه اين
دان اغكو يا محمد مقيم فد نكرى ايتاتو
معنان تله كحلالكن بگيم بربوة سكهديم
ددللن.

*Âdem'e ve bütün zürriyetine
kasem olsun ki, insanı meşakkat içinde
var ettik.*

دان دام آدم دان دام سكل چچون
نسجای کام جدیكن انسان ایت دغن كرس.

*İnsan hiç kimsenin üstesinden
gelmeyeceğini mi sanıyor?*

دسغك اوله انسان ایوكه بهو تیاد كواس
اتسن سورغ

³³ Beyzâvî sûrelerin fazileti ile ilgili rivayetleri *Keşşâf*'tan almış; Sinkilî ise *Beyzâvî*'den almıştır. Dolayısı ile *Beyzâvî* ve *Keşşâf*'ta geçen rivayetlerin sıhhati ile ilgili değerlendirme ve tenkitler *Tercümânü'l-müstefid* için de geçerlidir. Krş. Cemâleddîn Zeylaî, *Tahrîcu'l-ehâdisi ve'l-âsâri'l-vâkıati fi'l-Keşşâf li'z-Zemaşeri*, thk. Abdullah b. Abdîrrahman es-Sa'd (Riyad: Dâru lbn Huzeyme, 1414); Zeyneddîn Münâvî, *el-Fethu's-semâvî bi tahrîci ehâdisi tefsîri'l-Kâdi'l-Beydâvî*, thk. Ahmed Muctebâ (Suudi Arabistan: Dârü'l-Âsime, 1409).

³⁴ Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefid*, 2, 8, 14, 17, 23, 24, 30, 32.

³⁵ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefid*, 598-599.

O şöyle demektedir: “Malımı-mülkümü peygambere düşmanlık uğruna harcadım.”

دکات تله کبلنجاکن ارت یغ یائیت اتس
مپتروی نبی

Hiç kimsenin harcamalarını görmediğini ve ne kadar harcadığını bilmediğini mi zannediyor? Hâlbuki Allah bunu (miktarını) biliyor.”

دسغکایاله بهو تیاد ملیهتدی سؤرغ فد
یغ دبلنجاکن ایت مک تاه ای اکن قدرن مک
الله تعالی تاه ای اکندی.

Biz insana iki göz, iki lisan ve iki dudak vermedik mi ve biz hayır ve şer yolunu onun için var etmedik mi?

تیداکه کام جدیکنن دوا مات دان دوا
لیده دوا بییر دان کام فریوة بکین دوا جالن خیر
دان شر.

O küçük tepeyi neden aşamadı? Bu küçük tepeyi aşmanın bilgisini sana kim verdi?

مک غاف تیاد دللوی بوکة کجیل دان
سیاف ممبری تاه اکندیکو بوکة کجیل یغ
سیکیان دللوی ایت

Bu tepeyi aşmak, köle azat etmek, kıtlık/açlık günlerinde akrabalık bağı olan yetimleri veya toprağa bulaşan miskinleri doyurmaktır.

یائیت مردهاکن سهای اتو ممبری
مکانن فد هاری ماس لافر اکن انق یتیم یغ
قرابة اتواورغ مسکین یغ همفر برتم دغن تانه
درفد ساغة ففان.

Ve onlardan bu tepeyi aşanlar, inananlar ve iyilik yapmayı öğütleyenler, masiyetten kaçınmayı nasihat edenler, bütün yaratılanlara karşı merhameti tavsiye edenlerdir. Bütün bunlar sağ'a sahip olanlardır.

مک اداله وقت مللوی بوکة ایت درفد
سکل مریک یغ فرچای دان فرفسن ۲نن
مریکئیت دغن صبر اتس بریوة طاعة دان
اتس منغکلکن معصیة دان برپسن ۲ مریکئیت
دغن رحمة مخلق مریکئیتله سکل اورغیغ
ممفپائی کانن.

Kuşkusuz ki, âyetlerimizi inkâr eden bütün kâfirler sol'a sahiptirler. Onların üzerinde bütün kapıları kapalı olan cehennem vardır. Oraya rahatlık ve huzur girmez ve oradan sevgi çıkmaz.

برمول سکل مریک یغ تله کافر اکن سکل
آیه کام مریکئیتوله یغ ممفپائی کیری اتس
مریک ایت نارك یغ ترتوتف اتس مریکئیت
سکل فنتوتن تیاد ماسق ددالمن راحة دان تیاد
کلور درفد فرچنتان

Bu pasajda açıkça görüleceği üzere Sinkilî *Tercümânü'l-müstefid*'de genel anlamda tefsirî/manevî bir tercüme tekniğini takip etmiştir. Ayrıca “akabe, ashâb-ı meymene, ashâb-ı meş'eme” gibi bazı ifadelerin tercümesinde lafzî/literal bir yöntem izlemiştir.

Tercümânü'l-müstefid'in hangi kaynaklardan oluştuğunu tespit edebilmek için ilgili âyetlerin irdelenmesi gerekmektedir. Zira 17. yüzyılda genel olarak Nusantara'da özel olarak ise Açe Sultanlığı'nda yaygın olan ana kaynakları tespit etmek büyük önem arz etmektedir. Bununla birlikte bu yöntemin *Tercümânü'l-müstefid*'in orijinalitesi konusunda çağdaş araştırmacılara bir fikir vermesi açısından dikkate alınması gereken bir çıkış noktası olduğu kanaatindeyiz. Beled sûresi bağlamında *Tercümânü'l-*

müstefîd'in Arapça tefsir kaynakları ile olan ilişkisi şu şekildedir:

Sinkilî'ye göre birinci âyette geçen şehirden maksat Mekke'dir. Müfessir, ikinci âyette zikredilen *hill* kelimesini *mukîm* veya *helâl* olarak yorumlamaktadır. İlk yorum birçok klasik tefsir kaynağında geçmekte ve aynı zamanda âyet ile ilgili yapılan meşhur yorumlardan biridir.³⁶ Dolayısıyla müellifin bu âyetin yorumunu doğrudan hangi ana kaynaktan aldığını tespit etmek oldukça güçtür. İkinci yorumun anlam örgüsünü ve cümle yapısını ise *Celâleyn* gibi meşhur tefsir kaynaklarından ziyade Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân*'ında bulmak mümkündür. Bu bağlamda Sa'lebî'nin وَأَنْتَ يَا حَلَّالٌ لَكَ أَنْ تَفْعَلَ فِيهِ مَا تُرِيدُ şeklinde izahı söz konusu yorum ile tamamen örtüşmektedir.³⁷ *Tercümânü'l-müstefîd*'in kaynakları arasında *el-Keşf ve'l-beyân*'ın bulunması bu tespiti teyit etmektedir. Benzeri bir ifade *Hâzin*'de de geçmektedir.³⁸

Bununla birlikte Sinkilî'nin *Tefsîru'l-Beyzâvî*'de geçen حَلَّالٌ لَكَ أَنْ تَفْعَلَ فِيهِ مَا تُرِيدُ yorumundan etkilenmiş olması uzak bir ihtimal olarak görünmemektedir. Zira *Tercümânü'l-müstefîd*'in belli başlı kaynakları arasında *Beyzâvî* ilk sıralarda yer almaktadır. Hatta bazı araştırmacılar *Tercümânü'l-müstefîd*'in *Beyzâvî*'nin salt bir tercümesinden ibaret olduğunu zannetmişlerdir. Eserin Osmanlı, Mısır vb. ülkelerdeki baskılarındaki kapak kısmında bu kayıt mevcuttur. Öyle ki Batavya Başşehbenderi Emin Bey dönemindeki yazışmalarda ve raporlarda *Tercümânü'l-müstefîd*'in Cavaca bir tefsir çalışması ve *Beyzâvî*'nin tercümesi olduğu ifade edilmektedir.³⁹

Üçüncü âyetin yorumlama biçiminde açık bir şekilde *Celâleyn* etkisi mevzubahistir. Sinkilî bu konuda *Celâleyn*'in izahı ile yetinmiş ve başka bilgilere veya yorumlara yer vermemiştir. İlgili pasaj *Celâleyn*'de وَوَالِدِ أَبِي آدَمَ وَمَا وَكَدَ أَيُّ دَرَجَتِهِ şeklinde geçmektedir.⁴⁰ Müfessirin özellikle meâl-tercüme kısmında *Celâleyn*'e çokça müracaat ettiği bilinen bir gerçektir. Hatta çağdaş araştırmacı Peter Riddell bu konuda genel olarak *Tercümânü'l-müstefîd*'in *Celâleyn*'in doğrudan tercümesi olduğunu iddia etmektedir.⁴¹ Buna benzer bir ifade formu *Hâzin*'de de geçmektedir. Dolayısıyla tercümenin kaynağına *Celâleyn* ile birlikte *Hâzin*'i de eklemek gerekir.⁴²

³⁶ Krş. Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 31/164.

³⁷ Krş. Ebû İshâk Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 10/206; Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964), 20/61; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Sıdkî Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420), 10/479.

³⁸ Krş. Ebû'l-Hasan Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl fi meâni't-tenzîl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 4/429.

³⁹ İlgili yazışma ve tahriratları inceleyen Zübeyir Tetik, bu konuda herhangi bir tashihte bulunmamıştır. Hâlbuki son dönemlerde yapılan araştırmalar söz konusu eserin Beyzâvî'nin tercümesi olduğuna dair yaygın kanaati çürütmektedir. Bk. Tetik, *Osmanlı Devleti'nin Batavya Başşehbenderleri*, 124.

⁴⁰ Celâleddin Suyûtî - Celâleddin Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.), 808.

⁴¹ Karşılaştırmalı örnekler için bk. Riddell, *Abd al-Ra'ûf Al-Singkilî*, 130-294.

⁴² Krş. Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl*, 4/429.

Sinkilî dördüncü âyette geçen *kebed* sözcüğünü zorluk, kasvet, meşakkat anlamlarına gelen *keras* kavramı ile tercüme etmiştir. Bu çevirisinde temelde âyet metnine bağlı kaldığı ifade edilebilir. Zira genel anlamda diğer tefsirlerde yer alan izahlar kelimenin açıklaması ve eşanlamlı manaları ekseninde dönmektedir.⁴³

Sinkilî Beled sûresinin 5-19. âyetlerinin tercüme ve tefsirinde tamamen *Celâleyn*'e bağlı kalmıştır. Bu benzerliği birkaç âyet üzerinden somut bir şekilde şablon olarak göstermekte yarar vardır.⁴⁴

Muhammed'e düşmanlık uğruna çok mal harcadım demektedir. {يَقُولُ أَهْلَكْتُ} عَلَى عِدَاوَةِ مُحَمَّدٍ {مَالًا} لُبَدًا {كثِيرًا بَغْضَهُ عَلَى بَعْضِ.

Hiç kimsenin harcamalarını görüp bilmediğini mi sanıyor? Hâlbuki Allah miktarını biliyor. {أَيَحْسَبُ أَنْ} أَيُّ أَنَّهُ {لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ} فِيمَا أَنْفَقَهُ فَيَعْلَمُ قَدْرَهُ وَاللَّهُ عَالِمٌ بِقَدْرِهِ.

Ona hayır ve şer yollarını gösterdik/açıkladık. {وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ} بَيْنَمَا لَهُ طَرِيقَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ.

Bu pasajdan açıkça anlaşılacağı gibi *Tercümânü'l-müstefid* ile *Celâleyn* arasında muhteva açısından sıkı bir münasebet ve etkileşim vardır. Bu etki, Sinkilî'nin hem tercüme hem de tefsir faaliyetinde açıkça görülmektedir. Ancak 9. âyette geçen "lisan" ifadesinin "iki lisan" şeklinde tercüme edilmesinde bir sorun var gibi görünmektedir. Zira klasik-modern tefsir kaynaklarında böyle bir yorum mevcut olmadığı gibi âyette tekil olarak geçen *lisan* ifadesini ikil olarak yorumlamak mümkün görünmemektedir. Bu hatanın yayıncıdan kaynaklandığını düşünmekteyiz.

Beled sûresinin 20. âyetin anlamı ve yorumu ise *Hâzin*'den alındığı çok açık bir şekilde görülmektedir. Zira *Tercümânü'l-müstefid*'de geçen "Onların üzerinde bütün kapıları kapalı olan Cehennem vardır. Oraya rahatlık ve huzur girmez ve oradan sevgi çıkmaz" yorumunun karşılığı *Hâzin*'de *مُطَبَّقَةٌ عَلَيْهِمْ أَبْوَابُهَا لَا يَدْخُلُ فِيهَا رُوحٌ وَلَا يَخْرُجُ مِنْهَا غَمٌّ* şeklinde geçmektedir. Şu farkla ki bu pasajda geçen "gam" ifadesi "muhabbet" olarak yorumlanmıştır.⁴⁵

2.3.3. Ek Açıklamalar

Tercümânü'l-müstefid'de ek açıklamalar "fâide, kata/kavil, beyân, tenbih, kıssa" vb. farklı başlıklar altında takdim edilmiştir. Beled sûresinde bu tür bilgiler şu şekilde incelenmiştir:

Sinkilî, âyetlerde bahsedilen kişinin Ebü'l-Esed el-Kelbî olduğunu

⁴³ Krş. Suyûtî - Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 808; Ebü'l-Hasen Ali Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Suriye: Dârü'l-Kalem, 1415), 1203; Abdülkerîm Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim Bisyûnî (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 3/703; Ebü'l-Kâsım Mahmûd Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 4/754-755.

⁴⁴ Krş. Suyûtî - Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 808-809.

⁴⁵ Krş. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefid*, 599; Hâzin, *Lübâbu't-Te'vil*, 4/431.

belirtmektedir. Bu düşüncesini başlığı ile müfessirlere ⁴⁶کات مفسر dayandırmakta ve rivayetin kaynağı olarak *Tefsîru'l-Hâzin*'i göstermektedir. Buna bağlı olarak Sinkilî, *Tefsîru'l-Hâzin*'de anlatıldığı üzere Ebû'l-Esed'i oldukça güçlü bir şahıs olarak tasvir etmektedir. Bu örnekte görüldüğü gibi *Tercümânü'l-müstefîd*'de sebep-i nüzul ile ilgili malumatlar farklı başlıklar altında sunulmaktadır.⁴⁷ Nitekim *Tercümânü'l-müstefîd*'de sûrelerin veya âyetlerin iniş sebepleri ile alakalı olarak oldukça yoğun iktibaslar mevcuttur. Bu hususta *Tercümânü'l-müstefîd*'de en fazla müracaat edilen kaynakların başında *Hâzin* gelmektedir.⁴⁸

Tercümânü'l-müstefîd'de ek açıklamaların muhtevasını belirleyen konuların başında "kırâât" ile ilgili rivayetler gelmektedir. Sinkilî, "üç kârî" olarak tanımladığı Ebû Amr, Nâfi' ve Hafs'tan büyük oranda istifade etmiştir.⁴⁹ O, tefsirinin genelinde kırâât farklılıklarına temas etmiş ve bu konuda hangi lafzın ne şekilde okunması gerektiğine dair gerekli bilgileri vermiştir. Beled sûresinde geçen فک رقية ile مؤصدة sözcükleri ile ilgili kârîlerin farklı okuyuşlarını zikretmektedir.⁵⁰

Sinkilî'nin Beled sûresinin tercüme ve tefsirinde zikretmediği bazı önemli başlıklar daha mevcuttur. Bunların başında ise kuşkusuz ki "kıssalar" gelmektedir. Sinkilî, kıssaların arka planı ve detaylı açıklaması için *Hâzin* ve *Beyzâvî* başta olmak üzere Sa'lebî gibi müfessirlerden önemli ölçüde yararlanmışır. Ancak belirtmek gerekir ki kıssalar bağlamında aktarılan bu rivayetlerin veya verilen bilgilerin birçoğu İsrâiliyat'a dayanmakta ve tenkit edilmeye müsaittir.⁵¹

SONUÇ

Malay dünyasının ilk tam tefsir çalışması *Tercümânü'l-müstefîd* Malayca/Endonezce tefsir literatürü açısından önemli bir konuma sahiptir. Zira tefsir tarihçilerinin tefsir literatürü kapsamında genel anlamda Arapça olarak yazılan tefsir eserlerini ön plana çıkarttıkları göze çarpmaktadır. Bu durum, Güneydoğu Asya gibi uzak bölgelerde tefsir çalışmalarının yapılmadığı gibi bir kanaatin oluşmasına sevk edebilmektedir. Bu anlamda tefsir tarihçiliğinin belli bir dil veya bölge ile inhisar altına almaksızın Müslüman toplumların ürettikleri tefsir metinlerini dikkate alan yeni tasnif çalışmalarının yapılması büyük bir önem arz etmektedir.

Sinkilî'nin *Tercümânü'l-müstefîd*'i Malay dünyasında Malayca-Endonezce olarak yazılan ilk tam tefsir çalışmasıdır. 1675 yılında tamamlandığı tahmin edilen eser, Malayca-Endonezce tefsir literatüründe

⁴⁶ Bu ifadede geçen "kata" sözcüğü "görüş, söz, kavil" manasına gelmektedir.

⁴⁷ Krş. *Hâzin*, *Lübâbu't-Te'vil*, 4/429; Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 598.

⁴⁸ Diğer Örnekler için bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 4, 6, 8, 9 vd.

⁴⁹ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 4.

⁵⁰ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 599.

⁵¹ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 2, 4, 8, 10, 20, 23, 24, 28, 30 vd.

yaklaşık olarak üç asır boyunca alanında yazılan tek tefsir çalışmasıdır. *Tercümânü'l-müstefid*'in yöntemi tahlilîdir. Matbu hâli *Celâleyn* örneğinde olduğu gibi meâl-tefsir ve ek açıklamalar mushafın etrafında olacak şekilde düzenlenmiştir. El yazmalarında ise tefsir kısmı âyetlerden hemen sonra verilmiştir.

Tercümânü'l-müstefid'in Açe Sultanlığında telif edilmesi ve sonrasında tefsir çalışmalarının uzun bir fetret dönemine maruz kalması aslında tefsir yazımı için gerekli koşulların mevcut olması gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim müfessirleri tefsir çalışmalarına sevk eden amiller farklı olmakla birlikte tefsir yazımı için eğitim kurumlarının güçlü olması, entelektüel seviyenin elverişli olması, toplumsal bir ihtiyacın mevcut olması gibi bazı şartların teşekkül etmesi gerekmektedir.

Gerek Beled sûresi çerçevesinde gerekse diğer sûreler bağlamında *Tercümânü'l-müstefid*'e bakıldığında standart bir yapı ve modele sahip olduğu görülmektedir. Müellif sûrelerin kimliği hakkında kısa ve özlü bilgiler vermekte ve sûrelerin fazileti ile ilgili rivayetleri aktarmaktadır. Sûrelerin fazileti ile ilgili müracaat edilen iki temel kaynaktan biri *Beyzâvî* diğeri ise *Menâfiu'l-Kur'ân*'dır. Bu konuda aktarılan rivayetlerin birçoğu sahih değildir. Daha sonra tahlilî bir yöntem ile âyetleri meâl-tefsir tarzında yorumlayıp tercüme etmektedir. Konu ile ilgili "kıssa, kıraât farklılığı, sebab-i nüzul" gibi meselelere temas etmektedir.

"Meâl-tefsir" bölümünde *Tercümânü'l-müstefid*'in temel kaynaklarının başında *Celâleyn* gelmektedir. Bununla birlikte müellifin zaman zaman Sa'lebî, Hâzin gibi müfessirlerin yorumlarına müracaat ettiği bir vakiadır. "Ek açıklamalar" da ise Hâzin, Beyzâvî, Sa'lebî gibi müfessirlerin görüşleri daha baskındır. Kıssalar konusunda en etkin ana kaynak olarak *Hâzin* karşımıza çıkmakta olup aktarılan rivayetlerin birçoğu İsrâiliyat menşelidir.

KAYNAKÇA

- Abdul Wahid, Ramli. "Intensitas Penggunaan Hadis dan Atsar di dalam Tafsir Tarjuman al-Mustafid Karya Abd ar-Ra'uf Sinkel". *Sosio-Religia* 3/7 (Mayıs 2008).
- Abdullah, Mustaffa - Syafii, Abdul Manan. "Khazanah Tafsir di Nusantara: Penelitan terhadap Tokoh dan Karyanya di Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura dan Thailand". *Kontekstualita* 25/1 (2009), 31-46.
- Abdullah, Rukiah - Masduki, Mahfudz. "Karakteristik Tafsir Nusantara (Studi Metodologis atas Kitab Terjuman al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf al-Singkili)". *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 16/2 (Temmuz 2015), 141-160.
- Asroor, Zaimul. "Tarjamân Al-Mustafid: Tafsir Lengkap Pertama". *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 4/1 (2018), 95-110.
- Azra, Azyumardi vd. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Kencana, 2013.
- Ca'fer es-Sâdık, Ebû Abdullah. *Menâfi'u'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Ali Musa el-Ka'бі. Bağdat: el-Emânetu'l-Âmme, 3. Basım, 2015.
- Damanhuri. "Umdah Al-Muhtâjân: Rujukan Tarekat Syattariyah Nusantara". *Ulumuna* 17/2 (Desember 2013), 305-322.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*.

- thk. Sıdkı Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1420.
- Halimatussadiyah. *Karakteristik Tafsir di Indonesia: Analisis Terhadap Tafsir Juz 'Amma Risālat Al-Qawl Al-Bayān dan Kitāb Al-Burhān*. Cakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Doktor Tezi, 2020.
- Hariyadi, Muhammad - Faradits, Aghnia. "Pendekatan Tafsiriyah Jalalainiyah Abdul Ra'uf Singkel Dalam Turjuman al-Mustafid". *al-Burhan* 18/2 (2018), 321-346.
- Hâzin, Ebû'l-Hasan. *Lübâbu't-te'vîl fi meâni't-tenzîl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Ichwan, Moch Nur. "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeresan dan Kematian". *Visi Islam* 1/1 (2002), 13-29.
- Iswandi. "Pilar-Pilar Pendidikan Islam di Kesultanan Aceh". *Edudeena* 3/2 (Temmuz 2019), 109-121.
- Jamal, Khairunnas - Wan Abdullah, Wan Nasyaruddin. "The Discussion Of Qira'at Turjuman Al-Mustafid Exegesis Book By Sheikh Abdul Rauf Singkel". *Jurnal Ushuluddin* 24/2 (Juli-Desember 2016), 113-122.
- Johns, Anthony Hearle. "The Qur'an in The Malay World: Reflections on 'Abd Al-Ra'uf of Singkel (1615-1693)". *Journal of Islamic Studies* 9/2 (1998), 120-145.
- Kurdi, Muliadi (ed.). *Ulama Aceh Dalam Melahirkan Human Resource Aceh*. Banda Aceh: Yayasan Aceh Mandiri, 210.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrahim Bisyûnî. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.
- Muhammad, Ismail. "Analisis Isi Kitab Al-Qur'an Al-Karim Wa Bihâmişihî Turjumân Al-Mustafid". *Al-Mu'ashirah* 16/1 (Januari 2019), 12-21.
- Münâvî, Zeyneddîn. *el-Fethu's-semâvî bi tahrîci ehâdîsi tefsîri'l-Kâdi'l-Beydâvî*. thk. Ahmed Muctebâ. Suudi Arabistan: Dârü'l-Âsime, 1409.
- Özay, Mehmet. "Açe'de Bir Türk Âlimi: Baba Dâvûd". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/2 (2007), 169-186.
- Putra, Afriadi. "Khazanah Tafsir Melayu (Studi Kitab Tafsir Tarjuman Al-Mustafid Karya Abd Rauf Al-Sinkili)". *Jurnal Syahadah* 2/2 (Ekim 2014), 69-88.
- Rahman, Arivaie. "Tafsir Tarjumân Al-Mustafid Karya 'Abd Al-Rauf Al-Fanshuri: Diskursus Biografi, Kontestasi Politis-Teologis, Dan Metodologi Tafsir". *MIQOT* 42/1-22 (Ocak 2018).
- Rahman, Arivaie. "Literatur Tafsir Al-Qur'an dalam Bahasa Melayu-Jawi". *Suhuf* 12/1 (2019), 91-110.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420.
- Riddell, Peter G. *Abd al-Ra'uf Al-Singkilî's Tarjumân al-Mustafid: A Critical Study Of His Treatment of Juz' 16*. Avustralya: Philosophy of The Australian National University, Doktor Tezi, 1984.
- Riddell, Peter G. "The Sources of Abd al-Ra'uf's Tarjuman al-Mustafid". *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* LVII/2 (1984), 113-118.
- Riddell, Peter G. "Literal Translation, Sacred Scripture and Kitab Malay". *Studi Islamika* 9/1 (2002), 1-26.
- Rivauzi, Ahmad. "Landasan Filosofis Pemikiran Tasawuf Abdurrauf Singkel Tentang Allah, Manusia, Dan Alam". *Jurnal Theologia* 28/2 (Desember 2017), 299-328.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2002.
- Said, Hasani Ahmad. "Mengenal Tafsir Nusantara: Melacak Mata Rantai Tafsir Dari Indonesia, Malaysia, Thailand, Singapura Hingga Brunei Darussalam". *Fefleksi* 16/2 (Ekim 2017), 205-231.
- Saifuddin - Wardani. *Tafsir Nusantara: Analisis Isu-Isu Gender dalam Al-Mishbah Karya M.*

- Quraish Shihab dan Tarjuman Al Mustafid Karya 'Abd Al-Ra'uf Singkel*. Yogyakarta: LKiS, 2017.
- Sinkilî, Abdürraûf Fansurî. *Tercümânu'l-müstefid*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 4. Basım, 1370/1951.
- Suarni. "Karakteristik Tafsir Tarjuman Al-Mustafid". *Substantia* 17/2 (Ekim 2015), 159-166.
- Suyûtî, Celâleddîn - Mahallî, Celâleddîn. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Dârü'l-Hadîs: Kahire, ts.
- Syukur, Syamzan. "Kontroversi Pemikiran Abdul Rauf al-Singkili". *Jurnal Adabiyah* 15/1 (2015), 75-82.
- Tetik, Zübeyir. *Osmanlı Devleti'nin Batavya Başşehbenderleri ve Faaliyetleri (1883-1908)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tuncer, Eyyüp. "Malay Dünyasının İlk Mutasavvîf Şairi Hamza Fansûrî'nin İkan Tunggal Şiiri Bağlamında Vahdet-i Vücûd Anlayışı". *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2021), 267-290.
- Tuncer, Eyyüp. *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları ve Tefsir Ekolleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Tuncer, Eyyüp. "Malay Dünyasında Dil Açısından Tefsir Çalışmalarının Mahiyeti". *Sırat* 3/1 (2022), 29-51.
- Tuncer, Eyyüp. "Malay Dünyasında Reformist Bir Hareket Olarak Kaum Muda: Endonezya ve Malezya Örneği". *Tetkik* 2 (2022), 337-379.
- Tuncer, Eyyüp. *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî. *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Suriye: Dârü'l-Kalem, 1415.
- Voorhoeve, Petrus. *Bayan Tajalli: Bahan-bahan untuk Mengadakan Penyelidikan lebih Mendalam tentang Abdurrauf Singkel*. çev. Aboe Bakar. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1980.
- Yunus, Mahmud. "Mukaddime". *Tafsir Al-Quran Karim*. mlf. Mahmud Yunus. III-VII. Malezya: Klang Book Centre, 2003.
- Zaeneddin. "Akar Pembaharuan İslam Di Indonesia Abd al-Rauf al-Sinkili: Biografi, Pemikiran dan Pembaharuan". *Wahana Akademi* 15/1 (Nisan 2013), 61-74.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi'te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Tahrîcu'l-ehâdisi ve'l-âsârî'l-vâkıati fî'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*. thk. Abdullah b. Abdirrahman es-Sa'd. Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414.

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


👤 Yazar(lar) / Author(s): Eyyüp Tuncer.

📄 Finansman / Funding: Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

BÜSR B. EBÎ ERTÂT RİVAYETİ BAĞLAMINDA SAVAŞTA HIRSIZLIK YAPAN KİMSENİN DURUMU


The Situation of A Robber in War In The Context of Busr Ibn Abî Arţât's Narration

Mustafa YÜCEER

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  [ror.org/05j1qpr59](https://orcid.org/05j1qpr59)
Assist. Prof., Istanbul Medeniyet University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Sciences Department of Hadith, Istanbul, Turkey

✉ mustafayuceer@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-1769-1739>

Hasan Hüseyin ÇALIŞKAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, Konya, Türkiye  [ror.org/045hgzm75](https://orcid.org/045hgzm75)
Graduate Student, Selcuk University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Sciences Department of Hadith, Konya, Turkey

✉ hasancaliskanm1@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-3639-7594>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 19.09.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 03.11.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

” Atıf / Cite as: Yüceer, Mustafa - Çalışkan, Hasan Hüseyin. “Büsr b. Ebî Ertât Rivayeti Bağlamında Savaşta Hırsızlık Yapan Kimsenin Durumu”. *Mütefekkir* 9/18 (2022), 331-355.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1219549>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

BÜSR B. EBÎ ERTÂT RİVAYETİ BAĞLAMINDA SAVAŞTA HIRSIZLIK YAPAN KİMSENİN DURUMU

Öz

Hız. Peygamber, dine dair hükümleri tebliğ etmenin yanı sıra ilahi hükümleri hayatın tabii akışı içinde tatbik de etmiştir. Buna rağmen olağanüstü durumlarda hükümlerin icra edilmesi hususunda farklı kararlar da verebilmiştir. Böyle bir olayı örneklemek adına Büsr b. Ebî Ertât'tan (ö. 86/705) nakledilen ve savaş esnasında hırsızlık yapan bir kimseye had uygulanmamasını telkin eden bir rivayet, bu çalışmada incelenmiştir. Sahabî olup olmadığı ile ilgili tartışmalar da bulunan Büsr b. Ebî Ertât, savaşta/seferde hırsızlık yapan kimseye haddin uygulanmayacağına dair rivayeti nakleden tek sahâbî olma özelliğini taşımaktadır. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) başta olmak üzere Sünen sahipleri hadisi "Hz. Peygamber bize savaşta el kesmeyi yasakladı ve savaşta/seferde hırsızlık haddini uygulamayın" ifadeleriyle tahrîc etmişlerdir. Tespit edilebildiği kadarıyla on beş farklı tarikle nakledilen rivayetin bazı tariklerinde yer alan İbn Lehî'a yönelik tenkitler olsa da nihai anlamda hadis, sahih kabul edilmiştir. Ne var ki Büsr b. Ebî Ertât rivayeti, hadis ilmi açısından sahih kabul edilmekle birlikte ma'mûlün bih olması yönünden yeterli ilgiyi görememiştir. Söz gelimi Hanefiler, bu rivayetin yerine zayıf kabul edilen ve dârülharpte had uygulanmayacağını ifade eden hadisi esas alarak hüküm vermişlerdir. Evzâî (ö. 157/774) haddin düşürülmesi gerektiğine işaret ederken Şâfiî (ö. 204/820) ise haddin her an uygulanması gerektiğine dair kanaat belirtmiştir. Çalışmada İslâm hukukunda hırsızlık ve cezasına dair verilen bilginin ardından mezkûr rivayet temel hadis kitaplarından tahrîc edilerek isnad şeması çıkartılmış ve rivayetin muhtevası İslâm hukukçularının konuya yaklaşımı etrafında analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Büsr b. Ebî Ertât, Hırsızlık, Had, Tahrîc.

The Situation of A Robber in War In The Context of Busr Ibn Abî Artât's Narration

Abstract

In addition to conveying the provisions on religion, the Prophet also applied the divine provisions in the natural flow of life. Besides, he was able to make different decisions regarding the execution of the provisions in extraordinary situations. In order to exemplify such an event, a narration conveyed from Busr Ibn Abî Artât (d. 86/705) and suggested that hadd punishment should not be applied to a person who steals during the war has been examined in this study. Busr Ibn Abî Artât, who also has discussions about his being a companion (sahaba), is the only companion who conveys the hadîth that goes: The person who steals during war/campaign time is not punished. The authors of sunans, especially Ahmed b. Hanbal (d. 241/855), refer to this hadîth as follows: "The Prophet forbade us to cut our hands in war and do not apply the punishment of theft in war/campaign". Although there are criticisms against Ibn Lehia in some of the narrations, which are transmitted in fifteen different chains as far as can be determined; in the final sense, the hadîth is accepted as authentic. Although Busr Ibn Abî Artât's narration is accepted as authentic in terms of the science of hadîth, it did not receive enough attention in terms of applicability. For example, the Hanafis gave judgment on the basis of the hadîth, which is considered weak and states that the hadd punishment will not be applied in dâr al-ḥarb instead of this narration. While al-Awzâ'î pointed out that the hadd punishment should be reduced, al-Shâfi'î expressed his opinion that the hadd punishment should be applied at any time. In this study, after giving information about robbery and its punishment in Islâmic Law, the aforementioned narration was compiled from the main hadîth books and the isnad scheme was extracted and later on the content of the narration was analyzed around the approach of Islâmic jurists to the subject.

Keywords: Hadith, Busr Ibn Abî Artât, Theft, Hadd, Takhrîj.

GİRİŞ

İnsanın varoluşsal gerçekliğini tamamlayıcı bir rolü olan inanma fiili, beraberinde bir din olgusunu getirir. Bu gerçekliğin sağlanması ve insanın kendisinde bulunan iyi ya da kötüye meyyal olma durumunu ortaya çıkarması için dinin yaşanacağı bir toplum gerekir. Toplumda belirli bir düzen içerisinde yaşanmasını sağlayan en önemli faktör ise dindir. Ayrıca insanın sosyal bir varlık oluşu, bireyin toplumla ilişkisini doğru şekillendirmeyi zorunlu kılar. Sosyal hayatta insanların birbirleriyle olan ilişkileri kimi zaman müspet olabildiği gibi bazen de menfi durumlara muhtevî olabilmektedir. Çalışmada inceleme konusu edilen hırsızlık bunun en somut örneği olabilir.

Toplumlar arasında yaşanan pek çok olaydan biri de savaş durumudur. Savaşın sebepleri, savaş esnasında yaşananlar ve savaşın sonunda ortaya çıkan durumlar toplum başta olmak üzere bireyler üzerinde dinî ve dünyevî etkileri olan bir durumdur. Savaş esnasında bir hırsızlık gündeme gelirse ne gibi yaptırımları olur? Din böylesi bir durumda neler önermiş? Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulaması nasıl gerçekleşmiş? Sonraki dönemlerde nasıl bir tutum sergilenmiş? gibi sorulara Büsr b. Ebî Ertât rivayeti cevap verebilir. Söz konusu rivayet savaşta hırsızlık yapan bir kimseye uygulanacak ceza/had hakkında bizlere önemli bilgiler vermektedir.

Savaşta hırsızlık yapan kimsenin had cezasının düşürülmesiyle ilgi yapılan çalışmalara bakıldığında Bünyamin Erul, sahabenin sünnete yönelik ictihadî yaklaşımlarını incelerken Hz. Peygamber'in uyguladığı bazı hususların daha büyük problemlere yol açabilir endişesiyle Hz. Ömer tarafından bazen tehir edilirken, bazen de tamamen terk ettiğine değinmiş ve Hz. Ömer'in savaşta hırsızlık yapanın düşmana iltihak edebilir endişesiyle elinin kesilmesini nehyettiğini örnek olarak vermiştir.¹

Aynı şekilde Ebubekir Sifil, Hz. Ömer'in olağanüstü hallerde had cezasını uygulamadığını dile getirerek savaşta hırsızın elinin kesilmemesi gerektiğinden bahsetmiştir. Sifil, savaşta şüphe ve zaruret ilkeleri dolayısıyla Hz. Ömer'in bu konuda ortaya yeni bir şey koymadığı, Kur'an ve sünnetin genel ilkeleri ve Hz. Peygamber'in uygulamaları doğrultusunda hareket ettiği kanaatinde dir.²

Safetullah Çiçek, şüphenin cezalara etkisini had cezaları boyutuyla incelemiştir. Buna göre bir fiilin hırsızlık sayılabilmesi için, âlimlerin ittifakıyla çalan kimsenin o malda hak sahibi olma şüphesinin olmaması gerekir ilkesini dikkate almış ve İslâm ceza hukukunda hırsızlık suçunda cezayı düşüren şüphelerden birisinin mülkiyet şüphesi olduğunu tespit

¹ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 389.

² Ebubekir Sifil, *Hız. Ömer ve Nebvî Sünnet* (İstanbul: Rihle Kitap, 2013).

etmiştir. Ganimet malından hırsızlık yapanın durumu bu duruma örnek olarak zikredilmiştir.³

Mehmet Emin Örnek'in hükümlerin yer bakımından uygulanmasına dair yaptığı tezde, "Kişi ortağı olduğu veya beytümâle ait bir malı çalarsa eli kesilmez" ilkesinin yanı sıra daha çok Hanefilerin amel ettikleri "Dârülharpte hadler uygulanmaz"⁴ hadisini ve dârülharpte İslâm devletinin otoritesinin bulunmamasını gerekçe göstererek dârülharpte işlenen suçlara İslâm ceza hukuku kurallarının tatbik edilmemesi gerektiği görüşünü savunmuştur.⁵

Bu çalışmada öncelikle doğurduğu sonuç bakımından hırsızlık fiilinin İslâm ceza hukuku açısından incelenmesi gerçekleştirilecek, akabinde Büsr b. Ebî Ertât rivayetinin hadis ilmi açısından isnad ve metin analizi yapılacaktır. Bu doğrultuda rivayetin farklı tarikleri tespit edilerek râvileri değerlendirilecek ve rivayetin sıhhat değeri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Son olarak alandaki diğer çalışmalara bir katkı sunması adına Büsr rivayetinin amel edilebilirliği tartışılacaktır.

1. İSLÂM CEZA HUKUKUNDA DOĞURDUĞU SONUÇLAR BAKIMINDAN HIRSIZLIK

Kamu otoritesi/devlet, bozulan toplumsal düzeni yeniden sağlamak, hukuk normlarının dışına çıkanları cezalandırarak suçun işlenmesini önlemek ve suça eğilimi olanları caydırmak amacıyla birey ve toplumu temsilen yaptırım gücü olarak hukuk kurallarını tespit eder. Suç ve cezayla ilgili bu kurallar bütününe *ceza hukuku* denir.⁶ 5237 sayılı TCK'nın 1. Maddesinde "*Ceza Kanununun amacı; kişi hak ve özgürlüklerini, kamu düzen ve güvenliğini, hukuk devletini, kamu sağlığını ve çevreyi, toplum barışını korumak, suç işlenmesini önlemektir. Kanunda, bu amacın gerçekleştirilmesi için ceza sorumluluğunun temel esasları ile suçlar, ceza ve güvenlik tedbirlerinin türleri düzenlenmiştir.*" ifadelerine yer verilmiştir.⁷

İnsanların bir arada yaşamasını sağlayan her sistem gibi İslâm dini de düzene aykırı hareket eden ve hukuk kurallarına müdahale etmeye çalışan kimseleri doğal olarak cezalandırma yoluna gitmiştir. Bu cezalar insanların toplum içinde güvenli bir şekilde yaşamaları için gereken beş temel değeri koruma amacına matuftur. Zarûrât-ı hamse olarak da bilinen bu beş temel

³ Safetullah Çiçek, *İslam Ceza Hukukunda Şüphe Kavramı ve Cezalara Etkisi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 58-60.

⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 9/178; Ebû Bekr el-Beyhakî, *Ma'rifetu's-sunen ve'l-âsâr*, thk. Emîn Kal'acı (Karaçi: y.y., 1412/1991), 13/272; Ebû Bekr el-Beyhakî, *es-Sünenü's-suğrâ*, thk. Abdümu'ti Emîn Kal'acı (Pakistan: Câmiatü'l Dirâsâti'l-İslamiyye, 1410/1989), 3/402.

⁵ Mehmet Emin Örnek, *İslam Ceza Hukukunda hükümlerin yer bakımından uygulanması* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 17.

⁶ Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslam Hukuku* (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 75.

⁷ <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf>

değer can, din, nesil/ırz, akıl ve maldır.⁸ İslâm ceza hukuku işte bu beş temel değeri korumaya çalışır. Bu doğrultuda İslâm hukuk sistematığı içinde ceza alanı, ukûbât terimiyle ifade edilmekte ve cezalar had, kısas ve ta'zîr olmak üzere üçe ayrılmaktadır.⁹ Bu ayırımdaki gerekçe, suçların Kur'ân ve sünnet tarafından belirlenip belirlenmemesi, cezanın yine bu kaynaklarca tam olarak tespit edilip edilmemesi, niteliği ve Allah hakkını ilgilendirip ilgilendirmemesidir. Buna göre, Kur'ân veya sünnet tarafından yasaklanan, cezası da yine bu iki kaynak tarafından açıkça belirlenen ve Allah'a ait hakları (kamu hakkı) ihlal eden suçlara had gerektiren suçlar veya kısaca had suçları denir.¹⁰ Bunun neticesine göre fıkıh disiplini içinde had, miktar ve keyfiyeti nasla belirlenmiş, Allah hakkı olarak yerine getirilmesi gereken cezaî müeyyideleri ifade eder.¹¹

Had suçlarının nelerden ibaret olduğu ihtilafli olmakla birlikte Hanefî ve Mâlikî mezhebine göre yedi tane had suçu vardır. Bunlar şu şekildedir:

- a) Zina
- b) Zina iftirası
- c) Hırsızlık
- d) Yol kesme veya eşkıyalık
- e) İçki içme
- f) Devlete ve meşru yönetime isyan
- g) İslâm'dan dönme.

Bazı fakihler yukarıda zikredilen son üç suçu *had* değil *ta'zîr*¹² grubunda saymışlardır.¹³ Burada sanığın durumu başta olmak üzere sabıkası, suçun işlendiği şartlar, mağdurun durumu gördüğü zarar, suçun topluma etkisi gibi hususlar cezanın niteliğini belirleyicidir.¹⁴

İslâm hukukunda had suçu olarak kabul edilen hırsızlık ise ehliyeti tam olan bir kimsenin başkasına ait, kısa zamanda bozulmayacak belli değerde bir malı, koruma (el-hırz: الحرز) altındaki bir yerden sahiplenmek amacıyla gizlice almasıdır. Şu hâlde had kapsamında bir hırsızlık eyleminden bahsedebilmek için çalan kimsenin (sârık) mükellef, çalınan malın (mesrûk) bütünüyle başkasına ait olup Hanefîlere göre en az on dirhem gümüş (iki kurbanlık koyun bedeli), diğerlerine göre üç dirhem gümüş değerinde ve

⁸ Detaylı bilgi için bk. Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi (Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsînîyyât)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.)

⁹ Yaman - Çalış, *İslâm Hukuku*, 75.

¹⁰ Yaman - Çalış, *İslâm Hukuku*, 81.

¹¹ Ali Bardakoğlu, "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ekim 2021).

¹² Ta'zîr, had suçları ve cinayetlerdeki gibi belirli cezası bulunmayan suçlara verilecek, miktarı ve uygulanması yöneticiye veya hâkime bırakılmış cezaları ifade eder. Tuncay Başoğlu, "Ta'zîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ekim 2021).

¹³ Yaman - Çalış, *İslâm Hukuku*, 81.

¹⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/60; Vehbe Zuhaylî, *el-Fihku'l-İslâmî*, 6/18.

çabucak çürüyüp bozulmayacak bir şekilde olması, bu malın olağan olarak korunduğu bir yerden (hırz) sahiplenmek (temellük) amacıyla gizlice alınması gerekmektedir. Buna göre malın bir kısmının çalana ait olması veya çalınanın mülkiyet/âidiyet şüphesinin bulunması, zorla alınması (gasp), Mâlikîler hariç çoğunluğa göre eylemden sonra malın mülkiyetinin hırsıza geçmesi ve belli bir değerden (Hanefîlere göre iki koyun değerinden) az olması, hırsızlığın oluşmasına engeldir. Tanımdaki unsurlardan birinin eksikliği halinde çalma eylemi, ta'zîr sınıfına dâhil bir suç olarak değerlendirilir.¹⁵

İslâm hukukçuları, hırsızlık suçunun oluşma şartlarını ele alırken üzerinde durdukları bir diğer husus, çalınan malın malî değeridir.¹⁶ Bu konuda nisab şartı ilke olarak benimsenmiş ve “El, 1 dinar veya 10 dirhem miktarı olan hırsızlıkta kesilir” rivayeti ile “El, ancak kalkanın kıymetine denk bir miktardaki hırsızlıkta kesilir” rivayetini Hanefîler ve Zeydîler delil olarak kabul etmişlerdir.¹⁷ Cumhur ise hırsızın elinin kesilmesini gerektiren nisabın 3 dirhem veya çeyrek dinar ve daha yukarısı olduğu görüşündedir. Cumhurun delili, Hz. Aişe'den rivayet edilen çeyrek dinar değerinde veya bundan daha fazla bir mal olmadıkça hırsızın elinin kesilmeyeceği hadisi ile İbn Ömer'in, “Hz. Peygamber, değeri 3 dirhem tutan bir kalkan sebebiyle hırsızın elini kestirdi” şeklindeki rivayettir.¹⁸ Zâhirîler ve Hâricîler ise hırsızlıkla ilgili âyetin hükmünü mutlak kabul ederek malın nisaba ulaşmasının gerekli olmadığı görüşündedirler. Suçun oluşması için nisabı gerekli görenler arasındaki bu ihtilâf, Hz. Peygamber döneminde el kesilmesine sebep teşkil eden kalkanın değeriyle ilgili rivayet ve miktara yönelik takdir farklılığından kaynaklanmaktadır; Hanefîler, bahsi geçen kalkanın değerinin bir, diğerleri ise çeyrek dinar olduğunu ileri sürmektedir.¹⁹ Burada şunu ifade etmek gerekir ki hukuken sabit olan bir hırsızlık suçunun biri bedenî, diğeri malî olmak üzere iki temel sonucu (hükmü) vardır. Bedenî hüküm hırsıza el kesme cezasının uygulanması şeklinde icra edilirken malî sonuç ise çalınan şeyin iadesi ya da zararın tazmin edilmesi ile elde edilecektir.

Gerek hırsızlığın suç sayılması ve cezalandırılması yönünde toplumların öteden beri süregelen ortak tavrı gerekse Kur'ân ve sünnetin bu konudaki özel hüküm ve uygulama örnekleri, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinden itibaren İslâm hukukçularının temel hareket noktası olmuş, süreç içinde ve

¹⁵ Yaman - Çalış, *İslam Hukuku*, 103.

¹⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 12/326; Ali Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998) 17/478-482.

¹⁷ Buhârî, “Hudûd”, 13; Müslim, “Hudûd”, 1; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 16.

¹⁸ Müslim, “Hudûd”, 1; Tirmizî, “Hudûd”, 16.

¹⁹ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Kahire: Darü'l-Hadis, 1425), 4/230; Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17/478-482.

toplumların gelenekleriyle de bağlantılı olarak gelişen İslâm hukukunda hırsızlık, suç ve cezası ayrıntılı şekilde ele alınmış, konu etrafında zengin bir hukuk doktrini oluşmuştur. Netice itibarıyla İslâm hukukunda hırsızlık suçunu işleyen kimseye uygulanacak bedenî ceza Kur'ân'da ilgili âyette açık bir şekilde belirlenmiş olup Hz. Peygamber'in ve sahâbenin uygulaması da bu yönde gerçekleşmiştir. Bundan dolayı klasik dönem İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, hırsızlık suçunu işleyen kimselerin öncelikle sağ elinin bilekten kesilmesi gerektiği konusunda görüş birliği içindedir.²⁰ Elin ne kadarının veya nasıl kesileceğinin ötesinde hangi durumlarda kesilmesi veya kesilmemesi gerektiği tartışma konusudur. Nitekim savaş gibi olağanüstü durumlarda veya cezanın ifa edilmesine mâni bir şüphenin bulunması halinde nasıl bir çözüm yolu takip edilecektir sorusu akla gelmektedir. Teorik olarak soruları çoğaltmak mümkündür. Ancak pratik anlamda Hz. Peygamber döneminde yaşanan bir olay savaş esnasında hırsızlık yapan kimse ile ilgili takip edilecek yönetime ışık tutmaktadır. Bu konuda sahâbeden sadece Büsr b. Ebî Ertât aracılığı ile nakledilen ve hadis terminolojisinde haber-i vâhid kabul edilebilecek bir rivayet, temel hadis kitaplarında yer almaktadır.

2. HADİS KAYNAKLARINDA BÜSR B. EBÎ ERTÂT RİVAYETİ

Temel hadis kitaplarında hadler (hudûd)/cezalarla ilgili bölümler çoğunlukla kitâbü'l-hudûd başlığı altında yer almaktadır. Bu doğrultuda hırsızlıkla ilgili had cezalarına dair bilgiler bir önceki başlıkta genel olarak zikredildi. Hadis kitaplarında savaşta had cezasının uygulanmamasıyla ilgili en erken Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde Hasan b. Musa ve Attâb b. Ziyâd senediyle yer alan rivayet, Dârimî (ö. 255-869), Ebû Dâvûd (ö. 275-889), Tirmizî (ö. 279-892), Nesâî (ö. 303-915) gibi ilk dönem Sünen sahiplerinin eserlerinde de lafız farklılıkları ile zikredilmiştir. Ayrıca İbn Ebî Âsım (ö. 287-900), Taberânî (ö. 360-971), Beyhakî (ö. 458-1066), İbn Kânî (ö. 351-962) ve İbn Adî (ö. 365-976), eserlerinde söz konusu rivayete yer vermişlerdir. Ahmed b. Hanbel'in Hasan b. Mûsâ senediyle tahrîc ettiği Büsr b. Ebî Ertât rivayeti şu şekildedir:

حَدَّثَنَا حَسَنُ بْنُ مُوسَى، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ كُبَيْعَةَ، حَدَّثَنَا عِيَّاشُ بْنُ عَبَّاسٍ، عَنْ شَيْبَةَ بْنِ نَبِيَّانَ، عَنْ جُنَادَةَ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ، أَنَّهُ قَالَ عَلَى الْعَمْرِؤِ بُرُودَسَ حِينَ جَلَدَ الرَّجُلَيْنِ اللَّذَيْنِ سَرَقَا غَنَائِمَ النَّاسِ، فَقَالَ: إِنَّهُ لَمْ يَمْتَعْنِي مِنْ قَطْعِهِمَا إِلَّا أَنْ يُسَرَّ بِنِ أَرْطَاةَ وَجَدَ رَجُلًا سَرَقَ فِي الْعَزْوِ يُقَالُ لَهُ مَصْدَرٌ، فَجَلَدَهُ وَكَمْ يَقَطَعُ بَدَهُ، وَقَالَ: تَمَانَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْقَطْعِ فِي الْعَزْوِ.

Ahmed b. Hanbel'e Hasan b. Mûsâ'nın Abdullah b. Lehîa'dan, onun Ayyâş b. Abbâs'tan, onun Şiyeym b. Beytân'dan, onun da Cünâde b. Ebî Ümeyye'den naklettiğine göre Cünâde, Rodos bölgesinde -insanların ganimetlerini çalan iki adama celde vurulduğu esnada- yüksek bir yerin üzerine çıkarak şöyle dedi: "Gerçek şu ki beni onların elini kesmekten engelleyen Büsr b. Ertat'ın rivayetinden başkası değildir. O, savaşta hırsızlık yapan -kendisine Masdar

²⁰ Detaylı bilgi için bk. Bardakoğlu, "Hırsızlık", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 17/478-482.

denilen- bir adam buldu²¹ ve onun elini kesmeyerek celde vurdu. Daha sonra: 'Resûlullah bize savaşta el kesmeyi yasakladı.' dedi."²²

Büsr b. Ebî Ertât'tan nakledilen savaşta ve seferde hırsızlık yapanın elinin kesilmesini nehyeden/yasaklayan rivayet;

a) نَحَانَا رَسُولُ اللَّهِ عَنِ الْقَطْعِ فِي الْعَزْوِ

b) لَا تُقَطِّعُ الْأَيْدِي فِي الْعَزْوِ

c) لَا تُقَطِّعُ الْأَيْدِي فِي السَّفَرِ ifadeleriyle nakledilmiştir. Bu bilgiler ışığında mefhum itibariyle Hz. Peygamber'in savaşta veya seferde hırsızlık yapan kimsenin elinin kesilmesini yasakladığının anlatıldığı rivayet çeşitli kaynaklarda yer almaktadır. Buradaki seferden kastın savaş yolculuğu olduğu düşünülmektedir.

2.1. Ahmed b. Hanbel'de Yer Alan Rivayet

2.1.1. Hasan b. Musa Senedi

Ahmed b. Hanbel'in hadisi aldığı hocası Hasan b. Musa (ö. 209-825) sika bir râvidir.²³ Onun hadis aldığı İbn Lehîa el-Hadramî (ö. 174-791) ise hadisleri kitabından naklettiği için sadûk olarak nitelendirenler olsa da zayıf bir râvi olduğu yönündeki görüşler daha fazladır. Hicri 170 senesinde İbn Lehîa'nın evi ve hadis rivayet ettiği kitabı yanmıştır. "Kitapları yandıktan sonra hadisleriyle amel edilmez, ancak itibar için yazılır" denmiştir. Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198-814) ve Yahyâ b. Maîn (ö. 233-848) İbn Lehîa'yı zayıf kabul etmişlerdir. İbn Ebî Meryem ömrünün sonuna doğru İbn Lehîa'ya geldiğini ve kendi kavminden bazı kişilerin İbn Lehîa'ya ait olmayan hadisleri sanki ona aitmiş gibi okuduklarını görünce İbn Lehîa'ya: "Ey Abdurrahman bu senin hadisin değildir, dedim o da bana: "Bilakis bu benim hadisimdir", diye cevap verdi. Bunun üzerine İbn Ebî Meryem: "O günden sonra ondan bir daha hadis yazmadım", demiştir.²⁴ Ayrıca kendisinin bu hadisi naklettiği hocası Ayyâş b. Abbâs el-Kıtbânî (ö. 133-751) Yahyâ b. Maîn ve Ebû Dâvûd'a göre sika, Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277-890) ise sâlih olarak

²¹ Rivayetlerde çalınan mal deve olarak belirtilmiştir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 29/170.

²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/168.

²³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410), 7/243; Ebû Abdillâh el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân (Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, ts.), 2/306; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1271), 3/37; Ebû Hâtim el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât mine's-sahâbe ve't-tâbi'in ve etbâ'i't-tâbi'in*, thk. Muhammed Abdürreşid (Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1393/1973), 8/170; Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 6/328; Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib* (Hind: Matbaatü Dâiratü'l-Maârifü'l-Nazmiyye, 1326/1908), 2/323.

²⁴ Buhârî, *el-Kebîr*, 5/182; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 5/145-148; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 15/487; Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzib*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dârü'r-Reşid, 1406/1986), 319; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, 5/373.

değerlendirmiştir.²⁵ Ayyâş'ın hadisi aldığı hocası Şiyeym b. Beytân el-Kıtbânî ise sika bir râvidir.²⁶ Şiyeym'in hocası Cünâde b. Ebî Ümeyye (ö. 80-700) Ensâr'ın Zehrân kabilesinden olup künyesi el-Ezîdî'dir. Hz. Muâviye zamanında denizler valisi olmuştur. Mısır'ın fethine katılmıştır. Ebû Nuaym (ö. 439-1038) ve İbn Abdülber (ö. 463-1071) onun için Resûlullah'ın ashabından demiştir. Hadis hafızı olan İclî (ö. 261-875) tâbiînin büyüklerinden ve sika olduğunu belirtmişlerdir. İbn Sa'd (ö. 230-845) onu tâbiînin birinci tabakasından ve Şam ehli olarak zikretmiştir. Vâkîdî (ö. 207-823) sika olduğunu söylemiştir. İbn Yûnus (ö. 347-958) *Târîhu Mısır* adlı eserinde sahâbî olduğuna dair bir delil olmadığını belirtmiştir. İbn Hibbân, İbn Cerîr ve İbn Hacer ise tâbiînden olduğunu söylemişlerdir.²⁷

Her ne kadar sahâbî olduğuna dair ihtilaflar varsa da âlimlerin üzerinde ittifak ettiği husus Cünâde'nin sika bir râvi kabul edilmesidir. Cünâde'nin hadisi naklettiği Büsr b. Ebî Ertât, Ebû Abdurrahman künyesiyle bilinen bir sahâbî olup Mısır'ın fethinde bulunmuş, Hz. Muâviye'nin safında yer aldığı Siffin Savaşı'nda ise şehit olmuştur. Vâkîdî, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddisler, Resûlullah vefat ettiğinde Büsr küçüktü ve Resûlullah'tan bir şey duymadı, demişlerdir. Şamlılar ise onun Hz. Peygamber'den iki hadis naklettiğini belirtmişlerdir. Yahyâ b. Maîn onun hakkında sahâbî olmadığını ve kötü birisi olduğunu söylerken, Dârekutnî tam aksi yönde bir hüküm vererek Büsr'ün sahâbî olduğunu ancak Hz. peygamberin vefatından sonra istikamet üzere olmadığını dile getirmiştir. Bunun sebebiyle ilgili İbn Abdülber, Muâviye'nin Büsr'ü Yemen'e vali olarak göndermesinden sonra Büsr'ün Yemen'de bulunan Hz. Ali'nin valisi Ubeydullah b. Abbâs'ın iki küçük çocuğunu öldürmesine dair rivayetleri nakletmiştir. İbn Hacer, Büsr'ü şeyh ve sadûk ifadeleriyle nitelemiştir. Esasında Medine ehli Büsr b. Ertât'ın Resûlullah'tan duyduklarını kabul etmezler.²⁸

Şuayb el-Arnâvût, Hasan b. Mûsâ senesinde yer alan râvilerin güvenilir olduğunu ancak İbn Lehiâ'nın *seyyiu'l-hıfz* bir râvi olmasına rağmen onun da

²⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/357; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 7/6; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/292; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 22/557; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 8/197.

²⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/355; Buhârî, *el-Kebîr*, 4/260; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 4/384; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/369; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/611.

²⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/306; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yusuf (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1419/1998), 2/616; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf İbn Abdülber, *el-İstî'âb fî ma'rifetü'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1412/1991), 1/249; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 5/133; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/607.

²⁸ Buhârî, *el-Kebîr*, 2/123; Ebû Bekr İbn Ebî Âsım, *Kitâbu'l-âhâd ve'l-mesânî*, thk. Bâsım Faysal Ahmed el-Cevâbire (Riyad: Dârü'r-Raye, 1991/1412), 2/139; Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillah el-Cürçânî İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/153; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1/157; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 1/413; İzzeddin İbnü'l-Esir, *Üsdul-gâbe fî ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed vd., (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/373; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/59; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/421; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1/435.

mütâbi' bulunduğunu ifade eder. (Büsr b. Ebî Ertât'tan nakledilen diğer rivayetlerin râvilerini incelerken o senetlerde yer alan Hayve'nin İbn Lehîa'ya mütâbi' olduğu belirtilmiştir.) Ayrıca Arnavut, İbn Lehîa'nın Kuteybe b. Saîd'den (ö. 240-855) gelen rivayetlerinin bazı ilim ehline kabul edildiğini söyler. Büsr b. Ebî Ertât'ın ise sahabî kabul edilmesinin tartışmalı olduğunu da ifade eder.²⁹

2.1.2. Attâb b. Ziyâd Senedi

Ahmed b. Hanbel, Attâb b. Ziyâd > Abdullah b. Mübârek > Saîd b. Yezîd > Ayyâş b. Abbâs isnadıyla rivayet etmiştir.³⁰ İbn Hanbel'in hadisi aldığı hocası Attâb b. Ziyâd (ö. 212-828) sika bir râvidir.³¹ Ancak İbn Hacer, sadûk olarak değerlendirmiştir.³² Onun hadisi aldığı Abdullah b. Mübârek (ö. 181-798) sika bir râvidir.³³ İbn Mübârek'in hadisi naklettiği Saîd b. Yezîd (ö. 67-687) ihtilafı bir râvidir. İbn Sa'd sika, Ahmed b. Hanbel, *leyse bihî be's*; Buhârî ve İbn Hacer, *sadûk*; Ebû Hâtim er-Râzi ve Nesâi, *leyse bi'l-kaviy* ve Yahya b. Saîd el-Kattân zayıf olarak değerlendirmiştir.³⁴ Şuayb el-Arnâvut bu isnadın sahih olduğunu söyler ancak Büsr'ün sahabî oluşundaki ihtilafa vurgu yapar. Rivayetlerde çalınan mal "بختية" *buhtiyye* kelimesi ile ifade edilmiştir. Şuayb el-Arnâvut bu kelimeyi Horasan Bölgesine ait bir deve olduğunu veya bir deve için kullanıldığını beyan etmiştir.³⁵

2.2. Dârimî'de Yer Alan Rivayet

Dârimî, hocası Bısr b. Ömer ez-Zahânî (ö. 209-825) aracılığı ile İbn Lehîa'nın da bulunduğu bir sened ile rivayete yer vermiştir.³⁶ Dârimî'nin hadisi aldığı hocası Bısr b. Ömer sika bir râvidir, Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277-890) sadûk olarak değerlendirmiştir.³⁷

2.3. Ebû Dâvûd'da Yer Alan Rivayet

Ebû Dâvûd, Ahmed b. Sâlih > Abdullah b. Vehb > Hayve b. Şureyh > Ayyâş b. Abbâs... senedi ve "gazv" yerine "sefer" lafzı ile rivayet etmiştir.³⁸ Ebû Dâvûd'un hocası Ahmed b. Sâlih (ö. 246-861) sika bir râvidir.³⁹ Onun hadisi

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/168.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/170.

³¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/265; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 7/13; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/522; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/291.

³² İbn Hacer, *et-Takrîb*, 380.

³³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/263; Buhârî, *el-Kebîr* 5/212; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 1/262; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/7.

³⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/211; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 10/441; İbn Hacer, *et-Takrîb*, 236.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/170.

³⁶ Ebû Muhammed ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed (Riyad: Dârü'l-Muğni, 1412/1991), "Siyer", 51 (No. 2534) (3/1618) Kitabın muhakkiki isnadın zayıf olduğunu söylemiştir.

³⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/219; Ebû'l-Hasen el-İclî, *Târîhu's-sikât* (Mekke: Dârü'l-Bâz, 1405/1984), 81; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/361; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/141.

³⁸ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 18 (No. 4408) (6/458).

³⁹ Buhârî, *el-Kebîr*, 2/6; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/56; Şemsüddîn ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-rîcâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dârü'l-Mârifeti Tabâtû, 1963/1383), 1/103.

aldığı Abdullah b. Vehb (ö. 197-813) sika ve sadûk bir râvidir.⁴⁰ Ebû Dâvûd'un rivayetinde geçen Hayve b. Şureyh (ö. 158-775), İbn Hanbel başta olmak üzere Dârimî ve Tirmizî rivayetlerinde yer alan İbn Lehîa'ya mütâbî'dir ve sika bir râvidir.⁴¹ Şuayb el-Arnâvût bu isnadın sahih olduğunu söylemiştir.⁴² Hadisi aynı senetle Beyhakî de rivayet etmiştir.⁴³ Ayrıca *es-Suğrâ*'da, bu hadisi senetsiz olarak nakletmiştir.⁴⁴

2.4. Tirmizî'de Yer Alan Rivayet

Tirmizî, hocası Kuteybe b. Saîd aracılığıyla İbn Lehîa'nın bulunduğu sened ile rivayet etmiştir.⁴⁵ Kuteybe b. Saîd sika bir râvidir demıştır.⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, Kuteybe'nin İbn Lehîa'dan aldığı rivayetlerin sahih olduğunu söylemiştir. Kuteybe, İbn Vehb'in kitabında gördüklerini yazdığını sonra yazdıklarını İbn Lehîa'dan dinlediklerini söyler. Bu bilgidен Kuteybe'nin İbn Lehîa'dan aldığı rivayetlerin mütâbî'inin İbn Vehb'in rivayetleri olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷

Çeşitli konuları muhtevi hadislerin bulunduğu İbn Vehb'in *el-Câmi fi'l-hadîs* adlı eserinin günümüze ulaşan 2000 kadar rivayetin yer aldığı birkaç bölümlük Mısır nüshası ilk önce J. David-Weill tarafından, daha sonra hadisleri de tahrîc edilerek Demmâm'da yayımlanmıştır.⁴⁸ Kitabın bütün bölümleri tam olarak günümüze ulaşmadığı için araştırma konumuz olan Kuteybe'nin İbn Lehîa'dan rivayet ettiği "Savaşta el kesilmeyeceği..." rivayetinin mütâbî'i İbn Vehb'in kitabında bulunamamıştır. Aynı rivayeti Ebû Nuaym el-İsfehânî de Tirmizî senediyle tahrîc etmiştir.⁴⁹

Tirmizî, bu rivayetle ilgili hadisin garîb olduğunu ve İbn Lehîa'dan başkaları bu hadisi aynı senedle benzer şekilde rivayet ettiklerini belirtmiş; Evzâî gibi bazı ilim adamlarının uygulamasının bu hadise göre olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca cezaya çaptırılan kimsenin düşman saflarına katılabileceği endişesinden dolayı savaşta elin kesilmeyeceği görüşünü benimsediklerini, komutanın harp bölgesinden çıkıp İslâm beldesine ulaşınca suç işleyen kişiye cezayı uygulayacağını söylemiştir. Elbânî, Tirmizî

⁴⁰ Buhârî, *el-Kebîr*, 5/218; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/346; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/277; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 6/71.

⁴¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/357; Buhârî, *el-Kebîr*, 3/121; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 3/306; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/217; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/478; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 3/69.

⁴² Ebû Dâvûd, "Hudûd", 18 (No. 4408) (6/458).

⁴³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/177 (No. 18223).

⁴⁴ Beyhakî, *es-Sünenü's-suğrâ*, 3/402.

⁴⁵ Tirmizî, "Hudûd", 20 (No. 1450) (4/53).

⁴⁶ Buhârî, 7/195; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 7/140; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/529; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 8/358.

⁴⁷ Şemsüddîn Muhammed et-Türkmânî *ez-Zehebî, Siyerü 'Âlâmî'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984), 8/17.

⁴⁸ Saffet Köse, "İbn Vehb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Mart 2022).

⁴⁹ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 1/413. Ebû Nuaym'ın senedi, Ebû Amr b. Hamdân> Hasan b. Süfyân> Kuteybe> İbn Lehîa >Ayyâs b. Abbâs> Şiyeym b. Beytân> Cünâde b. Ebî Ümeyye> Büsr b. Ebî Ertât şeklindedir.

rivayetinde sahih hükmü vermiştir.⁵⁰

el-İlel adlı eserinde yer alan bilgiye göre Tirmizî, Buhârî'ye bu hadisi İbn Lehîa'dan başka kimin rivayet ettiğini sormuş, Buhârî de İbn Lehîa'dan başka Saîd b. Ebî Eyyûb'un da rivayet ettiğini söylemiştir.⁵¹ Söz konusu rivayete dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

2.5. Nesâî'de Yer Alan Rivayet

Nesâî, Amr b. Osman b. Saîd > Bakıyye b. Velîd > Nâfi b. Yezîd > Hayve... senedi ve "sefer" lafzı ile rivayet etmiştir.⁵² Nesâî'nin hocası Amr b. Osman b. Saîd (ö. 250-864) Ebû Dâvûd ve Nesâî sika; Ebû Hâtım er-Râzî sadûk olarak değerlendirmiştir.⁵³ Onun hocası Bakıyye b. Velîd (ö. 197-813) için âlimler, *sika râvilerden yaptığı nakillerin sika, sika olmayanlardan yaptığı nakiller ise zayıf ve Bakıyye, hadisi itibar için yazılan sadûk bir râvidir* demişlerdir.⁵⁴ Şuayb el-Arnâvût, Bakıyye b. Velîd'i *Tedlîsü't-tesviye* yapan zayıf ve müdelles bir râvi olarak tanımlamıştır.⁵⁵ Bakıyye'nin hadis aldığı Nâfi b. Yezîd (ö. 168-785) için Ebû Hâtım er-Râzî *lâ be'se bih* ifadesini, Nesâî ise *lâ be'se bihî be's* ifadesini kullanmış⁵⁶ ve bu hadisle amel edilmediğini söylemiştir.⁵⁷

Evvâî dışındaki âlimler bu hadisle zayıf olduğu için amel etmemiştir. Her ne kadar Nesâî rivayetinde *السفر* lafzı ile geçmiş olsa da diğer rivayetlerdeki *غزو* kelimesinden anlıyoruz ki burada savaş denmesinin sebebi çalınan malın ganimetten olma ihtimalinden dolaydır. Çünkü ganimette herkes ortak hisse sahibidir. Ayrıca dârülharpte Müslümanların kendi aralarında bir karışıklık çıkmasından korkulduğu için bu karar alındığı da ifade edilmiştir.⁵⁸

2.6. İbn Ebî Âsım'da Yer Alan Rivayet

İbn Ebî Âsım, Düheym > Abdülmelik b. Yahyâ > Hayve b. Şureyh... senediyle rivayet etmiştir.⁵⁹ İbn Ebî Âsım'ın hocası Düheym el-Kuraşî (ö.

⁵⁰ Tirmizî, "Hudûd", 20 (No. 1450) (4/53).

⁵¹ Tirmizî, *İlelü't-Tirmizî, (el-Kebîr)*, thk. Subhi es-Sâmarrâî vd. (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1988), 233.

⁵² Ebû Abdurrahmân en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hüseyin Abdülmün'im Şiblî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001), "Kat'üs-Sârik", 26 (No. 7430).

⁵³ İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh*, 6/249; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/488; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 22/144; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 8/76.

⁵⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/326; Buhârî, *el-Kebîr*, 2/150; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/192; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1/473.

⁵⁵ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 18 (No. 4408) (6/459). Şuayb el-Arnâvût, Nesâî'nin rivayet ettiği senedi bu hadisin tahririnde değerlendirmiş ve amel edilmediğini söylemiştir.

⁵⁶ Buhârî, *el-Kebîr*, 8/86; İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh*, 8/458; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/209; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/296; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 10/412.

⁵⁷ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/42.

⁵⁸ Nûru'd-Dîn es-Sindî, *el-Hâşiye 'alâ Sünen'in-Nesâî'i (Sunen'le beraber)* (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1406/1986), 8/91.

⁵⁹ İbn Ebî Âsım, *Kitâbü'l-âhâd ve'l-mesânî*, 2/140 (No. 860).

245-860) sika bir râvidir.⁶⁰ Düheym'in hocası Abdülmelik b. Yahyâ'nın⁶¹ Düheym ile hoca talebe ilişkisi olduğu tespit edilememiştir. Senette Abdülmelik b. Yahyâ'nın Hayve b. Şureyhden hadisi naklettiği görülmektedir. Ricâl literatürü tarandığında Abdülmelik b. Yahyâ isminde bir râvi bulunmamaktadır.⁶² Buna göre senedin var olan şekliyle bir ittisal problemi barındırdığı ifade edilebilir. Ayrıca aynı senedin İbn Kâni'nin *Mu'cemü's-sahâbe* adlı eserinde yer aldığı tarafımızca tespit edilmiştir. İbn Kâni rivayetindeki İshâk b. İbrâhîm senedi incelendiğinde ise Düheym el-Kuraşî'nin hadisi Abdullah b. Yahyâ adında bir râviden aldığı görülmektedir.⁶³ Daha sonra ittisali ortaya koyma adına ricâle dair yapılan inceleme genişletildiğinde Hayve b. Şureyh ile Abdullah b. Yahyâ'nın hoca talebe ilişkisi olduğu ortaya çıktı.⁶⁴ Dolayısıyla İbn Ebî Âsım rivayetinde yer alan Düheym'in hadisi aldığı kişinin Abdülmelik b. Yahyâ yerine Abdullah b. Yahyâ olması gerektiği sonucuna ulaştık. Bu bilgiler ile birlikte Düheym ile Abdullah b. Yahyâ arasındaki hoca talebe ilişkisi İbn Kâni'nin rivayetinde inceleneyeceği için şimdilik bu bilgi paylaşımı ile yetinilmiştir.

2.7. İbn Kâni'de Yer Alan Rivayet

İbn Kâni, İshâk b. İbrâhîm b. Ebî Hassân > Düheym > Abdullah b. Yahyâ > Hayve b. Şureyh > Ayyâş b. Abbâs > Şiyeym b. Beytân el-Kitbânî ve Yezîd b. Subuh > Cünâde b. Ebî Ümeyye... senediyle rivayet etmiştir.⁶⁵ İbn Kâni hadisi Düheym el-Kuraşî senediyle rivayet etmiştir. İbn Kâni'nin hadisi aldığı İshâk b. İbrâhîm (ö. 302-915) sika bir râvidir.⁶⁶ İshak b. İbrahim'in hadisi aldığı Düheym'in sika olduğunu yukarıda söylemiştik. Düheym'in hadisi aldığı Abdullah b. Yahyâ ile hoca talebe ilişkisi tespit edilmiştir. Abdullah b. Yahyâ hakkında cerh ta'dil kitaplarında *lâ be'se bih* denmiş bir râvidir.⁶⁷ Hüseyin Selim Esed, bu hadise sahih hükmü vermiştir.⁶⁸ İbn Kâni aynı rivayete farklı bir senetle de yer vermiştir.⁶⁹ İbn Adî de bu rivayeti Abdân el-Ahvâzî ve

⁶⁰ Buhârî, *el-Kebîr*, 5/256; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 5/211; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/381; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/495; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* 6/131.

⁶¹ İbn Ebî Âsım, *Kitâbu'l-âhâd ve'l-mesânî*, 2/140. Bk. Muhakkik Bâsım Faysal dipnotta Abdülmelik b. Yahyâ'nın biyografisini bulamadığını söylüyor.

⁶² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/478.

⁶³ Ebü'l-Hüseyn Abdülbâkî İbn Kâni', *Mu'cemü's-sahâbe*, thk. Salah b. Salim (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1418/1997), 1/84.

⁶⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/478.

⁶⁵ İbn Kâni', *Mu'cemü's-sahâbe*, 1/84.

⁶⁶ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 7/417; İbn Asâkîr, *Târîhu Dimeşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Saîd (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995), 8/104; Şemsüddîn Muhammed et-Türkmânî ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413/1992), 23/86.

⁶⁷ Buhârî, *el-Kebîr*, 5/232; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 5/204; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/339; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/299; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 6/77.

⁶⁸ Dârimî, "Siyer", 51 (No. 2534) (3/1618).

⁶⁹ İbn Kâni', *Mu'cemü's-sahâbe*, 1/84.

Muhammed b. Hafs şeklinde iki farklı senetle rivayet etmiştir.⁷⁰

2.8. Taberânî'de Yer Alan Rivayet

Esasında Taberânî'nin rivayetleri İbn Lehîa'da birleşmektedir. Buna göre İbn Lehîa'nın İbn Abdilcebbâr ve Esad b. Musa isimli iki talebesi aracılığı ile nakledilen rivayetlerin senet tahlili şu şekildedir:

2.8.1. Ebû'l-Esved en-Nadr b. Abdilcebbâr Senedi

Taberânî, Mikdam b. Dâvûd > Ebû'l-Esved en-Nadr b. Abdilcebbâr > İbn Lehîa... senediyle rivayet etmiştir.⁷¹ Taberânî'nin hadisi aldığı Mikdam b. Dâvûd (ö. 283-896) hakkında fakih ve müftî olduğu ancak rivayetlerinin övgüye layık olmadığı söylenmiştir. Nesâî sika olmadığını Dârekutnî ise zayıf olduğunu söylemiştir.⁷² Onun hadisi aldığı Ebû'l-Esved en-Nadr b. Abdilcebbâr (ö. 219-834), Yahyâ b. Maîn ve Ebû Hâtim er-Râziye göre şeyh ve sadûktur, Nesâî ise onu *leyse bihî be's* olarak değerlendirmiştir.⁷³

2.8.2. Esad b. Mûsâ Senedi

Taberânî, Mikdam b. Dâvûd > Esad b. Mûsâ > İbn Lehîa... senedi ile rivayet etmiştir.⁷⁴ Yukarıdaki senetten farklı olarak Mikdam b. Dâvûd'un hadisi aldığı Esad b. Mûsâ el-Emevî, sika bir râvidir.⁷⁵

2.9. Savaşta Hırsızın Elinin Kesilmesini Nehyeden Hadisi Destekleyen Rivayetler

Hz. Ömer'den gelen mevkuf bir haberde Hz. Ömer, ordu veya seriyye komutanlarına -şeytan aklına girip de kâfirlere katılmasın diye- Müslüman askerlerden olan bir adama dönünceye kadar had uygulamalarını emretmiştir.⁷⁶

Aynı şekilde Alkame'nin anlattığına göre o şöyle demiştir: Biz ordu olarak Rum diyarındaydık. Bizimle Huzeyfe b. Yemân da vardı. Başımızda ise Velîd b. Ukbe bulunuyordu. Kendisi içki içti. Biz de ona had uygulamak istedik. Bunun üzerine Huzeyfe:

-Siz ordu komutanınıza had mi uygulayacaksınız? Düşman bu yaptığınızı

⁷⁰ İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/154.

⁷¹ Ebû'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târık b. 'İvâdullah (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1414/1993), 9/6 (No. 8951).

⁷² Buhârî, *el-Kebîr*, 7/430; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 8/303; Zehebî, *Siyerü 'Âlâmi'n-nübelâ*, 13/345.

⁷³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 8/480; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/391; Zehebî, *Siyerü 'Âlâmi'n-nübelâ*, 10/567.

⁷⁴ Ebû'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 2/33 (No. 1195).

⁷⁵ Buhârî, *el-Kebîr*, 2/48; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/136; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/512; Zehebî, *Siyerü 'Âlâmi'n-nübelâ*, 10/162.

⁷⁶ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musanneffî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 5/549 (No. 28861); Ebû Osmân Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, thk. Habîbü'r-Rahmân el-Âzamî (Hind: Dârü's-Selefiyye, 1402/1982), 2/235 (No. 2500).

görürse sizin açığınızı yakalar, dedi. Sahabenin had yapma isteği Velîd b. Ukbe'ye ulaştınca o da:

-Hepinize rağmen bu içkiyi içmeye devam edeceğim, dedi.⁷⁷

Ebû'd-Derdâ'nın ifade ettiğine göre Allah yolunda savaşan bir adama, canını korumak için kâfirin himayesinin altına girebilir endişesinden dolayı dönünceye kadar had uygulamak yasaktı.⁷⁸

Zeyd b. Sâbit ise dârülharpte düşman (müşrik) safına geçme endişesinden dolayı hadlerin uygulanmadığını belirtmiştir.⁷⁹ Bu rivayeti Zeyd b. Sâbit'ten Mekhûl isminde bir râvi nakletmiştir. Rivayetin senedi, *bazı şeyhler bize Mekhûl'den aktardı, Zeyt b. Sâbit'ten bu şekilde geliyor* şeklinde olunca İmam Şafîî, kim bu şeyh diyerek rivayetteki senedin zayıflığını dile getirmiş, aynı zamanda Mekhûl'un Zeyd b. Sâbit'i görmediğini belirtmiştir.⁸⁰

Umeyr b. Sa'd b. Ubeyd el-Ensârî ise "Güvenli bölgeye ulaştıncaya kadar dârülharpte hadler uygulanmazdı" demiştir.⁸¹

Konuyla alakalı nakledilen rivayetlerden de anlaşılıyor ki sahâbiler savaş esnasında hadleri uygulamamışlardır.

2.10. Savaşta Hırsızın Elinin Kesilmesini Nehyeden Hadise Karşı Nakledilen Rivayetler

İbn Mâce'nin naklettiğine göre Ubâde b. Sâmit: "Allah rızası için yaptıklarınızda ne söyleyecekler diye aldırış etmeyin. Allah'ın hadlerini, yakın olsun uzak olsun savaşta da hazarda da uygulayın" demiştir.⁸²

İbnü'l-Cevzi (ö. 597-1201), Ubâde b. Sâmit'ten Mekhûl tarafından nakledilen senedi⁸³ örnek göstererek senette yer alan Zeyd b. Vakî'tin zayıf bir râvi olduğunu ayrıca Mekhûl'ün de Ubâde b. Sâmit ile görüşmediğini dolayısıyla hadisin zayıf hükmünde olması gerektiğini belirtmiştir.⁸⁴ Yapılan araştırma sonucunda bu hadisi Ubâde b. Sâmit'ten Ubâde Rabîa b. Nâcî⁸⁵ ve Hâris b. Muâviye⁸⁶ isminde iki farklı râvi rivayet etmiştir. Dolayısıyla rivayetin farklı iki senedi daha mevcuttur.

İmam Şafîî, Hz. Peygamber'in müşriklere yakın ve çok kalabalık

⁷⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/549 (No. 28863); Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, 2/235 (No. 2501).

⁷⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/549 (No. 28862); Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, 2/234 (No. 2499).

⁷⁹ Beyhakî, *Ma'rifetu's-sunen ve'l-âsâr*, 13/272.

⁸⁰ Ebû Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Dâru Reyân, 1418/1997), 3/344.

⁸¹ Beyhakî, *Ma'rifetu's-sunen ve'l-âsâr*, 13/272.

⁸² İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Kahire: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 1430/2009), "Hudûd", 3; Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 203 (No. 241); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/176 (No. 18219).

⁸³ Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, 203.

⁸⁴ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *et-Tahkîk fi ehâdîsi'l-hilâf*, thk. Muhammed es-Sa'denî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/333.

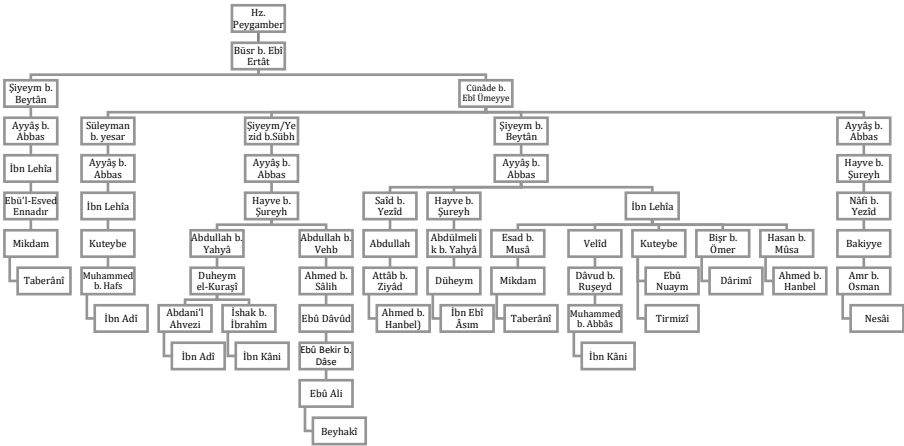
⁸⁵ İbn Mâce, "Hudûd", 3.

⁸⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/176.

oldukları bir zamanda Medine’de had uyguladığını, aynı şekilde Huneyn savaşında müşriklerle savaş devam ederken içki içen birine had uyguladığını belirtmiştir.⁸⁷ Abdurrahman b. Ezher ise şöyle demiştir: “Resûlullah’ı Huneyn savaşında insanların arasında Hâlid b. Velîd’in evini sorarken gördüm. Ona bir sarhoş getirildi. O ve onun gibi olanlara sopa vurulmasını emretti.”⁸⁸

Hârûn b. el-Asamm’ın anlattığına göre Ömer b. Hattâb, Hâlid b. Velîd’i bir ordunun başında komutan olarak gönderdi. Halid de Dırar b. Ezver’i atlı bir seriyenin (birliğin) başında gönderdi. Onlar da Benî Esed kabilesinin meskenine saldırdılar. Güzel bir gelin kıza rastladılar. Kız, Dırar’ın hoşuna gitti. Dırar yanındakilerden kızı istedi. Onlar da verdiler. Dırar onunla münasebette bulundu. Nihayet dönünce pişman oldu. Hâlid b. Velîd’in yanına gelince yaptığını anlattı. Hâlid b. Velîd sana izin verdim hoş gördüm dedi. Dırar “Hayır vallahi bunu Hz. Ömer’e yazıncaya kadar olmaz dedi.” Hz. Ömer onu taşılayın diye emretti. Hz. Ömer’in mektubu geldiğinde Dırar vefat etmişti. Sonra Halid dedi ki; “Allah, Dırar b. Ezver’i küçük düşürmek istemedi.”⁸⁹

3. BÛSR B. EBÎ ERTÂT RİVAYETİNİN İSNAD ŞEMASI VE TAHLÎLİ



Busr b. Ebî Ertât rivayetinin isnad şemasına baktığımızda temel hadis kitaplarında ilk defa Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned* adlı eserinde Hasan b. Mûsa ve Attâb b. Ziyâd’dan iki farklı senet zinciriyle geldiğini görüyoruz. Daha sonra sırasıyla Dârimî, Tirmizî, Ebû Dâvûd, İbn Ebî Âsım, Nesâî, İbn Kânî, Taberânî, İbn Adî, Ebû Nuaym ve Beyhakî’nin rivayet ettikleri dikkat

⁸⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/175.

⁸⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/175.

⁸⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/177.

çekmektedir. Râviler hakkında genel bir değerlendirmeye geçmeden önce Büsr b. Ebî Ertât'ın sahâbî içinde kabulü ile ilgili ihtilafların olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.⁹⁰

İbn Hanbel'in iki farklı rivayetinden Hasan b. Mûsa senesinde yer alan İbn Lehia tenkide uğrarken Attâb b. Ziyâd tarikinde yer alan Abdullah b. Mübârek hadisi İbn Lehia yerine Saîd b. Yezîd'den almıştır. Ancak her ne kadar aynı tabakada farklı bir râvi bulunsa da cerh tadil âlimleri Saîd b. Yezîd'in hakkında ihtilaf edilen bir râvi olduğunu bildirmişlerdir. Bununla birlikte Attâb b. Ziyâd tariki için Şuayb el-Arnâvut isnadın sahih olduğunu söylemiştir.⁹¹

Dârimî, Bişr b. Ömer; Tirmizî ise Kuteybe b. Said aracılığı ile İbn Lehia'nın bulunduğu senedle hadisi rivayet etmişlerdir. Tirmizî rivayetine Elbânî sahih demiştir. Ahmed b. Hanbel'in, Kuteybe'nin İbn Lehîa'dan aldığı rivayetlerin sahih olduğunu söylediğine dair bilgiyi burada tekrar hatırlamakta fayda vardır.⁹²

Ebû Dâvûd ve Nesâî rivayetlerini incelediğimizde diğer senetlerden farklı olarak hadisi Ayyâş b. Abbâs'tan, Hayve b. Şureyh almıştır. Hayve, sika bir râvidir.⁹³ Şuayb el-Arnâvût, Ebû Dâvûd senedinin sahih olduğunu söylemiştir.⁹⁴ Nesâî'nin senesinde Ayyâş b. Abbâs'ın hadisi doğrudan Cünâde b. Ümeyye'den naklettiğini görüyoruz. Buna karşılık tespit ettiğimiz diğer senetlerde Ayyâş b. Abbâs hadisi Şiyeym b. Beytân'dan rivayet etmiştir. Ayrıca Cünâde'nin vefatı hicri 80 iken Ayyâş b. Abbâs 133 yılında vefat etmiştir. Bu da gösteriyor ki senette Şiyeym b. Beytân veya başka bir râvî düşürülmüştür.⁹⁵ Nitekim Nesâî, bu hadisle amel edilmediğini de söylemiştir.⁹⁶

İbn Ebî Âsım rivayetinde Abdullah b. Melik olarak verilen râvinin Abdullah b. Yahyâ olduğunu İbn Kânî senedi etrafında çözümlenmiş oldu. Taberânî rivayetinin iki senedi de İbn Lehîa'dan nakledilirken, İbn Kânî ve İbn Adî rivayetlerinin bir tariki İbn Lehîa; diğer tariki ise Hayve b. Şureyh'ten rivayet edilmiştir. Ayrıca İbn Adî rivayetinin Muhammed b. Hafs senesinde diğer senedlerden farklı olarak Ayyâş b. Abbâs ile Cünâde b. Ümeyye arasında Şiyeym b. Beytân yerine Süleyman b. Yesâr isimli bir râvi vardır. Bu bilgilerle birlikte İbn Hacer bu rivayete dair en sağlam senedin Ebû Dâvud

⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/168.

⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/170.

⁹² Tirmizî, "Hudûd", 20 (No. 1450) (4/53).

⁹³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/357; Buhârî, *el-Kebîr*, 3/120; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 3/306; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/217; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 7/478; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehziib*, 3/69.

⁹⁴ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 6/458.

⁹⁵ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 6/459. Muhakkik Arnâvût, Ayyâş b. Abbâs ile Cünâde b. Ümeyye'nin arasındaki bağlantıyı sağlayan râvinin düşürüldüğünü tespit etmiştir.

⁹⁶ Nesâî, "Kat'ûs-Sârik" 7/42.

rivayeti olduğunu söylemiştir.⁹⁷ Elbânî, bu hadise *Miškâtü'l-Mesâbîh* tahkikinde “*sahih*” hükmü verirken⁹⁸ Zeylaî ise “*garip*” demiştir.⁹⁹ Cerh-tadil imamlarının görüşleri ve râviler özelinde yapılan incelemeler etrafında hadisin birden çok tarihinin olması ve senedinde yalancılık başta olmak üzere râvinin adaletine zarar verecek derecede tenkide uğrayan râvilerin bulunmayışı ayrıca İbn Hanbel ve Ebû Dâvûd tarafından nakledilen rivayetin *sahih* kabul edilmesi gibi etmenler göz önünde bulundurulduğunda Büsr b. Ebî Ertât rivayetinin senedinin *sahih* olduğu hükmüne ulaşılmıştır.

4. HÜKÜM AÇISINDAN BÜSR B. EBÎ ERTÂT RİVAYETİ

Buraya kadar yapılan tahliller neticesinde savaşta had cezasının uygulanması ile ilgili hadisin *sahih* olduğuna dair bir kanaat ortaya çıkmıştır. Diğer yandan mevkuף bazı rivayetler de haddin ifasının gereği aktarılmaktadır. Dolayısıyla rivayetin hükmüyle amel edilip edilmeyeceği tartışma konusu olmuştur.

Evzâî ve İshak b. Râhûye (ö. 238-853) gibi âlimler askerlerden birine savaş alanında had veya kısas uygulamak gerekirse dönünceye kadar bu hüküm uygulanmaz, demişlerdir. Hanbelî fakîhi ve usûlcüsü İbn Kudâme'nin (ö. 620-1223) kanaati de aynı yöndedir. Onun verdiği bilgiye göre Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Şafîî, Ebû Sevr (ö. 240/854) ve İbnü'l Münzir (ö. 318/930 [?]) ise hadlerin her mekânda uygulanacağını savunur. Buna gerekçe olarak Allah Teâlâ'nın her zaman ve her mekânda mutlak bir şekilde haddin uygulanmasını emrettiğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte İmam Şafîî: “Şayet lider/emir veya bölge komutanı yoksa ordu komutanı had cezasını uygulayamaz, lider gelinceye kadar haddi erteler. Çünkü had cezalarını liderler verir. Ebû Hanîfe, dârülharpte dönünceye kadar kısas ve had yoktur”, demiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe, Büsr'den nakledilen rivayeti dikkate almamıştır. Ona göre sahâbe, savaş esnasında hırsıza uygulanacak had cezasının probleme yol açarak had uygulanan kişinin düşman birliklerine geçmesine neden olabileceği endişesiyle maslahat gereği savaşta hırsızlık yapanın elinin kesilmeyeceği konusunda icmâ etmişlerdir.¹⁰⁰

Her ne kadar Evzâî gibi bazı fakihler dârülharpte hadlerin uygulanmaması görüşünde olsalar da fukahânın çoğu nasıl ki diğer farz olan ibadetler uygulanıyorsa aynı şekilde hadlerin uygulanmasında dârülharp ile dârüislâm arasında bir farkın olmadığı görüşündedir.¹⁰¹

Evzâî'ye göre hadlerin düşürülmesi sadece hırsızlığın cezası için değil

⁹⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/422.

⁹⁸ el-Hatîb et-Tebrizî, *Miškâtü'l-mesâbîh*, thk. Elbânî (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1405/1985), 2/1068.

⁹⁹ Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, 3/344.

¹⁰⁰ Ebû Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî - Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1417/1996), 13/173.

¹⁰¹ Ebû Süleymân el-Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen* (Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 3/311.

aynı zamanda zina ve kazf gibi diğer hadler için de geçerlidir. Hırsızın çaldığı malın ganimet malı olma şüphesinden dolayı Hz. Peygamberin bu haddi yasaklamış olma ihtimalinden bahseder.¹⁰² Her ne kadar ganimetin taksim edilip edilmediği bilinmese bile bu fiili işleyen kimse netice itibarıyla kendi hakkından çalmaktadır. Dolayısıyla başkasının malını çalan kimseye verilen el kesme cezasının bu durumda olan bir kimseye verilemeyeceği dile getiriliyor. Cumhur ise bu konuda Ubâde b. Sâmit'in (Allah'ın hadlerini yakın olsun uzak olsun savaşta da hazarda da uygulayın)¹⁰³ rivayetini dikkate alarak bu görüşe katılmamışlardır.¹⁰⁴

İmam Şâfiî Allah'ın kullarına vacip kıldığı hadlerin uygulanmasında dârülharp ile dârüislâm arasında bir fark olmadığını söyler. Bunun delili olarak da zina, hırsızlık ve kazif hadlerinin ister dârülharp isterse de dârüislâm da olsun kimse istisna edilmeden uygulanacağını söyler.¹⁰⁵ Aynı şekilde Şafiî, Hakîm b. Umeyr tarafından Hz. Ömer'in Umeyr b. Sa'd el-Ensârî ve onun komutanlarına "Savaş esnasında güvenli bir bölgeye dönünceye kadar Müslümanlardan hiç kimseye had uygulamayın" şeklinde bir mektup gönderdiğine dair nakledilen rivayete "Hz. Ömer'den böyle bir şey nakletmek makbul değildir. Çünkü o sabit olmayan bir hadisi delil getirmeyi ayıplardı." şeklinde cevap vermiştir.¹⁰⁶

Zeyd b. Sâbit, "Dârülharpte düşman (müşrik) safına geçilme endişesinden dolayı hadler uygulanmazdı" demiştir. Bu rivayeti Zeyd b. Sâbit'ten aktaran Mekhûl isminde bir râvidir. İmam Şafiî, "Kim bu şeyh?" diye sorgulayarak senedin zayıflığını dile getirmiş ayrıca Mekhûl'un Zeyd b. Sâbit'i görmediğini vurgulamıştır. Bunun yanı sıra Şafiî'ye göre savaşta had uygulanan kimse müşriklere katılmaz. Çünkü onlara katılırsa had uygulanıp eli kesildiği için katıldığı kimselere sıkıntı verecek ve onlara fayda sağlamayacaktır. Bu noktada karşı gruba geçen kimse için savaş dışında lojistik destek vererek yardımda bulunabileceğine dair itirazlara Şafiî şöyle cevap vermiştir: "Kim had uygulanacak kimseye müşriklerin ülkesine katılır korkusuyla had uygulamazsa o kimseyi Müslümanların kıyı şeritlerine ve dârülharp bölgesine bitişik olan silahlendirilmiş bölgelere terk eder."¹⁰⁷

Şevkânî (ö. 1250/1834), Büsr b. Ebî Ertât'ın rivayeti ile Ubâde b. Sâmit'in rivayeti arasında tearuz bulunmadığını iddia etmiştir. Çünkü Ubâde'nin hadisi Büsr'ün hadisinden daha kapsamlıdır. O yüzden *âmm* olan *hâss* olana tâbi olur demiştir. Ubâde'nin hadisinde zikredilen sefer ve hadler umumdur ama Büsr'ün rivayetinde zikredilen sefer ve hadler *hâss* olarak

¹⁰² Ebû't-Tayyib el-Azîmâbâdî, *Avnül-ma'bûd*. (Beirut: Dârü'l Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 12/54.

¹⁰³ İbn Mâce, "Hudûd", 4; Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, 203 (No. 241); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/176 (No. 18219).

¹⁰⁴ Azîmâbâdî, *Avnül-ma'bûd*, 12/54.

¹⁰⁵ Beyhakî, *Ma'rifetu's-sunen ve'l-âsâr*, 13/272.

¹⁰⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/178.

¹⁰⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/178.

zikredilmiştir. Yani birinde seferden kasıt savaş, hadlerden ise hırsızlığın cezası anlaşılmalıdır. Ubâde'nin rivayetinde ise seferden kasıt seyahat, ticaret ve gezmek gibi bütün seferler ayrıca hadler de anlaşılmalıdır.¹⁰⁸

Konuyla ilgili görüş bildiren âlimler, bu hadis hakkında farklı görüşler dile getirmiştir. Bir kısmı bu hadisin zayıf olduğu gerekçesiyle amel edilmeyeceğini dolayısıyla hadlerin her nerede ve ne şartta olursa olsun uygulanması gerektiğini ifade ederken diğerleri ise ganimet mallarında ortaklık olduğundan dolayı savaşta hırsızlık ve zina suçlarını işleyenlere hadlerin uygulanamayacağını ifade etmiştir. İkinci görüşü savunan âlimler her ne kadar hadlerin uygulanmaması konusunda görüş birliği içinde olsalar da hadise dair farklı tahliller yapmışlardır. Buna göre bazıları hırsızın kendi ortaklığı olan çaldığı malın bir dinarın dörtte birinden fazla olması durumunda haddin uygulanacağını ve elinin kesileceğini söylerken Evzâî ve İbnü'l-Mâcîşûn (ö. 212/827) gibi âlimler ise ne kadar çalarsa çalsın düşmana karşı zayıf düşme endişesinden dolayı savaşta hadlerin uygulanmayacağını ifade etmişlerdir. Bunun sebebi savaşta böyle bir olayın kargaşaya sebebiyet vermesi neticesinde daha büyük bir vâkıa meydana geleceğinden dolayı haddi ertelemenin sonuç itibarıyla daha uygun olduğu görüşüne varmışlardır. Tirmizî'nin *es-Sünen*'ini şerh eden İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ise savaşta hadlerin uygulanmamasıyla ilgili şeriatta veya dine dair genel uygulamalarda bunun herhangi bir kaynağını görmediğini ve her ne olursa olsun hadlerin uygulanması gerektiği kanaatindedir. Bu takiiyeye yani korunma yöntemine ferdî durumlardan daha ziyade toplumsal olaylarda başvurulduğunu ifade eder. Söz gelimi savaşta on kişilik bir gruba had uygulanması sebebiyle *asabiyet* duygusunun gerektirdiği davranış biçimi bir iç karışıklığa yol açabilir ve bunun neticesinde İslâm ordusu zayıflamış olur. Söz gelimi Hz. Ali'nin Hz. Osman'ı şehit edenlerden *kıyası* geciktirmesi de bu duruma örnektir. Çünkü devletin içinde bulunduğu durum ve iç karışıklıklar, *kıyas* almak için uygun görülüyordu. O yüzden her ne kadar Hz. Muâviye eleştirse de Hz. Ali, iç karışıklıklardan dolayı söz konusu uygulamayı geciktirmiştir.¹⁰⁹

Ganimet ve beytül-mâlden yapılan hırsızlıkla ilgili mezheplerin görüşlerine baktığımızda Hanefî ve Hanbelîlerde, beytül-mâl ve ganimetlerin umumun ortak malı kabul edilmesinden dolayı çalan kimsenin de o malda pay sahibi olma ihtimali dikkate alınmış ve böylesi durumlarda hırsızlık cezası verilmemiştir. Hz. Ali'nin ganimet taksimi yapılmadan önce hırsızlık yapan bir adama had uygulamadığı rivayet edilir.¹¹⁰

¹⁰⁸ Ebü'l-Alâ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmiu't-Tirmizî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 11/5.

¹⁰⁹ Ebû Bekr Muhammed İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî fi şerhi't-Tirmizî*, thk. Cemal Maraşlı (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 6/231.

¹¹⁰ Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, thk. Kâmil Muhammed (Beyrut: Dârü'l Kütübü'l-İlmiyye, 1418/ 1997), 201; Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/

Şâfiîler, beytûlmâl veya ganimet malından çalıp, kendi üst soy (usul) veya alt soy (fürû) hısımlarından bir akrabaya, ihtiyaç sahibi bir kimseye veya mücâhidler topluluğuna vermişse o zaman hırsızlık cezası uygulanmaz, çünkü üzerinde sabit bir hakkı bulunan maldan çalmıştır. Şayet malı verdiği kimseler bu saydığımız zümreden değilse hırsızlığın cezası uygulanır, demişlerdir.¹¹¹ Mâlikîler ise beytûlmâldan nisap miktarı kadar mal çalan kimseye hakkı olmayan bir malı çaldığı için, ganimet malından alanlarda ise kendi hakkından fazlasını alanların cezalandırılmasından yanadır.¹¹²

SONUÇ

İslâm dini prensip itibariyle canı koruma ve yaşatma ilkesini esas alır. Bu doğrultuda hadlerin başta şüphe olmak üzere bazı kriterlerin var oluşu ile düşürülmesi gerekli görülmüştür. Allah hakkı olarak belirlenmiş bir haddin uygulanması ise normal şartlarda zorunludur. Söz gelimi hırsızlık yapan bir kimsenin elinin kesilmesi Kur’ân âyeti ile sabit bir hükümdür. Ancak bazı olağanüstü olaylar esnasında da bu hadlerin icra edilmemesine dair bazı veriler Hz. Peygamber’den günümüze intikal etmiştir. Olağan zamanlar için “Allah’a yemin olsun ki eğer hırsızlık yapan Muhammed’in kızı Fâtıma olsaydı onun da elini keserdim”¹¹³ diyerek had cezasını tatbik eden İslâm Peygamberi, savaş durumlarında hırsızlık yapan birine had uygulanmamasını talep etmiştir. Bu konuda sahâbî oluşu ile ilgili tartışmalar da bulunan Büsr b. Ebî Ertât aracılığı ile nakledilen rivayete göre Hz. Peygamber, savaşta hırsızlık yapan bir kimseye had cezası olarak el kesmeyi yasaklamıştır.

Hadis kaynaklarında en erken Ahmed b. Hanbel’in “*el-Müsned*”inde yer alan ve on üç farklı tarikle nakledilen rivayetin Ebû Dâvûd’un tahrîc ettiği senedi, en sahih sened kabul edilmiştir. Rivayetin pek çok tarikinde yer alan İbn Lehîa dolayısıyla ona dair yapılan tenkitlerin dışında isnad şemasında yer alan diğer râvilere dair yönelik ağır bir tenkit bulunmamaktadır. Dolayısıyla hadis tekniği açısından Büsr b. Ebî Ertât rivayeti İbn Lehîa tarikleri dışında sahih kabul edilebilir.

Savaşta hırsızlık dolayısıyla hadlerin uygulanmaması ile ilgili tartışmalarda öne çıkan birinci husus hırsızlık yapan kimsenin de çaldığı malda mülkiyet hakkının olacağına dair şüphedir. İkinci husus olarak dârülharpte hadlerin uygulanmaması prensibi, hadis ilmi açısından zayıf kabul edilse de nas ile tespit edilmiştir. Bu düşüncenin temel dayanağı devlet

1993), 9/188; Ebü'l-Hasen el-Merginânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyetü'l-mübtedî*, thk. Tıllâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 2/365; Ebü'l-Fadl Mecdüddin el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakka (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937), 4/107; Abdurrahmân el-Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Beyrut: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 5/165.

¹¹¹ Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/165.

¹¹² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/235; Cezîrî, *el-Fıkh*, 5/165.

¹¹³ Buhârî, “Enbiyâ”, 54; “Megâzî”, 53; “Hudûd”, 11, 12; Müslim, “Hudûd”, 8, 9.

otoritesinin varlığı/yokluğu ile suç işlemenin imkânı arasındaki ilişkidir. Üçüncü husus daha çok maslahat ilkesi ile ilgilidir. Hırsızlık yapan kimsenin had uygulamasından kurtulmak için savaşılan grubun tarafına geçme ihtimali başta olmak üzere benzer düşünceler haddin uygulanmaması gerektiği sonucunu doğurmuştur. Son olarak bu konuda nakledilen Büsr b. Ebî Ertât rivayeti savaşta hırsızlık yapan kimseye had olarak takdir edilen elin kesilmesinin icra edilmeyeceğine dair verilen bir izin olarak hadis kitaplarında yer almaktadır. Bu dört ilke ile sahâbenin hadlerin düşürülmesi yönünde uygulamaları bulunurken İbn Mâce tarafından Ubâde b. Sâmî'ten zayıf bir senetle nakledilen "Allah'ın hadlerini, yakın olsun uzak olsun savaşta da hazardous da uygulayın" sözü ise hadlerin uygulanması yönünde vârid olmuş mevkuf bir haberdir.

Netice itibarıyla İslâm Ceza Hukuku içinde savaş esnasında olağanüstü şartlar dâhilinde yaşanabilecek bir hırsızlığın öncelikle tespit boyutu ve hükmen hırsızlık kabul edilmesi akabinde şayet hırsızlık olursa Büsr b. Ebî Ertât rivayeti başta olmak üzere birden fazla gerekçe ile had cezasının tatbik edilmemesi gerekmektedir.


KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvût, Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed. *'Avnü'l-ma'bûd*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1415/1994.
- Bardakoğlu, Ali. "Had". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ekim 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/had--fikih>
- Bardakoğlu, Ali. "Hırsızlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17/478-482, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1998.
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ekim 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tazir>
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Ma'rifetüs-Sünen ve'l-âsâr*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acı. 15 Cilt. Karaci: y.y., 1412/1991.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü's-suğrâ*. thk. Abdümü'ti Emîn Kal'acı. 4 Cilt. Pakistan: Câmîatü'l Dirâsâti'l-İslamiyye, 1410/1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîhu'l-müsned min hadîsi Resûlillâh sallallâhu 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. nşr. Muhammed Zühayr b Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Darü Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebir*. thk. Muhammed Abdulmu'd Hân. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz. *el-Fikh 'ale'l-mezdhibi'l-erba'a*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Çiçek, Safetullah. *İslam Ceza Hukukunda Şüphe Kavramı ve Cezalara Etkisi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esat ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1412/1991.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *el-Merâsîl*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut:


- Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 7 Cilt. Lübnan: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1430/2009.
- Ebû Nuaym el-İsfâhânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yusuf el-'Azzâzî. 7 Cilt. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1419/1998.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2017.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Hattâbî, Ebû Süleymân. *Meâlimü's-sünen*. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.
- İbn Abdüber, Ebû Ömer Cemâlüddîn. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bîcâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1412/1991.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd- Durri'l-muhtâr*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Asâkîr, Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Târîhu Dımeşk*. thk. Muhıbbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1415/1995.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed. *Kitâbu'l-âhâd ve'l-mesânî*. thk. Bâsım Faysal Ahmed el-Cevâbire. 6 Cilt. Riyad: Dârü'r-Raye, 1412/1991.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1271/1854.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Küfî. *el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dârü'r-Reşid, 1406/1986.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hind: Matbaatü Dâiratül-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1326/1908.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım el-Büstî. *es-Sikât mine's-sahâbe ve't-tâbi'în ve etbâ'i't-tâbi'în*. thk. Muhammed Abdürreşîd. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Kâni', Ebû'l-Hüseyn Abdülbâkî. *Mu'cemü's-sahâbe*. thk. Salah b. Salim. 3 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ğurabâ'l-Eseriyye, 1418/1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed. *el-Muğni*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1417/1996.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 5 Cilt. Kahire: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1430/2009.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-muctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1425/2004.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1989.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed. *'Ârizatü'l-ahvezî fî şerhi't-Tirmizî*. thk. Cemal Maraşlı. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *et-Tahkîk fî ehâdisi'l-hılâf*. thk. Mesud Abdülhamid Muhammed es-Sa'denî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin. *Üsdul-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. thk. Ali Muhammed Ma'vez, Âdil Ahmed Abdi'l-Mevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Târîhu's-sikât*. Mekke: Dârü'l-Bâz, 1405/1984.
- Köse, Saffet. "İbn Vehb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-vehb>
- Kudürî, Muhammed b. Ahmed. *el-Muhtasar*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza. Beyrut: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyetü'l-mübtedî*. thk. Tılâl Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fadl Mecdüddin. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*. thk. Mahmûd Ebû Dakka. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937.
- Mizzî, Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-'Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmiu't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-adli 'ani'l-adli 'an Rasûlillah*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyail Kütübî'l Arabiyye, 1374/1954.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hüseyin Abdülmün'im Şiblî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.
- Örnek, Mehmet Emin. *İslam Ceza Hukukunda hükümlerin yer bakımından uygulanması*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Pekcan, Ali. *İslam Hukukunda Gâye Problemi (Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât)*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân Şu'be el-Horasânî. *es-Sünen*. thk. Habîbü'r-Rahmân el-Âzamî. Hind: Dârü's-Selefiyye, 1402/1982.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Sifil, Ebubekir. *Hiz. Ömer ve Nebvî Sünnet*, İstanbul: Rihle Kitap, 2013.
- Sindî, Nûru'd-Dîn. *el-Hâşiye 'alâ Süneni'n-Nesâ'î (Sunen'le beraber)*. 8 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Ma'tbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. 'İvadullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1414/1993.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415/1994.
- Tebrizî, Muhammed b. Abdullah el-Hatîb el-Umerî. *Mişkâtü'l-mesâbih*. thk. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî. 3 Cilt. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 3. Basım, 1405/1985.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *İlelü't-Tirmizî, (el-Kebîr)*. thk. Subhi es-Sâmarrâî vd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1988.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2. Basım, 1395/1975.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslam Hukuku*. Ankara: Bilay, 2. Basım, 2018.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed et-Türkmânî. *Mîzânü'l-İ'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârül-Mârifeti Tabâ'tü, 1383/1963.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed et-Türkmânî. *Siyerü 'âlâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-

- Arnavût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1984.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed et-Türkmânî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-Jmeşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413/1992.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Reyân, 1418/1997.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıhku'l-İslâmî ve edilletuhu*. Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1417/1996.


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

 **Yazar(lar) / Author(s):** Mustafa Yüceer - Hasan Hüseyin Çalışkan.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

 **Yazar Katkıları / Author Contributions:**

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study : MY (%50), HHÇ (%50)
Veri Toplanması / Data Collection : MY (%50), HHÇ (%50)
Veri Analizi / Data Analysis : MY (%50), HHÇ (%50)
Yazım / Writing up : MY (%50), HHÇ (%50)
Gönderim ve Revizyon / Submission and Revision : MY (%50), HHÇ (%50)

 **Çıkar Çatışması / Conflict of Interests:** Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.

PANDEMİ DÖNEMİ ÇEVİRİMİÇİ KUR'ÂN EĞİTİM-ÖĞRETİMİ: AYBÜ VE ÇAKÜ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ

Online Qur'an Education and Teaching in the Pandemic Period: The Case of the Faculty of Islamic Sciences AYBU and CAKU

Abdulhekim AĞIRBAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Ü. İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı, Çankırı, Türkiye orcid.org/011y7xt38
Assist. Prof., Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic
Islamic Sciences Department of Qur'an Reciting and Qiraat Science, Çankırı, Turkey
✉ ahakimag@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0003-3420-6747>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 01.09.2022
Kabul Tarihi / Accepted: 03.11.2022
Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

” Atıf / Cite as: Ağırbaş, Abdulhekim. "Pandemi Dönemi Çevrimiçi Kur'an Eğitim-Öğretimi: Aybü ve Çakü İslami İlimler Fakültesi Örneği". *Mütefekkir* 9/18 (2022), 357-384.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1219554>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

PANDEMİ DÖNEMİ ÇEVİRİMİÇİ KUR'ÂN EĞİTİM-ÖĞRETİMİ: AYBÜ VE ÇAKÜ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ

Öz

Kur'ân eğitim-öğretimi Cebrâil (a.s.) ile Hz. Peygamber arasında arz, sem'a usulleriyle başlayıp Hz. Muhammed (s.a.s.) ve sahabe, onlardan da tabiîn, kırâat imamları olmak üzere sahil senedle günümüze kadar kesintisiz bir şekilde devam edegelmiştir. 2019 yılında dünyayı sarsan Covid-19 salgını ile bu eğitim-öğretim, bazı yerlerde yüz yüze yapılamayıp uzaktan eğitim şeklindeki uygulamalarla sürdürülmüştür. Bu dönemde Kur'ân eğitim-öğretiminin çevrimiçi olarak devam ettiği yerlerden biri de üniversiteler olup araştırmamız, AYBÜ ve ÇAKÜ İslami İlimler Fakültelerindeki Kur'ân eğitim-öğretiminin bu süreçteki uygulamalarını kapsamaktadır. Araştırmanın amacı, öğretim elemanları ve öğrenciler açısından pandemi sürecinde Kur'ân Okuma ve Tecvîd derslerini değerlendirmek, bu dersin uzaktan eğitimle işlenmesinin avantaj ve dezavantajlarını ortaya koymak, bilimsel araştırma ile tespit yaparak önerilerde bulunmaktır. Çalışmamıza veri toplamak amacıyla uzman görüşü doğrultusunda öğretim elemanlarıyla yarı yapılandırılmış mülakat formu üzerinden, öğrencilerle anket uygulaması yapılarak karma araştırma yönteminden istifade edilmektedir. Araştırmada elde edilen verilerin SPSS programı ile analizi gerçekleştirilmektedir. Araştırma sonucunda öğretim elemanları ve öğrencilere göre yüz yüze eğitim ile yapılan Kur'ân derslerinin çevrimiçi kıyasla daha verimli olduğu görüşü ön plana çıkmaktadır. Öğrenciler iletişim araçlarında belirli oranda sıkıntı çektiklerini, sistemsel sorunlardan etkilendiklerini ancak buldukları yerlerden derslere katılma fırsatı bulmalarından dolayı zamandan kazanımlarının olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca yapılan araştırmada bu dönemde söz konusu derslere katılan öğrencilerin eğitimden kopmadıkları için yüz yüze eğitime başladıktan sonraki süreçte de daha başarılı oldukları müşahade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kırâat, Tecvîd, Çevrimiçi Eğitim, Pandemi.

Online Qur'ân Education and Teaching in the Pandemic Period: The Case of the Faculty of Islamic Sciences AYBU and ÇAKU

Abstract

The education and teaching of the Qur'ân has continued until today with *şahîh* sanad starting with the methods of 'arđ and samâ' between Gabriel and the Prophet (pbuh), then Muhammad (pbuh) and the companions, and through them it was transferred to the *tâbi'în* to imâms of *qirâ'a*. Due to Covid-19 in 2019, this education could not be done face-to-face in some places. The education activities continued through online applications. Thus Qur'ân education at universities continued online in this period. Our research covers the practices of Qur'ân education in this process at AYBU (Ankara Yıldırım Beyazıt University) and ÇAKU (Çankiri Karatekin University) Faculties of Islamic Sciences. In this research, the aim is to evaluate Recitation of Qur'ân and Tajweed courses from the aspect of instructors and students in pandemic period and to present advantages and disadvantages of teaching this course with distance education based on scientific research and determination. The semi-structured interview form is used by applying document analysis technique with instructors, and qualitative research method is used by applying questionnaires to students to collect data for our research, in line with expert opinion. The data, analyzed with the SPSS program, shows that Recitation of Qur'ân and Tajweed courses with face-to-face education are more productive than online education. The students were suffered from certain systemic problems even if they save time as they could have the opportunity to attend classes from where they were. Consequently, the students attending the courses during online period regularly became more successful when they turned back to the face-to-face education, as they did not break away from education.

Keywords: Qur'ân, Qirâ'a, Tajweed, Online Education, Pandemic.

GİRİŞ

Kur'ân'ın ilk talebesi ve aynı zamanda ilk muallimi olan Hz. Muhammed (s.a.s.), Hz. Cebrâil'den Kur'ân tilâvet ederken sem'a/işterek, kendisi de her yıl Ramazan ayında ona arz/sunma usûlünü uygulayarak bu eğitimin öncüsü olmuştur. Allah Teâlâ'nın Hz. Cebrâil aracılığıyla Kur'ân-ı Kerim'i doğru, hatasız ve güzel bir tilavetle yetiştirmiş olduğu Hz. Peygamber de bu konuda sahabeyi en iyi şekilde hazırlamıştır.¹ Allah Rasûlü de sahabeye aynı usûllerle (arz ve sem'a) Kur'ân öğretimini gerçekleştirmiştir.² Bu usûllerle sürdürülen Kur'ân eğitim-öğretimi -hocanın okuması talebenin dinlemesi, öğrencinin hocasına dersini okuması ve hocanın talebeyi dinlemesiyle- sahabeden tabiîne, onlardan kırâat imamları aracılığıyla günümüze kadar kesintisiz bir şekilde devam edegelmiştir. Hiç şüphesiz bu eğitimde hocanın okuyuşu, öğreticiliği önemli olduğu kadar öğrencinin hocasını dikkatli bir şekilde dinlemesi ve harflerin mahreç ve sıfatlarına riayet ederek öğrendiği Kur'ân-ı Kerim'i yüzüne ve ezber okuyuşuyla ona dinletmesi de önem arz etmektedir.

Günümüze gelinceye kadar Kur'ân eğitim-öğretiminin hoca ile talebenin aynı ortamda bulunduğu cami, mescit, Kur'ân kursu, okul, üniversite gibi ortamlarda yüz yüze olarak alanın uzmanları tarafından yürütüldüğü görülmektedir. Ancak pandemi³ döneminde dünyanın birçok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de eğitim-öğretim faaliyetleri normal zamanlardan farklı yürütülmek durumunda kalmıştır. Bu salgınla birlikte ülkemizde 2020 yılı bahar dönemi mart ayında diğer eğitim kurumlarında olduğu gibi üniversitelerde de uzaktan eğitim-öğretim modeline geçilmiştir. Bu salgınla üniversitelerde Kur'ân Okuma ve Tecvîd dersleri de aynı şekilde uzaktan eğitimle sürdürülebilmesi için çaba gösterilmiştir.

Uzaktan eğitimi "Öğrenen, öğreten ve öğrenme kaynakları arasındaki sınırlılıkları ortadan kaldırmaya çalışan, bunu gerçekleştirmek için mevcut teknolojileri pragmatist bir yaklaşımla kullanan disiplinler arası bir alan" olarak tanımlayan Bozkurt'a göre Türkiye'de uzaktan eğitim, dönemsel olarak 1923-1955 yılları arasında tartışma ve öneriler (kavramsal), 1956-1975 yazışarak (mektupla), 1976-1995 görsel-işitsel araçlarla (radyo-televizyon) ile 1996- ... bilişim tabanlı (internet-web) olmak üzere dört aşamalı⁴ bir süreci kapsadığı görülmektedir. Bilgi ve iletişim teknolojisinin ilerlemesi ile belirli bir zaman ve mekâna bağlı olmaksızın eğitim-öğretim

¹ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1980), Mukaddime 5-9.

² Bk. Abdulhekim Ağırbaş, "Hz. Peygamber Döneminde Kur'an/Kırâat Eğitim-Öğretimi", *Darü'lhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 1 (31 Aralık 2021), 91-97.

³ Pandemi, "Dünya genelinde veya çok geniş bir alanda meydana gelen, uluslararası sınırları aşan ve genellikle çok sayıda insanı etkileyen bir salgın" olarak tanımlanmaktadır. Bk. John M. Last (ed.), *A Dictionary of Epidemiology* (New York: Oxford University Press, 2001), 131.

⁴ Aras Bozkurt, "Türkiye'de Uzaktan Eğitimin Dünü, Bugünü ve Yarını", *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 3/2 (30 Nisan 2017), 87, 88.

faaliyetlerinin sürdürülebileceğinden hareketle uzaktan eğitim kavramı ortaya çıkmıştır. İletişim teknolojisinin gelişmesiyle birlikte eğitim alanında da yeni uygulamalar meydana gelmiştir.⁵ Türkiye’de uzaktan eğitimle ilgili bu gelişmelere paralel olarak pandemi dönemi ile birlikte Kur’ân Okuma dersleri uzaktan eğitim yoluyla da yapılmaya başlanmıştır. Diğer İslâm ülkelerinde Kur’ân eğitim-öğretimi, pandemi öncesinde de uzaktan eğitim uygulamaları söz konusu olup Suudi Arabistan’daki Cidde Ma’hedü’ş-Şâtibiyye bu alanda önde gelen kurumlardan biridir.

2019 yılında Suudi Arabistan’da kırâat eğitim-öğretimi ile ilgili yapılan çalışmada bu ülkede İslâmî İşler Davet ve İrşâd Bakanlığı’na bağlı olarak bu alanda eğitim verilen yerlerden birisi “Cem’iyyetü’l-Hayriyye li Tahfizi’l-Kur’ân’il-Kerim Hayruküm bi Muhâfazati Cidde” kurumuna bağlı “*Ma’hed el-İmâmü’ş-Şâtibiyye li’l-Kur’ân ve Ulûmihi*” kurumu olup burada otuz yıldan bu yana hafızlık, seb’a, aşere ve aşru’l-kübrâ kırâat eğitimi verildiği müşahede edilmiştir. Bu kurumda, dünyanın farklı ülkelerinden öğrenciler yüz yüze veya internet ortamı üzerinden online olarak kırâat eğitim-öğretimi alabilmektedir. Ancak bu dersler için hoca ile öğrencinin karşılıklı olarak eğitim işini sürdürmesi şartı aranmaktadır. Karşılıklı yapılmaksızın sesli veya görüntülü kayıtların dinlenerek hataların tashih edilmesi şeklinde yapılan uzaktan eğitim ders modeli ise kabul edilmemektedir. Derslere devamlılık zorunlu olup hocaların yapılan bu dersi kayıt altına alması istenmekte ve ayrıca öğrenciler dönem sonlarında yazılı ve sözlü sınava tabi tutulmaktadır.⁶ Pandemiden önceki süreçte online olarak kırâat eğitim öğretiminin yapıldığı yerler arasında Mısır’daki “*Merâkizü’l-Me’sarâvi li’d-Dirâsâti’l-Kur’âniyye, Online el-Akâdemiyetü’l-Âlemiyye li’l-Kur’âni’l-Kerim*” adlı kurumu da belirtmek gerekir.⁷ Yukarıda zikredilen kurumlarda kırâat eğitimi sadece Âsım kırâatı Hafs rivâyeti olarak verilmeyip diğer kırâat imamlarının kırâatı ve râvîlerin rivâyetleri de seb’a, aşru’s-suğrâ ve aşru’l-kübrâ kırâat eğitimi infirâd ve cem’ usûllerine göre arz, sem’a ve edâ yöntemleriyle yapılmaktadır.

Çalışmamızda İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde hatasız ve kurallarına uygun bir şekilde yüzüne, ezber okuma ve Tecvîd olmak üzere teori ile pratiği bir arada yapılan Kur’ân Okuma ve Tecvîd derslerinin pandemi döneminde uzaktan eğitim sürecinin ne şekilde gerçekleştirildiği araştırılmaktadır. Zira tilâvetiyle ibadet olunan Kur’ân’ın, Allah kelâmı olması hasebiyle söz konusu fakültelerde sekiz dönem olarak en az iki kredi

⁵ Ali Murat Kırık, “Uzaktan Eğitimin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye’deki Durumu”, *Marmara İletişim Dergisi* 21 (01 Ocak 2014), 75.

⁶ Bk. Abdulhekîm Ağırbaş, *Kur’an Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar (Türkiye-Suudi Arabistan-Mısır Örneği)* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 403-409.

⁷ Bk. Ağırbaş, *Kur’an Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar (Türkiye-Suudi Arabistan-Mısır Örneği)*, 416-418.

ile okutulmasından dolayı öğrencilerin her dönem karşılaştıkları teori ve pratiğiyle işlenen bir ders olması yönüyle de önem arz etmektedir.

Kaynak taramasında pandemi döneminde muhasebe, bilgi belge yönetimi stajı, uzaktan eğitimde paydaş görüşleri, pandemi sürecinde yapılan çevrimiçi derslerin verimliliği ve yüz yüze yapılan derslerle karşılaştırılması, müzik eğitimi, ilahiyat programı öğrencilerinin uzaktan eğitim ve hizmet içi eğitime yönelik görüşleri, 4-6 yaş grubu Kur'ân kursu vb. alanlarda⁸ çalışmalar yapıldığı gözlemlenmiştir. Görülebildiği kadarıyla pandemi döneminde Kur'ân Okuma ve Tecvîd derslerinin çevrimiçi işlenmesi ile ilgili araştırmamıza benzer bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Uşak Üniversitesi özelinde söz konusu ders üzerine yapılan uzaktan eğitimle ilgili çalışma, araştırmamızla yöntem ve içerik olarak farklılık arz etmektedir. Bu nedenle araştırmamızın, söz konusu çalışma ile aynı nitelikte benzer bir araştırma olarak değerlendirilmeyeceği düşünülmektedir. Zira araştırmamız, her iki üniversitenin öğrencilerine anket, öğretim elemanlarına ise mülakat yapılması sonucu elde edilen verilerin SPSS programıyla bilimsel değerlendirme yöntemiyle gerçekleştirilmesi vb. birçok açıdan farklılık göstermektedir.

1. ARAŞTIRMANIN AMACI

Kur'ân Okuma ve Tecvîd derslerinin uzaktan eğitim yöntemi ile sürdürülmesinin söz konusu dersin öğretim elemanları ve öğrencilerinin bakış açılarıyla irdelenmesi sonucunda elde edilen bulgular doğrultusunda bu alanda yapılan çalışmalara katkı sağlanması hedeflenmektedir.

Bu amaçla araştırmada aşağıdaki sorulara cevap aranmaktadır:

a) Araştırma ile 2020 Mart ayında başlayan pandemi sürecinde AYBÜ ve ÇAKÜ İslami İlimler Fakültelerinde Kur'ân Okuma ve Tecvîd derslerinin işlenmesinde öğretim elemanlarının ve öğrencilerin derslere katılım için kullandıkları araçlar nelerdir?

b) Bu araçlara ulaşmada sıkıntı yaşanmış mıdır?

c) Söz konusu ders hangi iletişim araçları üzerinden işlenmiştir?

d) Uzaktan eğitimde, öğretim elemanlarının ve öğrencilerin Kur'ân-ı Kerim'i yüzüne ve ezber okuma ile tecvîd derslerinin verimliliği açısından memnuniyet düzeyleri hangi ölçüde olmaktadır?

e) Kur'ân Okuma ve Tecvîd derslerinin uzaktan eğitimle işlenmesinin yüz yüze eğitimle kıyaslandığında avantajlı ve dezavantajlı olan yönleri var mıdır? Varsa nelerdir?

f) Uzaktan eğitimle yapılan derslere katılım yüz yüze yapılan derslerle kıyaslandığında nasıl bir durum ortaya çıkmaktadır?

⁸ Bk. Tartışma bölümünde literatürle ilgili bu çalışmalar dipnotta kaynak olarak gösterilmiştir.

g) Uzaktan eğitimle ilgili öğretim elemanlarının ve öğrencilerin teklif ve önerileri nelerdir?

h) Yüz yüze derslere başladıktan sonra bu dersin işlenmesinde öğretim elemanı ve öğrencilerin yaşadıkları olumlu/olumsuz durumlar nelerdir? Çalışmamızda bu soruların cevapları araştırılarak problem tespiti ve analizi yapılacaktır.

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırma ile 2020 Mart ayında başlayan pandemi sürecinde Kur’ân Okuma ve Tecvîd derslerinin uzaktan eğitimle yürütülmesi anlayışının oluşmasıyla ortaya çıkan durum değerlendirilmeye çalışılmıştır. Araştırmamıza veri toplamak amacıyla öğretim elemanları ve öğrenciler için uzman görüşü doğrultusunda karma araştırma modeline uygun hazırlanmış olduğumuz anket ve mülakat soru formundan istifade edilmiştir. Karma yöntem araştırması, “Felsefi varsayımları ve kuramsal çerçeveleri kapsayan farklı araştırma desenlerinin kullanılması, verilerin nicel ve nitel olarak toplanması ve bu şekilde toplanan her iki veri türünün bütünleştirilmesiyle gerçekleştirilen araştırma yaklaşımıdır.”⁹ Öğrencilerle anket, öğretim elemanları ile mülakat şeklinde karma yöntem araştırmasıyla elde edilen veriler yorumlanarak tümevarımla sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

2.1. Araştırma Deseni

Karma yöntem araştırmasıyla öğrencilerden ve öğretim elemanlarından toplanan nicel ve nitel veriler analiz edilerek anlamacı, yorumlamacı ve paradigmaya dayalı bir çalışma olarak süreç tamamlanmaya çalışılmıştır. Bir durum ile bu durum karşısında bireylerin deneyimlerinin özüne inilmesi araştırması olan *Fenomenoloji* ile “araştırmacının bir durum, program, olay, eylem, süreç veya daha fazla bireyi derinlemesine analiz etme” araştırması olan *Durum Çalışması*¹⁰ deseni uygulanmıştır. Araştırmada ayrıca nicel ve nitel veriler aynı dönemde toplanıp bunların ayrı ayrı analiz edilmesi ve elde edilen bulguların birbirini doğrulayıp doğrulamadığının karşılaştırılması olan “Yakınsayan Paralel Karma Yöntem Deseni”¹¹ takip edilmiştir.

2.2. Araştırma Örnekleme

Çalışmamızın evreni Ankara ve Çankırı illeri olup, örnekleme ise pandemi dönemi başından 2021-2022 bahar dönemi dâhil AYBÜ ve ÇAKÜ İslami İlimler Fakültesi Kur’ân Okuma ve Tecvîd dersleri öğretim elemanları ile öğrencilerinden oluşmaktadır. Bu araştırmada örneklem, her iki fakülte öğretim elemanı ve öğrencilerine rahatlıkla ulaşabilme yönüyle “Kolaylı

⁹ John W. Creswell, *Research Design (Araştırma Deseni)*, çev. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap Yayıncılık, 2017), 4.

¹⁰ Creswell, *Research Design (Araştırma Deseni)*, 14.

¹¹ Creswell, *Research Design (Araştırma Deseni)*, 219.

Örnekleme”, söz konusu araştırmaya katılımın gönüllülük esasına dayalı olması yönüyle de “Gönüllü Örnekleme” olarak evreni yansıtacak şekilde belirlenmiştir.¹² 2021-2022 eğitim öğretim yılında kayıtlı öğrenci sayısı baz alındığında İç Anadolu Bölgesinde yer alan ülkemizin en büyük şehirlerinden biri olan Ankara ilindeki devlet üniversitelerinden Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'ne devam eden yedi yüz on bir öğrenci ile yine bu coğrafi bölgedeki küçük bir şehir olan Çankırı Karatekin Üniversitesi'ndeki yedi yüz dokuz öğrencili İslami İlimler Fakültesi esas alınmıştır. Bu fakültelerdeki öğrencilerin tamamına, Kur'ân dersleri için oluşturulmuş sosyal medya grupları üzerinden söz konusu dersin öğretim elemanları aracılığıyla anket soruları ulaştırılarak katılımları talep edilmiştir.

Katılımcılara anket sorularını cevaplamalarının öncesinde, çalışmamızın amacı ile önemi hakkında bilgilendirmeler yapılmıştır. Araştırmamıza her iki üniversitenin İslami İlimler Fakültesinden toplamda 436 öğrenci ile burada söz konusu derse giren beş öğretim elemanı katılmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin demografik bilgileri Tablo 1, öğretim elemanlarının ise Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 1. Katılımcı Öğrencilerin Demografik Özellikleri

Değişken	Özellik	Sayı	Yüzde
Cinsiyet	Kadın	339	77,8
	Erkek	97	22,2
Fakülteniz	AYBÜ İslami İlimler Fakültesi	146	33,5
	ÇAKÜ İslami İlimler Fakültesi	290	66,5
Sınıfınız	Hazırlık	6	1,4
	1. Sınıf	31	7,1
	2. Sınıf	114	26,1
	3. Sınıf	158	36,2
	4. Sınıf	127	29,1

Tablo 1 incelendiğinde araştırmaya katılım sağlayan 436 öğrencinin 339'u (%77,8) kadın, 97'si (%22,2) erkeklerden oluşmaktadır. Katılımcı öğrencilerin 146'sı (%33,5) AYBÜ, 290'ı (%66,5) ise ÇAKÜ İslami İlimler Fakültesi'ndendir. Kur'ân Okuma ve Tecvîd derslerine katılan söz konusu öğrencilerden 6'sı (%1,4) hazırlık, 31'i (%7,1) birinci, 114'ü (%26,1) ikinci, 158 (%36,2) üçüncü ve 127'i (%29,1) dördüncü sınıfta okumaktadır.

¹² Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 122.

Tablo 2. Katılımcı Öğretim Elemanlarının Demografik Özellikleri

Değişken	Özellik	Sayı	%
Cinsiyet	Kadın	2	40
	Erkek	3	60
Fakülteniz	AYBÜ İslami İlimler Fakültesi	3	60
	ÇAKÜ İslami İlimler Fakültesi	2	40
Öğretim Elemanı Unvanınız	Prof. Dr. (ÖE1)	1	20
	Dr. Öğr. Üyesi (ÖE2)	1	20
	Öğretim Görevlisi (ÖE3),(ÖE4),(ÖE5)	3	60

Her iki üniversitede ilgili dersi, iki kadın ve üç erkek olmak üzere beş öğretim elemanı vermekte olup araştırmada söz konusu akademisyenler yukarıdaki şekilde kodlandırılmıştır.

2.3. Veri Toplama Süreci

Karma araştırma yöntemi ile öğretim elemanlarının ve öğrencilerin görüşlerine başvurulmuştur. Bu amaçla AYBÜ ve ÇAKÜ İslami İlimler öğrencilerine önceden hazırlanmış sorular anket olarak yöneltilmiştir. Ayrıca Kur’ân Okuma ve Tecvîd dersi öğretim elemanlarıyla randevu alınarak mülakat yapılmış; görüşmeler 20-30 dakika arasında planlanan zaman sürecinde sessiz bir ortamda yüz yüze ve katılımcılardan izin alınmak suretiyle kayıt altına alınıp daha sonra yazıya aynen aktarılmış ya da kendi istekleri doğrultusunda daha önceden hazırlanmış sorulara yazılı cevap vermeleri şeklinde gerçekleştirilmiştir.

Pandemi sürecinde AYBÜ ve ÇAKÜ İslami İlimler Fakültelerinde Kur’ân Okuma ve Tecvîd derslerinin uzaktan eğitim yöntemi ile sürdürülmesinin söz konusu dersin öğretim elemanları ve öğrencilerinin bakış açılarıyla incelenebilmesi amacıyla açık uçlu ve likert tipi 22 soruluk anket hazırlanmıştır. Bu anketin 14 maddelik kısmı 5’li likert tip ölçek kullanılarak “1= kesinlikle katılmıyorum, 5= kesinlikle katılıyorum şeklinde uygulanmıştır. Bu 14 maddelik kısım için geçerlik ve güvenilirlik analizleri yapılmış ve iç tutarlık katsayısının (Cronbach’s Alpha) .756 olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Aynı zamanda her 14 maddenin de tek faktör altında toplanabildiği yapılan Açıklayıcı faktör analizi neticesinde elde edilmiş, KMO Barlet’s değeri=.862 bulunmuştur. Aynı zamanda tek faktör altında toplanan maddelerin varyansı %46.5 oranında açıkladığı görülmüştür. Bu sonuç sosyal bilimler için kabul edilebilir değerler arasında yer almaktadır.¹³

Araştırma için tarafımda özgün olarak hazırlanan söz konusu sorular ilgili öğretim elemanları, istatistik ve din eğitim uzmanlarıyla istişare

¹³ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, SPSS Uygulamaları ve Yorum* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 134, 183.

edilerek doğru anlaşılıp anlaşılmadığı test edildikten sonra son şekli verilerek uygulanmıştır. Katılımcılara çalışmamızın amacı ile önemi hakkında bilgilendirmeler yapılarak temmuz ve ağustos aylarında anket soruları yöneltilmiştir. Ayrıca söz konusu ders öğretim elemanlarıyla yapılandırılma tekniğiyle mülakat gerçekleştirilmiştir.

Araştırmamız, katılımcılara onam formu ile birlikte ÇAKÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Etik Kurulunun 01.07.2022 tarih ve 26 sayılı değerlendirmesinde verilen onayla uygulanmıştır.

2.4. Verilerin Analizi

Araştırma amacıyla hazırlanan ve Google form üzerinden öğrencilere yöneltilen sorular, kodlamaları yapılarak SPSS 22 Paket Programı ve Maxqda 20 Paket Programı ile analiz edilmiştir. Bu amaçla geniş çaplı ya da alternatif bakış açısı sunması, araştırmaya katılanların görüşlerini destekleyici yönü, çalışma olgusunun anlaşılmasını anlamlandırmada daha fazla katkı sağlaması amacıyla yorumlama ve tartışmada nicel ve nitel analizler birleştirilerek Creswell'in "Sıralı Dönüşümsel Tasarım"¹⁴ modeliyle değerlendirmeler yapılmıştır. Araştırmada ölçme değerlendirme ve istatistik uzmanları görüşlerinden istifade edilmiştir. Pilot çalışma yapılarak soruların açıklığı, yeterliliği, uygunluğu vb. açılardan doğru anlaşılıp anlaşılmadığı göz önünde bulundurularak alanın öğretim elemanı, eğitim ve istatistik uzmanlarından oluşan her birinden ikişer kişi ile yapılan görüşmelere göre sorular yeniden düzenlenmiştir. Bu kapsamda anket verileri SPSS 22 Paket programı yardımıyla faktör analizi, Cronbach's İchtutarlık katsayısı analizi ve Barlet's testlerine tabi tutulmuş ve nihayetinde uygulanabilir olduğu konusunda uzmanlarca hem fikir olunmuştur. Anket sorularına Ek-2'de yer verilmiş olup pilot anketteki cevaplar çalışmaya dâhil edilmemiştir.

3. ARAŞTIRMADA ELDE EDİLEN BULGULAR VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Araştırmada öğrencilerin anket sorularına verdikleri cevaplar ile öğretim elemanlarının sınıf ortamındaki uygulamalarda öğrencilerin yüz yüze geri dönütleri de dikkate alınarak bu gözlemler ışığında karşılaştırma yapılmaya çalışılmaktadır. Demografik bilgi ve değerlendirmelerden sonra öğrencilerin ve öğretim elemanlarının verdikleri cevapların analizi tablo1, 2, 3 şeklinde yazılmıştır. Buna göre uzaktan eğitimde Kur'ân-ı Kerim derslerinin işlenmesinde kullanılan araçlar ile üniversitelerin erişim sistemi, ilgili dersin yüzüne-ezber ve tecvîd açısından verimliliği ve memnuniyet durumu, pandemi sonrası dönemde bu dersin uzaktan eğitimle sürdürülmesinin imkânı ile yüz yüze ve çevrimiçi eğitimin avantajlı-

¹⁴ Adnan Baki - Tuba Gökçek, "Karma Yöntem Araştırmalarına Genel Bir Bakış", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/42 (2012), 10.

dezavantajlı yönleri, yüz yüze eğitim-öğretime başladıktan sonra söz konusu dersin işlenmesinde yaşanan olumlu/olumsuz durumların değerlendirilmesi şeklinde soruların cevapları üzerinde değerlendirmeler yapılmaktadır.

3.1. Uzaktan Eğitimde Kullanılan Araçlar/Materyal ile İlgili Bulgular ve Değerlendirmeler

Katılımcıların Kur'ân Okuma ve Tecvîd derslerini çevrimiçi takip ederken kullandıkları cihazlar ile iletişim araçları ile ilgili bulgulara aşağıda yer verilmiştir.

Tablo 3. Katılımcı Öğrencilerin Kullandığı Araç ve Materyal

Değişken	Özellik	Sayı	%
Uzaktan derslerini cihazdan ettiniz?	Masaüstü Bilgisayar	24	5,5
	Dizüstü Bilgisayar	87	20,0
	Tablet	7	1,6
	Akıllı Telefon	212	48,6
Uzaktan dersleri iletişim araçları üzerinden yapılmıştır?	Birden çok iletişim aracı	106	24,3
	Zoom	33	7,6
	Perculus	50	11,5
	Aybuzem	9	2,1
	Whatsapp	2	,5
	Microsoft Teams	13	3,0
	Birden çok iletişim sistemi	329	75,5

Yukarıdaki verilere göre katılımcı öğrencilerin 24'ü (%5,5) masaüstü ve 87'si (%20) dizüstü bilgisayardan, 7'si (%1,6) tablettten; 212'si (%48,6) akıllı telefonlardan, 106'sı (%24,3) ise birden fazla cihazdan derslere çevrimiçi olarak katılım sağlamışlardır. Buna göre öğrencilerin derslere çevrimiçi girerken en çok kullandıkları cihaz, akıllı telefondur.

Derslere çevrimiçi katılmak için öğrencilerin bilgisayar, akıllı telefon gibi cihazlara ulaşmada sıkıntı yaşamayıp/yaşamadıkları sorusuna verilen cevaplar ise aşağıdaki gibidir:

Tablo 4. Uzaktan Eğitim Derslerini Takip Ettiğiniz Söz Konusu Cihazlara (Bilgisayar, Akıllı Telefon vb.) Ulaşmada Sıkıntı Yaşadım

	Sayı	%	Geçerli %	Toplam %
Kesinlikle Katılıyorum	114	26,1	26,1	26,1
Katılıyorum	89	20,4	20,4	46,6
Kararsızım	106	24,3	24,3	70,9
Katılmıyorum	49	11,2	11,2	82,1
Kesinlikle Katılmıyorum	78	17,9	17,9	100,0

Araştırmaya göre katılımcı öğrencilerin 203'ü (%46,6) derslere katılmak için söz konusu cihazlara ulaşmada sıkıntı çektiklerini, 127'si

(%29,1) sıkıntı yaşamadıklarını ve 106'sı ise (%24,3) kararsız olduklarını belirtmişlerdir. Bu durum öğrencilerin çevrimiçi derslere katılım için gerekli olan cihazlara ulaşmada çoğunlukla sıkıntı yaşadıklarını ortaya koymaktadır.

Araştırmaya katılan öğrencilerin 33'ü (%7,6) Zoom, 50'si (%11,5) Perculus, 9'u (%2,1) Aybuzem, 2'si (%0,5) Whatsapp, 13'ü (%3) Microsoft Teams ve 329'u ise (%75,5) birden fazla iletişim sistemi üzerinden ilgili derse erişim sağlamıştır. Bu tablo, öğretim elemanının ezber, yüzüne ve tecvîd derslerinde üniversitenin uyguladığı sistemdeki görüntü, ses vb. duruma göre dersi farklı iletişim araçları üzerinden işledikleri ve öğrencilerin de bu farklılığa uyum sağlaması açısından önemlidir.

Öğretim elemanlarının pandemi döneminde uzaktan eğitim derslerini işledikleri cihazlar ile kullandıkları iletişim araçlarına ilişkin bilgiler ise tablo 5'tedir.

Tablo 5. Katılımcı Öğretim Elemanlarının Kullandığı Araç ve Materyal

Değişken	Özellik	Sayı	%
Uzaktan eğitim derslerini hangi cihazdan takip ettiniz?	Masaüstü Bilgisayar	1	20
	Dizüstü Bilgisayar	3	60
	1'den fazla cihaz	1	20
Uzaktan eğitim derslerini hangi iletişim araçları üzerinden yaptınız?	Zoom	1	20
	Perculus	1	20
	Birden çok iletişim aracı	3	60

Yukarıdaki verilere göre öğretim elemanlarından; bir kişi (%20) masaüstü ve üçü (%60) dizüstü bilgisayardan, bir kişi (%20) ise birden fazla cihazdan derslere çevrimiçi olarak katılım sağlamıştır. Buna göre öğretim elemanlarının dersleri çevrimiçi işlerken en çok kullandıkları cihaz, dizüstü bilgisayardır.

Tablo 6. Katılımcı Öğretim Elemanlarının Kullandığı Cihazlara (Bilgisayar, Akıllı Telefon vb.) Ulaşmada Sıkıntı Yaşayıp Yaşamadığı

Değişken	Sayı	%
Uzaktan eğitim derslerini takip ettiğiniz söz konusu cihazlara (bilgisayar vb.) ulaşmada sıkıntı yaşadım.	Katılmıyorum	2 40,0
	Kesinlikle	3 60,0
	Katılmıyorum	

Katılımcılara üniversitelerinin uzaktan eğitim sisteminin teknik alt yapısının ilgili dersin işlenmesi hususunda yeterli olup olmadığı sorusu yöneltilmiş ardından da sanal sınıf uygulamasını nasıl kullanacaklarını bilip bilmedikleri ölçülmeye çalışılmıştır.

Tablo 7. Üniversitenizin uzaktan eğitim sisteminin teknik altyapısı yeterlidir

	Sayı	Yüzde	Geçerli %	Toplam %
Kesinlikle Katılıyorum	64	14,7	14,7	14,7
Katılıyorum	62	14,2	14,2	28,9
Kararsızım	133	30,5	30,5	59,4

Katılmıyorum	99	22,7	22,7	82,1
Kesinlikle Katılmıyorum	78	17,9	17,9	100,0
Total	436	100,0	100,0	

Öğrencilerden 126'sı (%28,9) üniversitelerinin uzaktan eğitim sistemi alt yapısının yeterli olduğu, 178'i (%53,2) yetersiz olduğu ve 133'ü ise (%30,5) kararsız olduklarını ifade etmiştir. Buna karşılık aşağıda görüleceği üzere öğrencilerin üniversitelerinin sanal sınıf uygulamasını nasıl kullanacağını bilmeyenlerin 333 (%76,4), bilenlerin 52 (%11,9), ne tam bilen ne de bilmeyenlerin sayısı ise 51'dir (%11,7). Bu durum, öğrencilerin uzaktan eğitim sistemini nasıl kullanmaları gerektiğiyle ilgili bilgilendirilmelerinin önemini ortaya koymaktadır.

Tablo 8. Öğretim Elemanlarının Görev Yaptığı Üniversitelerin Uzaktan Eğitim Sisteminin Teknik Altyapısının Yeterliği ile İlgili Görüşleri

Değişken	Sayı	%
Üniversitenizin uzaktan eğitim sisteminin teknik altyapısı yeterlidir.	Katılıyorum	4 80,0
	Kararsızım	1 20,0

Araştırmaya katılan öğrencilerin, üniversitelerinin sanal sınıf uygulamasını nasıl kullanılacağını bilip bilmedikleriyle ilgili soruya verdikleri cevap:

Tablo 9. Üniversitemizin Sanal Sınıf Uygulamasını Nasıl Kullanacağımı Biliyorum.

	Sayı	%	Geçerli %	Toplam %
Kesinlikle Katılıyorum	35	8,0	8,0	8,0
Katılıyorum	17	3,9	3,9	11,9
Kararsızım	51	11,7	11,7	23,6
Katılmıyorum	101	23,2	23,2	46,8
Kesinlikle Katılmıyorum	232	53,2	53,2	100,0

Tablo 10. Katılımcı Öğretim Elemanlarının Üniversitelerinin Sanal Sınıf Uygulaması Kullanımını Hakkında Bilgilendirilmelerine İlişkin Görüşleri

Değişken	Sayı	%
Üniversitenizin sanal sınıf uygulamasını nasıl kullanacağınızı tam olarak öğrenebildiniz mi?	Kesinlikle Katılıyorum	3 60,0
	Katılıyorum	
Bu süreçte üniversitenizce söz konusu sistemin kullanımı hakkında yeterli bilgi verildi mi?		2 40,0

Ardından söz konusu dersin uzaktan eğitim sistemine erişim düzeyi sorgulanmış ve yukarıda sorulan sorulara verilen cevapların doğruluğu teyit edilmeye çalışılmıştır. Bu konuyla ilgili öğrenciler aşağıdaki cevapları vermişlerdir.

Tablo 11. Üniversitemizin Uzaktan Eğitim Sisteminde Kur'ân Okuma ve Tecvîd Derslerine Kolaylıkla Erişim Sağlayabildim

	f	%	Geçerli %	Toplam %
Kesinlikle Katılıyorum	16	3,7	3,7	3,7
Katılıyorum	25	5,7	5,7	9,4
Kararsızım	75	17,2	17,2	26,6
Katılmıyorum	108	24,8	24,8	51,4
Kesinlikle Katılmıyorum	212	48,6	48,6	100,0

Öğrencilerden ilgili dersin uzaktan eğitim sistemine erişimde 322'sinin (%73,4) zorlandığı, kolay erişim sağlayanların 41 (%9,4), orta derecede erişim sağlayanların ise 75 (%11,7) olduğu görülmektedir. Ortaya çıkan bu durum, yukarıda ifade edilen sistem alt yapısının yetersizliği ve bunun da gerekli bilgilendirmeye de ilişkili olduğu değerlendirilmemizi teyit etmektedir.

Kur'ân eğitim-öğretimi, giriş bölümünde görüleceği üzere ilk andan itibaren arz, sem'a ve edâ usulleriyle sürdürüldüğü göz önünde bulundurularak öğrencilerin bu derse canlı katılımını ölçmek amacıyla aşağıdaki soru katılımcılara yöneltilmiştir.

Tablo 12. Üniversitemizin Kur'ân Okuma ve Tecvîd Derslerini Canlı Olarak Düzenli Takip Edebildim

	f	%	Geçerli%	Toplam %
Kesinlikle Katılıyorum	16	3,7	3,7	3,7
Katılıyorum	29	6,7	6,7	10,3
Kararsızım	60	13,8	13,8	24,1
Katılmıyorum	87	20,0	20,0	44,0
Kesinlikle Katılmıyorum	244	56,0	56,0	100,0

Öğrencilerden 45'i (%10,3) ilgili dersi canlı olarak düzenli takip edebildiklerini, 331'i (%76) düzenli bir şekilde canlı takip edemediklerini ve 60'i ise (%13,8) bu konuda kararsız olduklarını belirtmişlerdir.

Tablo 13. Öğretim Elemanlarının Kur'ân Okuma ve Tecvîd Derslerini Canlı Yapabilmeleri ile Kullandıkları Alternatif Sistemler

Değişken	Sayı	%
Diğer sistemleri kullandık (zoom)	1	20,0
Birden çok online programı kullandık	3	60,0
Üniversitenizin uzaktan eğitim sistemiyle Kur'ân Okuma ve Tecvîd derslerini canlı olarak yapabildiniz mi? Söz konusu sistemle bu dersi yapamadığımızda alternatif olarak başka sistemleri kullandınız mı? Varsa bunlar nelerdir?	1	20,0

Derslere canlı katılmamanın nedeni, sanal sınıf uygulamasının teknik problemlerinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını öğrenmek üzere yöneltilen soruya:

Tablo 14. Üniversitemizin Sanal Sınıf Uygulamasında Zaman Zaman Teknik Problemlerle Karşılaştım

	f	%	Geçerli %	Toplam %
Kesinlikle Katılıyorum	29	6,7	6,7	6,7
Katılıyorum	56	12,8	12,8	19,5
Kararsızım	124	28,4	28,4	47,9
Katılmıyorum	105	24,1	24,1	72,0
Kesinlikle Katılmıyorum	122	28,0	28,0	100,0
Total	436	100,0	100,0	

Araştırmaya katılan öğrencilerin 227'si (%52,1) üniversitelerinin sanal sınıf uygulamasında teknik problemlerle karşılaşmadıklarını, 85'i (%19,5) zaman zaman teknik problemlerle karşılaştıklarını ve 124'ü (%28,4) ise bu konuda kararsız olduklarını belirtmeleri, söz konusu derse katılmayanların genel itibarıyla teknik problemlerden kaynaklı olmadığını göstermektedir.

Tablo 15. Öğretim Elemanlarının Sanal Sınıf Uygulamasında Teknik Problemlerle Karşılaşma Durumları

Değişken	Sayı	%
Üniversitenizin sanal sınıf uygulamasında (sistemsel, teknik zaman zaman teknik problemlerle eksiklik ve karşılaştınız mı? Karşılaşılan problemler aksaklıklar, internet) genelde nelerdir?	5	100,0

3.2. Uzaktan Eğitimde Kur'ân-ı Kerim (Yüzüne, Ezber ve Tecvîd) Derslerinin İşlenmesinin Verim ve Memnuniyetiyle İlgili Bulgular/Değerlendirmeler

İlahiyat/İslami ilimler fakültelerinde Kur'ân-ı Kerim dersleri yüzüne okuma, ezber ve tecvîd olmak üzere her bir öğrenciden teori ve pratiği ile bu derse katılımı beklenmektedir. Zira kırâat eğitim-öğretim usullerinden edâ ile hocanın örnek okuyuşu ve öğrencinin tekrarı şeklinde sürdürülen dersin işlenişi her iki taraf için verimli olması gerekir. Yüz yüze eğitimde olduğu gibi bu dersin çevrimiçi olarak da verimli bir şekilde yüzüne, ezber ve tecvîd olarak ayrı ayrı değerlendirilmesi amacıyla katılımcılara aşağıdaki sorular yöneltilmiştir.

Tablo 16. Uzaktan Eğitimle Kur'ân-ı Kerim'i YÜZÜNE OKUMA Derslerinin Verimli Olduğunu Düşünüyorum

	f	%	Geçerli %	Toplam %
Kesinlikle Katılıyorum	83	19,0	19,0	19,0
Katılıyorum	53	12,2	12,2	31,2
Kararsızım	90	20,6	20,6	51,8
Katılmıyorum	80	18,3	18,3	70,2
Kesinlikle Katılmıyorum	130	29,8	29,8	100,0

Öğretim elemanlarına, uzaktan eğitimle yüzüne okuma dersinin verimli bir şekilde yapılıp yapılmadığının avantajlı ve dezavantajlı yönleriyle değerlendirmeleri sorusuna verdikleri cevabı şu şekilde sıralayabiliriz:

Avantajlı yönler için: Zorunlu durumlar ve ek dersler için bir fırsat oluşu (ÖE1); zorunlu durumlar, zaman, mekân, ulaşım, ders kayıtlarını tekrar dinleyebilme (ÖE2); zorunlu durumlar (ÖE3); zorunlu durumlar, derse katılma ve dersten kopmama (ÖE4); zorunlu durumlar, ders kayıtlarını tekrar dinleyebilme (ÖE5) şeklinde ifade etmişlerdir. Bu da zorunlu durumlarda bu dersin çevrimiçi yapılabileceği, dersten kopmama ve ders kayıtlarının tekrarını dinleyebilme yönleriyle avantajlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Dezavantaj olarak da: Katılımcı öğretim elemanlarının tamamı yüz yüze eğitimin daha verimli olduğundan bahsettikten sonra konsantrasyon sorunu, kopya çekme, dersten erken çıkma (ÖE2); öğrencilerin aktif olamaması (ÖE3); toplu tekrar yapamama (ÖE5) ve online ortamda mahremiyet sorunu yaşanması (ÖE1) durumlarından bahsetmişlerdir.

Tablo 17. Uzaktan Eğitimle Kur'ân-ı Kerim'i Ezber Okuma Derslerinin Verimli Olduğunu Düşünüyorum

	f	%	Geçerli %	Toplam %
Kesinlikle Katılıyorum	83	19,0	19,0	19,0
Katılıyorum	58	13,3	13,3	32,3
Kararsızım	78	17,9	17,9	50,2
Katılmıyorum	85	19,5	19,5	69,7
Kesinlikle Katılmıyorum	132	30,3	30,3	100,0

Bu soruyu öğrenciler yukarıdaki şekilde cevaplarırken öğretim elemanlarının uzaktan eğitimle ezber okuma hakkında verdikleri cevap: Avantajlı yönler için: (ÖE1, ÖE2, ÖE4) Zaman, mekân, ulaşım; (ÖE2, ÖE5) ders kayıtlarını tekrar dinleyebilme; (ÖE2, ÖE5) zorunlu durumlar; (ÖE3) öğrencilerin gözlerini kapatarak video kaydı ile ezberlerini verebilme imkânının olması şeklinde özetlenebilir.

Dezavantajlı yönler için: Öğrencilerin hatalı okudukları yerlerin çizilememesinden dolayı bu hataların not yazdırılmasından kaynaklanan zaman kaybı, çevrimiçi eğitimde sınıf ortamında olduğu gibi toplum önünde okuma tecrübesi kazanamaması (ÖE4); denetlenebilirlik problemi ve hatalı okuyuşların tashihi sorunu (ÖE2); online eğitimde bu ders için daha çok zamana ihtiyaç duyulması (ÖE3); öğrencilerin dersten kopması, verimde düşüş, konsantrasyonda sıkıntı yaşaması (ÖE5) gibi olumsuzluklardan bahsedilebilir.

Tablo 18. Uzaktan Eğitimle Tecvid Derslerinin Verimli Olduğunu Düşünüyorum

	f	%	Geçerli %	Toplam %
Kesinlikle Katılıyorum	76	17,4	17,4	17,4
Katılıyorum	61	14,0	14,0	31,4

Kararsızım	91	20,9	20,9	52,3
Katılmıyorum	74	17,0	17,0	69,3
Kesinlikle Katılmıyorum	134	30,7	30,7	100,0

Öğretim elemanlarının uzaktan eğitimle ezber okuma dersiyile ilgili verdikleri cevap:

Avantaj: Online ders işleme açısından teori yönüyle ezber ve yüzüne okumaya göre daha elverişli olması (ÖE1, ÖE4, ÖE5); ders kayıtlarını tekrar dinleyebilme (ÖE2, ÖE3, ÖE5); zorunlu durumlar (ÖE1, ÖE2); zaman, mekân, ulaşım ÖE2); doküman paylaşımı, sanal tahta kullanım imkânı sunması (ÖE3, ÖE4) yönleriyle avantajlıdır.

Dezavantaj: Yüz yüze eğitimin yerini tutmaması (ÖE1, ÖE4); derse ilgi düşüklüğü, uygulama okuyuşlarında verimsizlik (ÖE2); teknik eksiklik ve aksaklıklar (ÖE5) olarak özetlenebilir. Ayrıca ÖE3 kodlu katılımcı ise dezavantajının olmadığını belirtmiştir.

Yukarıda verilen üç soruyla ilgili olarak araştırmamıza katılan öğrencilerden 136'sı (%31,2) yüzüne, 141'i (%32,3) ezber, 137'si (%31,4) tecvîd derslerinin çevrimiçi olarak verimli bir şekilde işlenebildiğini belirtirken buna karşılık söz konusu dersin online yapılmasının verimsiz olduğunu düşünenlerden 210'u (%48,1) yüzüne, 217'i (%49,8) ezber, 208'i (%47,7) tecvîd şeklinde görüş bildirmişlerdir. Kararsızlardan ise 90'ı (%20,6) yüzüne, 76'i (%17,9) ezber, 91'i (%20,9) tecvîd derslerini işaretlemişlerdir. Bu durum, öğrencilerin yarıya yakını tarafından Kur'ân Okuma ve Tecvîd dersinin çevrimiçi işlenmesinin az verimli olduğu görüşüne sahip olmaları yönüyle dikkat çekmektedir. Yaklaşık üçte birlik öğrenci tarafından ilgili dersin çevrimiçi yapılmasının yüzüne, ezber ve tecvîd uygulaması açısından verimli olduğu söylenebilir. Buna karşılık aşağıdaki soruda söz konusu dersin uzaktan eğitimle yapılmasındaki memnuniyet durumu sorulduğunda ise 204'ü (%46,8) memnun olduğunu, 152'si (%34,8) memnun olmadığını ve 80'i de (%18,3) kararsızlığını belirtmiştir. Dersin online olarak yapılması, katılımcı öğrencilerden %31,6'sı tarafından verimli olduğu ifade edilmiş olmasına rağmen %46,8'i çevrimiçi yapılmasından memnuniyet duyduklarını belirtmiştir.

Tablo 19. Kur'ân Okuma ve Tecvîd Derslerinin Uzaktan Eğitim Olarak Verilmesinden Memnunun

	f	%	Geçerli %	Toplam %
Kesinlikle Katılıyorum	140	32,1	32,1	32,1
Katılıyorum	64	14,7	14,7	46,8
Kararsızım	80	18,3	18,3	65,1
Katılmıyorum	62	14,2	14,2	79,4
Kesinlikle Katılmıyorum	90	20,6	20,6	100,0
Total	436	100,0	100,0	

Tablo 20. Öğretim Elemanlarının Kur'ân Okuma ve Tecvîd Derslerinin Uzaktan Eğitimle Verilmesiyle İlgili Görüşleri

Değişken	Özellik	Sayı	%
Kur'ân Okuma ve Tecvîd derslerinin uzaktan eğitim olarak verilmesinden memnun musunuz?	Zorunlu durumlar için iyi bir imkân olmakla birlikte yüz yüze eğitimle verimlidir.	5	100,0

3.3. Pandemi Sonrası Dönemde Kur'ân-ı Kerim Derslerinin Yüzüne, Ezber ve Tecvîd Olarak Uzaktan Eğitimle Sürdürülmesiyle İlgili Bulgular /Yüz Yüze ile Çevrimiçi Eğitimin Avantajlı-Dezavantajlı Yönlerinin Değerlendirilmesi

Bu bölümde açık uçlu sorularla katılımcı öğrencilerin pandemi sonrası dönemde Kur'ân okuma ve tecvîd derslerinin çevrimiçi yapılmasıyla ilgili görüşleri sorulmuş ve cevaplar gruplandırılarak kodlanmıştır. SPSS programından elde edilen değerler incelendiğinde:

Tablo 21. Pandemi Sonrası Yüz Yüze Eğitimle Birlikte Uzaktan Eğitim Sisteminin de Kullanılması Kur'ân Okuma ve Tecvîd Derslerinin Eğitim-Öğretimi İçin Yararlı Olacaktır

	f	%	Geçerli %	Toplam %
Kesinlikle Katılıyorum	67	15,4	15,4	15,4
Katılıyorum	39	8,9	8,9	24,3
Kararsızım	105	24,1	24,1	48,4
Katılmıyorum	81	18,6	18,6	67,0
Kesinlikle Katılmıyorum	144	33,0	33,0	100,0
Total	436	100,0	100,0	

Araştırmaya katılan öğrencilerden 106'sı (%24,3) ilgili dersin uzaktan eğitim sistemiyle yapılmasının yararlı olacağı, 225'i ise (%51,6) bunun faydalı olmayacağı, 81'i de bu konuda (%14,9) kararsız olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca öğrencilerin ilgili derse yüz yüze eğitim ve çevrimiçi eğitim yönünden katılımlarının hangi düzeyde olduğu sorulduğunda:

Tablo 22. Uzaktan Eğitimle Yapılan Derslere Katılımınız Yüz Yüze Yapılan Derslerle Kıyaslandığında Nasıl Bir Durum Ortaya Çıkmaktadır?

	f	%	Geçerli %	Toplam %
Online katılım daha fazla olmaktadır.	48	11,0	11,0	11,0
Online katılım daha az olmaktadır.	240	55,0	55,0	66,1
İkisinde aynı düzeyde katılım olmaktadır.	148	33,9	33,9	100,0

Öğrencilerden 48'i (%11) ilgili derse uzaktan eğitimle katılımının daha fazla, 240'ı ise (%55) yüz yüze katılımın çevrimiçine göre daha fazla, 148'i (%33,9) de her ikisinde aynı düzeyde katılımın olduğunu düşünmektedir. Bu durumda söz konusu derse uzaktan katılımın daha az düzeyde gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

Tablo 23. Öğretim Elemanlarına Göre Öğrencilerin Uzaktan ve Yüz Yüze Derslerle Katılımları Hakkındaki Gözlemleri

Değişken	Özellik	Sayı	%
Uzaktan eğitimle yapılan derslere öğrencilerin katılımı yüz yüze yapılan derslerle kıyaslandığında nasıl bir durum ortaya çıkmaktadır? Bu konudaki gözlemlerinizi bizimle paylaşır mısınız?	Online katılım daha az olmaktadır	4	80,0
	İkisinde aynı düzeyde katılım söz konusudur	1	20,0

Öğretim elemanlarına göre ilgili derse katılım, yüz yüzeyle kıyasla %80 daha az olmaktadır. Yukarıda görüldüğü üzere öğrencilerin çoğunluğu da aynı kaniya sahiptir.

Katılımcılardan yüz yüze eğitimle kıyasla çevrimiçi eğitimde ilgili dersin işlenmesinin avantajlı ve dezavantajlı yönlerinin açık uçlu soruları cevaplandırarak değerlendirmeleri istenmiştir.

Tablo 24. Yüz Yüze Eğitimle Kıyaslandığında Kur'ân Okuma ve Tecvîd Derslerinin Uzaktan Eğitimle İşlenmesinin Avantajlı Olan Yönleri Var Mıdır? Varsa Nelerdir?

	f	%	Geçerli %	Toplam %
Avantajı yoktur	186	42,7	42,7	42,7
Avantajı vardır (zaman)	108	24,8	24,8	67,4
Avantajı vardır (ulaşım)	11	2,5	2,5	70,0
Avantajı vardır (ezber)	7	1,6	1,6	71,6
Avantajı vardır (ekonomi)	5	1,1	1,1	72,7
Avantajı vardır (verimli)	8	1,8	1,8	74,5
Avantajı vardır (mekân)	12	2,8	2,8	77,3
Avantajı vardır (zaman, mekân, ekonomi)	61	14,0	14,0	91,3
Avantajı vardır (derslerden kopmama)	11	2,5	2,5	93,8
Avantajı vardır (dersi tekrar dinleyebilme)	16	3,7	3,7	97,5
Avantajı vardır (heyecan olmaması)	4	,9	,9	98,4
Kararsızım	7	1,6	1,6	100,0

Pandemi sürecinde ilgili derse çevrimiçi katılan daha sonra da yüz yüze eğitime geçildikten sonra fakülteye gelen öğrencilere bu dersin uzaktan eğitimle işlenmesinin avantajının olup olmadığı sorusuna katılımcı öğrencilerden 186'sı (%42,7) uzaktan eğitimle yapılmasının avantajının olmadığı, avantajı olduğunu belirtenlerden de 108'i (%24,8) -en yüksek oranda ifade edilen- zaman açısından, aynı şekilde avantaj olarak (%24,8) zaman, mekân, ulaşım, ekonomi, verim, ezber, derslerden kopmama, dersi tekrar dinleyebilme ve heyecan olmaması şeklinde ifadelerin olduğu, 7'si (%1,6) de kararsız şeklinde görüş belirtmiştir.

Tablo 25. Yüz Yüze Eğitimle Kıyaslandığında Kur'ân Okuma ve Tecvîd Derslerinin Uzaktan Eğitimle İşlenmesinin Dezavantajlı Olan Yönleri Var Mıdır? Varsa Nelerdir?

	f	%	Geçerli %	Toplam %
DA yok	71	16,3	16,3	16,3
DA var	33	7,6	7,6	23,9
DA var (internet)	25	5,7	5,7	29,7
DA var (sistemsel)	19	4,4	4,4	34,0
DA var (verim)	71	16,3	16,3	50,3
DA var (teknik eksiklik ve aksaklıklar)	5	1,1	1,1	51,5
DA var (süre yetersizliği)	6	1,4	1,4	52,9
DA var (heyecan)	3	,7	,7	53,6
DA var (harf ve mahreç açısından)	8	1,8	1,8	55,4
DA var (Tecvîd)	3	,7	,7	56,1
DA var (toplu tekrar yapılamaması)	2	,5	,5	56,6
DA var (sistemsel, internet)	46	10,6	10,6	67,1
DA var (internet, verim)	28	6,4	6,4	73,6
DA var (internet, müsait ortamın olmaması)	5	1,1	1,1	74,7
DA var (sistemsel, verim)	34	7,8	7,8	82,5
DA var (verim, Tecvîd)	1	,2	,2	82,8
DA var (ezber, Tecvîd)	3	,7	,7	83,4
DA var (ezber, sistemsel)	2	,5	,5	83,9
DA var (internet, harf ve mahreç açısından)	3	,7	,7	84,6
DA var (verim, sağlık problemleri)	1	,2	,2	84,8
DA var (süre kısıtlılığı, verim)	2	,5	,5	85,3
DA var (verim, heyecanı gitme)	1	,2	,2	85,5
DA var (kopya çekmeler, sistemsel)	6	1,4	1,4	86,9
DA var (teknik eksiklik ve aksaklıklar, intnt)	18	4,1	4,1	91,0
DA var (sistemsel, internet, verim)	9	2,1	2,1	93,1
DA var (intrnt, verim, msait ortmn olmamsı)	7	1,6	1,6	94,7
DA var (verim, yüzüne, ezber)	4	,9	,9	95,6
DA var (yüzüne, tecvîd, ezber)	5	1,1	1,1	96,8
DA var (süre yetersizliği, sistemsel, internet)	5	1,1	1,1	97,9
DA var (sistemsel, sağlık ve verim)	1	,2	,2	98,2
Kararsızım	8	1,8	1,8	100,0

DA: Dezavantaj

Söz konusu dersin uzaktan eğitimle yapılmasının avantajlı ve dezavantajlı yönleri aşağıda Tablo 12'de verilmiştir.

Tablo 26. Kur'ân Okuma ve Tecvîd Derslerinin Yüz Yüze Eğitimle Kıyaslandığında Online Eğitim-Öğretiminin Avantaj ve Dezavantajlı Yönlerinin Mukayesesi (Öğrenciler Açısından)

Kur'ân Okuma ve Tecvîd Derslerinin Online Eğitim-Öğretiminin	
Avantajlı Yönleri	Dezavantajlı Yönleri

Zaman 108 (%24,8), zaman, mekân, ekonomi 61 (%14), dersi tekrar dinleyebilme 16 (%3,7), mekân 12 (%2,8), ulaşım 11 (%2,5), derslerden kopmama 11 (%2,5), verim 8 (%1,8), ezber 7 (%1,6), ekonomi 5 (%1,1), heyecan olmaması4 (%0,9).	Dezavantajı var 33 (%7,6), verim 71 (%16,3), sistemsel, internet 46 (%10,6), internet, verim 28 (%6,4), internet 25 (% 5,7), sistemsel 19 (% 4,4), teknik eksiklik ve aksaklıklar, internet 18 (%4,1), sistemsel, internet, verim 9 (%2,1), harf ve mahreç açısından 8 (%1,8), internet, verim, müsait ortamın olmaması 7 (%1,6), kopya çekmeler, sistemsel 6 (%1,4), teknik eksiklik ve aksaklıklar 5 (%1,1), yüzüne, tecvîd, ezber 5 (%1,1), süre yetersizliği, sistemsel, internet 5 (%1,1), internet, müsait ortamın olmaması 5 (%1,1), verim, yüzüne, ezber 4 (%0,9), ezber, tecvîd 3 (%0,7), tecvîd 3 (%0,7), toplu tekrar yapılamaması 2 (%0,5), internet, harf ve mahreç açısından 3 (%0,7), ezber, sistemsel 2 (%0,5), süre kısıtlılığı, verim 2 (%0,5), 1'er kişi (%0,2) (verim, tecvîd), (verim, sağlık problemleri), (verim, heyecanı gitme) ve (sistemsel, sağlık ve verim).
--	---

Tablo 27. Öğretim Elemanlarının Kur'ân Okuma ve Tecvîd Derslerinin Yüz Yüze Eğitimle Kıyaslandığında Online Eğitim-Öğretiminin Avantaj ve Dezavantajlı Yönlerinin Mukayesesi

Değişken	Özellik	Sayı	%
Yüz yüze eğitimle kıyaslandığında Kur'ân Okuma ve Tecvîd derslerinin uzaktan eğitimle işlenmesinin AVANTAJLI olan yönleri var mıdır? Varsa nelerdir?	Avantajı yoktur	1	20,0
	Avantajı vardır (zaman)	1	20,0
	Avantajı vardır (zaman, mekân, ekonomi)	3	60,0
Yüz yüze eğitimle kıyaslandığında Kur'ân Okuma ve Tecvîd derslerinin uzaktan eğitimle işlenmesinin DEZAVANTAJLI olan yönleri var mıdır? Varsa nelerdir?	Var (internet)	1	20,0
	Var (kopya çekme, sistemsel)	2	40,0
	Var (sistemsel, internet, verim)	1	20,0
	Var (sistemsel, sağlık ve verim)	1	20,0

Tablo 28. Öğrencilerin Kur'ân Okuma ve Tecvîd Derslerinin Uzaktan Eğitimle Yapılmasıyla İlgili Hususlardaki Teklif ve Önerileri

	f	%	Geçerli %	Toplam %
Yapılabilir	18	4,1	4,1	4,1
Yapılabilir (yarı yarıya yüzyüze, online)	20	4,6	4,6	8,7
Yapılabilir (Zoomdan)	4	,9	,9	9,6
Yapılabilir (Perculus)	1	,2	,2	9,9
Yapılabilir (Meetden)	1	,2	,2	10,1
Yapılabilir (daha iyi bir sistemle)	70	16,1	16,1	26,1
Yapılabilir (kamera açık olmalı)	1	,2	,2	26,4
Yapılabilir (daha az öğrenci sayı ile)	5	1,1	1,1	27,5
Yapılabilir (yüzyüze, online farketmez)	4	,9	,9	28,4
Yapılabilir (zorunlu durumlarda)	19	4,4	4,4	32,8

Yapılabilir (ders saati artırılmalı)	7	1,6	1,6	34,4
Yapılabilir (farklı ülke, şehir)	1	,2	,2	34,6
Yapılabilir (3., 4. sınıflara)	2	,5	,5	35,1
Yapılabilir (tecvîd)	5	1,1	1,1	36,2
Yapılabilir (ezber, tecvîd)	9	2,1	2,1	38,3
Yapılabilir (ek destekleyici ders)	19	4,4	4,4	42,7
Yapılabilir (devam zorunluluğu)	2	,5	,5	43,1
Yapılabilir (ezber sırası listesi)	2	,5	,5	43,6
Yapılabilir (zaman)	6	1,4	1,4	45,0
Video Çekilip yüklenebilir	1	,2	,2	45,2
Uzaktan eğitimle (online) yapılmalı	19	4,4	4,4	49,5
Yüz yüze yapılmalı	133	30,5	30,5	80,0
Fak. Kur'ân dersi uygulmasını beğeniyorum	11	2,5	2,5	82,6
Uzaktan eğitimle (online) yapılmamalı	3	,7	,7	83,3
Kararsızım	6	1,4	1,4	84,6
Bir önerim yok	67	15,4	15,4	100,0

İlgili dersin uzaktan eğitimle yapılmasıyla ilgili teklif ve önerilerde öğrencilerin yazdıkları cevaplarda dikkat çeken durum yüz yüze yapılmalı (online yapılmamalı) 136 (%31,2); yapılabilir 18 (%4,1), daha iyi bir sistemle yapılabileceği 70 (%16,1), yarı yarıya yüz yüze ve online şeklinde 20 (%4,6), zorunlu durumlarda 19 (%4,4), ezber, tecvîd derslerinde 14 (%3,2), ders saati artırılarak yapılmalı 7 (%1,6), daha az sayıdaki öğrenciyle 5 (%1,1) ifadeleridir. Ayrıca kararsız ve önerisi olmayanlar 73 (%16,8) ile fakültesinin Kur'ân dersi uygulamasını beğendiğini ifade edenler ise 11 (%2,5) olup 19'u da (%4,4 uzaktan eğitimle (online) olarak dersin yapılmasını talep etmiştir.

Öğretim elemanlarına pandemi sonrasında yüz yüze eğitimle birlikte uzaktan eğitim sisteminden istifade edilip edilmeyeceği, bundan yararlanılması durumunda nasıl ve ne şekilde kullanılabileceği sorusuna verdikleri cevap aşağıdaki gibidir:

Tablo 29. Öğretim Elemanlarının Kur'ân Okuma ve Tecvîd Derslerinin Uzaktan Eğitimle İlgili Teklif ve Önerileri

Değişken	Özellik	Sayı	%
Kur'ân Okuma ve Tecvîd derslerinin uzaktan eğitimle yapılmasıyla ilgili hususlardaki teklif ve önerileriniz nelerdir?	Yapılabilir (Perculus)	1	20,0
	Yapılabilir (daha iyi bir sistemle)	1	20,0
	Yapılabilir (ek destekleyici ders)	2	40,0
	Yüz yüze yapılmalı	1	20,0

ÖE1: Akşam ve hafta sonlarında ek ders verme imkânı şeklinde istifade edilebilir.

ÖE2: Zorunlu durumlar dışında da uzaktan eğitimi kullanabilmek ve daha iyi bir sistem ile öğrencilerin konsantrasyonunu sağlamakla istifade

edilebilir.

ÖE3: Yüzüne okuma ve tecvîd derslerinde uygulanabilir.

ÖE4: Zorunlu olmadıkça dersler yüz yüze yapılmalıdır. Uzaktan eğitimde hareketsizlik, sürekli bilgisayar başında kalma gibi durumlar sağlık sorunlarına neden olmaktadır. Öğrencilerin kendileri ve hocaları ile etkileşimi, heyecan kontrolü vb. yönden de online dezavantajlıdır.

ÖE5: Yetişmeyen ezberler için çevrimiçi ek ders yapılabilir. Tecvîd ve talim için de video şeklinde doküman paylaşılabilir.

3.4. Yüz Yüze Eğitim-Öğretime Başladıktan Sonra Kur'ân Okuma ve Tecvîd Derslerinin İşlenmesinde Yaşanılan Olumlu/Olumsuz Durumlarla İlgili Bulgular ve Bunların Değerlendirilmesi

Pandemi döneminde çevrimiçi olarak Kur'ân Okuma ve Tecvid derslerine katılan öğrencilere, yüz yüze eğitime geçildikten sonra bu dersin işlenişle ilgili sorun yaşayıp yaşamadıkları sorusu yöneltilmiştir. Aynı amaçla açık uçlu sorunun devamında, sorun yaşanması durumunda bunların neler olduğuyla ilgili konuya öğrenciler aşağıdaki şekilde cevap vermişlerdir.

Tablo 30. Yüz Yüze Eğitim-Öğretime Başladıktan Sonra Kur'ân Okuma ve Tecvîd Derslerinin İşlenmesinde Yaşadığınız Olumlu/Olumsuz Durumlar Var Mıdır? Varsa Bu Durumlar Nelerdir?

	f	%	Geçerli %	Toplam%
Yok	118	27,1	27,1	27,1
OLM	25	5,7	5,7	32,8
OLM (yüzyüze eğitimde uyg kolyılığı, verim)	209	47,9	47,9	80,7
OLM (derslerden kopmama)	9	2,1	2,1	82,8
OLM (yüz yüze heyecan problemini çözme)	2	,5	,5	83,3
OSZ (derslere onl girmeme ve geride kalma)	13	3,0	3,0	86,2
OSZ (yurttan ezber yapma imkânının azlığı)	3	,7	,7	86,9
OSZ (fakülteye gidiş-gelişteki zaman kaybı)	10	2,3	2,3	89,2
OSZ (yüz yüze eğitime adapte olamama)	13	3,0	3,0	92,2
OSZ (süre yetersizliği)	14	3,2	3,2	95,4
OSZ (yüz yüze geçmiş ders kaydını izleyememe)	2	,5	,5	95,9
OSZ (okuma esnasında diğer öğrencilerin müdahalesi)	1	,2	,2	96,1
OSZ (ezber okumada elle gözü kptmadan okuyamama)	1	,2	,2	96,3
OSZ (sınıf mevcudu fazla olması, süre yetersizliği)	11	2,5	2,5	98,9
OSZ(okuma esnasında mahremiyte dikkt edilmemesi)	1	,2	,2	99,1
OSZ (yüz yüze okurken heyecanlanma)	4	,9	,9	100,0

OLM: Olumlu. OSZ: Olumsuz

Pandemi sonrası dönemde öğrencilerin yüz yüze eğitime geçildikten sonra bu dersin işlenmesinde yaşanan olumlu ve olumsuz durumlarla ilgili olarak açık uçlu soruya verilen cevaplarda herhangi bir problem yaşamadığını ifade edenler 118 (%27,1), olumlu 25 (%5,7), yüz yüze

eğitimin uygulama kolaylığı ve verimliliği yönüyle olumlu olduğunu belirten 209 (%47,9), çevrimiçi derslere katıldıkları için derslerden dersten kopmama açısından olumlu 9 (%2,1), yüz yüze eğitimde heyecan problemini çözmede olumlu 2 (%0,5) şeklindedir. Buna karşılık 13'er kişi (%3,0) derslere online katılmadıkları için geride kalmaları ile yüz yüze eğitime adapte olamama, sınıf mevcudunun fazla olması ve süre yetersizliği 25 (%5,7), fakülteye gidiş-gelişteki zaman kaybı 10 (%2,3) şeklinde olumsuzluk yaşadıklarını ifade etmişlerdir.

Öğretim elemanlarının bu konudaki görüşleri ise aşağıdaki gibidir:

ÖE4: Bazı öğrencilerin çevrimiçi derslere katılmamasından dolayı kendilerinde gerileme ve kopma görülmüş bu da onların başarılarını olumsuz etkilemiştir. Yüz yüze eğitimle birlikte bu öğrencilerin derslere aralıksız devam etmesinde sınıf/arkadaş ortamı, hoca ile iletişimin etkisi gözlemlenmiş; bu durum öğrencilerin daha iyi performans sergilemesinde etkili olmuştur.

ÖE1: Yüz yüze eğitime geçtikten sonra öğrencilerde gevşeme, atalet, adaptasyon eksikliği görüldü. YÖK'ün online eğitimin ilk dönemlerde müsamahakâr davranılması tavsiyesi eğitimde verim ve kalitenin düşüşüne neden oldu. Gerekli tedbirleri alarak daha ciddi bir eğitim sürdürülmeli ve kaliteden ödün verilmemelidir.

ÖE3: Pandemiden sonra öğrenciler adaptasyonda zorlanmışlardır.

ÖE2: Yüz yüze eğitimle birlikte öğrenciler ile hoca arasındaki iletişimde gelişim gözlemlenmiş, verim ve konsantrasyonda artış görülmüş, ayrıca denetlenebilirlikte düzelmeler olmuştur.

ÖE5: Özel durumu nedeni ile bu süreçte yüz yüze eğitime başlayamadığını ifade ederek bu konuda görüş belirtmemiştir.

3.5. Tartışma

Araştırmamıza her iki fakülteden beş öğretim elemanı ile 436 öğrenci katılmıştır. Öğrenciler bilgisayar ve daha çok da akıllı telefon aracılığıyla söz konusu derse erişim sağlamıştır. Bu cihazlara erişimde sıkıntı yaşayanlar da olmuştur. Öğrencilerin yarıdan fazlası üniversitelerinin uzaktan eğitim sistemi alt yapısının yetersiz olduğunu düşünse de aslında sanal sınıf uygulaması hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaları asıl sorunu oluşturmaktadır. Zira araştırmaya katılan öğrencilerin %52,1'i üniversitelerinin sanal sınıf uygulamasında teknik problemlerle karşılaşmadıklarını, %19,5'i ise zaman zaman teknik problemlerle karşılaştıklarını ifade etmiş olması bu durumu teyit etmektedir. Ayrıca öğrencilerin %76'sının düzenli bir şekilde ilgili dersi canlı takip edememelerini belirtmiş olmalarının asıl sebebinin de teknik ve sistemsel olmadığını zikretmek gerekir.

Araştırmaya katılan öğrenciler, Kur’ân Okuma ve Tecvid derslerinin yüz yüze yapılmasının daha verimli olduğunu, buna karşılık zorunlu durumlar ile ders kayıtlarının tekrarını dinleyebilme, dersten kopmama, zaman, mekân, ulaşım, ekonomi yönleriyle avantajlı olan çevrimiçi eğitimden de istifade edilebileceğini belirtmişlerdir. Online eğitimle ilgili mukayese, avantajlı ve dezavantajlı yönleriyle Tablo 12’de verildiği için burada tekrarlanmayacaktır.

Literatür taramasında belirtmiş olduğumuz pandemi dönemi ile ilgili yapılan çalışmalarda benzer bulgulara rastlanılmış olup bunlar; Bağdatlı’nın muhasebe dersinde alt yapı, internet, bilgisayar erişimi, derse katılımın az olması, muhasebe dersinin uzaktan eğitimi zorunlu durumlarda yapılması;¹⁵ Polat ve Eroğlu’nun bilgi belge yönetimi stajı çalışmasında internet, sistemsel ve teknik sorunlar, katılımcıların bir kısmının online stajı tercih etmesi;¹⁶ Özdoğan ve Berkant’ın uzaktan eğitimde paydaş görüşleri çalışmasında bilgisayar, altyapı ve teknik, internet sorunları, derslere katılımın az olması, motivasyon eksikliği gibi dezavantajlar yanında zaman ve mekânsal tasarruf;¹⁷ Sarıkaya’nın müzik eğitiminde öğrencilerin uygulamaya dayalı derslerde yüz yüze eğitim verilmesini daha çok tercih etmeleri ve teknolojik alt yapı yetersizliği eksikliği tespiti;¹⁸ Demir’in ilahiyat programı öğrencilerinin uzaktan eğitim ve hizmet içi eğitime yönelik görüşleri çalışmasında alt yapı ve internet yetersizliği;¹⁹ Okan’ın pandemi sürecinde yapılan online derslerin verimliliği ve yüz yüze yapılan derslerle karşılaştırılması araştırmasında altyapı donanım eksikliği, verimsizlik, iletişim sorunları, yüz yüze eğitimin tercih verimlilik yönüyle tercih edilmesi;²⁰ Kurt’un 4-6 yaş grubu Kur’ân kursu araştırmasında uzaktan eğitimin Microsoft Teams, Zoom, Google Meet gibi birden çok uygulamalardan yararlandığı, bu ders için yüz yüze eğitimin online ile kıyaslanamayacak derecede önemli olduğu ancak derslerden kopmama yönüyle zorunlu durumda bu sistemin de değerlendirilmesi gerektiği, internet ve bilgisayar sıkıntısı ile ders için uygun mekân yetersizliği, uzun

¹⁵ Aydın Bağdat, “Covid-19 Pandemisinde Muhasebe Derslerinde Uygulanan Uzaktan Eğitim Yöntemlerinin İncelenmesi ve Bir Model Önerisi”, *International Journal of Management Economics and Business* 17 (27 Aralık 2020), 30-33.

¹⁶ Coşkun Polat - Ertuğrul Burak Eroğlu, “Covid-19 Pandemi Döneminde Çankırı Karatekin Üniversitesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü Çevrimiçi Staj Programının Değerlendirilmesi”, *Bilgi Dünyası* 22/2 (31 Aralık 2021), 244-246.

¹⁷ Ahmet Çağlar Özdoğan, “Covid-19 Pandemi Dönemindeki Uzaktan Eğitime İlişkin Paydaş Görüşlerinin İncelenmesi”, *Milli Eğitim Dergisi* 49/1 (07 Aralık 2020), 37, 38.

¹⁸ Muhsin Sarıkaya, “Pandemi Sürecinde Uzaktan Eğitime İlişkin Öğrenci Görüşleri: Müzik Eğitimi Ana Bilim Dalı Örneği”, *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 27/46 (19 Ocak 2021), 97.

¹⁹ Muhammed Demir, *Pandemi Döneminde İlahiyat Programı Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime ve Uzaktan Hizmet İçi Eğitime Yönelik Görüşleri* (Eskişehir: Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 86, 93.

²⁰ Nesrullah Okan, “Pandemi Sürecinde Yapılan Online Derslerin Verimliliğinin İncelenmesi ve Yüz Yüze Yapılan Derslerle Karşılaştırmasının Yapılması”, *Uluslararası Covid-19 Kongresi: Eğitimde Yeni Normlar* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2020), 29-30.

süre ekran başında kalmanın vermiş olduğu sorunlar;²¹ internet ve alt yapı yetersizliği, bilgisayar ekranına maruz kalmanın verdiği rahatsızlıklar, süre yetersizliği, sesin net anlaşılabilmesi ve hataların bu nedenle tam düzeltilememesi, adaptasyon problemi, ekran karşısında uzun süre sıra beklemeden dolayı heyecanlanma, kopya çekme ihtimali²² şeklinde ifade edilen avantaj ve dezavantajlar olup bu durumların alanyazından elde edilen sonuçlarla tutarlılık gösterdiği müşahade edilmiştir.

SONUÇ

Ülkemizde ve dünyada bilgi-iletişim teknolojisi alanında gelişim ve değişimlerin yaşandığı bir ortamda, eğitim-öğretim faaliyetlerinin de buna paralel olarak bu değişim ve gelişimden etkilendiği görülmektedir. Pandeminin ortaya çıkışıyla birlikte, bulunduğumuz ortamlardan Allah kelamını dünyanın herhangi bir yerinden öğrenme ve öğretme imkânının varlığından haberdar olmanın yanı sıra aynı zamanda gelişen dijital teknolojik fırsatlardan istifade edebilme yeterliliği kazanımından bahsedilebilir. Kur'ân-ı Kerim online/çevrimiçi eğitim-öğretiminde bu imkânlardan verimli bir şekilde istifade edebilmek için internet ve sistem alt yapısının gerekli donanımına sahip olması; bilgisayar, tablet, telefon gibi araç ve gereçlerin yeterli olması gerekir.

Bu araştırmada pandemi döneminde Kur'ân Okuma-Tecvîd derslerinin AYBÜ ile ÇAKÜ İslami İlimler Fakültesi öğrencileri ve öğretim elemanları açısından çevrimiçi eğitimin avantaj ve dezavantajlı yönlerinin yüz yüze eğitimle karşılaştırılması yaparak bu alanda katkıda bulunmaya çalışılmıştır. Araştırmada söz konusu dersin ilgili fakülte öğretim elemanları ve öğrencileri açısından yüz yüze yapılmasının, online derslere nazaran tercih edilen bir yöntem olmakla birlikte, zorunlu durumlar ile süre yetersizliği gibi zamanlarda ezber dinleme gibi ek ders şeklindeki çevrimiçi uygulamalardan da istifade edilebileceği görüşü ön plana çıkmaktadır.

Araştırma verilerine göre öğrencilerin derslere çevrimiçi girerken en çok kullandıkları cihaz, akıllı telefondur. Öğretim elemanları ise çoğunlukla dizüstü bilgisayardan ders yapmışlardır. Katılımcılar Zoom, Perculus, Aybuzem, Whatsapp, Microsoft Teams gibi birden çok iletişim sistemi üzerinden ilgili derse erişim sağlamıştır. Öğretim elemanlarının ezber, yüzüne ve tecvîd derslerinde, üniversitenin uyguladığı sistemdeki görüntü, ses vb. duruma göre dersi farklı iletişim araçları üzerinden işlemiş olmaları öğrenciler açısından bir avantajdır. Bununla birlikte öğrencilerin yarıya yakınının düzenli bir şekilde dersi canlı takip edemediklerini belirtmiş

²¹ İbrahim Kurt, "Salgın Döneminde 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (Ankara Örneği)", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (Temmuz 2021), 418, 419.

²² Cihat Çelik, "Uzaktan Eğitimde Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersleri Üzerine Bir Değerlendirme", *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (28 Haziran 2021), 82, 83.

olması, araştırmanın verilerine göre bu durumun genel itibarıyla sistemsel ve teknik problemlerden kaynaklı olmadığını göstermektedir. Öğrencilerin, üniversitelerinin sanal sınıf uygulamasını nasıl kullanacağını %76,4 oranında bilmediklerini belirtmeleri, bu sorunun asıl nedenini ortaya koymaktadır.

Tarihi süreç içerisinde Kur'ân okuma -yüzüne, ezber, tecvîd-derslerinin eğitim-öğretimi arz, sem'a, edâ usûlleriyle sürdürülmesi göz önünde bulundurulduğunda, katılımcıların da belirttiği gibi bu dersin yüz yüze yapılması tercih sebebidir. Uzaktan eğitimde ise, ezber ve yüzüne okumaya nazaran -teori yönüyle- tecvîd dersini işlemenin daha avantajlı olduğu söylenebilir. Pandemi sonrası dönemde yüz yüze eğitime geçildikten sonra ilgili dersin uzaktan eğitimle de işlenmesinin yararlı olup olmayacağı sorusuna katılımcı öğrencilerin %24,3'ü ilgili dersin uzaktan eğitim sistemiyle yapılmasının yararlı olacağı, %51,6'sı bunun faydalı olmayacağı, %14,9'u ise bu konuda kararsız olduğunu belirtmiştir. Bahse konu dersin çevrimiçi eğitiminin avantajlı yönleri; tartışma kısmında özetlenen öğrenci görüşleri yanı sıra onları destekleyici mahiyette olan zorunlu durumlar ve ek dersler için bir fırsat oluşu; zaman, mekân, ulaşım, ders kayıtlarını tekrar dinleyebilme, derse katılma ile dersten kopmama şeklindeki öğretim elemanlarının görüşleri de zikredilebilir. Bu dersin online işlenmesinin dezavantajlı yönleri içinde aynı şekilde ilave olarak, öğrencilerin hatalı okuduğu yerlerin çizilememesi ve hatalı okuyuşların tashihi problemi, online eğitimde sınıf ortamında olduğu gibi toplum önünde okuma tecrübesi kazanamaması, verimde düşüş, konsantrasyonda sıkıntı yaşanması gibi olumsuzluklardan bahsedilebilir.

Pandemi sonrası dönemde yüz yüze eğitime geçildikten sonra bu dersin işlenmesinde yaşanan olumlu ve olumsuz durumlarla ilgili olarak öğrencilerin %27,1'i herhangi bir problem yaşamadığını, %47,9'u yüz yüze eğitimin uygulama kolaylığı ve verimliliği yönüyle olumlu, %5,7'si olumlu, %2,1'i çevrimiçi derslere katıldıkları için dersten kopmama açısından olumlu, %0,5'i yüz yüze eğitimde heyecan problemini çözmede olumlu şeklinde görüş beyan etmiştir. Buna karşılık öğrencilerin %5,7'si sınıf mevcudunun fazla olması ve süre yetersizliği, %3,0'ü derslere çevrimiçi katılamadıkları için geride kalmaları ile yüz yüze eğitime adapte olamama, %2,3'ü fakülteye gidiş-gelişte yaşanan zaman kaybı şeklinde olumsuzlukla karşılaştıklarını belirtmişlerdir. Öğretim elemanları da yüz yüze eğitime geçtikten sonra öğrencilerde gevşeme, atalet, adaptasyon eksikliği, online derslere katılmayanlarda gerileme ve kopmalar görüldüğünü; bununla birlikte öğrenciler ile hoca arasındaki iletişim sonucunda verim ve konsantrasyonda artışın ortaya çıkmasıyla öğrencilerin daha iyi bir performans sergilediklerini ifade etmişlerdir.

Araştırma kapsamında Kur'ân Okuma ve Tecvîd derslerinin online

işlenmesi ile ilgili aşağıdaki önerilerde bulunulmuştur:

a) İlahiyat/İslami ilimler fakültelerinde Kur'ân Okuma ve Tecvîd dersleri yaklaşık sekiz dönem en az iki kredi ve teori/pratiğiyle birlikte yapılan bir ders olması yönüyle zorunlu olmadıkça yüz yüze yapılması önerilmektedir.

b) Pandemi gibi zorunlu durumlarda ise uzaktan eğitimin canlı ders işleme ortamında ilgili derse devam zorunluğu şartıyla, öğrenci ile dersi veren hocanın aynı platformda olduğu ses/görüntü kalitesi yüksek; teknik, sistemsel ve internet altyapı yönüyle sorunsuz bir iletişim aracı üzerinden yapılabileceği düşünülmektedir.

c) Online derslere öğrencilerin sesli ve görüntülü katılımını sağlamak amacıyla kendilerine sabit internete bağlanma imkânının sunulması; bununla birlikte uzaktan eğitim sistemi ve sanal sınıf uygulamaları hakkında gerekli bilgilendirilmenin yapılmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır.


d) Tilâvetiyle ibadet olunan Kur'ân kırâatinin, harflerin mahreç ve sıfatlarına riayet ederek hocanın ve öğrencilerin arz, sem'a, edâ usülleriyle sürdürüldüğü söz konusu dersin uzaktan eğitimle yapılması durumunda, ses kaydı ve video şeklinde değil de derslerin canlı katılımı yapılması önerilmektedir.

e) Yüz yüze eğitimle birlikte pandemi gibi zorunlu durumların yanı sıra zaman, mekân kısıtlılığı gibi durumlarda da söz konusu dersin ek ders olarak çevrimiçi yapılabileceği değerlendirilmektedir.

KAYNAKÇA


- Ağırbaş, Abdulhekim. "Hz. Peygamber Döneminde Kur'an/Kırâat Eğitim-Öğretimi". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 1 (31 Aralık 2021), 83-117.
- Ağırbaş, Abdulhekim. *Kur'an Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar (Türkiye-Suudi Arabistan-Mısır Örneği)*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Bağdat, Aydın. "Covid-19 Pandemisinde Muhasebe Derslerinde Uygulanan Uzaktan Eğitim Yöntemlerinin İncelenmesi ve Bir Model Önerisi". *International Journal of Management Economics and Business* 17 (27 Aralık 2020), 20-34. <https://doi.org/10.17130/ijmeb.836890>
- Baki, Adnan - Gökçek, Tuba. "Karma Yöntem Araştırmalarına Genel Bir Bakış". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/42 (Güz 2012), 1-21.
- Bozkurt, Aras. "Türkiye'de Uzaktan Eğitimin Dünü, Bugünü ve Yarını". *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 3/2 (30 Nisan 2017), 85-124.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, SPSS Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: Pegem Akademi, 26. Basım, 2019.
- Creswell, John W. *Research Design (Araştırma Deseni)*. çev. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap Yayıncılık, 2017.
- Çelik, Cihat. "Uzaktan Eğitimde Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Tecvid Dersleri Üzerine Bir Değerlendirme". *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (28 Haziran 2021), 75-84.
- Demir, Muhammed. *Pandemi Döneminde İlahiyat Programı Öğrencilerinin Uzaktan*

- Eğitime ve Uzaktan Hizmet İçi Eğitime Yönelik Görüşleri*. Eskişehir: Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- İbn Mücâhid et-Temîmî, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1980.
- Kırık, Ali Murat. "Uzaktan Eğitimin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye'deki Durumu". *Marmara İletişim Dergisi* 21 (01 Ocak 2014), 73-94. <https://doi.org/10.17829/midr.20142110299>
- Kurt, İbrahim. "Salgın Döneminde 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (Ankara Örneği)". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (Temmuz 2021), 393-421.
- Last, John M. (ed.). *A Dictionary of Epidemiology*. New York: Oxford University Press, 4th edition., 2000.
- Okan, Nesrullah. "Pandemi Sürecinde Yapılan Online Derslerin Verimliliğinin İncelenmesi ve Yüz Yüze Yapılan Derslerle Karşılaştırmasının Yapılması". *Uluslararası Covid-19 Kongresi: Eğitimde Yeni Normlar*. 23-35. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2020.
- Özdoğan, Ahmet Çağlar. "Covid-19 Pandemi Dönemindeki Uzaktan Eğitime İlişkin Paydaş Görüşlerinin İncelenmesi". *Milli Eğitim Dergisi* 49/1 (07 Aralık 2020), 13-43.
- Polat, Coşkun - Eroğlu, Ertuğrul Burak. "Covid-19 Pandemi Döneminde Çankırı Karatekin Üniversitesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü Çevrim İçi Staj Programının Değerlendirilmesi". *Bilgi Dünyası* 22/2 (31 Aralık 2021), 213-249. <https://doi.org/10.15612/BD.2021.601>
- Sarıkaya, Muhsin. "Pandemi Sürecinde Uzaktan Eğitime İlişkin Öğrenci Görüşleri: Müzik Eğitimi Ana Bilim Dalı Örneği". *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 27/46 (19 Ocak 2021), 92-100.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.

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

Bu çalışma Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Etik Kurulunun 01.07.2022 tarih ve 26 sayılı değerlendirmesinde verilen onayla uygulanmıştır. / This study was carried out with the approval of Çankırı Karatekin University Social Sciences Research Ethics Committee, dated 01.07.2022 and numbered 26.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Abdulhekîm Ağırbaş.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

FIKİH İLMİNDE ŞİİRLE İSTİŞHÂD: EL-MEBSÛT ÖRNEĞİ

The Adduce (Istishhad) with Poetry in the Science of Fiqh: The Case of al-Mabsût

Ünal ŞAHİN

Arş. Gör. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
İslam Hukuku Anabilim Dalı, Artvin, Türkiye orcid.org/02wcpmn42

Assist. Prof. Dr., Artvin Coruh University Faculty of Theology Department of Basic Islamic
Sciences Department of Islamic Law, Artvin, Turkey

✉ unalsahinn29@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-6741-4943>

📄 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29.05.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 23.09.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

” Atıf / Cite as: Şahin, Ünal. “Fıkıh İliminde Şiirle İstîşhâd: el-Mebsût Örneği”. *Mütefekkir* 9/18 (2022), 385-408. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1219561>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

FIKİH İLMİNDE ŞİİRLE İSTİŞHÂD: EL-MEBSÛT ÖRNEĞİ

Öz

Şiir en eski uygarlıklarda dahi yer bulmuş edebî bir türdür. Her toplum şiire ayrı bir önem atfetmiş ve şiir beslendiği kültüre göre farklılık göstermiştir. Şiir ve şair İslâm öncesi Arap toplumunda çok ayrı bir mevkiye sahip olmuş ve bu kültürde şiir en büyük ve en etkin sanatsal faaliyet aracı olarak görülmüştür. Bu yönüyle İslâm'dan önceki Arap toplumunun şiir ve şairler ile sıkı bir ilişki içinde olduğunu söylemek mümkündür. İnsan kelamının zirve ürünleri, şairlerin dilinde vücut bulmuş ve yaşadığı topluma yön vermiştir. Lügat ve kelimelerin ince anlamlarına vukufiyetleri nedeniyle şairlerin herhangi bir kelimeyi kullanmaları, bu istimalin insanlar tarafından istidlal için elverişli kabul edilmesini sağlamıştır. İslâm'ın gelmesiyle birlikte Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması ve bazı kelimelerin açıklamaları için şiirlere başvurulmuştur. İslâmî ilimlerde şairlerin şiirleriyle istişhâdı sadece tefsir alanında değil aynı zamanda diğer disiplinlerin hemen hepsinde önemsenmiştir. Bu bağlamda fakihler de eserlerinde şairlere ve şiirlerine yer vermiş ve kullandıkları kelimeler ile istişhâdda bulunmuşlardır. Fukahanın şairlerin şiirleriyle istişhâdda bulunduğu noktalar bu çalışmada konu edinilmiştir. Özellikle Hanefî mezhebinde muteber bir metin olması, kendisinden sonraki bütün fukahayı derinden etkilemesi ve şiir ile istişhâd edilen yerlerin fazla olması sebebiyle Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût* adlı eseri tercih edilmiştir. Bu çalışmanın ilk kısmında İslâm'ın ilk dönemlerinde şiir ile istişhâd konusu ele alınacak, devamında Serahsî'nin istişhâd ettiği şiirlerdeki sıhhat problemi üzerinde durulacaktır. Sonrasında ise Serahsî'nin şiir ile istişhâd ettiği noktalar ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Serahsî, el-Mebsût, Şiir, İstişhâd.

The Adduce (Istishhad) with Poetry in the Science of Fiqh: The Case of al-Mabsût

Abstract

Poetry is a literary genre that has existed even in the oldest civilizations. Each society has attributed a special importance to poetry, and this situation has been differed according to the culture where it is nourished. Poetry and poet had a very special place in Arabic society at the pre-Islamic era and they were seen as the greatest and most effective means of artistic activity. In this respect, it is possible to say that the Arab society before İslâm had a very close connection with poetry and poets. The masterpieces of the word embodied in the language of the poets and steered the society of that time. Because poets know the oral tradition and the subtle meanings of words very well, their use of a word by other people has been accepted as deduction. With the advent of İslâm, the poems of poets were consulted for a better understanding of the Qur'an and for the explanations of some words. In İslâmî sciences, istishhad with the poems of poets has been used not only in commentators works but also in almost all other disciplines. Faqih's also included poets and their poems in their works and made istishhad with the words they used. In this study, we discussed the points that the fuqaha adduced (istishhad) with the poems of the poets. Sarakhsi (d. 483/1090) al-Mabsût was preferred, especially because it is an authoritative text in the Hanafî madhhab, deeply affecting all the fuqaha who came after it, and having many points of istishhad with poetry. In the first part of this study, the subject of poetry and istishhad in the early periods of İslâm will be discussed. Secondly, the problem of authentication in the poems that Sarakhsi adduced (istishhad) will be emphasized. Additionally, the points that Sarakhsi adduced by using poems will be discussed.

Keywords: İslâmî Law, Sarakhsi, al-Mabsût, Poetry, Istishhad (Adduce).

GİRİŞ

Şiirin varlığı insanlık tarihi kadar eskiye götürülebilir. Şiir farklı zaman dilimlerinde farklı veçhelere bürünerek varlığını hep devam ettirmiştir. Özellikle dilde önemli bir yer tutan şiir, varlığını hayatın hemen her alanında olduğu gibi toplumların gelişen ilmî süreçlerinde de kendini göstermiştir. Bu makalede fukahanın şiiri kullandıkları alanlar ve istidlal noktalarına değinilecektir. Konu ele alınırken Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından biri olan *el-Mebsût* esas alınacaktır.

Bu çalışmada amelî hükümleri istinbat eden fukahanın şiir ile ilişkisinin ortaya konulmasına gayret edilecektir. Fakihlerin toplumların dilinde ve kültüründe var olan şiirden hangi noktalarda istifade ettiğine dikkat çekilecektir. Ayrıca fukahanın şiir ile istidlal yöntemine ve hangi konularda şiiri daha fazla kullandığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu yapılırken Serahsî'nin eserinde delil olarak getirdiği temalar tespit edilmeye çalışılacak ve ilgili şiirlere ve tercümelerine yer verilecektir. *el-Mebsût*'un hacimli bir eser olması, şiir örneklerinin ve kullanım alanlarının farklılığını da beraberinde getirmektedir. Bundan dolayı eser, Hanefî literatürü içerisinde tercih sebebi olmuştur.

Fukahanın şiir ile birçok noktada istidlal ettiği görülmektedir. Bunlar arasında özellikle ıstilahî tanımlama, mezhebin delilini güçlendirme, âyet ve hadisleri açıklama ve tarihsel tecrübeyi yansıtmaya gibi daha birçok sebepten ötürü fakihlerin şiiri kullandığını söylemek mümkündür. Serahsî özelinde yapılan bu çalışmada belirlenen konu başlıkları dışında da örnekler göze çarpmaktadır. Ancak burada *el-Mebsût* özelinde klasik dönem fukahasının şiir ile istişhâdındaki genel hatlar ortaya konmaya çalışılmıştır.

1. İSLÂM'IN İLK DÖNEMLERİNDE ŞİİR VE İSTİŞHÂD

Yazının yaygın olmadığı İslâm öncesi Arap toplumunda şiirin büyük öneme sahip olduğu bilinmektedir. Kavimler şiir ve şair üzerinden kahramanlık, şan, şeref ve üstünlüklerini şiir vasıtasıyla ölümsüzleştirmek istemişlerdir.¹ Bu durumun şiirin zirve örneklerinin oluşmasında etkili olduğunu söylemek mümkündür. Şiirin şairin elinde vücut bulması toplumun şairlere bakışını ister istemez değiştirmiştir. Şairlerin dilinde övgü görenlerin toplumsal statülerinin çok fazla değişiklik gösterdiği,² hicvedilen kimselerin ise cemiyet nezdinde oldukça itibarını kaybettiği örnekler bilinmektedir.³ Bundan dolayı şairlerin İslâm'dan önce Arap toplumundaki prestij ve statüleri oldukça fazla olduğu belirtilmelidir. Hatta şairlerin övdüğü veya yerdığı kimselerin o günün toplumunda bu yönlendirmeye göre

¹ Harun Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri: (II./VIII. Asır Çerçevesinde)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi [İSAM], 2010), 36.

² Abdülkadir b. Ömer b. Bayezid Abdülkadir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe ve lübbu lübâbi lisâni'l-Arab* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1997), 3/288-289, 7/145-146.

³ Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe*, 4/326-327, 6/47, 10/7.

hareket ettikleri ifade edilmiştir.⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de şairlere ayrıca Peygamber ve şiir ilişkisine atıfta bulunulmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'de şair müstakil bir sûrenin ismi olmuş, sûrenin tamamı Mekke'de nazil olurken, sûreye ismini veren ilgili kelimenin geçtiği son beş âyetin ise Medine'de nazil olduğu kaydedilmektedir.⁵ Sûreye ismini veren âyetlerde şairlerle ilgili olarak yüce Allah: *"Şairlere gelince, onlara ancak yoldan sapan kimseler uyar. Onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmez misin?"*⁶ buyurarak şairlerin durumunu açıklamıştır. Mekke müşrikleri tarafından "şair" olarak nitelendirilen⁷ Hz. Peygamber hakkında yüce Allah'ın, *"Biz o Peygamber'e şiir öğretmedik. Bu ona yaraşmaz da."* ve *"O Kur'ân bir şair sözü değildir."* buyurmasıyla onun şiir ile alakası net olarak ortaya konulmuş ve müşriklerin iddiaları reddedilmiştir.⁸ İlk müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/699) ilgili âyetler hakkında şairlere tâbi olan Mekkelî müşriklerin isimlerini sıraladıktan sonra onların yalan ve batıl şeyler konuştuklarını ayrıca Hz. Peygamber'i (s.a.v) hicvettiklerini nakleder.⁹ Allah teâla âyette ifade edilen şairlerden *"Ancak iman edip salih amel işleyen, Allah'ı çok anan ve haksızlığa uğratıldıktan sonra öçlerini alanlar başka."*¹⁰ diyerek diğer şairleri istisna etmiştir. Müfessirler istisna edilen kimselerin Müslüman şairler olduğunu belirtmişlerdir.¹¹

Kur'ân'ın ilgili âyette şairlerden yaptığı istisna mutlak anlamda şiirin kötü olmadığı, âyetin şiirlerdeki yalan, iftira, hiciv vb. zararlı taraflarını yasaklaması şeklinde anlaşılmıştır.¹² Hz. Peygamber'in lisanında ise her iki yönlü ifadelerin de olduğu görülür. Hz. Peygamber'den nakledilen *"Sizden birinizin içini kusmukla doldurması şiir ile doldurmasından daha hayırlıdır."*¹³ gibi rivayetler şiirin mezmûm olan taraflarını göstermektedir. Bununla beraber Hz. Peygamber'in Hassân b. Sâbit'e (ö. 60/680 [?]) söylediği *"Onları hicvet, şüphesiz ki Cebrâil seninledir."*¹⁴ *"Şiirde hikmetten parçalar vardır."*¹⁵ vb. rivayetler birçok hadis kaynağında yer almaktadır. Bu durum haliyle

⁴ Öğmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri: (II./VIII. Asır Çerçevesinde)*, 38.

⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 5/3617.

⁶ eş-Şuarâ 26/225-226.

⁷ el-Enbiyâ 21/4, es-Saffât 37/36, et-Tûr 52/30, el-Hâkka 69/41.

⁸ Yâsîn 36/69, el-Hâkka 69/41.

⁹ Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabi, 2002), 3/282.

¹⁰ eş-Şuarâ 26/227.

¹¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm et-Teymi el-Basri el-Kayrevani el-müteveffa fi 200 h. : min sureti'n-Nahl ila sureti's-Saffât*. (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 2/530; Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 3/283.

¹² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne = Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 8/93-94.

¹³ Buhârî, "Kitâbu'l-Edeb", 92.

¹⁴ Buhârî, "Bed'ü'l-Halk", 6.

¹⁵ Buhârî, "Kitâbu't-Tib", 50.

şiiirin mezmûm ve memdûh kısımları olduğunu göstermektedir.

Zikri geçen ilk hadiste şiiir hakkındaki olumsuz tutuma işaret edilmiştir. Ancak şârihlerin şiiirle iştigalin; Kur’ân okumaktan, Allah’ı zikretmekten engellemediği ve hakkı ifade ettiği sürece kerahet olmaksızın caiz olduğunu; eğer yalan ve batıl ise tahrîmen mekruh, denilen şeyleri yapmaktan alıkoyuyor ise tenzihen mekruh olduğunu belirtmişlerdir.¹⁶ Buhârî’nin (ö. 256/870) de bu hadisi Allah’ın zikrinden, Kur’an’dan, ilimden alıkoyan ve daha çok şiiirle iştigal eden kimseler için açtığı başlık altında zikretmesi bu yönüyle oldukça anlamlıdır. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hadislerinde hiciv veya masiyet içermediği sürece şiiire olumlu yaklaşıldığı ifade edilebilir. Ayrıca zikredilen şairlerden sonra istisna getirilmesi ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yanında da şiiirlerin inşâd edilmesine izin vermesi ve şiiir dinlemesi de bu görüşü desteklemektedir.¹⁷ Bunlarla beraber şiiir hakkında yukarıda zikri geçen hadisler de dikkate alındığında şiiirin daha çok teşvik edici yönünün ağır bastığını söylemek mümkündür.

Serahsî’nin de yer verdiği olayda Mekke’nin fethi günü Abdullah b. Revâha’nın (ö. 8/629) Mekkeli müşriklere karşı şiiir inşâd ettiğini gören Hz. Ömer buna engel olmaya çalışır ve “Sen Allah’ın Harem’inde şiiir mi inşâd ediyorsun.” diyerek serzenişte bulunur. Bunun üzerine Hz. Peygamber’in “Onu bırak ey Ömer! Zira onun sözleri kâfirlerin kalplerine oktan daha hızlı ulaşır ve [daha etkilidir].”¹⁸ ifadelerini kullanır. Vakıayı nakleden Serahsî’nin bu ifadeler de yer vermek suretiyle, şiiir söylemenin cevazına da zimnen işaret ettiği söylenebilir. İbn Abbas’tan (ö. 68/687-88) konu ilgili nakledilen şu rivayet ise şiiirin müsbet yönünü vurgulamakta oldukça önemlidir. Onun “Siz Kur’ân’dan bir şey okuyup da bilmediğiniz bir [kelime olursa] onu Arapların şiiirlerinde arayınız. Zira şiiir, Arapların divanı [yani kelimeler orada kayıtlıdır].” dediği nakledilmektedir.¹⁹

İlk dönemlerde mezmûm olarak görülen şiiirin daha sonra fukaha tarafından sıkça kullanılması bu dönemdeki anlayışın mezkûr kaygılarla olduğu fikrini güçlendirmektedir. Nitekim daha sonra ezberlenme kolaylığına binaen kimi fıkıh metinleri de şiiir vezninde yazılmış ve bununla

¹⁶ Ebû Yahya Zeynüddin Zekerıyya b. Muhammed b. Ahmed Zekerıyyâ el-Ensârî, *Minhâtü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî (Tuhfetü'l-bârî alâ [bi-şerhi] Sahîhi'l-Buhârî)* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 2/163.

¹⁷ Hz. Peygamber’in yanında inşâd edilen şiiirlere herhangi bir müdahalede bulunmaması da bunu açıkça ortaya koymaktadır. Hatta Amr b. Şerîd, babasından şunları rivayet etmektedir: Bir gün Hz. Peygamber’i takip ettim. Bana “Ümeyye b. Salt’ın şiiirlerinden ezberinde yok mu? diye sordu. Ben de var deyince ‘Hadi oku!’ dedi. Ben de biraz okudum. O, ‘biraz daha devam et’ deyince ben, yüz beyit okudum” dediğini rivayet etmektedir. Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud el-Begavî, *el-Envâr fi şemâilî'n-nebiyyi'l-muhtâr* (Dımaşk: Dârü'l-Mektebî, 1995), 1/271.

¹⁸ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 10/39.

¹⁹ Ebû Ali Hasan b. Reşîk el-Ezdi İbn Reşîk el-Kayrevanî, *el-Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbîh* (Dârü'l-Cil, 1401), 30.

ilgili geniş bir literatür oluşmuştur. Hatta bu durumun erken sayılabilecek bir dönemde başladığı söylenebilir.²⁰ Abbâsîler dönemi özelinde konuyu ele alan Nâise, çalışmasında fukahanın şiirlerindeki motiflerin daha çok; iman, akîde, tefekkür, teemmül, nefsi terbiye, zühd, ahlâk ve meviza kabilinden örnekler barındırdığını söyler ve ilgili misalleri serdeder.²¹ Nâise, fukahanın şiirindeki amacını “hikmetle” ilişkilendirir,²² bundan maksadın ise “tefekkür” ve “bâtınî tezkiye” olduğunu ileri sürer.²³ Bunlarla birlikte fukahanın şiirlerinde görülen; övgü, itâb, hiciv, fahr ve mersiye gibi unsurlar ise müellif tarafından fukahanın insanî yönü öne çıkarılarak yorumlanmıştır.²⁴ Ali Tantâvî (1909-1999) de eserinde, şiirin fukahaya yakışmayacağını söyleyenlere karşı, bazı Şâfiî ve Mâlikî fukahasının şiirlerini zikrederek bu görüşü nakz etmeye çalışmıştır. Ayrıca İbn Abbas’ın şiir rivayet etmesi, Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728) şiirle istişhâdı ve Said b. Müseyyib’in (ö. 94/713) de şiir inşad ettiği zikredilerek fukahanın da şiir veya gazel söyleyebileceğine seleften delil getirilmek istenmiştir.²⁵ Bununla beraber İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) divanı ve müteahhir fakihlerin şiirleri, fukahanın şiiri sıkça kullandığını göstermektedir. Hatta İmam Şâfiî’nin “Eğer şiir, ulemanın itibarını zedeleyip onları küçük düşürmeyecek olsaydı ben bugün Lebîd’den (ö. 40/660 veya 41/661) daha iyi bir şair olurdu.” beyti de bu noktada oldukça dikkat çekmektedir.²⁶

2. SERAHSÎ’NİN ŞEVÂHİD OLARAK KULLANDIĞI ŞİİRLERDE TABAKÂT PROBLEMİ

Arap dilinin inceliklerine vâkîf olan dil bilgileri lügat, sarf ve nahivde şiirleriyle istişhâd edilecek şairleri genel olarak dört kısımda ele almışlardır. Bunlar sırasıyla; Cahiliyyûn, Muhadramûn, Mütেকaddimûn/İslâmiyyûn ve son olarak Muvelledûn/Muhdesûn şeklinde tabakalandırılmıştır. Bunların ilk iki kısmındaki şairlerin şiirleriyle istişhâdda bulunulabileceği hususunda ittifak bulunurken, üçüncü kısımdaki şairlerin şiirlerinde ise sahih olan görüşe göre istişhâd yapılabileceği belirtilmiştir. Dördüncü kısım yani Muvelledûn olan şairlerin şiirleriyle ise hiçbir şekilde istişhâdda bulunulamayacağı kabul görmüştür. Ancak bazıları, dil yeterliliğine

²⁰ Ahmet Aydın, “Manzum Fıkıh Metinleri - I”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 26 (2016): 139-165; Ahmet Aydın, “Manzum Fıkıh Metinleri II”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 27 (2017): 73-96. Aydın ilk makalesinde manzum olarak yazılan fûru fıkıh metinlerini IX. yüzyıl öncesi ve sonrası şeklinde tasnife tâbi tutarak incelemiştir. İkinci makalesinde ise yine manzum olarak kaleme alınan ilmihal, fetvalar, ferâiz, kavâid, monografi ve fıkıh usûlü eserlerini inceleme konusu yapmıştır.

²¹ Muhammed Hüseyinî Mustafa Nâise, *Şîr’îl-Fukahâ neş’etühu ve tatavvuruhu hatta nihâyeti’l-asri’l-Abbâsî el-evvel* (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 2010), 5-48.

²² Nâise, *Şîr’îl-Fukahâ neş’etühu ve tatavvuruhu*, 5.

²³ Nâise, *Şîr’îl-Fukahâ neş’etühu ve tatavvuruhu*, 9.

²⁴ Nâise, *Şîr’îl-Fukahâ neş’etühu ve tatavvuruhu*, 7.

²⁵ Ali et-Tantâvî, *Min gazeli’l-fukahâ* (Cidde: Dârü’l-Menare, 1988), 8-21.

²⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şafîî, *Dîvânü’ş-Şâfiî* (Beirut: Dârü’l-Ma’rife, 2005), 40.

güvenilen kişilerin şiiirleriyle de delil getirilebileceğini söylemiştir.²⁷

Serahsî'nin şiiirleriyle istişhâd ettiği şairlerin bir kısmının dördüncü tabakada yer aldığı görülmektedir. Söz gelimi Serahsî müvelledûn tabakasından olduğu bilinen Ebû Nüvâs'ın (ö. 198/813 [?]) şiiiriyle istişhâd etmektedir. Bu ise kelamın mevsukiyetini ve delil getirilen şiiirin sorgulanması durumunu ortaya çıkarmaktadır.²⁸ Nitekim İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), bu duruma itiraz etmekte ve Ebû Nüvâs'ın hem Arap olmaması hem de müvelledûn tabakasından olmasından dolayı onun şiiirleriyle istidlal olunamayacağını belirtmektedir.²⁹ Muhaşşi Şelebî (ö. 1020/1611) de bu hususta İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü aynı şekilde zikreder.³⁰

Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi dil âlimlerinin Ebû Nüvâs'tan sonra yaşamış Ebû Temmâm (ö. 231/846) gibi şairlerin şiiirleriyle istişhâd etmeleri, İbnü'l-Hümâm'ın sözünün tartışmaya açık olduğunu göstermektedir.³¹ İbnü'l-Hümâm, Ebû Nüvâs'tan nakledilen beyitle ilgili olarak "beytin kime nisbet edildiğini bilmeden قال قائل" diyerek nakledilmesini "hata" olarak niteler ve üstü kapalı şekilde Serahsî'yi eleştirdiği söylenebilir. Zira bu beyit İbnü'l-Hümâm'a kadar -görebildiğimiz kadarıyla- Hanefî fukahası içerisinde sadece Serahsî ve Zeylaî'nin eserlerinde nakledilmektedir. Zeylaî ise mezkûr şiiiri "قال الشاعر" diyerek tahkiye eder.³² Dolayısıyla geriye Serahsî'nin nakli kalmaktadır. Ancak yukarıda da Serahsî'nin şiiirleri naklederken ekseriyetle "kâil" diyerek istişhâd etmesi, söz konusu şiiiri söyleyenin kim olduğunu bilmediği anlamına gelmemektedir. Ayrıca Serahsî'nin eserini hapisane şartlarında kaleme alması ve kitaplarının yanında olmaması gibi nedenlerin de³³ onun bu şekilde bir ifade kullanmasında etkili olduğunu düşündürmektedir. Bu durumun sonraki fukahanın eserlerinde daha farklı bir hal aldığı görülmektedir.³⁴

²⁷ Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe*, 1/5-6.

²⁸ Konu hakkında bk. Mehdi Cengiz, "Eski Arap Şiiiri Sorgulanamaz mı?: Câhiliye Şiiirinin Kanonlaşmasına Dair Bir Değerlendirme", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 31 Aralık 2021, 172-183.

²⁹ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 5/251.

³⁰ Fahrreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314), 3/181.

³¹ Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe*, 1/6-7.

³² Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/181.

³³ Muhammed Hamidullah, "Serahsî" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2009), 36/545.

³⁴ Şiiirleriyle istidlal edilen şairler tabakasına ve Müvelledûn şairlerinin şiiirleriyle istişhâd olunamayacağına ise yukarıda temas edilmişti. Müvelledûn şairlerinin ise Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783) ile başladığı ilgili alanın âlimleri tarafından bildirilmiştir. (Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe*, 1/8). Ancak müteahhir fukahanın eserlerinde Müvelledûn tabakasının başladığı dönemden çok sonraları vefat eden şairlerin şiiirleriyle istişhâd olduğu görülmektedir. Söz gelimi Haskefi *ed-Dürrü'l-muhtâr*'da, İbn Abidîn ise *Reddü'l-muhtâr*'da Ebü'l-Feth el-Büstî'nin (ö. 400/1010) şiiiriyle istişhâd etmişlerdir. Bk. Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed Dimaşki Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhi Tenvirî'l-ebşâr ve câmi'ü'l-bihâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 699. İbn Abidîn, eserinde mezkûr şairin Müvelledûn tabakasından çok sonra geldiğine ve onun şiiiriyle ihticâc olunamayacağına dair herhangi bir şey zikretmemektedir. Bk. Muhammed Emin b. Ömer

3. SERAHSÎ'NİN ESERİNDE ATIFTA BULUNDUĞU ŞAIRLER

Serahsî, şiir ile istişhâdda bulunurken genellikle “kâil” diyerek nakleder. Dört yerde ise “şair” şeklinde verir. Serahsî bazen şairleri vasıflayarak “Ensâr'ın şairi”³⁵ gibi bazen de şairlerin isimlerine yer vererek nakleder. Serahsî'nin şiirleri naklederken genellikle “kâil” veya “şair” olarak isim vermeksizin nakletmesinin arkasındaki temel etkenin ne olduğu hakkında bir şey söylemek oldukça güçtür. Böyle bir tarzın dönemin ilim anlayışından kaynaklı olduğunu söylemek en mutedil yorum olarak gözükmektedir. Serahsî'nin isim vererek zikrettiği şairler arasında İmriü'l-Kays (ö. 540 dolayları),³⁶ A'şâ (ö. 7/629 [?]),³⁷ Nâbiğatü'l-Ca'dî (ö. 65/685 [?]),³⁸ Ferezdak (ö. 114/732),³⁹ gibi isimler bulunmaktadır. Şair yönleri öne çıkmasa da Serahsî, dönemin dil ve belâğatın güçlü simaları arasında yer alan Halil b. Ahmed (ö. 175/791),⁴⁰ Kisâî (ö. 189/805),⁴¹ ve Ferrâ (ö. 207/822) gibi isimleri de zikreder.⁴²

4. SERAHSÎ'NİN ŞİİR İLE İSTİŞHAD ETTİĞİ NOKTALAR

İnsan nevi, cinsinden kelam faslıyla ayrılmıştır.⁴³ Kelamın zirvesi olan şiir ise şairin dilinde kendisini göstermektedir. İslâmî ilimlerdeki farklı disiplinler şiir ile yakın bir ilişki içerisinde olmuştur. Özellikle tefsir ilimlerinin şiir ile istişhâda ayrı bir önem verdiği bilinmektedir. Meselelere çözüm üreten fakihlerin de istidlalde bulunurken şiirden olabildiğince istifade ettikleri görülmektedir. Hanefî fıkıh eserleri incelendiğinde şiir ile istidlalin sadece mezhebin fûru eserlerinde yer almadığı, aynı şekilde usûl eserlerinde de şiir ile istidlale yer verildiği müşahade edilmektedir. Söz gelimi mezhepte otoritesi herkes tarafından kabul görmüş Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), eserinin birçok yerinde şiir ile istişhâdda bulunmaktadır.⁴⁴ Usûl eserlerinde daha çok, mezhebin görüşünü güçlendirecek nitelikte şiirlerin kullanıldığı göze çarpmaktadır.

b. Abdülaziz ed-Dımaşkî İbn Abidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut-İstanbul: Dârü'l-Fikr-Kahraman Yayınları, 1992), 6/533. Bu durumu, fukahanın şiir ile istişhâd ederken delil getirilebilecek şair tabakalarını farklı değerlendirmesi şeklinde yorumlamak mümkündür. Ayrıca fukaha nezdinde şiir ile istidlalde şair tabakaların daha farklı bir noktaya evrildiğini göstermesi açısından da oldukça önemlidir.

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/193.

³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/151.

³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/13.

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/151.

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/153.

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/145.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/13, 224, 2/165, 6/77.

⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 4/5, 108, 5/160, 6/91, 8/173, 14/2, 16.

⁴³ Ebü'l-Abbas Abdullah b Muhammed Mutezz-Billah b Cafer Mütevekkil-Alellah el-Abbâsî İbnü'l-Mu'tez, *Tabakatü's-su'arâ* (Kahire: Dârü'l-meârif, ts.), 17.

⁴⁴ Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Dersâadet: Şirket-i Sahafıyye-i Osmaniye, 1308), 1/13, 42, 51, 67, 107, 152, 282, 2/17, 32, 60, 61, 84, 3/14, 88, 90, 4/255.

Sahâbenin uygulaması da dikkate alındığında selef ulemasının âyetleri açıklamada şiire müracaat ettiği görülür. Bu uygulama ulema tarafından tevârüs edilerek sürdürülmüştür. Fukaha da âyet ve hadislerden hüküm çıkarırken eserlerinde gerektiği yerlerde şiiri kullanmıştır. Bu makalenin asıl amacı da fakihlerin hangi konularda şiir ile istidlal ettiğini tespit etmektir. Aşağıda belirlenen başlıklar altında verilecek şiirlerin istişhâd temalarına ve fikhî bağlamına temas edilecek, fıkıh ve şiir bütünlüğü sağlanmaya çalışılacaktır. Serahsî'nin tek bir beyit ile fikhın farklı bablarında istişhâd ettiği de görülmektedir. Söz gelimi îlâ, lakât ve miras gibi başlıklar altında aynı beyit ile istişhâd etmektedir.⁴⁵ Bu durum bir şiirin farklı açılardan ele alındığını da göstermektedir. Mezhepte otorite olan Serahsî'nin şiirle istişhâd ettiği noktaların şunlar olduğunu ifade etmek mümkündür:

4.1. Âyet ve Hadisleri Açıklamada Kullanması

Serahsî, fıkıhla alakalı âyet ve hadislerdeki bazı kelimelerin açıklanmasında şiire başvurmaktadır. İlgili âyet ve hadisteki muğlak kelimenin ne anlama geldiği şiirle desteklenmekte, bir açıdan da mezhebin görüşü bu yönüyle tahkim edilmektedir. Hanefî mezhebinde zina suçunda celde (sopa) ile recm veya celde ile sürgün cezasının aynı anda tatbik edilemeyeceği belirtilmiştir.⁴⁶ Ancak sünnetteki uygulamaların Nur sûresiyle nesh edildiğini, Mâide sûresindeki 33'üncü âyetteki "yahut o yerden sürülmeleri" ifadesinin ise "hapis" manasında olduğu Serahsî tarafından ileri sürülmüştür. Buna delil olarak ise şairin şu sözünü delil olarak getirmiştir:

وَمَنْ يَأْكُ أُمَّسَى بِالْمَدِينَةِ رَحْلُهُ ... فَإِنَّ وَقَيَّارًا بِمَا لَعْرِبُ

"Her kim ki, evi şehirde olur ise, ancak ben ve Kayyâr böyle değil, zira biz bu şehir [in ahalisinden değiliz] mahkûmuz." Şairin bu şiirinde "garîb" kelimesinin hapis manasına geldiği ifade edilerek âyette belirtilen mana şairin sözüyle de desteklenmektedir.⁴⁷

Serahsî, Kitabu'l-menâsik'te "rafes" kelimesinin ne anlama geldiği hususuna temas eder. Bakara sûresi 187'inci âyette "cinsel ilişki" manasında olan bu ifade, aynı sûrenin 197'inci âyetinde farklı anlamda istimal edilmiştir. İlgili âyette ise "rafes" kelimesinin çirkin, fahiş ve ayıp söz anlamlarına geldiği belirtilmiştir. Serahsî, İbn Abbas'ın bu kabilden bir şiirine yer vermiştir. İbn Abbas'ın sözü edilen şiirde şöyle söylediği rivayet edilmektedir:

وَهُنَّ يَمْشِينَ بِنَا هَمِيَسًا إِنَّ تَصَدَّقُ الطَّيْرُ نَبْكَ لَمِيَسًا

"Kadınlar gizlice bizim dedikodumuzu yapıyorlar. Eğer kuşlar doğru söylüyorsa biz Lemîs'le cima edeceğiz."

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/101, 11/3, 17/46.

⁴⁶ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 7/145; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/44.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/45.

Etrafındakilerin bu sözlerden dolayı itirazına karşılık İbn Abbas'ın "rafes" sayılabilecek bu ifadelerinin ancak kadınların huzurunda gerçekleşmesi durumunda olacağını söylemiştir. Serahsî, İbn Abbas'ın sözünü güçlendirmek için Ebû Hureyre'nin de (ö. 58/678) "Biz ihramlıyken şiir inşâd ederdik." dediğini bunun üzerine etrafındakiler nasıl şiirlerdi diye suali üzerine, yine "rafes" sayılabilecek ifadeleri barındıran şiiri nakletmektedir. Serahsî'nin sahâbeden naklettiği her iki şiirde âyetteki "rafes" kelimesinin tavih, tefsir ve takyid anlamı barındırdığını söylemek mümkündür.⁴⁸

Benzer şekilde Serahsî, Arâf sûresinin 33'üncü âyetinde geçen "الإثم" kelimesinin "hamr" manasında olduğunu belirtmekte ve şairin şu sözünü bu bağlamda delil olarak sunmaktadır:

شَرِبْتُ الْإِثْمَ حَتَّى ضَلَّ عَقْلِي ... كَذَلِكَ الْإِثْمُ يَذْهَبُ بِالْعُقُولِ

"Şarabı içtim ve aklım gitti. İşte bu şarabı (ism) içince akıllar gider."⁴⁹

Serahsî, âyetlerde ilgili kelimeler için şiirle istişhâdda bulunurken, hadislerde de aynı şekilde şiir ile istişhâd ve tavihe gittiği görülmektedir. Serahsî, Hz. Peygamber'in teyzeyi anne gibi saymasından dolayı dayının da baba gibi olacağını söyler. Buna delil olarak ise şairin,

وَحَالَ بَنِي الْعَبَّاسِ وَالْحَالُ كَالْأَبِ

beytindeki "Benî Abbâs'ın dayıları, dayı da baba gibidir."⁵⁰ ifadeleriyle bunu destekler.

Serahsî'nin âyet ve hadislerdeki lafızları şiir ile istişhâd ve açıklamaları sadece yukarıda geçen örneklerle sınırlı değildir. Zikredilen örnekler dışında daha birçok yerde Serahsî'nin âyetlerdeki kelimeleri⁵¹ hadislerde kullanılan ve garîb'ül-hadîs kabilinden olan ifadeleri de şairlerin şiirleriyle açıkladığı görülmektedir.⁵²

4.2. Kelimelerin Lügavî Açıklamaları

Serahsî, kimi zaman kelimeleri açıklamak için de şiir ile istişhâd etmektedir. Örneğin "dâr" kelimesi de bunlardan biridir. Serahsî konu ile ilgili olarak şunları belirtir: Bir kimse bin dirhem olmak kaydıyla falanca kimsenin evini almak üzere birisine vekâlet verse vekil de sahrada içinde bina olmayan arsa satın alsın bu caizdir. Zira "dâr", etrafına duvarın örülmesi mümkün olan mekâna denilmektedir. Mezkûr mekânda ister ev bulunsun isterse bulunmasın durum aynıdır. Nitekim Araplar "dâr" kelimesini sadece kalıntıları kalmış olan yerler için de kullanmaktadırlar. Serahsî buna kanıt olarak şairin şu sözünü delil getirir:

⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/6-7.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/3.

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/122.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/149, 10/153, 12/53, 13/14, 29/152.

⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 12/193.

يَا دَارَ مَمِيَّةَ بِالْعَلْيَاءِ فَالسَّنْدِ [أَقْوَتْ وَطَالَ عَلَيْهَا سَالِفُ الْأَبْدِ]⁵³

“Üstünden uzun zamanların geçtiği ve ehliinden kimsenin kalmadığı, Ey Meyye’nin yücelerde ve yükseklerdeki dârı!”

Görölmektedir ki, Serahsî, “dâr” kelimesinin kullanımıyla alakalı olarak Arap şiiriyle istişhâdda bulunmakta ve bunun üzerine de yapılan alışverişin caiz olduğunu belirtmektedir.⁵⁴

4.3. Gramer Tahlilleri

Serahsî’nin delil olarak getirdiği şiirlerde gramer tahlillerini içeren ve bunlara istişhâd olarak verilen şiir örnekleri görölmektedir. Söz gelimi (إِذَا) lafzının şart manasına mukarin olup olmamasında değışen fetvaları, atf-ı mücâveretten kaynaklı ihtilafıara getirilen şiir örnekleri bu misaller arasında yer alır. Serahsî’nin zikredilecek bu ihtilafın aslında lügatçiler ve nahivcilerin farklılığına mebni olduğunu vurgulaması ise oldukça dikkat çekicidir. Nitekim bazı eserlerde fukaha ve nahivcilerin dilsel tartışmalarına yer verildiği de görölmektedir.⁵⁵ Serahsî, “إِذَا” lafzından kaynaklı olarak Ebû Hanîfe ve imâmeyn arasındaki şu ihtilafı tartışır: “إِذَا” lafzı Kûfeli nahivcilere göre hem zaman hem de şart anlamını içermektedir. Ancak “إِذَا” lafzı şart manasında olursa bu durumda zaman anlamının tamamen düşeceği ifade edilmiştir. Ebû Hanîfe de bu görüşü benimsemiştir. Basralı nahivcilere göre “إِذَا” lafzı esasında zaman anlamını barındırmakta, bazen de mecazen şart anlamında kullanılmaktadır. Mecazen şart anlamında kullanılsa dahi vakit anlamının sakit olmadığını söylemişlerdir. İmâmeyn “إِذَا” lafzının zaman anlamında olduğuna Tekvîr 81/1 ve İnfitâr 82/1 âyetlerini ve Arapların yaygın kullanımını delil getirir. İmâmeyn, “إِذَا”nın niyet olmadığı durumlarda gerçek anlamında kullanıldığını ileri sürmüştür.⁵⁶

Ebû Hanîfe’ye göre “إِذَا” lafzı bazen hakikaten şart (eğer) manasında kullanılır. Bu gibi kullanımlarda örneğin adam karısına إذا شئت فأنت طالق “Eğer istiyorsan sen boşsun” dese, kadın o meclisten ayrılmadan boşama hakkı elindedir. Serahsî bu noktada Ebû Hanîfe’nin görüşünü destekleyecek şekilde yani “إِذَا” edatının hakikaten şart manasında kullanıldığını dair şair şu şiiriyle istişhâdda bulunur:

اسْتَعْنِ مَا أَغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْغَنَى ... وَإِذَا تُصِيبُكَ حُصَاصَةٌ فَتَحَمَّلْ

“Müstağni ol! Rabbinin seni müstağni kıldığı şeyle, eğer sana fakirlik isabet ederse de buna tahammül göster.”

Yukarıda adamın karısına talâk verdiği lafızda niyet bulunmazsa ve “إِذَا”

⁵³ Beytin bu kısmı *el-Mebsût*’ta yer almamaktadır. Mana bütünlüğü için beytin geri kalan kısım da (‘acuz) tamamlanarak verilmiştir. Serahsî, *el-Mebsût*, 19/64.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 19/64. Diğer örnekler için bk. 4/90, 15/89, 16/61, 133.

⁵⁵ Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnâtî eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât* (Huber: Dâru İbn Affan, 1997), 1/117-119.

⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/112.

lafzı koşul manasında olursa eşlerden birisi ölüncüye kadar talâk gerçekleşmez. Serahsî, “إِذَا” lafzının şart manasında kastedilerek kullanılması ve kadının da hâlâ talâkın verildiği mekânda olması halinde talâk hakkının onun elinden gideceğini, “متى” anlamında istimal edilmesi durumunda ise talâk hakkı kadının elinde kalacağını belirtmiştir.⁵⁷

Benzer bir örnek de şudur: Dönemin meşhur nahiv ve dil bilginlerinden kabul edilen Kisâî (ö. 189/805), bir şiir yazıp İbn Semâ'a'ya (ö. 233/848) vererek İmam Muhammed'e gönderir.⁵⁸ Kisâî, şiirde geçen bir kelimedenden dolayı adamın karısını kaç talâkla boşamış olacağını öğrenmek ister. İmam Muhammed ise şiirde gramer tahlili yaparak Kisâî'nin sualine cevap verir. Serahsî'nin naklettiği şiir şu şekildedir:

فَإِنْ تَرَفَّقِي يَا هِنْدُ فَالرَّفْقُ أَمْرٌ وَإِنْ تَحْرَقِي يَا هِنْدُ فَالْحَرْقُ أَشْأَمٌ
فَأَنْتِ طَلَّاقٌ وَالطَّلَاقُ عَزِيمَةٌ ثَلَاثٌ وَمَنْ يَحْرُقُ أَعَى وَأَظْلَمُ

“Ey Hind! Eğer yumuşaklık gösterirsen rıfk en bereketlisidir. Ve eğer bunu çiğnersen ey Hind, bu ihlalin en kötüsüdür. Sen boşsun, hem de üç kesin boşama ile. Her kim de bunu çiğnerse o daha itaatsiz ve daha zalimdir.”

İmam Muhammed, şiirdeki “ثلاث” lafzını “ثلاثٌ” şeklinde merfû okunması durumunda “والطلاق عزيمة ثلاثٌ” cümlesinin mübteda ve haber konumunda olacağını ve öncesiyle alakası olmadığını belirtmektedir. Bundan dolayı “أَنْتِ طَلَّاقٌ” cümlesiyle de tek talâkın meydana geleceğini söylemektedir. Eğer “ثلاثٌ” lafzının “ثلاثا” şeklinde yani mansûb okunması durumunda bunun ya bedel veya tefsir manasında olacağını ve üç talâk gerçekleşeceğini ifade etmektedir.⁵⁹ Kisâî'nin verilen cevabı oldukça güzel bulduğu da Hanefî kaynaklarda zikredilmektedir.⁶⁰

Serahsî özellikle görüşünü desteklemek için kelimenin raf, nasb ve cer durumlarına dair açık ifadeler serdeder ve bunu da şairlerin şiirleriyle destekler. Ayrıca Kufe ve Basra dil ekollerinin tercihlerine işaret eder. Bununla beraber atf-ı mücâveret, atf harflerindeki farklı manalar gibi teknik detaylara iner ve ele aldığı konuyu istişhâd olarak getirdiği şiirlerle de güçlendirmek ister.⁶¹

4.4. Lugavî ve Fıkhî Anlam Arasında İlişki Kurma

Serahsî ıstılâhî anlam kazanan ifadelerin Arap lügatında hangi anlamda kullandığına işaret eder. Bu durum sadece birkaç bahisle sınırlı değildir. Söz

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/112.

⁵⁸ İbn Nüceym, eserinde aynı şiire yer vermekte ancak şiirin Harun Reşîd tarafından Ebû Yusuf'a sorulduğunu nakletmektedir. Ancak diğer kaynaklar sorunun İmam Muhammed'e tevcih edildiğini noktasında mütefiktirler. Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzî'd-dekâik* (Dârü'l-kitabî'l-islâmî, ts.), 3/279.

⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/77.

⁶⁰ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b Mes'ud b Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 3/104; İbn Abidîn, *Reddül-muhtâr*, 3/263.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/8, 8/132, 13/14.

gelimi Serahsî, gusûl, teyemmüm, salât,⁶² musallî,⁶³ hac,⁶⁴ nikâh, yemin,⁶⁵ mufâvada⁶⁶ ve şirket-i inân⁶⁷ gibi birçok yerde evvela kelimenin lügavî anlamına müracaat eder. Sonrasında şeriatta kazandığı manaya ve Hanefî imamların kabul ettiği şekle yer verir. Örneğin teyemmüm lafzının lügatta kasıt manasında olduğunu belirtir ve buna şiirden delil getirir.⁶⁸ Böylelikle kelimelerin vaz'ı itibariyle konuldukları mana ile fıkıh istilahında kesbettiği mana arasında irtibat kurulması hedeflenmektedir.

Serahsî, söz gelimi gaslin lügatta suyu bir ayn (nesne) üzerinde akıtmak ve o nesne üzerinden kirin giderilmesini sağlamak anlamında istimal edildiğini belirtir ve şairin şiirinde bu anlamda kullanımını delil getirir. Halife Me'mûn'un (ö. 218/833) inşâd ettiği rivayet edilen bir şiirde,⁶⁹

فَبَا حُسْنَهَا إِذْ يُغْسَلُ الدَّمْعُ كَحَلَّهَا ... وَإِذْ هِيَ تَذْرِي دَمْعَهَا بِالْأَنَامِلِ

"Gözyaşları sürmeleri üzerinden aktığı ve parmak uçlarıyla gözyaşlarını sildiğindeki hayrete düşüren güzelliği var ya!"⁷⁰ şeklindedir.

Burada gasl bir nesne üzerinden suyun akıtılmasıdır ki, burada akan şey gözyaşı, üzerinden akıtılan nesne ise sürmedir.

Yeminin lügatta güç ve kuvvet manasında olduğu belirtilmiş, Hâkka sûresinin 45'inci âyetinde de bu anlamda kullanılmış ve söz konusu âyette, "Biz onu kuvvetle yakalardık" buyrulmuştur. Serahsî yeminin kuvvet manasında olduğuna şairin şu sözüyle delil getirir:

رَأَيْتَ عَرَابَةَ الْأَوْسِيِّ يَسْمُو ... إِلَى الْخَيْرَاتِ مُنْقَطِعِ الْقَرِينِ
إِذَا مَا رَأَيْتَهُ زُفَعَتْ لِمَجْدٍ تَلْقَاهَا عَرَابَةٌ بِالْيَمِينِ

"Evs'li Arâbe'yi gördüğümde o, akranı munkatı olduğu halde hayırlara yükseliyordu. Sancak yücelik için yükseltildiğinde Arâbe onu kuvvetle aldı."⁷¹

Bu şiirde yemîn lafzı Serahsî'nin de belirttiği güç ve kuvvet anlamında kullanılmıştır.

Nikâh kelimesi Arap lügatında cinsel ilişki manasında kullanıldığı gibi, eklemek ve yapışmak manasında da kullanılmaktadır. Serahsî örnek olarak,

إِنَّ الْقُبُورَ تَنْكِيحُ الْأَيَامَى ... وَالنَّسْوَةَ الْأَرْامِلَ الْيَتَامَى

"Kabirler bekârları, dul ve yetim kadınları kendisine eklemekte (onlara

⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/4.

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/4.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/2.

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 8/126.

⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/52.

⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/151.

⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/106.

⁶⁹ Ebü'l-Felah Abdülhay b Ahmed b Muhammed İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986), 3/82.

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/6.

⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 8/126.

yapışmakta).” ifadelerine yer vermek suretiyle ilgili manaya işaret eder.⁷²

Îlânın lügatta yemîn manasında olduğu belirtilmiştir.⁷³ Serahsî buna delil olarak ise şairin şu şiiriyle istişhâd etmektedir:

قَلِيلٌ الْأَلَا يَا حَافِظُ لِيَمِينِهِ ... وَإِنْ بَدَرْتُ مِنْهُ الْأَلِيَّةُ بَرْتُ

“Yemini az eder ve ettiği yemini muhafaza eder, eğer ondan yemin sadır olursa da yeminine sadık kalır.”

Îlâ ise şeriatte kişinin hanımıyla cinsî münasebette bulunmayacağına dair yemin etmesidir. Serahsî, böylelikle kelimenin anlamını şiir ile destekledikten sonra kelimenin lügat ve fikhî anlamları arasındaki ilişkiye işaret eder.⁷⁴

4.5. Tarihsel Tecrübeyi Yansıtmaya

Serahsî'nin yer verdiği şiirler arasında o dönem insanının tarihsel tecrübesini yansıtan şiirlere de yer verdiği görülmektedir. Buna dair Serahsî, özellikle çokça ayva ve elma yiyen kimselerde şarap kokusunun hissedilebileceği örneğini vermektedir. Konu zaman aşımından dolayı hukukullahtan olan cezaların düşüp düşmemesi bağlamında ele alınmıştır. Şahitler, zaman aşımından sonra hukukullahtan olan bir suça şahitlikte bulunsalar şahitliklerinin kabul edilmeyeceği belirtilmiştir. Hukukullahtan olan içki içme cezasında ise zaman aşımı şeyhayna göre şarabın kokusu gidinceye kadardır. Şarabın kokusu gittikten sonra yapılacak şahitlikler veya ikrarları geçersiz kabul etmişler ve bu kimseye had uygulanamayacağını belirtmişlerdir. İmam Muhammed ise had cezasının hâkim huzurunda sabit olduğunu, haddin uygulanması için zina ve hırsızlık suçlarında olduğu gibi fiilin eserinin baki kalmasının şart koşulmayacağını söyler. Zira kokunun had için delil olmayacağını ifade eder. Nitekim içki içen kimse bazen farklı şeylerle kokuyu giderebildiği gibi kimi zamanda (alkol olmasa dahi) içki kokusu yenilen veya içilen şeylerden de hissedilebilir. İmam Muhammed, elma ve ayvayı çok yiyen kimselerden de bu kokunun hissedilebileceğini belirtmiştir.⁷⁵ Serahsî onun bu delili için şairin şu sözüyle istişhâd eder:

يُقُولُونَ لِي إِنَّكَ شَرِبْتَ مُدَامَةً ... فَقُلْتُ هُمْ لَا بَانَ أَكَلْتُ السَّقَرَجَالَ

“Bana diyorlar ki sen şarap içmişsin, ben de onlara dedim ki hayır bilakis ben ayva yedim.”⁷⁶

Görüldüğü üzere insanların tarihsel süreç içerisinde edindikleri tecrübe ve bunun Arap şiirine yansıyan tarafları fukaha tarafından göz ardı edilmemiş ve delil olarak kullanılmıştır.

⁷² Serahsî, *el-Mesûrât*, 4/192.

⁷³ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga* (Beyrut: Dâru Kâtibi'l-Arabî, 2001), 15/310.

⁷⁴ Serahsî, *el-Mesûrât*, 7/19.

⁷⁵ Serahsî, *el-Mesûrât*, 9/171.

⁷⁶ Serahsî, *el-Mesûrât*, 9/171, 24/31 (Serahsî, konuyla ilgili bu şiire iki yerde temas etmektedir.).

4.6. Mezhep Görüşünü Temellendirmesi

Serahsî, Mâide sûresinin 33. âyetindeki ﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ “Yeryüzünden sürülmeleridir” ifadelerinden maksadın Hanefî mezhebince hapsedildiğini belirtmektedir. Farklı ihtimalleri de ele alan Serahsî'nin nihai noktada mezhebin benimsediği görüşü temellendirdiği ve ona göre istidlalde bulunduğu görülmektedir. Zira ona göre insanların mallarını almayan ve ölümüne sebep olmayacak şekilde hirâbe (eşkiyalık) suçunu işleyenlerin hapsedilmesi gerekmektedir. Çünkü âyette bu fiili işleyenlerin bütün yeryüzünden sürülmesi istenmiştir ki bu imkânsız olan bir durumdur. Başka bir beldeye sürülmesi, insanlardan bu kimsenin verdiği ezanın kaldırılması için yeterli görülmemiştir. Dâruhharbe sürülmesi ise adamın küfre düşme endişesiyle kabul edilmemiştir. Bu ihtimaller gerçekleşmeyince geriye hapis ihtimali kalmaktadır ki Hanefî mezhebinin kabul ettiği görüş de bu olmuştur. Dolayısıyla âyetteki “nefiy”den maksadın hapis anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Hapisteki tutuklu ise “حارج من الدنيا” “dünyadan çıkmış kimse” yani yeryüzünün tamamından sürülmüş kişi olarak tavsif edilir. Nitekim hapiste olduğu anlaşılan şairin şu ifadelerini Serahsî, konu bağlamında delil olarak getirir:

حَرَجْنَا مِنَ الدُّنْيَا وَنَحْنُ مِنْ أَهْلِهَا ... فَلَسْنَا مِنَ الْأَحْيَاءِ فِيهَا وَلَا الْمَوْتَى

“Biz dünya ehli olmamıza rağmen dünyadan çıktık, zira biz artık orada ne ölülerden ne de dirilerdeniz.”⁷⁷

Ebû Hanîfe, livata fiilin zina fiilinden farklı olduğu belirtmiş ve lügat itibarıyla livata fiilini yapan kimseye zani denmeyeceğini ileri sürmüştür. Mezhebin ana görüşü mezhep imamının görüşü etrafından şekillenmiştir. Zaten yazılan mezhep metinleri de mezhep müessisi imamın görüşü etrafında kaleme alındığı belirtilmiştir.⁷⁸ Serahsî de bu hususta Ebû Hanîfe'nin yani mezhebin görüşü denilebilecek “lûtî” ve “zânî”nin birbirinden farklı olduğunu ve livata yapan kimseye zânî denmeyeceğini şairin sözünü delil getirerek güçlendirmiştir. Bu yönüyle Ebû Hanîfe'nin görüşünü bir anlamda “mezhebin görüşünü” desteklemiştir. Zira bu konuda mezhepte kabul gören görüş, Ebû Hanîfe'nin kavli olmuş ve mütân eserleri de bu yönlü oluşmuştur. Nitekim mezhep metinlerinden *Kudûrî*⁷⁹ ve *el-Muhtâr*⁸⁰ da livata fiilini yapan kimseye had değil de tazir cezası gerektiği belirtilmiştir. Bu bağlamda Serahsî, lügatçilerin “lûtî” ve “zânî” diye birbirinden tefrik ettiklerini belirtmekte ve şairin şu şiiriyle istişhâd etmektedir:

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/135.

⁷⁸ Osman Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefî Mezhebi Örneği* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2018), 64-67.

⁷⁹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-Fikhi'l-Hanefî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 197.

⁸⁰ Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 4/91.

مِنْ كَفَّ ذَاتِ حِرِّ فِي زَيْ ذِي ذِكْرِ هَلَا مُجْتَابَانِ لُوطِيٍّ وَرَنَاءُ

“Erkek elbisesi içerisindeki kadınların avuçlarından ki, [böyle kadınların] iki sevgilisi vardır: Ya lûtîdir veya çok zina eden kişi.”⁸¹

Serahsî, eserinde lûtîlik ile zina filinin aynı şey olmadığını belirtmiştir. Ebû Hanîfe’ye göre bu çirkin fiili yapan kimseler tazir cezasına çarptırılırken, İmâmeyn ise lûtîliği zina gibi telakki etmiş ve her ikisine de zina haddinin uygulanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu görüş aynı zamanda İmam Şafîi’nin iki kavlından biri olarak da nakledilmiştir.⁸² Serahsî, aynı şekilde gerek kelimenin açıklaması gerekse mezhebin görüşünü desteklemek için kur’ lafzında da şiirle istiḥâd eder ve konu hakkına uzunca izahlarda bulunur.⁸³ Ancak makalenin hacmi göz önünde bulundurularak bu örnek üzerinde durulmamıştır.

İkinci başlığın da bu başlık altında veya onunla beraber değerlendirilmesi mümkündür. Zira mezhep imamlarının delil aldığı âyet ve hadisler sonraki ulema tarafından mezhebin sistematığı veya imamların görüşü üzerine açıklanmış ve diğer mezheplere karşı savunu da bunun üzerinden geliştirmiştir.

4.7. Tarihi Olayların İspatı

Serahsî’nin eserinde yer verdiği şiirler arasında tarihi vakıaların nakli de yer almaktadır. O, konuyla ilgili şiir ve olayı zikrederek naklettiği meseleye delil getirir. Örneğin “Şafîilerden bazıları sevâd arazilerinin anveten (güç kullanarak) feth olmadıklarını zannetmektedirler.” diyerek onları eleştirmektedir. Verdiği şiirler ile de bu bölgenin anveten fethedildiğini belirtmek istemektedir. Anveten fethedilen yerlerde devlet başkanının yetkisine temas eden Serahsî, bu şekilde fethedilen yerlerde devlet başkanının isterse zimmet antlaşması yaparak ehlini zimmî statüsünde konumlandırabileceğini, isterse arazilerine harâc vergisi koyabileceğini belirtir. Buna da Hz. Ömer’in uygulamasını delil getirir. Serahsî, Irak arazilerinin anveten fethedildiğine dair aşağıdaki beyitleri vakıayı naklederek delillendirmek istemektedir:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ نَصْرَهُ وَسَعَدَ بِبَابِ الْقَادِسِيَّةِ مُعْصِمٌ
فَأَبْنَا وَقَدْ آمَتْ نِسَاءٌ كَثِيرَةٌ وَنِسْوَةٌ سَعَدٍ لَيْسَ فِيهِنَّ أَمٌّ

“Sen görmedin mi? Allah yardımını indirdi ve Sa’d o vakit Kâdisiyye kapısına tutunmuştu. Sonra biz döndük birçok kadın dul kaldı, Sa’d’ın kadınları içinde ise dul kalan olmadı.”⁸⁴

⁸¹ Serahsî, *el-Mesûd*, 9/78.

⁸² Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-Înâye* (Dârü'l-Fikr, ts.), 5/262; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 6/308-309.

⁸³ Serahsî, *el-Mesûd*, 6/13.

⁸⁴ Serahsî, *el-Mesûd*, 10/15.

Yine Serahsî, vakiayı şiir üzerinden tasvir ederek konuyla ilişkisini kurmaktadır. Mekke'nin anvaten mi yoksa sulhen mi fetholdüğüne dair Abdullah b. Revâha ve konu özelindeki diğer şiirlerle düşüncesini destekler. Buradan da anlaşılacağı üzere Serahsî, vakiayı şiirle nakletmekte ve ilgili bahsi de bununla güçlendirmek istemektedir.⁸⁵

Buna dair örnek sadece yukarıda zikredilenle sınırlı değildir. Söz gelimi Serahsî, Abdullah b. Revâha'nın Mekke'nin fethi günü inşâd ettiği şiir⁸⁶ ve ordu içerisindeki askerin Kâdisiyye savaşında yaşananları tavsif ettiği şiir ile de tarihi olaylara istişhâd etmektedir.⁸⁷

Yine Mekke'nin fethi günü şairin kendisini zemmeden eşine karşı söylediği beyitler de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Zira şair İslâm ümmeti için olağanüstü olan bu hadise esnasında Kureyş müşriklerinin yaşadığı durumu resmetmektedir.⁸⁸

Bu başlık altında verilebilecek bir diğer örnek de şudur: İslâm'ın ilk dönemlerinde kabirleri ziyaret etmenin mutlak olarak yasaklandığı rivayet edilmektedir.⁸⁹ Bunun sebebi olarak kabirlerin başında yalan sayılacak veyahut muhal olan şeylerin sayılıp dökülmesi gösterilmektedir. Âlimlerden bazıları mezkûr yasağın sadece kadınları kapsadığını belirtse de Serahsî'nin, bunu kabul etmediği anlaşılmaktadır. Zira o, Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) hac maksadıyla Mekke'ye giderken kardeşi Abdurrahman'ın (ö. 53/673) kabrini ziyaret ettiğini, ayrıca bununla yetinmeyip kardeşinin kabri başında aşağıdaki beyitleri söylediğini de sözlerine ekler. Serahsî, Hz. Âişe'nin şu beyitleri söylediğini nakleder:

وَكُنَّا كَلْدَمَانِيَّ جَذِيمَةً جَفِيَّةً
مِنَ الدَّهْرِ حَتَّى قِيلَ لَنْ يَتَصَدَّعَا
فَلَمَّا تَفَرَّقْنَا كَأَنِّي وَمَالِكًا
لَطُولِ اجْتِمَاعِ أَمْ نَبْتِ لَيْلَةٍ مَعَا

“Biz seninle Cezîmeli iki dost gibiydik bir zamanlar, hatta denildi ki bu ikisi asla ayrılmaz. Mâlik ve ben ne zaman ki ayrıldık, birlikteliğin uzamasıyla beraberce hiçbir gece geçirmemiş gibiyiz.”⁹⁰

Serahsî, verdiği bu şiirle tarihî bir olayı ispat ederken ayrıca fikhî istidlale zemin olan meseleye bu yönüyle de işaret etmektedir.

Bu bağlamda Hz. Ömer'in Nasr b. Haccâc'ı Medine'den sürmesi olayını da örnek göstermek mümkündür. Zira Hz. Ömer, bir kadının Nasr b. Haccâc'ı arzulayan şiirlerini duyduğunda onu Medine'den sürgün etmiştir. Serahsî, Hz. Ömer'in uygulamalarına sebep olarak bahsi geçen vakiayı göstermektedir.⁹¹

⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/39.

⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/39.

⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/15.

⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/39.

⁸⁹ Nesâî, “Cenâiz”, 47.

⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/10.

⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/45.

4.8. Kabul Gören Ortak Gerçeklikler

Serahsî, insanlar arasında kabul gören durumlara işaret eder ve bunun herkes tarafından muvafakatine dikkat çeker. Söz gelimi insanlar arasında aynı yaş ve vasıfta olan iki kölenin fiyatlarının zekâ ve uyanık olması bakımından farklılık göstereceğini ve bunun da herkes tarafından da kabul göreceğini belirtir. Zira bu vasıflar insanlar nezdinde önemli farklar oluşturmakta ve tercih sebebi olmaktadır. Serahsî bu rızaya işaret sayılabilecek şairin şu ifadelerine yer vermektedir:

رُبُّ وَاحِدٍ يَغْدِلُ أَلْفًا زَانِدًا ... وَأَلُوفٌ تَرَاهُمْ لَا يُسَاوُونَ وَاحِدًا

“Nice binlerce kimseye muadil olan tek kişi vardır. Ve nice binlerce kimse de görürsün ki tek bir kimseye eşit olmazlar.”⁹²

Nesebin babaya ait olması, insanlar nezdinde kabul gören ortak bir gerçekliktir.⁹³ Bu nedenle Serahsî Hz. Peygamber’in oğlu İbrahim’i Kıptî olarak değil de Kureşî olarak nisbelendiğini belirtmiş ve şairin şu şiiriyle istişhâdda bulunmuştur:

أُمَّهَاتُ النَّاسِ أَوْعِيَّةٌ مُسْتَوْدَعَاتٌ؛ وَلِلْأَنْسَابِ آبَاءُ

“İnsanların anneleri, [çocukların kendilerine] ödünç bırakıldıkları kaplar [gibidir]. Nesepler ise babalara aittir.”⁹⁴

İnsanlar tarafından ortak kabul sayılabilecek bir diğer örnek de şudur: Serahsî, lukata malları için mültekinin onu bir yıl ilan etmesi gerektiğini söyler. Ancak bir yılın genel bir gereklilik olmadığını da ifade eder. Mal sahibinin durumu da göz önünde bulundurularak on dirhemden fazla olan mal çok kabul edilmiş ve bunun için bir yıl süre ile ilan etmesi gerektiği belirtilmiştir. Mal sahibinin mazereti de dikkate alınarak bir yıl süre ile tahdid edilmiştir ki, bu süre fukaha tarafından makul bir vakit olarak kabul görmüştür. Serahsî buna delil olarak ise şu şiirle istişhâd eder:

إِلَى الْحَوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَيْكُمَْا ... وَمَنْ بَيْتِكَ حَوْلًا كَامِلًا فَقَدْ اعْتَدَرَ

“Bir yıla kadar [böyle]. Sonrasında size selam olsun. Her kim tam bir yıl ağlarsa o özrünü beyan etmiştir.”⁹⁵

4.9. Lafızlarda Anlam Farklılığı Oluşturan İfade Örnekleri

Arap lügatında anlam farklılığına sebep olan iştikak örnekleri mevcuttur. Aynı kökten gelmesine rağmen harf ziyadesi anlamı değiştirmektedir. Buna göre bir kimsenin başkasına “رَزَاتٌ بِي الْجَبَلِ” ifadesini kullanması imamlar arasında farklı şekilde telakki edilmiştir. İlk bakışta zina

⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, 12/132.

⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 27/158; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 7/350; Burhânüddîn (Burhânü’s-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Buhârî, *el-Muhitü’l-burhânî fi’l-fikhi’n-Nu’mânî* (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003), 8/134; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 2/129; Bâbertî, *el-Înâye*, 9/224; Aynî, *el-Binâye*, 9/27.

⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 17/159.

⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/3.

iftirası içermesi nedeniyle mezkûr ifadeden dolayı şeyhayna göre böyle diyen bir kimseye had gerekmektedir. Ancak İmam Muhammed, bu ifadenin dağ kelimesi ve hemze ile birlikte istimal edildiğinde “dağa yükselmek, çıkmak” gibi anlamları ihtiva ettiğini belirtir. Yani fiil, mehmuz bir hal aldığına lügatçilere göre anlam değişmektedir. Dolayısıyla İmam Muhammed böyle diyen bir kimseye kazif haddi gerekmeceğini belirtmiş ve buna delil olarak şairin şu sözünü ileri sürmüştür:

وَأَزِقْ إِلَى الْمُخَيَّرَاتِ زَنْقًا فِي الْجَبَلِ

“Dağa tırmandığın [gibi], hayırlara yüksel.”⁹⁶

4.10. Dilde Yaygınlık Kazanan Kullanımlara İşaret Etmesi

Serahsî, Araplar arasında sıkça kullanılan ve dilde yaygınlık kazanarak ilgili literatürde ıstılah halini alan ifadeler de yer verir. Onun bu hususta “Bunun örnekleri Arapların şiirlerinde çoktur.” ifadeleri önem arz etmektedir. Zira o bu ifadenin ardından şiirle istişhâd etmektedir. Serahsî, Araplar arasında geniş bir kesim tarafından istimal edilen hazif, i‘câz, izmâr ma‘a'l-atf, terhîm ve atif gibi başlıklara vurgu yapar. Özellikle izmâr ma‘a'l-atf'ın Arap lisanında bilinen bir kullanım olduğu⁹⁷ ayrıca hazif ve terhîmin de insanlar arasında oldukça yaygın olduğuna dikkat çeker.⁹⁸ Serahsî, bu kullanımlardan istinbât edilen fikhî hükümlere işaret etmektedir. Mesela, bir kimse, bir kadına terhîm yaparak “يا زَانٍ” “Ey zina eden erkek!” dese bu kimseye hadd-i kazif gerektiği hususunda fakihler görüş birliği içindedirler.⁹⁹ Zira burada terhîm yapılmıştır. Terhîm ise Arap kelamında maruf olan bir kullanımdır. Serahsî, bu bağlamda şu şiirle istişhâd etmektedir:

أَصَاحَ تَرَى بَرِّقًا أُرَيْكَ وَمِصْصُهُ

“Ey dostum, sana parıltısını gösterdiğim şimşegi görüyorsun.”

Bu beyitte şair terhîm yapmıştır. Aslı ise “يا صاحبٌ” şeklindedir. Serahsî, yukarıda zikri geçen kâzifin de terhîm yaparak dişil için kullanılan müenneslik tâ'sını düşürdüğünü belirtir. Hâlbuki kâzifin “يا زَانِيَةٌ” demesi gerekirdi. Her ne kadar kâzif, terhîm ile sondaki müzekker ve müennes ayrımı için kullanılan tâ'yı düşürse de işaret etmekle kadın muayyen hale gelmiştir. Dolayısıyla terhîm yapılsa da böyle diyen kimse için ittifakla hadd-i kazifin gerekeceği belirtilmiştir.¹⁰⁰

4.11. Görüşünü veya Delilini Güçlendirme

Serahsî'nin bir konu hakkında görüş belirttikten sonra onu destekler mahiyette şiirle istişhâdda bulunduğu görülmektedir. Serahsî, mezhebin ana

⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/126.

⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/229.

⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 8/132, 9/114.

⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/114.

¹⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/114. Diğer bir örnek için bk. 8/132.

görüşünü nakletmekte ve konu özelindeki argümanlarını sunmaktadır. Bu açıdan Serahsî, bir görüşü benimsediğinde onu desteklemekte böylelikle bir anlamda, mezhebin delilini güçlendirmektedir.

Bu bölüm, çalışmanın 4.6. numaralı alt başlığında ele alınan kısımdan farklılık arz etmektedir. Zira onun delil getirdiği örnek, başkası tarafından kabul edilmeyebilir. Dolayısıyla bu noktada Serahsî'nin getirdiği delilin ayrıca incelenmesi gerekmektedir. Bu kısma nikâhtaki şartları örnek olarak vermek mümkündür. Nikâhta Hanefî mezhebinde birtakım şartlar öne sürülmüştür. Bunlar arasında şahitlerin Müslüman, akıl baliğ, hür iki erkek veya bir erkek iki hür kadın olması gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca söz konusu kimselerin âdil olmaları da şart koşulmamıştır.¹⁰¹

Serahsî, nikâhta ilanın şart olduğunu belirtmekte ve bu hususta ilgili hadisleri delil getirmektedir. Ayrıca tek kişinin yapacağı şahitliğin gerçek anlamda bir şahitlik olmadığını söylemektedir. Bununla ilgili Hz. Ömer'in "Bana tek bir şahidin şahitliğiyle evlenmiş bir adam getirirseniz mutlaka ben onu recm ederim." sözünü delil olarak kullanmaktadır. Nikâhta asıl olan şey, onun ilan edilmesidir. Zira nikâhın zıddı olan zina gizli yapılmaktadır. Serahsî, şahitlerin en az iki olmasını şeriat tarafından belirlendiğini ve bununla asıl maksat olan izhar etmenin gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Nikâhtaki ilanın şer'an muteber sayılmasını en az iki şahit ile olacağını belirten Serahsî, iki kişinin bildiği şeyin sır olmaktan çıktığını söylemektedir. Buna delil olarak ise şairin şu şiiriyle istişhâd eder:

وَسِرُّكَ مَا كَانَ عِنْدَ امْرِئٍ... وَسِرُّ الثَّلَاثَةِ غَيْرُ الْحَقِيقِي

"Senin sırrın tek bir kişinin bildiği idi. Ancak üç kişinin bildiği artık sır değildir."¹⁰²

Serahsî, mürtehinin rehni kendisinden ayrılmayacak şekilde elinde tutmasının caiz olmadığını belirtmektedir. Bundan maksadın mürtehinin rehni kendisine mülk edinecek şekilde elinde tutması olduğu belirtilmektedir. Serahsî, şairin şu sözünü delil getirerek görüşünü desteklemeye çalışmaktadır:

وَفَارَقْتُكَ بِرَهْنٍ لَا فِكَكَ لَهُ... يَوْمَ الْوَدَاعِ فَأَمْسَى الرَّهْنُ قَدْ عَلِقًا

"Veda gününde ayrılması mümkün olmayan bir rehni bırakarak senden ayrıldım. Artık o rehin alınamayacak şekilde alıkonuldu."¹⁰³

Serahsî'nin görüşünü veya delilini güçlendirmek için şiirle istişhâda diğer başlıklardan daha fazla ağırlık verdiğini söylemek mümkündür. Nitekim mevcut örnekler de bunu desteklemektedir.¹⁰⁴

¹⁰¹ Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşkı el-Meydâni, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3/3.

¹⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/31.

¹⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 21/66.

¹⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/33, 4/90, 5/101, 6/207, 8/128, 12/7, 184, 15/89, 17/46, 29/153.

4.12. Dönemin Anlayışını Yansıtma

Serahsî, dönemin anlayışını yansıtan şiirlerle istişhâd etmektedir. O, bu hususta düşük mehirle evlenen kadın hakkında imamlar arasındaki ihtilafa temas etmektedir. Emsallerinden daha düşük mehirle evlenen kadın hakkında, imâmeyne göre velisinin itiraz hakkı bulunmamaktadır. Zira mehir kadının haklarından. Dolayısıyla velisinin herhangi bir itiraz hakkı yoktur. Ancak Ebû Hanîfe, kadının denk olmayan birisiyle evlendiğinde velisi için utanç vesilesi oluyorsa, düşük mehirden dolayı da kadının akrabalarına zararın geleceğini belirtir. Bu nedenle Ebû Hanîfe'ye göre düşük mehirle evlenen kadınlar hakkında velinin itiraz hakkı bulunmaktadır. Zira o dönemin algısında düşük mehirli kadınların zina eden kadınlar olarak algılandığına işaret etmektedir. Serahsî buna delil olarak şairin şu sözüyle istidlal eder:

وَمَا عَلَيَّ أَنْ تَكُونَ جَارِيَةً ... تَمْسُطُ رَأْسِي وَتَكُونُ فَالِيَةً
حَتَّىٰ مَا إِذَا بَلَغَتْ ثَمَانِيَةَ ... زَوَّجْتُهَا مَرَوَانَ أَوْ مُعَاوِيَةَ
أَخْتَانُ صِدْقٍ وَمُهَوَّرٌ عَلَيْهِ

“Keşke benim bir kızım olsaydı, başımı tarar ve bitlerimi ayıklardı. Kızım sekiz yaşına ulaştığında onu Mervân veya Muâviye ile evlendirirdim. Zira onlar dürüst damattırlar ve yüksek mehir verirler.”¹⁰⁵

Dönemin anlayışından kaynaklanan ve ayıp sayılabilecek şeyler arasında kölenin ağzından su akması örneği sayılabilir. Çünkü bu durum, o günün insanının nazarında köle için bir kusur olarak görülmektedir. Ayrıca bu durumun beyindeki bir hastalıktan kaynaklandığına inanılmaktadır. Serahsî, dönemin anlayışından kaynaklanan bu hususu vurgulayarak söz konusu iddiasına şairin şu sözüyle istişhâdda bulunur:

وَتَرَى الدَّيْنِ عَلَىٰ مُنْخَارِهِمْ ... يَوْمَ الْهَيْتِاجِ كَمَارِنِ النَّمْلِ

“Kargaşa gününde sen, onların burunlarından suyu karıncanın burnu gibi görürsün.”¹⁰⁶

Serahsî, Enfâl sûresinin 41. âyetini ele alıp tartışırken âyette belirtilen elde edilen ganimetlerin paylaşılması konusuna temas eder. Âyet-i Kerîme'de, “Ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah'a, Rasûl'üne, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir.”¹⁰⁷ ifadelerine yer verilmiştir. Ganimetler “humusu'l-humus”, “safiy (seçkin mallar)” ve “normal ganimet payı” olarak üç kısma ayrılmıştır. Hanefî ve Şafîîler arasında Hz. Peygamber'in aldığı “humusu'l-humus” yani ganimet mallarının beşte birinin beşte biri ve “safiy” kısmındaki hissenin kendisinden sonra devam edip etmediği ihtilafıdır. Şafîî fukahası, bunun devam ettiğini

¹⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/14.

¹⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/108.

¹⁰⁷ el-Enfâl 8/41.

belirtirken, Hanefîler ise Hz. Peygamber'in vefatıyla sona erdiğini ileri sürmüşler ve buna delil olarak râşid halifelerin uygulamalarını örnek göstermişlerdir. Hz. Peygamber'in Bedir savaşında Zülfikar'ı, Hayber kuşatmasında ise Hz. Safiyye'yi (ö. 50/670 [?]) ordu komutanı sıfatıyla kendisine seçmiştir. Serahsî, İslâm'dan önceki dönemlerde de insanların anlayışının bu şekilde olduğunu şairin şu şiiriyle vurgular:

لَكَ الْمِرْبَاعُ مِنْهَا وَالصَّفَايَا ... وَحُكْمُكَ وَالنَّشِيطَةُ وَالْفُضُولُ

“Ganimetin dörtte biri senindir, ganimetten kendin için seçtiğin de senindir, hüküm senindir, yolda buldukların da senin.”¹⁰⁸

SONUÇ

İnsanoğlu tarih boyunca duygularını farklı şekillerde dile getirmiştir. Bunun bir türü de şiirdir. Şiir, insanlığın hissettiği duygularını kimi zaman müzikal boyutta dile getirdiği eserlerindedir. Şairler de içinde yaşadıkları toplumların müşterek değer yargıları ve hislerini dile getiren kimseler olarak bilinmektedir. Bu çalışmanın ilk bölümünde İslâm'ın ilk dönemlerinde şiir olgusunun nasıl algılandığına kısaca temasta bulunulmuştur. Şairlerin toplumdaki konumları ve şiirin Arap cemiyetindeki yerine işaret edilmiştir. Makalede Serahsî'nin istişhâd ettiği şiirlerin sıhhati üzerinde durulmuş ve getirilen eleştirilere değinilmiştir.

Şiirin İslâmî ilimlerde bilhassa müfessirler tarafından sıkça istimal edildiği bilinmektedir. Teklifi hükümleri tespit ile memur olan fakihin şiir ile ilgisi müfessirler kadar değildir. Ancak eserlerde fakihlerin de şiir ile istişhâd ettiği görülmektedir. Fukahanın şiir ile istidlâlde bulunduğu yerler ve şiirlerin temasının tespiti bu açıdan oldukça önemlidir.

Fukahanın şiir ile istişhâda hangi noktalarda ihtiyaç duyduğu bu çalışmada konu edinilmiştir. Fukahanın da şiiri ve şairleri dikkate alarak eserlerinde şiire sıkça yer vermesi, konunun ne kadar önemi haiz olduğunu göstermektedir.

Araştırmamızda Hanefî mezhebinde Serahsî ve eserinin müstesna bir yerde olması ve daha sonra kaleme alınan eserleri derinden etkilemesi nedeniyle *el-Mebsût* tercih edilmiştir. Ayrıca *el-Mebsût*'un hacimli olması, eserde yer verilen şiir miktarının da fazla olması tercih sebebi olmuştur. Serahsî'nin şiir ile istişhâd ettiği on iki nokta tespit edilmiştir. Bununla birlikte belirlenen başlıkların artırılması olası olduğu gibi tedâhülü de mümkündür.

İlgili başlıklarda şiir ile istişhâd edilen temaların kaçırılmaması ve konu bütünlüğünün sağlanması için fikhî meseleyle bağlantısına da işaret


¹⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/9. “Beyitteki الفضول kelimesi matbu nüshada الفصول şeklindedir. Ancak lafzın yukarıdaki metinde verilen şekilde olması gerekir.” Ayrıca diğer örnek için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 12/184.

edilmiştir. Böylelikle Serahsî'nin şiiri hangi bağlamda kullandığı ve istişhâd temasının da iyice belirginleştirilmesi hedeflenmiştir. Serahsî'nin şiirlerle istişhâdda bulunduğu yerlerin özellikle âyet ve hadisleri açıklama, konuyu destekleme, mezhebin delilini güçlendirme, mezhep ulehasının görüşünü takviye etme, imamın kavlini pekiştirme veya kendi görüşlerini teyit etme gibi noktalarda temerküz ettiğini söylemek mümkündür. Bununla beraber daha farklı yerlerde de şiiri kullandığı görülmektedir.


KAYNAKÇA

- Aydın, Ahmet. "Manzum Fıkıh Metinleri -I". *Usûl: İslam Araştırmaları*. 26 (2016), 137-170.
- Aydın, Ahmet. "Manzum Fıkıh Metinleri II". *Usûl: İslam Araştırmaları*. 27 (2017), 73-100.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. 13. Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-Înâye*. 10. Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer b. Bayezid Abdülkadir. *Hizânetü'l-edeb ve lübbu lübâbi lisâni'l-Arab*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1997.
- Bayder, Osman. *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefi Mezhebi Örneği*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2018.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud. *el-Envâr fî şemâili'n-nebiyyi'l-muhtâr*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Mektebî, 1995.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr*. 4 Cilt. Dersaâdet: Şirket-i Sahafiyeye-i Osmaniye, 1308.
- Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerfa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhîtü'l-burhânî fî'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Cengiz, Mehdi. "Eski Arap Şiiri Sorgulanamaz mı?: Câhiliye Şiirinin Kanonlaşmasına Dair Bir Değerlendirme". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. 31 Aralık 2021.
- Ensârî, Ebû Yahya Zeynüddin Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed Zekeriyâ. *Minhatü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî (Tuhfetü'l-bârî alâ (bi-şerhi) Sahîhi'l-Buhârî)*. 10. Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Kâtibi'l-Arabî, 2001.
- Hamidullah, Muhammed. "Serahsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36/ 544-547. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Haskefî, Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed Dimaşkî. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhi Tenvîrü'l-ebâr ve câmi'u'l-bihâr*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut-İstanbul: Dâru'l-Fikr: Kahraman Yayınları, 1992.
- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Dâru'l-kitabi'l-İslâmî, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Fethü'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebû'l-Abbas Abdullah b. Muhammed Mutezz-Billah b. Cafer Mütevekkil-Alellah el-Abbâsî. *Tabakatü's-şu'arâ*. Kahire: Dâru'l-meârif, ts.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fî tertibi's-şerâ'î'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kayrevanî, Ebû Ali Hasan b. Reşîk el-Ezdî İbn Reşîk. *el-Umde fî mehâsini'si'r ve âdâbih*. 2 Cilt. Dâru'l-Cil, 1401.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasarü'l-Kudûrî fî'l-*

- Fıkhî'l-Hanefî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî es-Semerkindî. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne = Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mevsılî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Meydânî, Abdülganî b. Talib b. Hammad ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Nâise, Muhammed Hüseyinî Mustafa. *Şi'r'i'l-Fukahâ neş'etühu ve tatavvuruhu hatta nihâyeti'l-asri'l-Abbâsî el-evvel*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010.
- Öğmüş, Harun. *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri: (II. / VIII. Asır Çerçevesinde)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
- Sellam, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b Sellam b. Ebî Sa'lebe Yahyâ b. *Tefsîru Yahyâ b. Sellam et-Teymi el-Basri el-Kayrevani el-müteveffa fi 200 h. : min sureti'n-Nahl ila sureti's-Saffât*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414.
- Süleyman, Ebü'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir Mukâtil b. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2002.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *Dîvânü's-Şâfiî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2005.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât*. 7 Cilt. Huber: Dâru İbn Affan, 1997.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen eş-. *el-Asl*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Tantâvî, Ali. *Min gazeli'l-fukahâ*. Cidde: Darü'l-Menare, 1988.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-. *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314.

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


 **Yazar(lar) / Author(s):** Ünal Şahin.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

KUR'ÂN'DA İLMİN EVRENSELLİĞİ

Universality of Science in the Qur'ân

Zübeyir KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Siirt, Türkiye  [ror.org/05ptwtz25](https://orcid.org/05ptwtz25)
Assist. Prof., Siirt University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Sciences
Department of Qur'an Reciting and Qiraat Science, Siirt, Turkey

 zubeyirkaratas1@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0003-0166-2236>


Makale Bilgisi / Article Information:


Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 16.09.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 05.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

 **Atıf / Cite as:** Karataş, Zübeyir. "Kur'ân'da İlmın Evrenselliği". *Mütefekkir* 9/18 (2022), 409-430.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1219566>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

KUR'ÂN'DA İLMİN EVRENSELLİĞİ

Öz

Kur'ân, içerik bakımından evrensel kaideleri ihtiva etmiştir. İtikattan muamelata, ceza hukukundan ibadete varıncaya kadar insanların, dini konuda ihtiyaç duydukları konulara genel manada temas etmiştir. Aynı şekilde onların dünya hayatında terakki ve tekâmül edebilmeleri için de neler yapmaları gerektiğini belirtmiştir. İnsanın öncelikli olarak kendisini, çevresini ve kâinatı iyi kavraması adına ona okumayı emretmiştir. Farklı âyetlerinde, bu hususa atıfta bulunmuştur. İnen ilk âyetin “oku” ile başlaması ve ilmin en büyük araçlarından biri olan kaleme yemin edilmesi bu hakikati açık bir şekilde göstermektedir. Ayrıca “oku” emrinin herhangi bir bilim dalıyla kayıtlandırılmaması, dini bilimlerin yanı sıra insanlara faydası dokunan beşerî bilimler ile de meşgul olmanın dini açıdan önemli olduğunu ortaya koymaktadır. İlim kimden gelirse gelsin onu ortaya koyan kişi hangi dine ve inanca mensup olursa olsun bu bilgi, İslâm'a göre değerlidir. Hatta insan dışı varlıklardan gelen faydalı bilgiler de çok kıymetlidirler. İslâm tarihinin farklı dönemlerinde de bu ilkeye riayet edilmiştir. Ancak zenginlik kaynağı olması gereken farklı itikadi ve fihhi mezhepler, ekoller ve bakış açılarından dolayı, bazı dönemlerde ise bu ilke akamete uğratılmış ve herkes mensubu olduğu mezhebin, ekolün, bilgilerinin doğru kabul etmiş bunların dışındakini ise adeta inkâr etmiştir. Bu çalışmada, ilmin evrenselliği üzerinde durulacak ve doğru bilgiyi sadece belirli kitle, grup ve çevreyle sınırlandırmanın, Kur'ân'ın temel ilkesiyle çeliştiği izah edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, İlim, Evrensel, Medeniyet.

Universality of Science in the Qur'ân

Abstract

The Qur'ân contains universal rules in terms of content. From belief to trading transactions, from criminal law to worship, it touches on issues that people needed in religious matters in general. In the same way, it also states what they should do for them to progress and evolve in life. First of all, Qur'ân orders people to read in order to better understand himself, his environment and the universe. It referres to this issue in different verses. Beginning with the “Read” of the first verse and swearing on the pen, which is one of the greatest tools of knowledge, clearly demonstrates this truth. In addition, the fact that the “Read” command is not limited to any branch of science, so this command reveals that it is religiously important to engage in social sciences that people benefit from, as well as religious sciences. No matter from whom the source of knowledge comes from, this knowledge is valuable in İslâm, no matter what religion or belief the person who reveals it belongs to. In fact, useful information from non-human beings is also very valuable. However, unfortunately, due to different creeds and legal sects, schools, dispositions, and perspectives, which should be a source of wealth, this principle was broken in some periods, and it was seen that everyone accepted the information coming from the sects, schools and dispositions to which they belonged, and rejected the other ones. In this study, the universality of science will be emphasized, and it will be tried to explain that limiting correct knowledge with only certain groups contradicts the basic principle of the Qur'ân.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Science, Universal, Civilization.

GİRİŞ

İslâm medeniyetini oluşturan temel unsurlardan biri, şüphesiz ilimdir. Aslında ilim sadece İslâm medeniyetinde değil bütün köklü medeniyetlerin oluşmasında çok önemli fonksiyona sahiptir. Zira ilim/bilgi, yalnız ferdin tekâmülünde değil aynı zamanda toplumun ve hayatın şekillenmesinde, medeniyetin, kültürün, sanatın, tekniğin, geleneğin ve ahlâkî değerlerin oluşmasında da çok önemli role sahiptir. Bir medeniyette ilim ve âlim ne kadar çok olur, ne kadar saygı görür ve sağlıklı fikir ve ürünler ortaya koyarlarsa, o medeniyet, hem çok güçlü olur hem de diğer medeniyetleri de olumlu yönden etkileyip insanlığa maddi ve manevi katkılar sunacağı tarihi ve sosyolojik bir vakiydir.¹ İslâm medeniyeti, bilgiye ve bilginin çok önem vermiş ve bunların mevkiilerini, makamların en yükseği olarak nitelendirmiştir.² Bu medeniyetin dayandığı kaynakların başında gelen ve kendisine kutsiyet atfedilen Kur'ân-ı Kerîm'in ilk âyetinin "oku" emriyle başlaması, bu hakikati ifade etmesi açısından son derece önemlidir. Bunun yanı sıra "oku emrinin" herhangi bir bilim dalıyla kayıtlanmaması İslâm'ın, dini bilimlere ve bunların yanı sıra insanlığa faydası dokunan tıp, fen, kimya, astronomi, geometri, fizyoloji, jeoloji vb. beşerî bilimlere önem atfettiğini³ ve bunlarla uğraşmanın mukaddes bir meşguliyet olduğunu göstermektedir.⁴ Çünkü İslâm nazarında doğru ve faydalı bilgi kimden gelirse gelsin ve bunu aktaran kişi hangi dine ve inanca sahip olursa olsun bu bilgi çok kıymetlidir.

Hz. Peygamber, doğru ve faydalı her bilgiyi, hüsnü kabulle karşılamış ve bu konuda ümmetine örnek olmuştur. Aşağıda görüleceği üzere bu konuda din ve inanç ayırımına gitmemiştir. Allah Resulü'nün vefatından sonra İslâm'ın farklı dönemlerinde bu ilkeye riayet edilmiştir. Ancak bazı dönemlerde İslâm'ın farklı bölgelerinde önyargı, cehalet, şüphe ve özellikle taassup gibi nedenlerle bu ilke maalesef ihmal edilmiştir. İnsanlar, farklı dine ve inanca sahip olan kişilerin bilgi ve becerilerinden yararlanmaları bir yana; kendileriyle aynı dine mensup insanların sırf farklı mezhep ve meşrebi benimsedikleri için, onların bilim adına söyledikleri gerçekleri dahi kabul etmemiş ve kendilerini delaletle itham etmişlerdir.⁵ Bu vahim durum birlik ve beraberliğin simgesi olması gereken camilerde de kendisini açık bir

¹ Mustafa Canlı, "Rivayetlerde Âlim Portresi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2013), 44.

² İslâm'da ilmin/bilimin ve âlimin önemi için bk. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Fazlül-İlmi va'l-Ülemâ* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2001), Musa Bilgiz, *Kur'ân'da Bilgi, Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003); Temel Yeşilyurt "Kur'ân'da Bilgi" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2004), 1-11.

³ Hayreddin Karaman vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 5/651.

⁴ Tarihin değişik dönemlerinde Müslüman bilim insanlarının beşeri bilimler alanında ortaya koydukları birbirinden kıymetli çalışmalar için bk. Mahmut Karakaş, *8. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Müslüman Bilim Adamları* (İstanbul: Mostar Yayınları, 2021).

⁵ Fevzi Rençber, "İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2017), 81.

şekilde kendisini göstermiştir. Örneğin, aynı cami içerisinde farklı mezheplere ait mihrapların kurulması ve her mezhep mensubunun kendi mezhebine bağlı imamın arkasında namaza durması, insanların bir mezhep peşinden gitmeleri için siyasî baskılara maruz bırakılmaları, bu baskıya direnenlere ise işkence ve hatta katliamlara varacak derecede kötü muameleye tabi tutulmaları ve bazı idarecilerin birtakım âlimlerin kitaplarını yaktırması ve buna benzer uygulamalar, maalesef İslâm'ın farklı dönemleri içerisinde yaşanmıştır.⁶ Oysa İslâm dini her şeyden önce Müslümanların birlik içerisinde olmalarının, birliklerine ve beraberliklerine hanel getirecek davranışlardan da şiddetle kaçınılmasının ne denli hayati öneme sahip olduğunu açık bir şekilde beyan etmiştir.⁷ Dolayısıyla ilme/bilgiye bakış ve yaklaşımı birtakım şahıslarla, mezheplerle ve belirli inanç gruplarıyla vb. sınırlandırmak, başta Kur'ân'ın temel ilkesine ve Hz. Peygamber'in yaklaşımına aykırıdır. Zira doğru bilgi belirli kişi ve grupların tekeline bırakılmamış; kaynağı kimden gelirse gelsin her doğru ve sahih bilgi makbul ve değerli addedilmiştir. Günümüzde doğru bilgiyi sadece belirli kişi ve gruplarda gören birtakım insanların mevcudiyeti söz konusudur. Bu bakış açısının yanlış olduğu başta Kur'ân'dan, Hz. Peygamber'den ve İslâm'ın farklı dönemlerinden örnekler verilmek suretiyle izah edilmeye çalışılacaktır.

1. İLMİN TANIMI

Genel olarak bilgi karşılığında kullanılan ilim; bilmek, bir nesnenin künhüne vakıf olmak ve onu her yönüyle kavramak anlamına gelmektedir. Cehaletin zıddı olarak da tarif edilmiştir. Âlim, alîm, allâm, allâme, ma'lûm, ma'lumât muallim, müteallim ve muallem kelimeleri bu maddeden (i'lm)türemiştir.⁸ İslâm kültür ve geleneğinde kıymet ve önem bakımından ilme/bilgiye muadil neredeyse hiçbir şey yoktur. Kur'ân öğretilerinde ilme/bilgiye önceki semâvî dinlerin tümünden daha fazla önem ve değer atfedilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen ilim ve âlim hakkındaki övgüler, başka hiçbir kitapta rastlamak mümkün değildir.⁹ Kur'ân-ı Kerîm'de, ilim kelimesinin türevleriyle birlikte yaklaşık yedi yüz elli yerde geçmesi bu gerçeği açık bir şekilde göstermektedir.¹⁰

⁶ M. Rahmi Telkenaroğlu, "İctihaddan Taklide Evrilmenin En Ağır Bedeli: Mezhep Taassubu", *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 1/1 (2018), 41-45.

⁷ Birlik ve beraberliği emreden âyetlerden bazıları şunlardır: "Âl-i İmrân 3/103-105; Mâide 5/104; el-En'âm 6/159; Enfâl 8/46; el-Mü'minûn 23/53; el-Ahzâb 33/66-67; eş-Şûrâ 42/13."

⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdulhamid Handavî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3/221; Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412), 580; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, thk. Haşim Muhammed (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 4/3082-83.

⁹ Hüseyin Alevimehr, *Tefsir Metotları ve Ekolleri*, çev. Erdal Tuncay (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017), 381.

¹⁰ Muhammed Fuâd Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm* (Mısır: Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye, 1366), 488-492; İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/109.

İlmi şimdilik bu şekilde kısaca tarif ettikten sonra İslâm'ın, âlime bakışını kısa bir şekilde değinmekte yarar görüyoruz. Bilindiği üzere ilim ehli olanlara, âlim denilmektedir. Kur'ân'ın değişik âyetlerinde ilim ehlinin ne denli yüksek mevkilere sahip oldukları açık bir şekilde belirtilmiştir. Bu âyetlerden birkaç tanesini zikretmekte yarar vardır:

a. *"Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka tanrı olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler. (Evet) O'ndan başka tanrı yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibidir."*¹¹

b. *"Senden önce de ancak kendilerine vahiy indirdiğimiz kişileri peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız bilgi sahibi olanlara sorun."*¹²

c. *"Onlar arasından ilimde derinleşmiş olanlarla müminler -ki bunlar sana indirilene ve senden önce indirilmiş olana iman ederler- namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve âhiret gününe inananlar başkadır. İşte onlara pek yakında büyük mükâfat vereceğiz."*¹³

De ki: *"Siz ona inanın veya inanmayın, şu bir gerçektir ki, bundan önce kendilerine ilim verilen kimselere (Hakk'ın kelâmı) okununca derhal yüzüstü secdeye kapanırlar."*¹⁴

*"Kulları içinden ancak bilenler, Allah'ın büyüklüğü karşısında heyecan duyarlar. Şüphesiz Allah üstündür, çokça bağışlayıcıdır."*¹⁵

*"De ki: 'Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?' Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar."*¹⁶

*"Allah içinizden (gerçekten) iman etmiş olanları ve ilim sahibi olanları yüksek derecelere çıkarsın. Yapıp ettiklerinizden Allah tamamen haberdardır."*¹⁷

Bu ve buna benzer âyetlerden ilmin, insanı en yüksek mertebeye ulaştırdığı ve ilmin üstünde gerçek manada değerli bir mevkiin bulunmadığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

2. KUR'ÂN'DA İLME GENEL BAKIŞ

İlim ehlinin ne denli yüksek mevkilere haiz oldukları birtakım âyetler çerçevesinde belirtildi. Şimdi Kur'ân'ın ilme/bilgeye genel bakışı irdelenmeye çalışılacaktır. Kur'ân'ın âyetleriyle ve ilimleriyle ilgilenen her insan, Kur'ân'da en çok yer alan konuların başında ilmin geldiğini net bir şekilde görür. Bu durum, İslâm'ın müntesiplerine ilme yönelmelerinin önemini göstermesi açısından son derece önemlidir. Kur'ân bu realiteyi

¹¹ Âl-i İmrân 3/18.

¹² en-Nahl 16/43. Abdülbaki, *Müfehres*, 488-492; Kutluer, "İlim", 22/22/109.

¹³ en-Nisâ 4/162.

¹⁴ el-İsrâ 17/107.

¹⁵ Fâtır 35/28.

¹⁶ Zümer 39/9.

¹⁷ Mücâdele 58/11.

birtakım âyetler çerçevesinde ortaya koymuştur. Konunun daha iyi anlaşılması için ilgili âyetlerden birkaç tanesini aktarmakta yarar vardır.

“Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı ‘alak’dan yarattı.”

Kur’ân’ın ilk nâzil olan âyetleri Alak sûresinin ilk beş âyetidir.¹⁸ Bu sûrenin ilk âyeti insana okumayı emretmektedir. Geriye kalan diğer dört âyeti ise insanı yaratan kendisine bilmediklerini öğreten Yüce Allah’ın, ne denli kerem ve kuvvet sahibi olduğunu beyan eden âyetlerdir. İlk inen vahiyde dikkatleri celbeden husus, onun “oku” emriyle başlamasıdır. Aslında bu emir eğitim ve öğretimin (ilim/bilgi) önemini açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Zira eğitim ve öğretimin ilk halkasını teşkil eden unsur okumak olduğundan, doğal olarak bununla başlanması talep edilmiştir. Aynı zamanda bu âyetlerden İslâm’ın ilk ve en önemli hedefinin, ilmi bütün dallarıyla yaymak ve yerleştirmek olduğu anlaşılmaktadır.

“Nûn. (Ey Muhammed) Andolsun kaleme ve satır satır yazdıklarına ki, sen Rabbinin nimeti sayesinde, bir deli değilsin.”¹⁹

İçerisinde bu âyetin de yer aldığı Kalem sûresi, Alak sûresinden sonra Mekke’de nâzil olmuştur. Bilindiği üzere Kur’ân’ın sûre ve âyetlerinin birbirleriyle münasebetleri söz konusudur. İlk inen sûrenin ilk âyetinde insanın okuması emredilmiş ikinci sırada inen sûrenin ilk âyetinde ise kalem üzerine yemin edilmiştir. Kaleme yemin edilmesinin hikmetlerinden biri, eğitim ve öğretime yani bilgiye verilen önemi ifade etmektir. Diğer hikmeti ise ilmin ve irfanın toplumun tüm katmanlarına yayılmasını sağlamak ve böylelikle bununla toplumun terakki etmesini sağlayıp onlara hayırlı ümmet olma vasfını kazandırmaktır.²⁰ Kaleme yemin edilmesi, başlı başına ilmin değerini ortaya koyması açısından yeterlidir. Zira Allah Teâlâ, kendi katında yüce olan ve önem atfettiği nesnelere yemin etmektedir. Kalem, yazı yazmak ve ilimleri kayıt altına almak için bir vasıta. Bir başka ifadeyle bilgi için kalem olmazsa olmazlardandır. Çünkü kalemle, ilim dalları, hüküm ve kaideler, geçmiş kavim ve toplumların durumları muhafaza altına alınmaktadır. Kalem/yazı olmadığı takdirde din ve dünya işlerine taalluk eden kaideler heba olacağından, insanlığın büyük felaketlerle karşı karşıya kalması kaçınılmaz olur.²¹

¹⁸ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vil’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2000), 24/519.

¹⁹ Kalem 68/1.

²⁰ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Temâm b. Atiyye el-Endülüsî, *el-Muharrari’l-vacîz fi tefsiri kitâbi’l-azîz*, thk. Abdusselam Abdusşâfi (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1422) 5/345; Seyyid Kutub, *fi Zilâli’l-Kur’ân*, çev. M. Emin Saraç vd. (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ts.), 16/283; Muhammed Emin b. Abdullah el-Hererî, *Hadâ’iku’r-revhi ve’r-reyhân fi revâbi’ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 2001), 33/77.

²¹ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), 32/218; el-Hererî, *Hadâ’iku’r-revhi ve’r-reyhân*, 32/155.

“*Rabbim ilmimi artır de!*”²²

Bu âyet, ilmin değerini bariz bir şekilde ortaya koymaktadır. Bir başka ifadeyle ilmin/bilginin önemini ifade eden âyetlerin başında bu âyet gelmektedir. Zira Yüce Allah, Kur’ân’da sadece Hz. Peygamber’den ve aynı zamanda onun nevi şahsında bütün insanlardan kendisinden bilgilerinin artırılmasını talep etmelerini emretmiştir. Allah Resûlü herkes için model bir şahsiyet olduğundan, kendisine yöneltilen bu emir herkesi ilgilendirmekte ve bağlamaktadır. İlgili âyetten kastedilen ilim, faydalı olan ilimdir. Çünkü Hz. Peygamber, Allah’tan faydalı ilim istemiş fayda vermeyen ilimden ise ona sığınmıştır.²³

“Derken, kullarımızdan birini buldular ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona nezdimizden bir ilim öğretmiştik. Mûsâ ona, ‘Senin öğrendiğin doğruya ulaştırın bilgiden bana da öğretmen için sana tâbi olayım mı?’ dedi.”²⁴

Bu âyetlerde, Hz. Musa ve salih kul olarak tavsif edilen zat (Müfessirlerin bir kısmı bu zatın, Hıdır olduğunu söylemişlerdir.) arasında geçen diyalogta Hz. Musa’nın peygamber olmasına rağmen bu zattan ilim talep etmiş olması, son derece dikkat çekici bir durumdur. Diğer taraftan hiçbir kimsenin ilmi yönden ne kadar bilgiye sahip olursa olsun asla onu aramaktan ve onun için tevazu göstermekten geri durmaması gerektiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır.²⁵ Zira ilmin nihayeti olmadığı gibi aynı zamanda her bilenden daha iyi bilen kişilerin olduğu bir vakıdır.²⁶

3. İSLÂM TARİHİNDE İLME VE İLİM EHLİNE GENEL BAKIŞ

Müslümanlar, öncelikli olarak referanslarını Kur’ân ve sünnetten almaktadırlar. Dolayısıyla bu kaynaklarda ilim ve ilim ehline yönelik yer alan övücü ve takdir edici sözler onları bu konuda etkilemiş ve her dönemde ilme/bilgiye sahip olmak için azami gayret göstermelerine vesile olmuştur. Yukarıda Kur’ân’ın bu konudaki (ilme ve ilim ehline) bakışı âyetler çerçevesinde ifade edilmeye çalışıldı. Diğer taraftan Kur’ân’ın ilk mübelliği²⁷ ve aynı zamanda ilk mübeyyini²⁸ olan Hz. Peygamber’de, ilmin önemini hem sözleriyle ve hem de eylemleriyle ortaya koymuştur. Örneğin: “Âlimler, Peygamberlerin vârisleridir.”²⁹ “Şüphesiz ki Allah, melekleri, gök ve yer ehli

²² Tâhâ 20/114.

²³ Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Metbû'âti'l-İslâmiyye, 1986), 8/263. “İstiâze”, 20.

²⁴ Kehf 18/65-66.

²⁵ Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl va esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşali (Beyrut: Dâru lhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1418), 3/287; Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, 1998), 2/309-310.

²⁶ Yûsuf 12/86.

²⁷ Mâide 5/92; en-Nûr 24/54.

²⁸ en-Nahl 16/44-64.

²⁹ Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâût, Muhammed Kâmil Karabelli (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 3/56. “İlim”, 1.

hatta yuvasındaki karınca ve balıklar bile insanlara hayrı öğretenlere dua ederler.”³⁰ gibi hadisleri, Müslümanları, bilgiye odaklanmaları konusunda teşvik etmiş ve onu elde etmek için farklı ülke ve şehirlere rihleler (ilim öğrenmek için yapılan yolculuklar) düzenlemeleri konusunda en etkili faktör olmuştur. Aslında Hz. Peygamber’in, âlimleri/bilginleri peygamberlerin vârisleri olarak tanıtmaları takdire şayandır. Zira veraset malum olduğu üzere ölen kişinin ardında bıraktığı maddi ve manevi haklardır. Vâris olma ise, bırakılan eşya ve haklara sahip olmak anlamındadır.³¹ Âlim kimselerin Peygamberlere vâris olma durumunu şu şekilde izah etmek mümkündür. Peygamberlerin karşılaştıkları eza cefa ve ızdıraplarla ulema da karşılaşmıştır. Hz. Nûh, hicret etti eza gördü. Dokuz yüz elli yıl boyunca kavmini tevhide davet etti.³² Ancak ona çok az kişi iman etti.³³ Sabretti ve kurtuldu. Peygamberlerin atası olarak bilinen Hz. İbrahim ateşe atıldı.³⁴ Haklı davasından vaz geçmedi. Neticede Allah onu kendisine dost edindi.³⁵ Hz. Musa, birçok komplo ve tuzakla karşı karşıya kaldı. Hz. İsa annesiyle en çirkin iftira ve eziyetlere maruz kaldı.³⁶ Allah kendisini muhafaza etti. Hz. Muhammed (sav) küçük yaşta anne ve babasını kaybetti. İki kız çocuğu (Rukıyye ve Ümmü Külsüm) eşleri tarafından boşandı. Müşriklerin, münafıkların ve Yahudilerin eziyetlerine katlandı. Çok sevdiği eşi Hz. Hatice ve amcası Ebû Talib’i aynı dönemde kaybetti.³⁷ Bu olaylar karşısında sabretti ve zafere ulaştı. Her Nebi ve resul değişik eza ve cefayla karşı karşıya kalmıştır.

Âlimlerin gerek cahil ve gerekse zalim yöneticiler tarafından maruz kaldıkları eziyetleri, peygamberlere veraset kapsamında değerlendirmek mümkündür. Nitekim “En çetin eziyet ve bela peygamberleredir. Eziyet ve bela peygamberlerden sonra, takva seviyelerine göre insanları bulur.” hadisi bu gerçeği ifade etmektedir. Makamların en üstünü risâlet makamı olduğuna göre şüphesiz ona vâris olmak, makamların en üstüne sahip olmak anlamına gelmektedir.³⁸ Peygamberlere vâris olmanın birinci şartı onların geride bıraktığı ilme/bilgiye sahip olmakla mümkün olabilir. Zira Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerîm’in farklı âyetlerinde, peygamberlere verdiği nimetleri beyan ederken kendilerine ilim verdiğiinden söz etmekte ve sahip oldukları ilmin ne

³⁰ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Şeriketu Mektebetu va Matbaatü Mustafa el-Bânî, 1975), 3/65. “İlim”, 19.

³¹ Hamza Aktan, “Miras”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/1.

³² Ankebût 29/14.

³³ Hûd 11/36.

³⁴ el-Enbiyâ 21/68.

³⁵ en-Nisâ 4/135.

³⁶ Kehf 19/27-28.

³⁷ Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyim el-Cavziyye, *Miftâhu daris’s-saâdeti* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 1/300-3001.

³⁸ Abdulcelil Candan, *Ulemânın Gücü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 56.

denli önemli olduğunu da açık bir şekilde ifade etmektedir.³⁹

Allah Resûlü, ilmi ve ilim ehlini sadece sözle yüceltmemiş aynı zamanda onları bazı davranışlarıyla da tazim etmiştir. Örneğin hicretten sonra Müslümanların içerisinde buldukları zorlu şartlar ve özellikle ekonomik yönden paraya hayati derecede ihtiyaç duydukları böylesi bir dönemde Bedir savaşında ele geçirilen esirlerin arasından okuma yazma bilenlerin fidye karşılığı olmak üzere on Müslüman çocuğa eğitim vermelerini talep etmesi⁴⁰ Hz. Peygamber'in ilme/eğitim ve öğretime verdiği değeri gözler önüne sermektedir. Aslında o dönemde okuma ve yazmanın toplumda zaruri ihtiyaçlardan görülmediği halde bunları (okuma-yazma) fidye olarak verilen paraya tercih ediliyor olması İslâm'da eğitim ve öğretimin değerinin, paranın fevkinde olduğunu gösteriyor.⁴¹ Aynı şekilde Allah Resûlü, insanlara rehberlik ve önderlik anlamına gelen "İmamlığın" en çok bilgiye sahip olanın hakkı olduğunu belirtmiştir.⁴²

Hız. Peygamber, âlim ve bilginlere yaşadıkları dönemde onlara atfettiği değeri vefat ettiklerinde de göstermiştir. O, Bedir muharebesinde şehit olan sahâbileri defnederken o sıkıntılı şartlar içerisinde dahi bilgin olanlara öncelik tanımış ve öncelikli olarak onları mezara yerleştirmiştir. Bunun yanı sıra başta ed-Dârimî (ö. 255/869), Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/877) ve Tirmizî (ö. 279/892) gibi muteber kabul edilen hadis mecmualarında ilim konusunun "bâbu'l-ilm" başlığı altında müstakil olarak incelenmesi, İslâm medeniyetinin bilgiye bakışını açık bir şekilde yansıtmaktadır. Bu başlık altında ilmin değerine ve ilim sahibi insanlarda bulunması gereken özelliklere yer verilmiştir. Bu eserlerde genel manada ilim erbabı şu şekilde tarif edilmiştir. "Bilgi sahibi, bilgisiyle amel eden ve ihlastan ayrılmayan". Bilginin yaşla da ilgisi yoktur. Çünkü yaşı küçük olmasına rağmen bilgi sahibi olanlardan da istifade etmek mümkündür. Nitekim Kur'ân bu konuda Hz. İbrahim'in, babası Âzer'e söyledikleri hakikatleri aktarmıştır.⁴³ Bunun yanı sıra Buhârî, Sahîh'inde "Küçüklerden Hadis Alma Babı" başlığı altında bir konu açmıştır. İslâm tarihinin her döneminde, Müslümanların tamamı olmasa da bir kısmı bilgiye ve bilgine kıymet atfetmiş ve insanlık için yararlı olan her türlü bilgiden istifade etmekten geri durmamışlardır. Üstelik doğru ve faydalı bilgi ister

³⁹ Peygamberlere ilim verildiğini ifade eden âyetlerin bazıları şunlardır: el-Bakara 2/87; en-Nisâ 4/113-163-164; Yusûf 12/22; Kehf 18/65; Meryem 19/43; el-Enbiyâ 21/74-79; el-Kasas 28/14; Cum'a 62/2.

⁴⁰ Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/16; Safiyu'r-Rahmân el-Mubârakfûri, *er-Rahîku'l-mahtûm* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2002), 276-277; Mustafa Fayda, "Bedir Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/325-327.

⁴¹ Şakir Gözütok, *Kadınlara da Farzdır* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 18.

⁴² Müslim b. Haccâc en-Nisâbüri, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-'Arabî, ts.), 2/56.

⁴³ el-En'âm 6/73-80; Meryem 19/41-49.

Müslümanlardan ister Hristiyanlardan ve isterse bunların dışındaki din mensuplarından gelmiş olması, bu gerçeği (ondan yararlanılması) değiştirmemiştir. Konumuzun daha iyi anlaşılması için tarihte Müslümanların bilgi edinme konusunda gayri müslimlerden istifade ettiklerine dair somut örnekler üzerinden gidilmeye çalışılacaktır.

3.1. Müslümanların Gayri Müslim Bilginlerden Yararlanmaları

İslâm tarihinde Müslümanların gayri müslim bilginlerden yararlandıklarına dair çokça örnek vardır. Bilginlerden maksat, sadece dini alanda mütehasıs olmuş kimseler olmayıp bunun yanı sıra tıp, astronomi, fizik, matematik, kimya, sosyoloji, psikoloji, zooloji, hendese vb. dallarda uzmanlaşmış olanları da kapsamaktadır. Zira inen ilk iki âyette söz konusu edilen ilimler sadece dini ilimleri değil aynı zamanda bu ilimleri de kapsamaktadır.⁴⁴ Zira Kur'ân'da genel manada bu ilimlere atıfta bulunulmuş ve bunun yanı sıra insan yaşamına katkı veren her ilim ve sanat çok değerli addedilmiştir.⁴⁵ Nitekim İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820), "dinini öğretecek ulemâ ile bedenini muhafaza edecek hekimlerin bulunmadığı yerde kalman caiz olmaz." sözü bu realiteyi ifade etmektedir.⁴⁶

İslâm insanlığa fayda veren her türlü bilgiye "kaynağına ve onu söyleyene bakmaksızın" değer atfetmiş ve ondan istifade edilmesi ve geliştirilmesi hususunda da gereken gayretin gösterilmesi gerektiğini belirtmiştir. Hz. Peygamber'e Bizans'ın Mısır genel valisi Mukavkıs⁴⁷ (ö. 21/642) tarafından doktor gönderilmiş, doktor Medine'de yaklaşık iki yıl kalmış ancak kendisine çok az hasta gelince Allah Resûlünden izin alarak geri dönmüştür. Bazı kaynaklarda Allah Resulü'nün, gelen doktora "Geri dön. Zira bizler acıkmadan yemeyiz doymadan da sofradan kalkarız." söylediği rivayet edilmiştir.⁴⁸ Bu olayda dikkatleri çeken husus; Hz. Peygamber'in Mukavkıs'ın göndermiş olduğu doktorun dini aidiyetine bakmaksızın onu kabul etmesidir. Aynı şekilde Sa'd b. Ebî Vakkâs hastalanınca Allah Resûlü, o dönemde müşrik olan ancak tıp konusunda uzman olan Hâris b. Kelede'ye (ö. 13/634) gidip tedavi olmasını söylemiştir.⁴⁹ Kur'ân İsrâiloğulları bilginleri için ulemâ ifadesini kullanmış ve onları çok önemli olan risâlet konusunda şahit göstermiştir: "*İsrâiloğulları bilginlerinin bunu bilmesi onlar için bir delil*

⁴⁴ Candan, *Ulemânın Gücü*, 13.

⁴⁵ Muhammed b. Alevî el-Mekkî, *Havle hasâsî'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 50-52.

⁴⁶ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Ebî Muhammed Abdurrahman İbn Ebî Hâtım, *Edâbu's-Şâfiî ve manâkibihi* (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003); Candan, *Ulemânın Gücü*, 54.

⁴⁷ O dönem Mısır valilerine Mukavkıs lakabı verilmekteydi. Asıl adı: Cüreyc b. Mînâ el-Kıbtî bk. Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Mustafa Abdu'l-Vâhid (Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, 1976), 3/514.

⁴⁸ Ali b. İbrahim b. Ahmed el-Halabi, *es-Sîratü'l-halebiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427), 3/352.

⁴⁹ Ebû Dâvûd, es-Sünen; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi: Hayatı ve Eserleri*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 662.

*değil midir?*⁵⁰ Bu âyet perspektifinden onların deneyim ve tecrübelerinden yararlanmanın mubah olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ile hicret etmeye karar verdikten sonra bölgeyi iyi bilen coğrafya uzmanı Müşrik Abdullah b. Uraykıt'ı ücret karşılığında rehber edinerek onun bilgisinden yararlanmışır.⁵¹

Müslümanlar, Hz. Peygamber'in "İlim, hikmet müminin yitik malıdır. Onu nerede bulursa alır. Bilgiye en layık olan kimse de mümindir."⁵² "İlim Çin'de de olsa ona talip olun."⁵³ vb. sözleri ile bilime verdiği önemi kendilerine rehber edinmişler ve her dönem ilme talip olmuşlardır. Örneğin Endülüs'ün Târik b. Ziyâd (ö. 102/720) tarafından 711 yılında fethedilmesinden yıkılışına kadar (1492) geçen sekiz asır boyunca Müslümanlar, ilim ve sanatta dünyanın en gelişmiş medeniyetine sahip olmuşlardır. O dönemde Avrupa kralları ve seçkin aileleri kendi yakınlarını ilim öğrenmek için Endülüs'e gönderiyorlardı. Endülüs'te ilim sahasında ismini yazan ve günümüze kadar kendilerinden söz ettiren bilginler mevcuttur. Bunlardan birkaç tanesini zikretmekte yarar vardır: Örneğin, "mekanik mühendisliği konusunda tek eserin sahibi el-Muradi, Endülüs'in öklid'i olarak tanınan Mesleme el-Mecriti (ö. 950/1008) kendine özgü anestezi metodunu tatbik ederek çürüyen dişlerin kırılmadan çekilebilmesi için kurşunla doldurup çekilmesi fikrini öne süren ilk doktor ve aynı zamanda kanamanın durdurulma konusunu 1552'de ispat eden Ambroise Pare'den beş asır önce ortaya atan doktor olarak bilinen Zehravi, (ö. 404/1013) Kristof Kolomb ve Vasco da Gama'nın kullandıkları haritaların İdrisi'den (ö. 560/1165) alıntı olduğu, Avrupa'ya en çok tesir eden ve Averreos olarak tanınan Avrupa'ya Aristoteles'i tanıtan İslâm âlimi İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve göz hastalıkları üzerine geliştirdiği trahom tedavisi ile ikinci Dünya savaşına kadar Avrupa'da kullanılan ve büstü ölümünün 800. yıldönümü olan 1965'te Kurtuba Belediyesi Hastanesi'nin avlusuna dikilen el-Gafiki (ö. 560/1165) ve bunlar gibi ismini zikretmediğimiz daha birçok bilginler önemli buluşlara imza atmışlardır."⁵⁴

Endülüs'te İslâm medeniyeti bu kadar gelişme göstermesine rağmen Müslümanlar, az da olsa başka din ve medeniyetlere mensup kişilerin kaleme

⁵⁰ Suarâ 26/197.

⁵¹ Ebû Şuhbe Muhammed b. Muhammed, *es-Sîratü'n-nebeviyyealâdav'il-Kur'ân'i ve's-sünne* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1427), 1/474.

⁵² et-Tirmizî, *es-Sünen*, 2/34.

⁵³ İsmail b. Muhammed el-Aclânî, *Keşfü'l-hafâ va müzîlü'l-İlbâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351), 2/44.

⁵⁴ Endülüs'te yetişen âlimlerle ilgili geniş bilgi için bk. Erol Çetindal, *Endülüs'te Yetişen Müslüman Bilim Adamları ve Bilim Dünyasına Katkıları* (Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019); "Endülüs'ten İlhamla 21. Yüzyıl İslam Medeniyetinin Yeni Ufukları | Şerif Karakurt" (Erişim 08 Ağustos 2022). <http://serifkarakurt.com/endulus/endulusten-ilhamla-21-yuzyil-islam-medeniyetinin-yeni-ufuklari>

aldıkları ve faydalı gördükleri eserlerden de istifade etmekten geri durmamışlardır. Zira orada ilmin her dalı öylesine ileri derecelere ulaşmıştı ki Endülüs'teki âlimler, bilgi edinmek için başka yerlere seyahat etme ihtiyacı hissetmiyorlardı. Genellikle sadece farklı kitapları temin etmek gayesiyle başka bölgelere gidiyorlardı.⁵⁵

3.2. Beytül-Hikme Bağlamında Müslümanların Diğer Din Mensuplarından Yararlanmaları

İslâm düşüncesinde çok önemli bir yere sahip olan Beytül-Hikme'nin kuruluşu Müslümanların bilim konusunda evrensel davrandıklarının en önemli delillerinden biridir. Kaynakların çoğunda her ne kadar Beytül-Hikme'nin Abbâsi halifelerinden Me'mun tarafından 830'da Bağdat'ta kurulduğu yer alıyorsa da ancak bunun temellerinin Mansur (ö. 158/775) dönemine kadar uzandığını söylemek mümkündür.⁵⁶ Fıkhi iyi bilen, felsefe mantık, geometri, astronomi ve tıp gibi aklî ve tecrübî ilimlere karşı ilgi duyan Mansur, Aslen İranlı olan ve onun kâtipliğini yapan Abdullah b. Mukaffadan (ö. 139/757) diğer kültürlerle ait kitapları tercüme etmesini istedi. İbn Mukaffa, Aristo'nun "organon" adlı mantık külliyyatının ilk üç kitabı ile Porphyrios'un Eisagoge'sini (İsâgûcî) ve Hintli Bilge Beydebâ'nın "Kelîle ve Dimne" adlı eserlerini Farsça'dan Arapçaya tercüme etti. Bunun yanı sıra Batlamyus'un "el-Mecisti'si" Nikohokmus'un "Aritmetik'i" Eukleides'in Geometri alanındaki kitabı da "Elemento Geometrica" Arapçaya tercüme edilen eserler arasındaydı.⁵⁷

Hârun Reşîd dönemine (786-809) gelindiğinde tercüme hareketinin hız kazandığı görülmektedir. Hârun Reşîd döneminin tabip ve bilginlerinden olan Yuhanna'yı (Yayha b. Mâsaveyh'i) özel hekimi olarak tayin ettiği ve onu kadim tıp eserlerinin tercüme işiyle görevlendirdiğine dair rivayetler yer almaktadır. Onun ekseriyetle tıbbâ dair birçok eseri kaleme aldığı bilinmektedir.⁵⁸ Hârun Reşîd'in kadim eserlere olan tutkusu ve eski kültürler hakkında bilgi sahibi olma merakı onu diğer bölgelerden kendisine (İkamet ettiği devletin merkeze olan Bağdat'a) gönderilen kitapları, cizye/vergi olarak kabul etmesine kadar götürmüştür.⁵⁹ Bunun yanı sıra savaşlarda ele geçirdiği kitapları da hassasiyetle muhafaza ederdi. Bizans'ın Amûriyye ve Ankara gibi şehirlerinin kuşatılmaları esnasında ele geçirilen kitapların Bağdat'a getirilip muhafaza edilmesini emretmişti. Daha sonra dönemin ileri

⁵⁵ Konu için bk. Lütfü Şeyban, *Endülüs Alimleri* (İstanbul: Ketebe, 2019).

⁵⁶ Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/89.

⁵⁷ Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2007), 8-9; Ömer Mahir Alper, "İslâm Felsefesi Tarihi", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker, 2012), 44; Kaya, "Beytül-hikme", 6/89.

⁵⁸ Alper, "İslâm Felsefesine Giriş", 44.

⁵⁹ İsmail Taş, "İslâm Düşüncesi Bir Zihniyet Dönüşümü (Oryantalizm ve Oksidentalizm Bağlamında Beytül-Hikme)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/3 (2006), 163.

gelen bilginlerinden bir ekip oluşturarak kendilerine tıp, felsefe, astronomi vb. eserleri elde edip Bağdat'a getirmeleri yönünde talimat vermişti. Toplanan eserler yukarıda ifade edildiği üzere dönemin meşhur doktorlarından Yuhannâ/Yahya b. Mâseveyh'in başkâlığındaki bir heyet tarafından tercüme edilmiştir.⁶⁰

Me'mun döneminde ise (813-833) telif ve tercüme faaliyeti daha hızlı ve yoğun bir şekilde devam etti. İlim ve tercüme adeta altın çağını yaşadı. Özellikle Me'mun, 214/830 Bizanslarla girdiği savaştan zaferle dönerken oradan toplatmış olduğu kitapları Bağdat'a getirerek Hârûn Reşîd döneminde kurulan "Hizânetü'l-Hikme'yi" zenginleştirerek onu "Beytü'l-Hikme'ye" çevirmiştir.⁶¹ Bunun yanı sıra gerek ülke sınırları içerisinde bulunan kilise okullarından, gerekse komşu ülkelerden ve Kıbrıs'tan satın alma vb. yollarla elde edilen eserlerle birlikte Beytü'l-Hikme'nin kuruluşu gerçekleşmiştir.⁶² Beytü'l-Hikme'de çoğu Hıristiyan olan mütercimler görev almışlardır. Beytü'l-Hikme'nin başında Selm ile Yayha İbnü'l-Bitrîk Haccâc b. Matar ve Yuhanna b. Masaveyh'te bulunmaktaydı.

Bu arada tercüme işiyle meşgul olan mütercimlere, konaklamanın yanı sıra yüksek meblağlar ödeniyordu. Bazı tercüme terazinin bir kefesine konulup onların ağırlığına mütercimlere altın veriliyordu. Bilgin insanlara bu şekilde davranılması hem bilgiye ve hem de bilgine verilen önemi göstermesi açısından son derece önemlidir. Nitekim bu yaklaşım, kısa bir süre içerisinde çok önemli eserlerin ortaya konulmasına ve Müslümanların arasından bilginler, filozoflar ve mucitlerin yetişmesine vesile oldu.⁶³ Aslında Beytü'l-Hikme, Cundişâpur akademisini (531-579) taklit ederek Halife Me'mun'un Bağdat'ta kurmuş olduğu bir müessesedir. Onun asıl işlevi, halife tarafından Rum diyarına gönderilen elçilerin getirmiş oldukları bilimsel eserlerin tercüme edilmesiydi.⁶⁴

Beytü'l-Hikme'yi bizzat görmüş ve orada bulunan eserlerden istifade etmiş olan İbn'ül Nedîm tercüme ve mütercimlerle ilgili çok kıymetli bilgiler vermektedir. Beytü'l-Hikme'de bulunan mütercimlerin sayısının kırk yedi olduğunu bunlar Grekçe'den Süryânîce'ye, Süryânîce'den de Arapçaya veya doğrudan Grekçe'den Arapçaya tercüme yaptıklarını ifade etmiştir.⁶⁵ Şu hususu ifade etmekte yarar vardır. Müslümanlar, tercüme konusunda çok hassas davranmışlardır. Her eseri tercüme etmemişlerdir. Mesela Yunan

⁶⁰ Casim Avcı, *İslâm Bizans İlişkileri* (İstanbul: Klasik yayınları, 2003), 193-194.

⁶¹ Taş, "İslâm Düşüncesi Bir Zihniyet Dönüşümü (Oryantalizm ve Oksidantalizm Bağlamında Beytü'l-Hikme)", 24.

⁶² Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 301; Avcı, *İslâm Bizans İlişkileri*, 195.

⁶³ Kaya, "Beytü'l hikme", 6/90.

⁶⁴ Taş, "İslâm Düşüncesi Bir Zihniyet Dönüşümü (Oryantalizm ve Oksidantalizm Bağlamında Beytü'l-Hikme)", 9.

⁶⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 302-304; Kaya, "Beytülhikme", 6/90.

dinine, diline, edebiyatına ve tarihine ait eserlerin tercümesi neredeyse rağbet görmemiş, hatta her filozofun eseri de tercüme edilmemiş bunların arasından da tercih yapılmıştır.⁶⁶

Tercüme faaliyeti Abbasilerden önce Emevîler dönemlerinde lokal bir şekilde başlamıştı. I. Mervân döneminde (64-65/683-85) ilk kez bir tıp kitabı Arapçaya çevrilmişti. Emevî prensi Halid b. Yezid'in (ö. 704) direktifiyle de kimya ve astrolojiyle ilgili bazı eserler Arapçaya çevrilmişti. Mervân ve Ömer b. Abdulaziz dönemlerinde ise genellikle tıp alanında ihtiyaç duyulan eserlere yönelik yoğunlaşmanın olduğu görülmektedir.⁶⁷ Büyük Osmanlı âlim ve filozoflarından olan Kâtip Çelebi'nin (ö. 1069/1639) ifadesiyle "Müslümanlar için varlıkların mahiyetini bilmek önemli olduğundan Emeviler ve Abbasiler döneminde evâil kitaplarını Arapçaya döndürdüler. Yaratılışları sağlam ve akılları başlarında olan ve doğru düşünen kimseler, bunları her devirde okuyarak elde edip öğrenmekten geri kalmadılar."⁶⁸

Sonuç itibarıyla Emevilerden itibaren küçük çapta başlayıp Abbâsiler döneminde gelişerek devam eden bir tercüme faaliyeti içerisine girildi. Özellikle III/IX. yüzyılda merkezini Bağdat'ın teşkil ettiği büyük bir tercüme hareketi gerçekleşti ve bu hareket, IV/X. yüzyıla kadar yoğun bir şekilde devam etti.⁶⁹ Hülâsa Beytü'l-Hikme'nin kuruluş amacı ve faaliyetleri incelendiğinde Müslümanların bilgi için ne kadar çaba sarf ettikleri ve diğer inançlara mensup bilginlerden ve onların eserlerinden azami derecede istifade ettikleri görülecektir. Kanaatimize göre Müslümanların Beytü'l-Hikme'yi kurmaları ve onun bünyesinde din ayırımına gidilmeksizin değişik dine ve inanca sahip bilginleri istihdam edip, kendilerinden yararlanma cihetine gitmelerine sebebiyet veren temel etken, Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in ilme ve âlime yönelik yaklaşımıdır.

4. MÜSLÜMANLARIN İNSAN DIŞI VARLIKLARDAN YARARLANMALARI

Yukarıda başta Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in ilme ve ilim ehline olan yaklaşım ve tutumlarından bazı örnekler verildi. Aynı şekilde bilginin faydalı olması durumunda kaynağı kimden gelirse gelsin değerli olduğu belirtildi. Ardından İslâm tarihinde, bilgiye çok önem verildiğinden ve bu konuda gayri müslimlerden de çokça yararlanıldığına dair başta Endülüs daha sonra Abbasi dönemlerine atıf yapıldı. Amaç, Müslümanların Kur'ân'dan, ilmin evrenselliğini hayatlarına ve topluma yansıtmaları için gösterdikleri çabaları ortaya koyup bu konuda sahih malumat sahibi

⁶⁶ Alper, "İslâm Felsefesine Giriş", 39.

⁶⁷ Avcı, *İslâm Bizans İlişkileri*, 191; Taş, "İslâm Düşüncesi Bir Zihniyet Dönüşümü (Oryantalizm ve Oksidentalizm Bağlamında Beytü'l-Hikme)", 24; Alper, "İslâm Felsefesine Giriş", 42.

⁶⁸ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ahak*, çev. Şaik Gökyay (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1993), 8.

⁶⁹ Alper, "İslâm Felsefesine Giriş", 8.

olmaktır. Şimdi insan dışı varlıklardan gelen doğru bilgilerin dahi İslâm nazarında makbul olduğuna dair örnekler verilip bunlar üzerinde durulup temellendirilme cihetine gidilecektir.

4.1. Şeytan

Kur'ân-ı Kerîm'de şeytanın bazı durumlarda doğru söylediğine dair âyetler yer almaktadır. Bu âyetlere geçmeden önce kısa bir şekilde bu kavramın anlamını zikretmekte yarar vardır. Sözlükte “muhalefet etmek, uzaklaşmak, haktan ve hayırdan ayrılmak” anlamındaki şatn (çoğulu şütûn) veya “öfkesinden yanıp tutuşmak” manasındaki şeyt, (çoğulu şeyâtîn) kelimesinden türeyip “hayırdan ve rahmetten uzaklaşmış yaratık; yanıp helâke maruz kalmış varlık” demektir.⁷⁰ Şeytanı ifade etmek için kullanılan “İblis” kelimesi ise “ümit kesmek, pişman olmak, söyleyeceği bir şey olmayıp şaşırıp kalmak” anlamlarına gelmektedir.⁷¹

Kur'ân-ı Kerîm'in farklı âyetlerinde on sekizi çoğul olmak üzere toplam da seksen sekiz yerde (on bir yerde iblis) şeytan kelimesi yer almaktadır. Allah Teâlâ Kur'ân'da insanın en büyük düşmanının şeytan olduğunu belirtmiştir.⁷² Bununla birlikte insanla olan mücadelesini, ona yaklaşım biçimini ve insana telkin ettiği kötülüklerin bir kısmını beyan etmiş ve ondan uzak durulması gerektiğini emretmiştir.⁷³ Aslında insanları kötülüğe sevk eden canlı (insan-cin) cansız⁷⁴ tüm varlıklar şeytan kategorisinde değerlendirilmiştir.⁷⁵

Şeytanın, Kur'ân'ın ifadesiyle bazı durumlarda doğru söylediğine dair sözlerini aktarmaya çalışacağız. Malum olduğu üzere şerrin ve kötülüğün en büyük kaynak ve sembolü olan şeytan doğru ve kendilerinden istifade edilebilecek birtakım sözler sarf etmiştir. O sözlerden biri de şudur: “(Hesaplar görülüp) iş bitirilince, şeytan diyecek ki ‘Şüphesiz Allah size gerçek olanı vadetti, ben de size vadettim ama ben size yalancı çıktım. Zaten benim size gücüm yoktu. Ben sadece sizi (inkâra) çağırdım, siz de benim davetime hemen koşunuz. O halde beni yermeyin, kendinizi yerin. Ne ben sizi kurtarabilirim ne de siz beni kurtarabilirsiniz! Kuşkusuz daha önce ben, beni (Allah'a) ortak koşmanızı reddettim.’ Şüphesiz zalimler için elem verici

⁷⁰ er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 454; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 4/2265.

⁷¹ Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya er-Râzî, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 1/300; İlyas Çelebi, “Şeytan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/101.

⁷² el-Bakara 2/168; 208; Yâsîn 36/60.

⁷³ el-A'râf 7/16-17-20-21; Lokman 31/33; Fâtır 35/6-7.

⁷⁴ Modern dönemde cansız varlıklara sosyal medya örnek verilebilir. Sosyal medya amacı dışında kullanıldığında maddi ve manevi anlamda birçok tahribata yol açacağı bir vakiydir. Bu tahribatlardan bazıları şunlardır: “psikolojik ve sosyolojik rahatsızlıklar boşanma ve aile içinde rahatsızlıklar vb.” Bu konu ile ilgili bk. Zeynep Şentürk Dızman, “Sosyal Medyanın Boşanmaya Etkileri”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 6/4 (2019), 548-552.

⁷⁵ Muhammed Tahir b. Muhammed İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984), 30/635.

bir azap vardır.”⁷⁶

Yüce Allah, insanları uyarmak onlara merhamet etmek ve kıyamet gününde bu duruma düşmemeleri için şeytanın doğru sözlerini aktarmıştır. Şeytanın buradaki sözleri doğru ve hak sözlerdir. Şayet bu sözler doğru olmamış olsaydı Allah Teâlâ, bunların batıl olduklarını açık bir şekilde beyan eder ve onları burada zikretmesinin bir anlamı olmazdı.⁷⁷ Müfessirler, yukarıda ilgili âyette zikredilen olayın kıyamet günü gerçekleşeceğini ifade etmişlerdir. Kıyamet günü hesap görüldükten sonra şeytana tabi olanlar onun yanına gelip ona sitem edip kendilerini kandırdıklarını dile getirdiklerinde şeytan, onlara kendi istekleriyle kendisine uyduklarını onları kendine tabi olmaları için baskı yapmadığını söyleyerek kendisinden hesap sormamalarını, asıl kusur ve suçu kendilerinde aramaları gerektiğini söyleyecektir.⁷⁸

Buhâri de yer alan bir rivayete göre Ebû Hureyre ile şeytan arasında geçen bir olay nakledilmektedir. Olayın özeti şu şekildedir: “Allah Resulü, Ramazan ayında toplanan zekâtı korumak için Ebû Hureyre’yi görevlendiriyor. Gece vaktinde bir zat, toplanan maldan çalmaya teşebbüs ettiği esnada Ebû Hureyre tarafından yakalanıyor. Bu zat üç gece aralıksız bir şekilde hırsızlık yapmak için teşebbüsüne devam edince Ebû Hureyre bu duruma artık dayanamıyor ve hırsızlık için gelen kişiyi yakalayıp ona seni Hz. Peygamber’e götüreceğini söylüyor. Bu kişi, Ebû Hureyre’ye kendisini bıraktığı takdirde okuduğu zaman kendisine hiç kimsenin zarar veremeyeceği bir âyeti öğreteceğini söylüyor ve ardından bu âyetin ‘Âyete’l-Kürsü’ olduğunu söylemesi üzerine Ebû Hureyre (ö. 58/678) de onu serbest bırakıyor. Ertesi gün Ebû Hureyre, bu olayı Allah Resûlüne anlatırken; Resûlullah, Ebû Hureyre’ye o yalancıdır. Fakat söylediği (tavsiye ettiği) doğrudur. O şeytan idi buyurdu.”⁷⁹ İlgili âyet ve hadisten doğru bilgi ve hikmet kimden gelirse gelsin onları kabullenmek Müslümanın özelliklerinden olduğu anlaşılmaktadır. Doğruyu, belirli kişi ve kurumlara hasretmek İslâm’ın öğretileriyle çelişmekte ve aynı zamanda taassup olarak görülmektedir.⁸⁰

⁷⁶ İbrahim 14/22.

⁷⁷ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an haķâ’iki ğavâmizi’t-tenzil ve ‘uyûni’l-eķâvil fi vücûhi’t-te’vil* (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-Arabî, 1407), 2/551; Beydâvî, 3/198; Ebüssuûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâya’l-kitâbi’l-kerîm* (Beirut: Dârü lhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 5/42.

⁷⁸ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 4/489; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr* (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), 3/124; Ahmed b. Mustafa el-Merâĝî, *Tefsîru’l-merâĝî* (Mısır: Şeriketu Mektebetu va Matbaatü Mustafa el-Bânî, 1946), 13/145.

⁷⁹ Hadisin tamamını görmek ve ilgili olayın detayına vakıf olmak için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. nasır (b.y.: Dâru Tavk’n-Necât, 1422). “Fedâilü’l-Kur’ân” 10.

⁸⁰ Candan, *Ulemânın Gücü*, 64.

4.2. Cin

Kur'ân-ı Kerîm'de cin kelimesi türevleriyle birlikte yirmi iki yerde geçmektedir. Sözlükte “örtmek, örtünmek, gizli kalmak” anlamındaki cenn kökünden türemiştir. Terim olarak, “insanın duyularıyla idrak edemediği şuur ve iradeye sahip ilahi iradeye uymakla yükümlü tutulan ve mümin ile kâfir gruplardan oluşan varlıklara” denilmektedir.⁸¹ Kur'ân'ı Kerîm'de cinlerle ilgili malumat verilmiştir. Cinler, âyetlerde insan ve melek dışındaki üçüncü varlık olarak tanıtılmışlardır. Cin kelimesi Kur'ân'ın 72. sûresinin ismidir. Bu sûrede cinlerin Kur'ân'ı dinlediklerinden, bazıları iman edip bazılarının ise iman etmediklerinden söz edilmiştir. Başka âyetlerde ise aralarında kötü olanlar şeytan olarak nitelendirilmiş ve kısmen insanlara vermek istedikleri zararın neler olduğu beyan edilmiştir.⁸² Bilindiği üzere şeytan da cinler taifesindedir.⁸³ Cinler, insanlar gibi Allah'a kulluk için yaratılmışlardır.⁸⁴

Ahkâf sûresinin 29-30. âyetlerinde cinlerden bir grubun Kur'ân'ı dinlediklerini ve ondan etkilenip kavimlerinin yanına dönerek iman etmeleri yönünde tavsiyelerde buldukları yönünde bilgiye yer verilmiştir. Onlara da peygamber gönderilmiştir. Hz. Peygamber hem insanlara ve hem de cinlere gönderildiği için “Resûlû's-sekaleyn” unvanını almıştır. Bazı âlimler, En'âm sûresinin 130. âyetine istinaden cinlere gönderilen peygamberin onlardan olduğunu söylemişlerdir.⁸⁵ Genel anlamda ilkel din ve toplumlarda cinler, kötü ruh ve şeytanlar olarak tavsif edilmişlerdir. Semavî dinlerde çokça kötülüklerinden dem vurulmuştur. İslâm dininde ise, bir kısmının iyi, bir kısmının ise kötü oldukları ancak Allah'ın izni olmadan kimseye zarar veremeyecekleri⁸⁶ belirtilmiş ve aynı zamanda onların kötülüğünden korunmak için birtakım âyetlerin okunması tavsiye edilmiştir.⁸⁷ Konudan uzaklaşmamak için cinlerle ilgili fazla detaya girmeden bu kadarıyla yetinmeyi uygun görüyoruz.

Kur'ân'dan cinlerin genel manada her ne kadar kötülüğü çağırıştırıyorlarsa da bazı konularda doğru bilgi verdikleri anlaşılmaktadır. Yukarıda zikredilen âyetlerde cinlerin Kur'ân hakkında doğru malumat verdikleri beyan edilmiştir. Özet olarak doğru bilgi kimden gelirse gelsin İslâm nazarında makbul ve değerlidir.

⁸¹ Halil b. Ahmed, 1/167-68; M. Süreyya Şahin, “Cin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/5.

⁸² el-En'âm 6/112; es-Sâffât 37/7-8-10.

⁸³ el-Kehf 18/50.

⁸⁴ ez-Zâriyât 51/56.

⁸⁵ Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslüm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 9/257.

⁸⁶ el-Bakara 2/102.

⁸⁷ Şahin, “Cin”, 8/6-8; Ahmet Saim Kılavuz, “Cin” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/8-10.

4.3. Kuş

Kur'ân, Müslim, gayri müslim veyahut çocuk bir yana bilgi ve hakikat hayvandan bile gelse onun hüsnü kabulle karşılanması gerektiğini belirtmiştir. Kur'ân bu konuda insanların yanı sıra şeytan, cin ve diğer varlıklara hükmeden kral ve aynı zamanda peygamber olan Hz. Süleyman'ın hüdhüd adındaki kuşla ve karıncalarla olan diyalogunu aktararak olayı resmetmektedir. Hz. Süleyman insan, şeytan, cin rüzgâr ve diğer varlıklara hükmeden bir peygamberdi. Bütün hayvanların dillerini de biliyordu.⁸⁸ Şeytan ve cinleri değişik işlerde çalıştırıyordu. Onun emriyle denizin derinliklerine inip inciler çıkartıyorlardı. Onun için kaleler, heykeller, havuz kadar geniş leğenler, sabit kazanlar ve diğer işleri yapıyorlardı.⁸⁹ Hz. Süleyman'ın insanlardan, cinlerden ve kuşlardan müteşekkil orduları vardı ve onların teftiş ve sevk işlerini düzenli olarak yürütüyordu.⁹⁰ Bir ara kuşları teftiş ettiği esnada "hüdhüd" adındaki kuşu göremeyince çok kızmış ve geçerli mazeretinin olmadığı takdirde kendisine ağır ceza vereceğini söylemiştir.⁹¹ Çok geçmeden hüdhüd ortaya çıkıp Hz. Süleyman'a "Senin bilmediğin bir şeyi öğrendim. Sebe'den sana çok doğru (ve önemli) bir haber getirdim." demiştir. Süleyman (as.) Yemen kraliçesinin yeri ve konumuyla ilgili detaylı malumatı hüdhüd'ten aldıktan sonra o bilgiler ışığında ve doğrultusunda hareket etmiştir. Âyetten anlaşıldığı üzere hüdhüd'ün getirdiği haber Süleyman'ın (as.) bilmediği ancak onun için son derece önemli olduğu anlaşılıyor.⁹²

Hz. Süleyman'ın bütün varlıklara hükmetmesi ve kuşların, tamamının dilini bilmesi onu hüdhüdün getirmiş olduğu doğru bilgiden faydalanmasına mâni olmamıştır. Tâhir b. Âşûr (ö. 1973) Hz. Süleyman'ın ordusunun cinlerden insanlardan ve kuşlardan teşekkül ettiğini cinleri gizli işlerde ve varlıkların ruhlarına (sinir sistemlerine) etki etmek, insanları da sahada düşmanla savaşmak ve ülkeyi savunmak, kuşları ise, ordunun bir parçası olup haberleşmeyi sağlamak üzere istihdam ettiğini söylemiştir. Sözlerinin devamında ise her çağ ve dönemde devleti yönetenlerin kendilerinin ve yönettikleri ülkelerinin ayakta kalması için canlı ve cansız varlıklardan istifade etmelerinin hayati öneme sahip olduğunu,⁹³ neredeyse her dönemde kuşlardan ve diğer hayvanlardan az çok istifade edilmiş ve edilmeye devam ediyor. Modern dönemde dünyanın neredeyse her yerinde sürüyü korumak ve insanlara maddi ve manevi anlamda çokça zarar veren eroin vb. için köpeklerin aktif rol aldıkları görülmektedir. Aynı şekilde casusluk ve gözetleme gibi faaliyetler için de değişik kuşlardan yararlanılmaktadır.

⁸⁸ en-Neml 27/16.

⁸⁹ Sebe' 34; 14; Sâd 38/36-37-38.

⁹⁰ en-Neml 27/17.

⁹¹ en-Neml 27/20-21.

⁹² Tahir İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 252.

⁹³ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/240.

Dolayısıyla doğru ve faydalı eylemler için insan ve insan dışındaki varlıklardan yararlanmak İslâm'ın öğretilerine uygun olmakla birlikte insanın da faydasına olduğu da bir vakıadır.

SONUÇ

İlim her fert ve medeniyet için hayati öneme sahiptir. Kişi ve toplumlar ancak ilimle gelişir ve ilimle müreffeh bir yaşam standardına kavuşurlar. Kadim toplum ve uygarlıkların yanı sıra modern çağda da ilimsiz bir dünyanın, insanlık için cehalet ve karanlıktan başka bir anlam ifade etmediği görülmüştür. İslâm öncesi gelişen ve günümüzde kendilerinden söz ettiren medeniyetler, ilim sanatını, hayatlarının farklı alanlarında tatbik etmiş olduklarından dolayı diğer kültür ve medeniyetler tarafından örnek kabul edilmişlerdir. Bu çalışmada söz konusu ilimden dini ve beşerî bilimlere içine alan ve insanlık için faydalı olan her türlü bilgi murat edilmiştir. İslâm medeniyetinin kaynakları arasında ilk sırada yer alan Kur'ân-ı Kerim, değişik âyetlerinde bilimin farklı dallarına atıfta bulunmuş ve insanları bu bilimlere etrafında toplanıp onları amacına uygun bir şekilde geliştirmeleri konusunda teşvik etmiştir.

Kur'ân'ın inen ilk âyetinin “oku” emriyle başlanması ve bu emrin herhangi bir bilimle takyit edilmemesi bu realiteyi ifade etmesi açısından son derece önemlidir. Kur'ân'ı tebliğ ve tebyin etmekle mükellef olan Hz. Peygamber de sözleriyle ve faaliyetleriyle bu ilkeye riayet etmiş başta ashâbı olmak üzere bu konuda ümmetine örnek olmuştur. İlim haddi zatında çok kıymetli olduğundan kimden geldiğinden ziyade doğru ve faydalı oluşuna bakılıp değerlendirilmeye tabi tutulmalıdır. İslâm tarihinin her aşamasında herkes tarafından olmasa da bazı insanlar tarafından bu ilkeye riayet edildiği görülmüştür.

Hz. Peygamber, birçok hadisinde âlimlerin/bilgelerinin en yüksek mevkiye sahip olduklarını belirtmiş ve onlara hem yaşamlarında hem de vefatlarında ayrı bir önem ve ayrıcalık tanımıştır. Gayri müslim bilginlerden de gelen faydalı bilgiyi kıymetli görmüş ve ondan istifade etmeyi de ihmal etmediği gibi bazı durumlarda ashâbını da onların sahip oldukları bilgilerden yararlanmaları hususunda teşvik etmiştir. Sonraki dönemlerde de Müslümanlar ilmi elde etmek için azami gayret göstermiş ve insanlığa daha fazla hizmet etmek amacıyla kendi inançlarına mensup ilim adamlarından yararlandıkları gibi farklı din ve inançlara sahip bilginlerden de yararlanma cihetine gitmişlerdir. Örneğin, Endülüs İslâm devleti ve Abbasiler döneminde ilim, farklı dallar altında sınıflandığından bu kurala daha fazla ehemmiyet gösterilmiştir.

Özellikle Abbasiler döneminde Me'mun'un hilafeti zamanında Beytül-Hikme'nin kurulması ve tercüme faaliyetlerinin artarak devam etmesi bu konuda dönüm noktası olmuştur. O dönem ilmi çalışmalara bakıldığında


bilgin insanlara maddi ve manevi anlamda çok geniş imkânlar tanınmasının yanı sıra bu kurumda tercüme işleriyle hemhal olanların büyük çoğunluğu İslâm dinine mensup olmayanlardan teşekkül ettiği görülecektir. Abbasilerden sonraki süreçlerde de bu ilkeye riayet edilmiştir. Kur'ân insan dışındaki varlıklardan sadır olan birtakım doğru bilgileri zikrederek insanları bu bilgilerden yararlanmalarını tavsiye etmiştir. Örneğin, kötülüğün sembolü olan şeytanın bazı durumlarda söylediği doğru sözlerine yer vererek o sözlerden ibret alınmasını talep etmiştir. Aynı şekilde cin ve kuşlardan gelen bazı malumatlara yer vermiş ve bu malumatların kıymetli olduğunu ifade ederek bunlardan da yararlanılmasının doğru olacağını belirtmiştir. Netice itibarıyla, İslâm nazarında, müslim, gayri müslim inanan ve inanmayan, insan ve insan dışı varlıklardan gelen doğru bilgi bu kadar değerliken doğru bilgiyi sadece belli mezhep, ekol, düşünce ve meşreplere hasretmek başta Kur'ân'a, sünnete ve İslâm düşüncesine aykırı bir davranış olduğu açık bir şekilde görülmektedir.

KAYNAKÇA


- Abdülbaki, Muhammed Fuâd Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm* (Mısır: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1366), 488-492; İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/109.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ va müzîlül-ilbâs*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Ahmed, Halil. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Abdulhamid Handavî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Aktan, Hamza. "Miras". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/143-145. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Alevî el-Mekki, Muhammed b. Havle *Hasâisi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Alevimehr, Hüseyin. *Tefsir Metotları ve Ekolleri*. çev. Erdal Tuncay. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017.
- Alper, Ömer Mahir. "İslâm Felfesi Tarihi". *İslâm Felsefesine Giriş*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Grafiker, 2012.
- Avcı, Casim. *İslâm Bizans İlişkileri*. İstanbul: Klasik yayınları, 2003.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mara'sali. Beyrut: Dârü İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Bilgiz, Musa. Kur'ân'da *Bilgi, Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasirunnasır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Candan, Abdulcelil. *Ulemânın Gücü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Canlı, Mustafa. "Rivâyetlerde Âlim Portresi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28.
- Çelebi, İlyas. "Şeytan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/99-101. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Çelebi, Kâtip. *Mîzânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ahak*. çev. Şaik Gökyay. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1993.
- Çetindal, Erol. *Endülüs'te Yetişen Müslüman Bilim Adamları ve Bilim Dünyasına Katkıları*. Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Ebü Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâût, Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebü Şuhbe Muhammed b. Muhammed. *es-Sîratü'n-nebeviyye ala dav'il-Kur'ân'i ve's-sünne*. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1427.
- Ebüsüüd Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü lhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabîy, 3. Basım, 1407.
- Fayda, Mustafa. "Bedir Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/325-327. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Halabi, Ali b. İbrahim b. Ahmed. *es-Sîratü'l-halebiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi: Hayatı ve Eserleri*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Hererî, Muhammed Emin b. Abdullah. *Hadâ'iku'r-revhi ve'r-reyhân fî revâbi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 33 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râgîb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebü Muhammed Abdurrahman b. Temmâm el-Endülüsî. *el-Muharrari'l-vacîz fî tefsiri kitâbi'l-aziz*, thk. Abdusselam Abduş'şâfi 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422.
- İbn Ebî Hâtım, Ebî Muhammed Abdurrahman. *Edâbu's-Şâfiî va manâkibuhu*. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kayyim el-Cavziyye, Muhammed b. Ebi Bekr. *Miftâhu daris's-sâdeti*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kayyim el-Cavziyye, *Fazlü'l-ilmi va'l-Ülemâ*, Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 2001.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Mustafa Abdu'l-Vâhid. 4 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, 1976.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-arab*. thk. Haşim Muhammed. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbn Sa'd, Ebü Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kubrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1997.
- Karakaş, Mahmut. *8. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Müslüman Bilim Adamları*, İstanbul: Mostar Yayınları, 2021.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kaya, Mahmut. "Beytülhikme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/88-90. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Cin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/8-10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Şeriketu Mektebetu va Matbaatü Mustafa el-Bânî, 1946.

- Mubârafûrî, Safiyü'r-Rahmân. *er-Rahîku'l-ahtâm*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2002.
- Müslim b. Haccâc en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü lhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Metbû'âti'l-İslâmiyye, 1986.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimü't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü lhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, ts.
- Rençber, Fevzi. "İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2017), 77-102.
- Seyyid Kutub, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. M. Emin Saraç vd. 16 Cilt. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ts.
- Sezgin, Fuat. *İslâm'da Bilim ve Teknik*. çev. Abdurrahman Aliy. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2007.
- Şahin, M. Süreyya. "Cin". 8/5-8. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Şakir Gözüok. *Kadınlara da Farzdır*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Şentürk Dızman, Zeynep. "Sosyal Medyanın Boşanmaya Etkileri". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 6/4 (2019).
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethü'l-kadîr*. 6 Cilt. Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 1414.
- Şeyban, Lütfü. *Endülüs Alimleri*. İstanbul: Ketebe, 2019.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et. *Câmiu'l-beyân an te'vil'il-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Taş, İsmail. "İslâm Düşüncesi Bir Zihniyet Dönüşümü (Oryantalizm ve Oksidentalizm Bağlamında Beytül-Hikme)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/3 (2006), 157-180.
- Telkenaroğlu, M Rahmi. "İctihaddan Taklide Evrilmenin En Ağır Bedeli: Mezhep Taassubu". *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 1/1 (2018), 32.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. Mısır: Şeriketu Mektebetu va Matbaatü Mustafa el-Bânî, 1975.
- Yeşilyurt, Temel. "Kur'ân'da Bilgi" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2004), 1-11.
- "Endülüs'ten İlhamla 21. Yüzyıl İslam Medeniyetinin Yeni Ufukları | Şerif Karakurt". Erişim 08 Ağustos 2022. <http://serifkarakurt.com/endulus/endulusten-ilhamla-21-yuzyil-islam-medeniyetinin-yeni-ufuklari>

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

 **Yazar(lar) / Author(s):** Zübeyir Karataş.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

İSLÂM AİLE HUKUKUNDA ERKEĞİN İDDETİ

Iddah of Man in İslâmic Family Law

Abdulgüid AYKUL

Arş. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye orcid.org/0411seq30

Assist. Prof. Dr., Kocaeli University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Islamic Law, Kocaeli, Turkey

✉ maykul8210@hotmail.com orcid.org/0000-0001-9012-6341

📄 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23.09.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 01.11.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

” Atıf / Cite as: Aykul, Abdulgüid. “İslâm Aile Hukukunda Erkeğin İddeti”. *Mütefekkir* 9/18 (2022), 431-453. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1219572>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İSLÂM AİLE HUKUKUNDA ERKEĞİN İDDETİ

Öz

İslâm hukukuna göre boşanmış veya kocası ölmüş bir kadın, ancak belli bir süre geçmesi durumunda başka bir erkekle evlenebilmektedir. Kadının yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken bu süreye iddet denilmektedir. İddetin, kadının rahminin beraatinin bilinmesi, nesebin karışmaması, kadının yeni bir evliliğe psikolojik olarak hazırlanması gibi pek çok hikmeti sayılabilir. Ayrıca kocası ölen kadının, kocasını kaybetmenin hüznü ve kederiyle yas tutması da iddetin hikmetlerinden sadece bir tanesidir. Ancak yukarıda zikredilen gerekçelerin hiçbirisi tek başına gerçek anlamda iddetin illetini oluşturmaz. Bunun için İslâm hukukçularının pek çoğu iddetin ibadet yönüne vurgu yapmak suretiyle iddetin taabbüdüliğini dile getirmişlerdir. İddetin taabbüdü olması, hikmet ve illetinin gerçek anlamda tam olarak belirlenemeyeceğini ifade etmektedir. Bu çalışmada ifade edilen erkeğin iddeti hususu iki kız kardeşin bir nikâh altında bulunmasının haram kılınması meselesi ile yakından ilişkilidir. Bunun haricinde erkek boşanmış olduğu kadının kız kardeşi, teyzesi veya halası ile evlenebilmesi için boşanmış olduğu kadının iddetinin bitmesini bekleyecektir. Fürû-i fikh eserlerinde -tartışmalı olsa da- bu duruma erkeğin iddeti adı verilmektedir. İslâm hukukçuları, kocanın karısının ölümünden sonra karısının kız kardeşi ile herhangi bir süre beklemeksizin evlenebileceği; ricî talâkla karısını boşadıktan sonra ise böyle bir evlilik için boşadığı karısının iddetinin bitmesini bekleyeceği hususunda ittifak etmiştir. Kocanın bâin talâk ile boşanmış olduğu karısının kız kardeşi ile evlenmek için iddet bekleyip beklemeyeceği hususunda ise ihtilâf etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, İddet, Erkeğin İddeti, İki Kız Kardeşin Cem'i, Talâk.

Iddah of Man in İslâmic Family Law

Abstract

A woman who is divorced or whose husband passed away can marry another man only after a certain period of time. In İslâmic law, this period of waiting for a woman to remarry is called iddah. Iddah has many merits such as knowing the acquittal of the womb of the woman, not mixing the lineage, and preparing the woman psychologically for a new marriage. In addition, the mourning of a woman whose husband died with the sadness and grief of losing her husband is another merits of iddah. However, none of these listed reasons really constitute the cause of iddah. For this reason, most of the İslâmic jurists have expressed the iddah by emphasizing the worship aspect of it. The fact of iddah being taabbud/devotional means that its wisdom and cause cannot be determined exactly. The issue of iddah of men expressed in this study is closely related to the issue that İslâm forbids the union of two sisters under the same marriage. However, a man has to wait until the iddah of the divorced woman ends so that he can marry the sister or aunt/auntie of the woman he has divorced. In the works of furu fiqh, although they are controversial, this situation is called the iddah of men. While a man can marry the woman's sister without waiting for iddah in case of the death of the woman, the necessity of waiting for the iddah of the woman in order for the man to marry the woman's sister in case of divorce by ric'î talâq is based on the consensus of İslâmic jurists. Whether he can marry the sister of his wife, whom he divorced with bâin talâq/permanent divorce, before the end of his wife's iddah is controversial in the doctrine.

Keywords: İslâmic Law, Iddah, Iddah of Man, Merriage with Two Sister, Divorce.

GİRİŞ

Sami gelenek başta olmak üzere dünyadaki hemen hemen tüm toplumlarda boşanan veya kocası ölmüş olan kadın, yeni bir evlilik yapabilmesi için belli bir süre bekletilmektedir. Bunun süresi toplumdan topluma değişmekle birlikte câhiliye Arap toplumunda bu, tam bir yıldır.¹ İki kız kardeş ile evlilik İslâm'ın yasaklamış olduğu bir evlilik çeşididir. Ancak bu yasak “aynı nikâh altında” kaydı ile kayıtlanmıştır. İddet süresi içerisinde karı ile koca arasında nikâhın hükümlerinin devam etmesi, iddet içerisinde erkeğin, kadının kız kardeşi ile evlenmesine engel teşkil edecektir. Ancak bunun hangi tür boşamaları kapsadığı doktrininde tartışmalıdır.

Bu çalışma fûrû-i fıkıh eserlerinde -zaman zaman- erkeğin iddeti olarak ifade edilen hususu ele alıp incelemektedir. Konuya dair ülkemizde herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması bizi böyle bir çalışmaya sevk etmiştir. Cezayir’de yayımlanmış Arapça bir makale ise konuyu oldukça sınırlı düzeyde işlemiştir.² Bu çalışma İslâm hukuku ile Cezayir Medeni Hukuku arasındaki mukayeseye odaklanmıştır. Bununla birlikte münhasıran iddet konusu çeşitli araştırmacı ve akademisyen tarafından incelenmiş, konuya dair yüksek lisans tezleri ile çeşitli makaleler kaleme alınmıştır.³ Ancak bu çalışmalarda erkeğin iddetine yer ya hiç yer verilmemiş ya da oldukça kısa bir şekilde ele alınmıştır.⁴ Bizim bu çalışmamız bu alandaki eksikliği gidermeyi amaçlamaktadır.

1. İDDETİN TANIMI, SEBEPLERİ VE GEREKÇESİ

Sözlükte “saymak, miktar ve adet” anlamlarına gelen iddet⁵ İslâm hukukunda evliliğin herhangi bir sebeple sonlanması durumunda kadının yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken zorunlu süreyi ifade etmektedir.⁶ Bu süre, evliliğin sona erme sebebi ve kadının durumuna göre

¹ İslâm'ın ilk dönemlerinde de kocası ölmüş olan kadının iddetinin tam bir yıl olduğu Bakara 2/240. âyetiyle bildirilmiş daha sonra Bakara 2/234. âyetiyle bu hüküm neshedilerek dört ay on gün ile sınırlandırılmıştır. Bk. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rifet, 1993), 6/30.

² Hâlid Davv, “İddetü'r-recul beyne'l-fikhi'l-İslâmi ve kanûni'l-Cezâiri”, *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 13/2 (2021), 99-116.

³ Üzeyir Durmuş, *İslâm Hukukunda İddet ve Hükümleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Fatih Karataş, *İslâm Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Hatice Boyalı Gürpınar, *İslâm Hukukunda İddet Bekleyen Kadının Nafaka ve Süknâ Hakkı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Emine Gümüş Böke, “İslâm Hukuku Açısından Kadının İddet Nafakası”, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2020), 93-112; Ramazan Aksoy, “İslâm Hukukunda İddet Nafaka İlişkisi”, *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2021), 103-117; Suat Erdem, “İslâm Hukukuna Göre İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikahı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2020), 71-95.

⁴ Aksoy, “İslâm Hukukunda İddet Nafaka İlişkisi” 107.

⁵ İddet için istibra kelimesinin de mecazen kullanıldığından bahsedilir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kasım el-Abderî el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklil li Muhtasarı Halil* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 5/470.

⁶ H. İbrahim Acar, “İddet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı

farklılaşabilmektedir. Nikâh meydana gelmiş, ancak halvet⁷ ve cinsel birliktelik meydana gelmeden gerçekleşen boşamalarda, kadının beklemek zorunda olduğu bir süre öngörülmemiştir.⁸ Zira “*Ey iman edenler! Mümin kadınlarla evlenme akdi yapıp da sonra, birleşmeden onları boşadığınızda onlar üzerinde, hesaplayıp bekleteceğiniz bir iddet hakkınız yoktur.*” âyetinde⁹ iddetin olmadığı bildirilmiştir. Bununla birlikte, cinsel birliktelik meydana gelmeden kocanın ölmesi durumunda kadın, dört ay on gün ölüm iddeti bekler. Cinsel birliktelikten sonra meydana gelen boşamalarda bu süre üç kur’ iken,¹⁰ kocanın ölmesi durumunda dört ay on gün,¹¹ kadının hamile olması durumunda ise hamileliğin sona ermesine kadardır.¹²

İddet; talâk, kocanın ölümü, fesih, sût akrabalığı ve liân ile gerçekleşen ayrılıklar için söz konusu olup zina sebebiyle iddet beklenmez.¹³ Nikâh ister sahih, ister fasit olsun; cinsel birliktelik ister helal, isterse hayız halindeki gibi haram olsun; ister iradi, isterse de zorla olsun; ister önden isterse ters ilişki şeklinde olsun; ister erkeğin azil yaptığı isterse yapmadığı bir ilişki olsun; karı koca ister akıllı ve isterse akıl sağlığı yerinde olmayan kimseler olsun, tüm bu durumlardan sonra meydana gelen ayrılıklarda iddet gerekir.¹⁴ Kocanın menisinin cinsel münasebet haricinde bir yolla kadının rahmine ulaşması ya da tıbbi yöntemler ile ulaştırılması durumunda da iddet beklenir.¹⁵ Şâfiîlerden Hatib eş-Şirbînî, burada önemli bir hususa dikkat

Yayımları, 2000), 21/466.

- ⁷ Halvet: “Sahih bir nikâhtan sonra karı kocanın, üçüncü bir kişinin izinsiz muttali olamayacağından emin buldukları bir yerde cinsî birleşme olmaksızın baş başa kalmalarını ifade eder.” “Halvet, hüküm doğurması açısından sahih ve fâsîd kısımlarına ayrılır ve halvet terimi fıkâh kitaplarında tek başına kullanıldığında genelde sahih halvet kastedilir.” Bk. Orhan Çeker, “Halvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/384.
- ⁸ Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik fi şerhi Kenz'id-dekâik (Hâşiyetü's-Şelebi ile birlikte)* (Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313), 3/26. Böyle bir durumda icmân vuku bulduğu söylenir. Bk. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî el-Endelüsî İbn Rüşd, *Biddâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kâhire: Dârü'l-Hadis, 2004), 3/108; Ebû İshâk Cemâleddîn İbrâhim b. Ali b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî* (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/118; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâli el-Makdîsî İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fikhî'l-İmâm Ahmed* (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/194. İmam Şâfiî'den rivayet edilen bir görüş (cedid) hariç üç mezhep halvet durumunda da iddeti gerekli görür. Daha geniş bilgi için bk. Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, ts.), 9/7170-7171.
- ⁹ el-Ahzâb 33/49.
- ¹⁰ ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَتَّبْنَ بَأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ “Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler.” el-Bakara 2/228. “Kur’un temizlik mi yoksa hayız mı olduğu tartışmalıdır. Hanefî ve Hanbelilere göre kur’ hayız ifade ederken Şâfiî ve Mâlikilere göre kur’ ile kastedilen temizliktir.” Detaylı bilgi için bk. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 1/623-624.
- ¹¹ ﴿وَالَّذِينَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَتَّبْنَ بَأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler.” el-Bakara 2/234.
- ¹² ﴿وَالَّذِي لَمْ يَحْضَنْ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ “Gebe olanların bekleme süreleri ise doğum yapımlarıyla sona erer.” et-Talâk 65/4.
- ¹³ Mâlikî ve Hanbelîlere göre ise zina halinde de iddet beklemek gerekir. Bk. Acar, “İddet”, 21/467.
- ¹⁴ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Hatib eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 5/78.
- ¹⁵ Hatib eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/79.

çekmektedir. Doktorların, meninin hava ile temas etmesi durumunda çocuk olmayacağına dair görüşlerine rağmen Şirbînî, bu durumun, o meniyle çocuğun olma imkânını ortadan kaldırmayacağını, onların bu sözüne itimat edilmeyeceğini, dolayısıyla böyle bir meninin kadının rahmine suni yöntemlerle ulaşması durumunda iddetin gerekeceğini söylemektedir.¹⁶ Hanefîlerde de kadının nikâh (cinsî münasebet), sahih halvet ve kocanın ölümü durumunda iddet bekleyeceği,¹⁷ sadece normal yollarla meydana gelen cinsî münasebet sonucunda değil; suni döllenme veya kadının erkeğin menisini rahmine koyması gibi doğal olmayan yollarla meydana gelen durumlarda da iddetin gerekeceği ifade edilmektedir.¹⁸

Hanefî ve Hanbelîlere göre kadın ve erkeğin baş başa kalmasını ifade eden sahih halvet ile de fasit halvetle de iddet beklenmektedir.¹⁹ Şâfiîlerde ise halvet durumunda iddetin gerekip gerekmeyeceği tartışmalıdır. İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) kavli-i cedidine göre sahih halvet durumunda iddet gerekmez. Ancak kadim görüşünde halvetin cinsel birliktelik olarak algılanması sebebiyle iddetin gerekeceğini ifade etmiştir.²⁰ Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) halvet durumunda iddet gerekip gerekmeyeceğine dair mezhepte iki görüşün bulunduğunu iddetin gerekeceği görüşünde olanların bunu menfaati elde etmenin imkân dâhilinde olması ile açıkladıklarını söyler. Onlara göre nasıl ki kira akdinde oturmasa bile ücret alınıyorsa sahih halvet durumunda da cinsel birliktelik meydana gelme de iddet gerekir.²¹ Benzer bir değerlendirmenin Hanbelîlerden Muvaffakuddîn İbn Kudame (ö. 620/1223) tarafından da yapıldığı görülmektedir.²²

Gazzâlî (ö. 505/1111) boşama iddetinden maksadın rahmin beraati olduğunu, ancak bizatihi rahmin dolu olması şartı aranmadığını rahmin meşguliyetinin sebebi olmasının yeterli olduğunu, zira rahimde olanların gizli olması sebebiyle hakikatte bunun bilinmeyeceğini bundan dolayı buluğa ermemiş bir erkeğin tenasül uzvunun haşefe miktarı girmesi durumunda inzal meydana gelme de iddet bekleneceğini söylemektedir. Gazzâlî, şeriatın bu gibi konularda zahiri sebeplere itibar ettiğini; mazınnelere²³ göre hüküm verdiğini söyler. Mazınnenin bulunması, rahmin

¹⁶ Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/79.

¹⁷ Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 4/306.

¹⁸ Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/79; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr: şerh-i tenvirî'l-ebâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 3/504.

¹⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/504.

²⁰ Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/79.

²¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/118.

²² İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 3/194.

²³ "Hukukî hükümlerin anlam ve illetlere bağlı bulunması ve bunların da sübjektif mahiyette oluşu, hükümlerin doğrudan bu anlamlara değil o anlamları temsil eden ve duyularla algılanan objektif durumlara bağlanmasını gerektirmiştir. Bu objektif durumlar, fıkıh ve usûl terminolojisinde "mazınnet" ve "zahir sebep" olarak adlandırılır. Mazınnet tabiri, "bir şeyin potansiyel mevcudiyet yeri veya muhtemel sübût göstergesi" anlamındadır. Rızânın sübütünü gösterdikleri yönünde

meşgul olduğuna bir işarettir.²⁴

İslâm'ın ilk dönemlerinde kocası ölmüş kadının iddetinin “İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliliğini vasiyet etsinler”²⁵ âyeti gereği tam bir yıl olduğu, daha sonra bu hükmün neshedilerek yukarıda zikredilen süreyle değiştirildiği fukaha tarafından ifade edilmektedir.²⁶

Hemen hemen tüm toplumlarda yeniden evlenebilmesi için kadınların bekletilmeleri iddetin dinî ve fitrî bir olgu olduğuna işaret etmektedir.²⁷ Kadınların yeniden evlenebilmek için zorunlu olarak bekletilmesinin pek çok hikmeti sayılabilir. Bu bağlamda bunlardan en çok öne çıkanı kadının “rahminin beraatinin bilinmesi”dir. İddet konusundaki en önemli tartışmalardan birisi kur’ (قرء) kelimesinin ifade ettiği anlamın ne olduğudur. Kur’ân-ı Kerim’de boşanmış kadınların iddeti için üç kur’ (ثلاثة قراء) ifadesi²⁸ geçmektedir. Hanefî ve Hanbelîler kur’u hayız olarak anlarken, Mâlikî ve Şâfiîler temizlik/tuhr olarak almaktadır. Hanefîlerin kur’u, hayız olarak alma gerekçelerinden biri de iddetin, rahmin beraatinin belirlenmesi” amacıyla meşru kılınmasıdır.²⁹ Zira iddetten kasıt, kadının hamile olup olmadığının belirlenmesidir. Bu da ancak hayız ile bilinir. Şâyet kadın hayız görürse, kadının hamile olmadığı, yani rahminin beraati ortaya çıkacaktır.³⁰ Hanbelîlerden İbn Kudâme, iddetin kadının istibrası için vacip kılındığını, cinsî münasebet olmayınca rahmin meşguliyet sebebinin olmadığını, bundan dolayı da rahmi istibra etmek için iddet gerekeceğini söyler.³¹

Şîrâzî de iddetin rahmin beraatinin belirlenmesi için meşru kılındığını söyler. Cinsî münasebetten sonra rahim su ile ıstıgal eder.³² Nitekim hamile kadınların iddetinin, çocuklarını doğuruncaya kadardır. Boşandıktan veya kocası öldükten çok kısa süre içerisinde çocuğunu doğurması durumunda -örneğin bir gün sonra- kadının iddeti tamamlanmış olmakta ve kadın artık nikâh akdinin tarafı olabilmektedir. Dahası yeni kocası ile cinsî münasebet

güçlü bir zan ve kanaat bulunduğu için icab ve kabul “rıznanın mazinneti” olarak nitelendirilmiştir.” Bk. H. Yunus Apaydın, “İrade Beyanı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/387.

²⁴ “Aynen ihtilamla buluş, yaş ile akıl, gizli ikrah sebebi ile iman gibi durumlarda zahire ve mazinneye göre hüküm verilir.” Bk. Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb* (Kâhire: Dârü's-Selâm, 1997), 6/115.

²⁵ ﴿وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَنكُم وَيَدْرُونَ أَرْوَاحاً وَصَبَةً لَّا زَوَاجَهُمْ مَّنَاعاً إِلَى الْمَوْتِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِن خَرَجْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ فِی مَا فَعَلْتُمْ فِی الْقُسُوفِ﴾ el-Bakara 2/240.

²⁶ Ebû Bekr Ahmed b Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed, Said Bektaş (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 5/239; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/30.

²⁷ Acar, “İddet”, 21/466.

²⁸ el-Bakara 2/288.

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/8, 53.

³⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/110.

³¹ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 3/194.

³² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/118.

kurabilmektedir.³³ Hanbelîlerden İbn Arafe (ö. 803/1401) de iddetin rahmin beraatinin delili olduğunu söylemektedir.³⁴

İddet öncelikli olarak kadının hamile olup olmadığına anlaşılması ve eğer hamile ise çocuğun nesebinin kime ait olacağına belirlenmesi ve böylelikle nesebin karışmasının engellenmesi gibi işlevleri bulunmaktadır. Nitekim evli olup da henüz zifaf gerçekleşmeden boşamanın gerçekleştiği durumlarda kadının iddet bekleme yükümlülüğü bulunmamaktadır. Zira böyle bir durumda hamilelik şüphesi bulunmadığı gibi nesebin karışması da söz konusu değildir. Bununla birlikte iddeti sadece kadının hamileliğine anlaşılması ve nesebin karışmasının engellenmesi için meşru kılınmış bir süre olarak mülhaza edersek, tıbbi veya tecrübeye dayalı olarak kadının hamile olmadığına kesin bir şekilde anlaşılması durumunda, iddet beklemenin zorunluluğu ortadan kalkmış olacaktır ki bu durum iddetin taabbüdî yönüne aykırılık teşkil edecektir. Zira boşanmış kadınların beklemesi gereken süre Şâri tarafından üç kur' olarak zikredilmişken, kocası ölmüş olan kadınlar için bu süre dört ay on gün olarak belirlenmiştir. İddetin illeti hamileliğin tespiti olsaydı kocası ölen kadın ile boşanmış kadın arasında herhangi bir farkın olmaması gerekirdi. Kocası ölmüş olan kadınların fazladan kırk gün beklemesi, hamilelik ile elbette açıklanamaz. Nitekim Serahsî, henüz zifaf gerçekleşmeden kocanın ölmesi durumunda kadının ölüm iddeti bekleyeceğini söylemektedir.³⁵ Oysa yukarıda da zikredildiği üzere boşanmış bir kadın zifaf gerçekleşmediğinde iddet beklemiyordu.

Boşanmış kadınların üç kur' bekletilmesi, çoğunlukla hamileliğin tespiti için söz konusu edilse de gerçek anlamda tek bir kur' bile kadının hamile olup olmadığını belirleyebilir. Çünkü kadının rahminin temiz olduğu hayız görmesi ile anlaşılır.³⁶ Bu durumda üç kur' olmasının bir anlamı bulunmaz. Ulemanın vefat iddetinin hikmeti konusunda birbirinden farklı görüşleri olduğunu söyleyen İbn Kayyim, iddetin sadece rahmin beraati için meşru kılındığına dair görüşü eleştirmektedir. Ona göre vefat durumunda cinsel birliktelik olmadan da iddet beklenir, ayrıca rahmin beraati için üç kur'a da gerek yoktur. Cârîyenin istibrasında olduğu gibi tek bir hayız bile rahmin beraati için yeterlidir.³⁷ Biz de İbn Kayyim'in bu görüşüne katılıyoruz. Zira

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/15; "Hz. Ali'nin, kocası ölmüş olan kadının hamile olması durumunda iddetinin çocuk doğunca mı yoksa dört ay on gün sonra mı biteceği ile ilgili değerlendirmesi farklıdır. Ona göre hangi süre daha uzun ise o süreye itibar edilir. Örneğin kocası öldükten bir gün sonra kadın doğursa, Hz. Ali'ye göre kadının iddeti, ölüm iddeti olan dört ay on gündür. Ancak kocası öldüğünde kadın üç aylık hamile ise bu durumda kadının iddeti çocuğunu doğuruncaya kadardır. Ölüm iddeti olan dört ay on güne itibar edilmez." Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 6/31.

³⁴ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Abdurrahman er-Ruaynî el-Hattâb, *Mevâhibü'l-celil li-şerhi Muhtasari Halil* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 4/140.

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/30.

³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/15.

³⁷ Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîin an rabbi'l-alemîn*, thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), 2/51.

kadının kesin hamile olup olmadığının tüm şüphelerden âzâde olarak belirlenebilmesi için üç kur'un meşru kılındığı söylenirse bu durumda neden üç kur' olduğu sorusu sorulmak durumunda kalınır. Zira bunun için altı ay olması hamilelik şüphesini daha kesin bertaraf etmektedir. İddetin sadece hamileliğin tespiti ve doğacak çocuğun nesebinin belirlenmesi mülâhazasıyla meşru kılınmadığına bir diğer örnek de makalemizin konusunu teşkil eden erkeğin iddeti meselesidir. Bazı durumlarda erkeğin yeniden evlenebilmek için kadınların beklediği gibi iddet beklemesi gerektiği zikredilmektedir.

Kadının yeni bir nikâh için iddet beklemesinin bir diğer hikmetinin teabbüdîlik ilkesi ile açıklanabileceği yönünde görüşler de bulunmaktadır. İddetin taabbüdî olduğu, dolayısıyla manasının kavranamayacağını söyleyenler bulunmakla birlikte İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) bu görüşte olanları açıkça eleştirir. Ona göre bu görüş iki açıdan fasittir. İnsanların çoğu veya bir kısmı manasını kavrayamasa da şeriattaki her bir hükmün bir hikmeti bulunmaktadır. Ayrıca sayılar ile ilgili (miktarlar) mahza ibadet değildir.³⁸

Bazı hukukçular ise iddetin rahmin temizlenmesi için meşru kılınmasının yanında ibadet yönüne de vurgu yapmak suretiyle değerlendirmelerini yapmışlardır. Şâfiîlerden İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085) iddeti, salt taabbüdî iddet ve taabbüdîliğin karışık olduğu iddet diye ikiye ayırarak kocası ölen kadının beklemesi gereken iddeti, salt taabbüdî iddet; diğer beklenen iddetleri ise içerisinde taabbüdîliğin karışık olduğu iddet olarak tanımlar.³⁹ Salt taabbüdî iddet, rahmi meşgul eden bir sebebin varlığına tevakkuf etmez.⁴⁰ Hatîb Şîrbînî (ö. 977/1570) de iddetin, rahmin beraatinin bilinmesi, ibadet ve kadının, kocasının ölümünden sonra duygusal olarak toparlanabilmesi için meşru kılındığını söylemektedir.⁴¹ O, iddette taabbüdîlik tarafının ağır bastığını, tek bir kur'da rahmin beraatinin anlaşılmasına rağmen üç kur' beklenilmesinin iddetin taabbüdî olduğunu gösterdiği kanaatinde dir.⁴²

Şâfiî mezhebi hukukçuları iddetin taabbüdîliğini daha çok vurgulamışlardır. Hanefîler iddet bekleyen bir kadınla bir şüphe sebebiyle cinsî münasebette bulunulması durumunda kadına ikinci bir iddet gerekeceği, ancak bu ikinci iddetin birinci iddet içerisinde eriyeyeceği (tedâhül) kanaatinde dirler. Şâfiîler ise iddetlerde tedâhülün olmayacağını, ikinci kez iddet bekleyeceğini söylerler. Hanefîler bunu iddetin rahmi temizlemek için meşru kılınmasına dayandırır lar. Oysa Şâfiî mezhebinde iddetten kastın

³⁸ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 5/590.

³⁹ Bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb* (Beyrut: Darü'l-Minhâc, 2007), 15/43.

⁴⁰ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 15/43.

⁴¹ Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/78.

⁴² Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/78.

rahmin beraati yanında ibadet olduğu da söylenerek bu görüşe açıkça karşı çıkılır.⁴³ Ancak Hanefilere göre de ibadet asli maksat değilse de tâbi maksattır.⁴⁴

İbn Hazm'a (ö. 456/1064) göre de iddet sadece kadının hamileliğinin anlaşılması için değil, aynı zamanda Allah'ın emri olduğu için gerekmektedir.⁴⁵ O da diğer pek çok hukukçu gibi iddetin taabbüdî yönüne vurgu yapmıştır.

İddetin hikmetini kadının rahminin beraati ve taabbüdîlik ile açıklayan görüşler arasında, başka haklar bağlamında açıklayan görüşler de bulunmaktadır. İbn Kayyim, iddetin hikmetlerinin öncelikli olarak rahmin beraatinin bilinmesi, nesebin karışmasının engellenmesi, nikâh akdinin önem, kıymet ve şerefının yükseltilmesi, kocanın boşama süresinde karısına tekrar dönme ihtimalinin artırılması olduğunu ifade ettikten sonra, iddetin meşru kılınmasında dört türlü haktan söz etmektedir. Ona göre bu haklar; koca hakkı, kadın hakkı, çocuk hakkı ve Allah hakkıdır.⁴⁶ Diğer bir eserinde ise İbn Kayyim, iddette karı-kocanın, çocuğun ve kadının evleneceği yeni eşin haklarına riâyet etmek gibi pek çok maslahat bulunduğunu söylemektedir. Buna göre kocanın hakkı, dönmeye (ric'at) imkân vermesi; Allah hakkı, boşandıktan sonra kadının (iddet süresi içerisinde) evinden dışarı çıkmamasıdır. Çocuğun hakkı nesebinin zayı olmaması sebebiyledir. Kadının hakkı ise iddet zamanında nafakasının koca tarafından te'mini, bu süre içerisinde miras alması ve mirasçı olmasıdır. İbn Kayyim'e göre tüm bunlar iddetin kocanın bir hakkı olduğuna delalet etmektedir.⁴⁷

Görüldüğü üzere İbn Kayyim iddeti tek bir olguya hasretmemekte, tüm bu sayılan şeylerin tamamı, hatta daha fazlasının olduğunu söylemektedir. Yani o, iddetteki hikmetin kavranabileceğini ancak herhangi birisinin merkeze alınamayacağını başka bir ifadeyle bu hikmetlerden herhangi birisinin "illet" olarak belirlenemeyeceğini söylemektedir. Benzer bir değerlendirme Şâfiîlerden Hatîb Şirbînî'de de görülmektedir.⁴⁸ Ebû Hanîfe de iddetin vücubiyetini koca hakkı ile ilişkilendirenlerden birisidir. Ona göre zimmî olan erkeğin, zimmî olan karısının iddet bekleme zorunluluğu bulunmaz. Çünkü iddet Allah hakkı ve koca hakkı dolayısıyladır. Zimmî kadın, Allah haklarıyla mükellef olmadığı gibi zimmî koca da iddet

⁴³ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir fî fihî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî: Şerhu muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 11/291.

⁴⁴ Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedi*, thk. Yusuf Talâl (Beyrut: Dârü lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 2/276.

⁴⁵ Suat Erdem, "İslâm Hukukuna Göre İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikahı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2020), 78.

⁴⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *i'lâm*, 2/50-51.

⁴⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd*, 5/590, 591.

⁴⁸ Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/78.

beklemenin kendi hakkı olduğuna inanmadığı için kendi hakkını iskat eder.⁴⁹

İbn Teymiyye de (ö. 728/1328) bu konu hakkında şunları söylemiştir:

“Vefat iddeti nikâhın sonlanmasına duyulan bir saygı ve kocanın hakkına riâyet etmektir. Bundan dolayı kocası ölmüş kadın, kocanın hakkına riâyet için süslenmez. İddet, derecesi yüksek olan bu akdin saygınlığı için meşru kılınmıştır. Bu da iki nikâh arasını ayırmakla mümkündür. İki nikâhın (önceki eş ile sonraki eşin nikâhlarının) birleştirilmesi, bu saygınlığı yok eder. Nitekim Resûlullah'ın hakkı en şerefli olduğundan, eşlerinin kendisinden sonra evlenmeleri haram kılınmıştır. Ancak bu, Peygamber'e özel bir durumdur. Diğer kadınların ölmüş olan kocalarından sonra evlenmeleri haram olsaydı, kadınlar bundan zarar görmüş olurdu. Belki ikinci eş birinci eşten hayırlıdır. Şâyet evlenmeyip dul olarak çocuklarını yetiştirirse bu övülen ve müstehap olan bir durumdur. Nitekim bir hadiste “Ben ve iki yanağı kızarmış kadın, kıyamet günü şöyleyiz (orta parmağı ile işaret parmağını gösterdi). O kadın ki güzel ve mevki sahibi olduğu halde kocasından dul kalıp yetimleri yetiştinceye veya ölünceye kadar evlenmemiştir.”⁵⁰

Kadının yeni bir evliliğe psikolojik ve duygusal olarak hazır olabilmesi için de iddet meşru kılınmış olabilir. İddetin yukarıda sayılan hikmetlerinden başka pek çok hikmeti sayılabilir.

Kanaatimizce fıkıh metinlerinde ifade edilen tüm bu hikmet ve amaçların hiçbirisi tek başına iddetin meşruiyetini açıklamaya yetmemektedir. Zira iddetin rahmin beraati ve kadının hamile olup olmadığının tespiti için meşru kılındığı söylendiğinde yukarıda da izah edildiği üzere zıfâf gerçekleşmeden kocası ölen kadının iddet beklemesinin bir anlamı kalmayacaktır. Zira böyle bir durumda nesebin karışması söz konusu değildir. İddetin kocanın hakkı olması gerekçesiyle meşru kılındığına yönelik değerlendirme de tek başına iddetin temel gerekçesini açıklamaya yetmez. Zira boşandıktan bir gün sonra çocuğunu doğuran hamile kadının iddeti doğumla birlikte sona ermektedir. Bu durumda kocanın hakkı çocuk doğuncaya kadar olmakta, yerine göre bu hak dokuz ay yerine göre ise bir gün veya daha az sürebilmektedir.

İddetin, kadının yeni bir evliliğe hazırlanması için meşru kılındığını söylemek de mümkün değildir. Zira boşanmış hamile kadın çocuğunu doğurunca, vakit kaybetmeden hemen evlenebilmektedir. Bu süre bir günden daha az sürebildiği için böyle kısa bir zaman aralığında kadın evliliğe

⁴⁹ “Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile İmam Muhammed (ö. 189/805), bu kadının da iddet bekleyeceğini söyler. Cumhura göre de zimmî kadın, Müslüman gibi iddet bekler.” Bk. Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymi Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3/91; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed Cemmâli Makdîsî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, ts.), 8/96.

⁵⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd*, 5/591. «أَنَا وَامْرَأَةٌ سَفْعَاءُ الْحَدَثَيْنِ كَهَاتَيْنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» وَأَوْمَأَ يَبِيدُ بِالْوَسْطَى. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şuabü'l-imân*, thk. Abdülalî Abdulhamid Hamid (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 11/145; Süleyman b. Eş'âs b. İshâk el-Ezdî Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Edep” 129.

hazırlanamaz. İddetin taabbüdî olması, iddetin en makul gerekçesi görünmesine rağmen bu taabbüdîliği illet açısından düşünmek gerekir. Zira ulema tarafından hikmetiyle ilgili pek çok değerlendirme yapılmıştır. Nitekim İbn Kayyim boşanmış kadının niçin iddet beklediğinin tam olarak ta'vil edilmesinin mümkün olmadığını söylemektedir.⁵¹ Onun ifade etmeye çalıştığı budur. İddetin hikmeti değil, illeti tam olarak bilinemez. Görüldüğü üzere İbn Kayyim iddeti tek bir olguya hasretmemekte, tüm bu sayılan şeylerin tamamı, hatta daha fazlasının olduğunu söylemektedir. Yani o, iddetteki hikmetin kavranabileceğini ancak herhangi birisinin merkeze alınamayacağını başka bir ifadeyle bu hikmetlerden herhangi birisinin “illet” olarak belirlenemeyeceğini söylemektedir. Bununla birlikte ona göre iddetin taabbüdî olması onun hikmeti hakkında konuşulamayacağı anlamına da gelmemektedir.

O halde iddeti tek bir hikmet ve amaçla ilişkilendirmek yerine bu hikmet ve amaçların tamamı, belki daha fazlasıyla ilişkilendirmek daha makul olacaktır. Tüm bu durumlar birlikte düşünüldüğünde, iddet hamileliğin anlaşılması başta olmak üzere daha bilemeyeceğimiz pek çok sebebe binaen şart koşulmuştur. Bu itibarla tek başına hiçbir sebebi, iddetin meşruiyetinin yegâne gerekçesi sayamayız.

2. İDDETE BAĞLANAN HÜKÜMLER

Karı koca arasında herhangi bir sebeple ayrılık vuku bulduğunda veyahut koca öldüğünde evliliğin tüm hukuki sonuçları hemen ortadan kalkmaz. Özellikle kadının, iddet süresi içerisinde bazı hak ve sorumlulukları devam etmektedir. İleride de görüleceği üzere kadının bu hak ve sorumlulukları Hanefilere göre bâin talâk sonucunda erkeğin iddet süresi içerisinde kadının kız kardeşi ile evliliğine engel olacaktır.

İddet, sadece kadının tekrar evlenebilmesi için değil başka birçok hükmü de içerisinde barındırmaktadır. Öncelikle ric'î talâk ile karısını boşayan bir kimse, henüz karısının iddeti dolmadan karısına geri dönebilir. Bu süre zarfında evliliğin hala devam ettiği kabul edilir. Ayrıca ric'î talâkla iddet bekleyen kadın, bu süre zarfında ölen kocasına mirasçı olabileceği gibi, iddet beklerken ölen kadına kocası da mirasçı olabilmektedir.⁵² İddet beklerken kadının nafaka yükümlülüğü kocaya ait olduğu gibi süknâ (mesken) hakkı da bulunmaktadır. Kadın da bu süre zarfında evden dışarı çıkmaz.⁵³

İddet beklemekte olan kadına evlilik teklifinde bulunulamayacağı gibi böyle bir kadın evlenemez de.⁵⁴ Ancak üstü kapalı olarak evlilik teklifinde

⁵¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdül-meâd*, 5/591.

⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 6/24.

⁵³ “Ancak kocası ölen kadın, nafakasını başka türlü temin edemiyorsa dışarı çıkmasında bir sakınca yoktur.” Bk. Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, 5/246; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/113.

⁵⁴ Açık bir şekilde nikâh teklifinde bulunulamaz; kapalı ve îmaen nikâh teklifinde bulunmasında

bulunulabileceği “(İddet beklerken) Bu kadınlarla evlenme isteğinizi üstü kapalı bildirmenizde veya içinizde saklamanızda bir sakınca yoktur.”⁵⁵ âyeti gereğince herhangi bir sorun teşkil etmez. Bu durum, kocası ölmüş olan kadın veya bâin talâk ile boşanan kadın için söz konusudur. Ric’î talâk ile boşanmış olan kadının nikâhı halen geçerli olduğu için o kadına ne üstü kapalı ne de sarîh bir şekilde evlilik teklifi yapılamaz.⁵⁶

İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Evzâî’ye (ö. 157/774) göre iddet bekleyen bir kadınla evlenip cinsî münasebette bulunan kimsenin, kadın ile arası ayrılır ve bu ikisi ebediyen birbirlerine helal olmazlar. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Şâfi’ye göre ise araları ayrılır, iddet bittikten sonra tekrar evlenebilirler.⁵⁷

Koca, bâin talâkla boşanmış olsa bile, iddet süresi içerisinde boşanmış olduğu bu karısıyla yeniden evlenebilir. Ancak bu durum eski koca için söz konusudur. Başka bir erkekle evlenebilmesi kadının iddetinin bitmesine bağlıdır.⁵⁸

3. ERKEĞİN İDDETİ

İddet kadınlara özgü bir durum olsa da istisnai bazı durumlarda erkeğin de iddeti söz konusu olabilmektedir. Fıkıh literatüründe terim anlamıyla olmasa da kocanın iddeti denilince bu durum kastedilir.⁵⁹ Esasında iddet kadınlara özgü olup, erkeğin yeniden evlenebilmek için beklediği süre erkeğin bizatihi kendi iddeti değil, boşandığı karısının iddetidir. Burada erkeğin iddeti şeklindeki ifade, sürenin belirlenmesi amacına matuf olup bununla teknik anlamdaki iddet kastedilmez. Ancak Hanefîlerden Haskefî (ö. 1088/1677) iddeti, “sebebin bulunması durumunda kadın ve erkek için gerekli olan bekleme” şeklinde tanımlayarak iddetin tanımına erkeğin beklemesini de dâhil etmiştir.⁶⁰ İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457) erkeğin kadının kız kardeşi ile evlenmesi için gerekli olan beklemesinin, erkeğin iddeti olmadığını, kadının iddetinin bir sonucu olduğunu söylemekte, burada da iddet manası bulunmakla birlikte istilâhi anlamda iddetin kadının beklemesi için vazedildiğini, erkeğin beklemesine ise iddet denmediğini söyleyerek lafzi farklılığa işaret eder.⁶¹

sakınca yoktur.

⁵⁵ ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْتُمْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ﴾ el-Bakara 2/235.

⁵⁶ Ebü’l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr* (Kâhire: Matbaatü’l-Halebî, 1937), 3/176.

⁵⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Muctehid*, 3/70.

⁵⁸ Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasarü’l-Kudûrî fi’l-fikhi’l-Hanefî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 159.

⁵⁹ Acar, “İddet”, 21/466.

⁶⁰ Alaeddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed Dimaşkî el-Haskefî, *ed-Dürrü’l-muhtâr fî şerhi tenvîri’l-ebsâr*, thk. Abdülmün’im Halil İbrahim (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 3/502.

⁶¹ Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr li’l-âcizi’l-fakîr* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.), 4/307.

İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) iddetin şer'î tanımını ile ıstılâhî tanımını ayırmaktadır. Haskefî'nin tanımının şer'î; İbnü'l-Hümâm'ın tanımının ise ıstilahî olduğunu, ıstilahî tanımın daha özgü (has) olduğunu bundan dolayı iddetin erkeğin değil, kadının beklemesi gereken süreye denildiğini söyler.⁶² Pek çok Mâlikî eserinde İbn Araf'e'ye (ö. 803/1401) nispet edilen; "fesih, kocanın ölümü veya boşaması durumunda nikâhı engelleyen süre" şeklindeki iddet tanımından sonra, bu tanıma, dördüncü eşini boşayıp da başka bir kadınla evlenmek isteyen erkeğin de dâhil olduğundan bahsedilir.⁶³

İbn Mühenna Nefrâvî (ö. 1126/1714)ise dördüncü karısını boşayan kimsenin dördüncü dışında başka bir kadınla evlenmesinin engellenmesinin; yani kocanın engellenmesinin ne lügat ne de şer'î olarak iddet olarak isimlendirilemeyeceği kanaatindedir. Ona göre erkeğin, pek çok durumda evlenmesi caiz ve mümkün değildir. Evlenmesinin caiz ve mümkün olmadığı bu durumlarda, örneğin ihramda ve hastalık durumunda, erkeğe muted (iddet bekleyen) denilmez.⁶⁴ Bazı fakihler ise erkeğin beklemek zorunda kaldığı bu süreye "mecazen iddet" adını vermekte, bazıları ise şer'an da iddet adını vermektedirler. Zeynüddîn İbn Nuceym (ö. 970/1563) ise her ne kadar ıstilahî (terim) olarak iddet denmese de mana itibarıyla bunun iddet olduğu, böyle bir durumdaki erkek için iddet isminin şer'an kullanılabilceği kanaatindedir. Ona göre şeriatta sebebi bulunması durumunda kadının ve erkeğin beklemek zorunda olduğu süreye iddet denilmektedir.⁶⁵

Kanaatimizce boşanmış veya kocası ölmüş bir kadın ile evlenmek isteyen her erkeğin bu kadının iddetini beklemesi, dolaylı olarak erkeğin iddeti kapsamına girebilir. Ancak bizim burada üzerinde duracağımız husus, erkeğin bizzat kendisinden kaynaklanan iddettir. Zira başka bir boşama sonucu erkeğin kadının iddetini beklemesi kendi iradî fiilinin bir sonucu değildir. Oysa boşanmış olduğu eşinin kız kardeşi ve dördüncü eşini boşadıktan sonra beşinci eşin alınması gibi durumlarda, boşama erkeğin bilinçli bir tercihi olup, bu durum evlenilecek kadından kaynaklanan bir iddet olmayıp, boşanmış olduğu eski karısından kaynaklanan bir iddettir. Dolayısıyla burada, evlenecek olan kadının iddetinin beklenmesi meselesi üzerinde durulmayıp erkeğin, boşadığı karısının iddetini beklendiği durumlar işlenecektir.

⁶² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/503.

⁶³ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbn Arefe, *el-Muhtasaru'l-fikhî*, ed. Hafız Abdurrahman Muhammed Hayr (Dubâi: Mü'essesetü Halef Ahmed el-Habtûr li'l-A'mâlî'l-Hayriyye, 2014), 10/4/397; Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 5/470; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî, *Şerhü muhtasari Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 4/136.

⁶⁴ Ahmed b. Ğanîm b. Sâlim en-Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-devânî alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî* (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1995), 2/57; Hâlid Davv, "İddetü'r-recul beyne'l-fikhi'l-İslâmi ve kanûni'l-Cezâiri", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 13/2 (2021), 106.

⁶⁵ Davv, "İddetü'r-recul beyne'l-fikhi'l-İslâmi ve kanûni'l-Cezâiri", 107.

3.1. Erkeğin İddet Beklediği Durumlar

Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve ondan mülhem olarak İbn Nüceym, eserlerinde erkeğin iddet beklediği yirmi durumdan bahseder.⁶⁶ Ancak ilgili yere bakıldığında ilk on durumun konumuzla alakalı olduğu, sonraki on durumun ise geçici evlenme engelini konu edindiği görülür. Ayrıca erkeğin iddeti kapsamına, erkeğin bizatihi bir fiiliyle meydana gelen geçici evlenme engelleri girmektedir. Bu bilgidен hareketle erkeğin iddet beklediği tüm durumlarda bir “boşama” söz konusudur. Bu da ya üç kur', ya da karısı hamile ise karısının çocuğunu doğuruncaya kadardır.⁶⁷ Yoksa karısının öldüğü durumda her ne olursa olsun erkeğin iddet bekleme zorunluluğu yoktur.

Ric'î talâkın vuku bulması durumunda erkek, karısı iddet beklerken karısının kız kardeşi ile evlenemez. Karısının kız kardeşi, halası veya teyzesi ile evlenebilmesi için karısının iddetini tamamlaması gerekir. Bu süre karısının gebe olması durumunda çocuk doğuncaya kadar, hamile olmadığı zaman ise üç kur'dur. Zira böyle bir durumda karı-koca arasında evliliğin hala devam ettiği kabul edilir. Hanefî ve Hanbelîler, Hz. Ali, İbn Abbas, Zeyd b. Sâbit, İbrahim en-Nahaî, Sa'îd b. Müseyyeb, Mücâhid ve Sevrî gibi hukukçular bâin talâk ve fesihte de erkeğin bu iddeti bekleyeceği kanaatinde. Cumhur ise bâin talâkta erkeğin iddet beklemeyeceğini söyler.⁶⁸

3.2. Erkeğin İddeti Bağlamında Tartışılan İki Durum: İki Kız Kardeşin Cem'î ve Dördüncü Eşi Boşadıktan Sonraki Evlilik

Erkeğin iddeti fıkıh eserlerinde erkeğin karısının kız kardeşiyle veya dördüncü karısını boşayıp başka bir kadınla evliliği bağlamında tartışıldığı

⁶⁶ 1-Karısının kız kardeşi ile, 2-Karısının halası ile, 3-Karısının teyzesi ile, 4-Karısının erkek kardeşinin kızı ile (yeğeni ile), 5-Karısının kız kardeşinin kızı ile (yeğeni ile), 6-Beşinci evliliği için, (İbn Âbidîn burada beşinci evlilik ile, dört defa evlenmiş ve beşinci ile evlenmek isteyen kimsenin dördüncüsünü boşamadıkça evlenemeyeceği şeklinde açıklar. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/503.) 7-Hür kadını boşadıktan sonra câriye kadınla evlenmek için, 8-Fasit nikâhla cinsî münasebette bulunmuş kız kardeşin nikâhı, 9-Nikâh şüphesi ile cinsî münasebete girilmiş kız kardeşin nikâhı, 10-Dört karısı olup bunlardan birini boşayıp başka bir kadınla evlenmek isteyen kimse dördüncünün iddetinin bitmesini bekleyecek (zira henüz evli kabul edilir), 11-Başka birinden iddet bekleyen kadınla evlilik, 12-Üç talâkla boşanmış kadın ile evlenmek için, 13-İstibradan önce satın alınan câriye ile cinsî münasebet için, 14-Evlendiğinde zinadan hamile olan kadınla (kadın doğuruncaya kadar cinsî münasebet yasak). 15-Dârülharpte Müslüman olmuş dârülişlâma göç etmiş ancak hamile olan kadın ile evlilik yapılabilir ancak cinsî münasebet kadın doğurduktan sonra olmalı 16-Esir alınmış kadın eğer ay halinden kesilmiş (âyise) veya küçük ise hayız görünceye veya iki ay geçinceye kadar cinsî münasebette bulunulamaz. 17-Efendisinin mükâtebe kadınla nikâh veya cinsel birlikteliği kadın özgür oluncaya veya özgür olmaktan aciz kalıncaya kadar yapılamaz. 18-Putperest kadın ile Müslüman oluncaya kadar, 19-Mürtet kadın ile tekrar Müslüman oluncaya kadar, 20-Mecusi kadın ile Müslüman oluncaya kadar. Bk. Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Hazânetü'l-fikh*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 128-129; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-Dekâik (İbn Âbidîn'in Minhetü'l-hâlik isimli haşiyesi ile birlikte)* (Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/138-139; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/503.

⁶⁷ Davv, “İddetü'r-recul beyne'l-fikhi'l-İslâmî ve kanûnî'l-Cezâiri”, 108.

⁶⁸ Davv, “İddetü'r-recul beyne'l-fikhi'l-İslâmî ve kanûnî'l-Cezâiri”, 108.

için fukahanın kız kardeş ile ilgili değerlendirmeleri diğer hususlara⁶⁹ da şamil kılınacak olduğundan biz de burada bu konu üzerinden değerlendirmelerimizi yapacağız.

Kur'ân-ı Kerim'de iki kız kardeşin aynı nikâh altında birleştirilmesi, geçici evlenme yasakları arasında zikredilir. “İki kız kardeşi birleştirmeniz haram kılındı”⁷⁰ âyeti iki kız kardeş ile aynı anda evliliği yasaklamaktadır.⁷¹ Bu, sadece kız kardeşler arasında değil, hala ve teyze ile yeğenin aynı nikâh altında birleştirilmesini de kapsamaktadır.⁷² Bu ikinci durum doğrudan Kur'ân nassı ile değil hadisler ile yasaklanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'den rivâyet edilen “kadın ile halası veya kadın ile teyzesi aynı nikâh altında birleştirilemez” hadisi⁷³ bu durumu beyan etmektedir. Bu konuda genel kural şudur: İki kadından birisi erkek olarak kabul edildiğinde bunlar arasında evlilik haramsa, bu iki kadın aynı nikâh altında birleştirilemez. Ancak bu iki kadından birisinin erkek varsayılması durumunda bu iki kimse arasında nikâha engel bir durum yoksa bu takdirde bu iki kadınla nikâh caizdir.⁷⁴ Örneğin teyze ile kız yeğenin aynı nikâh altında birleştirilmesi meselesinde teyzenin erkek farz edilmesi durumunda dayı ile yeğen arasında evlenme engeli bulunacağından teyze ile kız yeğen aynı nikâh altında birleştirilemez. Buna mukabil iki kız kuzenin aynı nikâh altında birleştirilmesi ise kuzenlerden birinin erkek varsayılması durumunda herhangi bir engel ortaya çıkarmayacak, bu durumda bu iki kız kuzeni aynı nikâh altında birleştirmek caiz olacaktır.⁷⁵

İki kız kardeşin⁷⁶ tek nikâh altında birleştirilmesi haram olduğu gibi kişinin karısını boşayıp karısı henüz iddet beklerken karısının kız kardeşi ile nişanlanması, nikâhlanması veya evlenmesi de haramdır. Bu, sadece öz kız kardeşleri değil, süt kız kardeşleri de kapsamaktadır. Dolayısıyla bir erkek

⁶⁹ Bunlar, boşadığı karısının halası, teyzesi vb. kişilerdir. Bu kadınlar, erkeğin karısının “erkek” kabul edildiğinde evlenemeyeceği kadınlardır. Dolayısıyla erkeğin boşadığı karısının iddeti bitmeden bu kadınlardan birisiyle evlenmesi caiz değildir.

⁷⁰ «وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ» en-Nisa 4/23.

⁷¹ İmam Muhammed, bu hükmün İslâm şeriatı açısından geçerli olduğu görüşündedir. Ona göre bir zimmî, beş kadınla evlense veya iki kız kardeşi cem' etse, bu nikâh kendi dinlerine göre geçerli olup İslâm ahkâmına göre bu nikâh, fasittir. Ancak kadın İslâm mahkemesine gelip nafaka ve miras talep ederse, nikâhı fasit olduğu için kâdı nafaka ve ırs ile hükmetmez. Bk. Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Burhânüddîn (Burhânü's-şeria) el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî f'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmi el-Cüdfî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 3/138.

⁷² “Osman el-Bettî (ö. 143/760) kız kardeş dışındaki cem'lerin haram olmadığını görüşündedir.” Bk. Kâsânî, *Bedâi*, 2/262.

⁷³ «لا يَجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا، وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَئِهَا» Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dârü Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Nikâh”, 28.

⁷⁴ İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 3/102.

⁷⁵ “İbn Mesûd'un kuzenler arasındaki evliliği kerih gördüğü rivayet edilir. Onun bu tür bir evliliği kerih görmesi, sıla-i rahmin kesilmesine sebep olabileceği endişesinden kaynaklanmaktadır.” Bk. Kâsânî, *Bedâi*, 2/263.

⁷⁶ “İki kız kardeş” ifadesi, yazım kolaylığı için kullanılmaktadır. Bu ifadeye teyze, hala gibi kadının akrabaları da dâhildir.

iki süt kız kardeşi aynı nikâh altında birleştiremeyeceği gibi bir kadını boşadığı zaman bu kadının iddeti henüz bitmeden o kadının süt kız kardeş veya hala/teyzesiyle de evlenemez.⁷⁷

İki kız kardeşin ceminin haram kılınması sadece nikâh hükümleri açısından düşünülmez. Kız kardeşlerin câriye olması veya birisinin hür, diğerinin câriye olması durumunda da cem' haramdır. Dolayısıyla sahip olduğu kardeş câriyelerle aynı zaman diliminde cinsel birliktelikte bulunamayacağı gibi bir eşi olan diğeri ise câriyesi olan iki kız kardeş ile de Cinsî münasebette bulunamaz. Bu, sadece cinsî münasebetin değil bizzat akdin de batıl olmasını gerektir.⁷⁸

İki kız kardeş ile evliliğin haram olduğunu Hz. Peygamber şöyle açıklamıştır: "Allah'a ve ahiret gününe inanan kimse suyunu iki kız kardeşin rahminde birleştirmesin."⁷⁹ Başka bir rivâyette ise böyle yapan kimsenin lanetlenmiş (melun) olduğu haber verilir.⁸⁰ İki kız kardeşin aynı nikâh altında birleştirilmesinin haram kılınması ise sıla-i rahmin kesilmesi ile açıklanmaktadır. Hz. Peygamber'den rivâyet edilen hadislerde bu vurgu hep ön plandadır. Nitekim yeğenin hala veya teyze ile aynı nikâh altında birleştiremeyeceğini söyledikten sonra "eğer bunu yapmış olsaydınız, (sıla-i) rahmi kesmiş olurdunuz" buyurmuş,⁸¹ başka bir rivâyette ise "Onlar karşılıklı olarak birbirleriyle ilişkilerini keserler" diğeri bir rivâyette ise "Bu durum sıla-i rahmin kesilmesini doğurur" buyurmaktadır.⁸² Kâsânî'nin (ö. 587/1191) konuya dair değerlendirmesi dikkat çekicidir: "Kumalar arasında düşmanlık/anlaşmazlık açıktır. İki kız kardeşin cem'i, sıla-i rahmin kesilmesine sebep olur. Sıla-i rahmi kesmek haram olduğu gibi ona sebep olan şeyler de haramdır."⁸³ Başka bir yerde ise Kâsânî şunu söyler "İki kız

⁷⁷ Zeylaî, *Tebyîn*, 2/103.

⁷⁸ Muhammed b. Hasen Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012), 4/363.

⁷⁹ "مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَجْمَعُ مَاءَهُ فِي رِجْمِ أُخْتَيْنِ" Ebü Muhammed Cemaleddin Zeylaî, *Nasbü'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1997), 3/168; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, *Kitâbü't-temyîz fi telhîsi tahrîci ehâdîsi şerhi'l-vecîz = et-Telhîsü'l-habîr*, thk. Muhammed es-Sânî b. Amr b. Müsâ (Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, 2007), 3/361. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cumâ Muhammed (Kâhire: Dârü's-Selâm, 2006), 9/4433; Kâsânî, *Bedâi*, 2/264; Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahim Karâfi, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Haccî, Said E'rab, Muhammed Bû Hubze (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 4/312-313; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/89. Zeylaî, hadisin garip olduğunu zikreder. Bk. Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, 3/168.

⁸⁰ "مَلْعُونٌ مَنْ جَمَعَ مَاءَهُ فِي رِجْمِ أُخْتَيْنِ" İbn Hacer, her iki rivayetin de aslının olmadığını söyler. Bk. Askalânî, *et-Telhîsü'l-habîr*, 3/361. Zehebî ise bu rivayetin merfu olduğunu söylediğini ancak münker olduğunu ve isnadının bulunmadığını ifade eder. Bk. Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tenkîhü't-tahkîk fi ehâdîsi't-Ta'lik*, thk. Mustafa Ebü'l-Ğayz (Riyad: Dârü'l-Vatan, 2000), 2/186.

⁸¹ Ebü'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Abdülmecid es-Sülfî (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 11/137.

⁸² Bk. Kâsânî, *Bedâi*, 2/262-263.

⁸³ Kâsânî, *Bedâi*, 2/262.

kardeşi cem' etmek sıla-i rahmi kesmeye yol açar, zira bu durum kardeşler arasında kini doğurur. Bu da sıla-i rahmi kesmeye yol açar. Hatta kin daha beterdir. Zira evliliğin en büyük nimeti olan şehvetin giderilmesi iddet halinde yoktur. İddet halinde kocanın, kadının kız kardeşi ile evlenmesi durumunda kadın daha çok kinlenir. İddetten sonra ise kadının ilk kocası ile herhangi bir bağı kalmaz. Başka bir kocaya varabilir. İstedliğini ikinci kocada bulur ve böylelikle kız kardeşine olan kini azalır.⁸⁴ Şâfiîlerden İmrânî (ö. 558/1163) ise konu hakkında şunları dile getirir: "Bir adam iki kız kardeşi aynı nikâh altında birleştirirse, bu kadınlar birbirlerine kin güder ve haset ederler. Her biri diğersinin kusur ve ayıbını araştırır. Bu durum da sıla-i rahmin kesilmesine sebep olur"⁸⁵

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, iddet bitmeden ikinci kız kardeş veya hala/teyzeyle evliliğin yasaklanması boşama durumlarına has bir durumdur. Karısının öldüğü durumda, erkeğin iddet bekleme zorunluluğu bulunmamaktadır. Başka bir ifade ile erkek, karısı öldüğü andan itibaren karısının kız kardeşi ile evlenebilmektedir. Bu durum muhtemelen yukarıda da ifade edildiği üzere sıla-i rahmin kesilmesine sebebiyet vermediği içindir. Zira ölmüş olan kadın ile kız kardeşi arasında bir nefretleşme söz konusu olmayacaktır. Yine dördüncü eş öldüğünde erkek beşinci eş ile nikâhlanmak için ölen karısının iddetini beklemeyecektir.

Fukaha, erkeğin iddet süresini beklemeden evlenip evlenemeyeceği hususunda karısı ile vâki olan talâkın türünü de göz önünde bulundurmıştır. Bu bağlamda ric'î talâk veya bâin talâk ile boşanmış olmasını farklı değerlendirmiştir. Kişinin karısını ric'î talâk ile boşadıktan sonra iddet bitmeden karısının kız kardeşi ile evlenemeyeceği hususunda hukukçuların ittifakı bulunmaktadır.⁸⁶ Zira yukarıda da ifade edildiği üzere ric'î talâkta evlilik iddet müddeti boyunca hala devam etmektedir. Bu itibarla bu süre içerisindeki evlilik iki kız kardeşi aynı nikâh altında birleştirme olarak kabul edilir.

İslâm hukukçularının üzerinde ihtilaf ettiği asıl konu ise bâin talâk ile boşama durumunda erkeğin, karısının kız kardeşi ile evlenebilip evlenemeyeceği meselesidir. Hanefî ve Hanbelilere göre ister ric'î isterse bâin talâk ile boşama gerçekleşsin, kadının iddeti sonlanmadan erkek, karısının kız kardeşi ile nikâh kıyıp evlenemez. Aynı şekilde dördüncü eşini bâin talâk ile boşamış olsa da bu kadının iddeti sonlanmadan başka bir kadın ile evlenemez.⁸⁷ Hanefîler karı-koca arasındaki her türlü ayrılığın -kadının

⁸⁴ Kâsânî, *Bedâi*, 2/264.

⁸⁵ Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-Yemenî İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000), 9/243.

⁸⁶ Bk. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 9/6665.

⁸⁷ Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, 4/317; Kudûrî, *et-Tecrid*, 9/4431; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/88-89; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 9/6665.

ölmesi ve mürtet olması hariç- iddeti meydana getirdiği ve bu iddet bitmeden kocanın, karısının kız kardeşi ile evlenemeyeceği ve yahut dördüncü eşi ile ayrılık vuku bulmuş kimsenin yine bu ayrılık sebebiyle meydana gelen iddet sonlanmadan başka bir kadın ile evlenemeyeceği kanaatindedir. Hanefilere göre erkek ister sahîh ister fasit evlilik yapmış olsun ister ric'î, isterse bâin talâk ile boşasın, karısının kız kardeşi ister köle ister hür olsun, karısı veya kardeşi ister Müslüman isterse ehl-i kitab olsun, ayrılık ister liândan isterse de îlâdan kaynaklansın, tüm bu durumlarda kadın iddet bekler. Kadın iddet beklediği için koca karısının kız kardeşi ile iddet süresi içerisinde evlenemez. Eğer erkek mahrem olan iki kişi ile evlenirse araları tefrik edilir. Cinsel birliktelik olduysa iddet bitmeden diğeri ile tekrar ilişki kuramaz.⁸⁸

Hanefiler bu durumu, iki kız kardeşin cem'inin haram olduğunu bildiren âyet ile gerekçelendirmişlerdir. Onlara göre "iki kız kardeşi cem' etmeniz haram kılındı"⁸⁹ âyeti sadece nikâhı değil, cinsel birlikteliği de milk-i yemin ile oluşan birlikteliği de de haram kılar. Zira cinsel birliktelik nikâh ahkâmından sadece birisidir. Bunun yanı sıra nesebin sübûtu, nafakanın vacip olması, süknâ hakkı ve akdin hükmü gereği kadının evinden dışarı çıkamaması (hapsi) gibi pek çok şey nikâh ahkâmındandır.⁹⁰ Tahâvî'ye (ö. 321/933) göre ilgili âyet, tüm bunların da cem'ini yasaklamaktadır. Bu itibarla nikâhın bir şekilde devam ettiği bu gibi durumda, erkeğin kadının kız kardeşi ile evlenmesi âyette zikredilen cem' yasağının ihlali olarak kabul edilir.⁹¹ Benzer değerlendirmelerin diğeri Hanefî hukukçular tarafından da dile getirildiği görülür.⁹²

Şâfiî ve Mâlikî mezhebine göre ise karı-koca arasındaki ayrılık, bâin talâk sonucunda meydana gelmişse bu durumda erkek karısının iddetinin dolmasını beklemeden karısının kız kardeşi ile evlenebilir.⁹³ Onlara göre bâin talâk ile karı-kocalık kesin bir şekilde sonlanmıştı. Karı-kocanın artık birbirlerine yabancı olduğu düşünülürse kız kardeşi ile evlenmesinde bir mâni olmaması gerekir. Zira bâin talâk ile boşanmış olduğu karısı ile cinsî münasebette bulunması durumunda her ikisine de had cezası gerekmektedir.⁹⁴ Şâfiîlere göre haramlık, iki kız kardeşin aynı nikâh altında birleştirilmesidir. Oysa bâin talâk ile nikâh tamamen sona ermektedir. Çünkü nikâhı sona erdiren şey, bâin talâk veya üç talâktır. Dolayısıyla bâin talâkla boşanmış karısının iddeti henüz dolmadan, karısının kız kardeşi ile evlenebilir.⁹⁵

⁸⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 10/183.

⁸⁹ en-Nisa 4/23.

⁹⁰ Kâsânî, süknâ hakkını Allah hakkı olarak tanımlar. Bk. Kâsânî, *Bedâi*, 3/208.

⁹¹ Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, 4/317-318.

⁹² Kudûrî, *et-Tecriid*, 9/4431; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/86; Kâsânî, *Bedâi*, 2/264.

⁹³ Hem beynûnet-i suğrâ hem de beynûnet-i kübrâ olması arasında fark yoktur. Bk. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 9/6666.

⁹⁴ Kâsânî, *Bedâi*, 2/264.

⁹⁵ Kâsânî, *Bedâi*, 2/263; Zeylaî, *Tebyîn*, 2/108.

Şâfiîlerin bâin talâk sonucunda kız kardeş ile evliliğin caiz olacağı görüşü Hanefîlerden Kudûrî (ö. 428/1037) tarafından da eleştirilir. Kudûrî, Hanefîlerin yukarıda zikredilen görüşlerinden başka sahâbî uygulamasını da delil olarak getirir. Sahabîlerden Halid b. Ukbe'nin dört eşi olduğunu, bunlardan birisini boşadığını sonra da başka bir kadınla evlendiğini, Halife Mervan'ın (684-685) Resûlullah'ın ashâbıyla istişare ettiğini söyleyen Kudûrî, Halife Mervan'ın böyle bir durumda karı-koca arasını ayırdığını ifade eder. Kudûrî'ye göre bunun ric'î talâk olma ihtimali yoktur. Zira ric'î talâk olsaydı istişareye ihtiyaç duyulmazdı. Ayrıca bâin talâkla boşanmış olsa bile, iki kız kardeşin cem'î sıla-i rahmin kesilmesine neden olur. Şâfiîlerin "bâin talâk olunca cem' oluşmaz" sözü için Kudûrî, "bâin talâk durumunda da 'nesebin istihkakı ve süknâda cem' hala devam eder, bir şeyin haram oluşunda bir gerekçe bile yeterlidir." der.⁹⁶

Erkeğin iddeti mevzu bahis olduğunda, iki kız kardeşin aynı nikâh altında birleştirilmesi ile dördüncü eşi boşayıp beşinci eşi alma hususu hep aynı değerlendirilir. Bununla birlikte bazı durumlarda her iki durum birbirinden farklı değerlendirilmiştir. Ümm-i veledin efendisi kendisini azat etse azat ettiğinde, efendi iddet süresi içinde ümm-i veledin kız kardeşi ile evlenemez. Ancak dördüncü bir kadın ile evlenir. Çünkü kız kardeşle evlenmesi durumunda kadının firâş hakkı (çocuğun nesebi) devam etmektedir. Zira bu durumda iki kız kardeşin rahminde su cem' edilmiş olur. İkinci durumda ise hür bir kadının üzerine câriye bir kadın nikâhlanamayacağı gibi hür kadının boşama iddetinde de câriye kadın nikâhlanamaz. Ancak câriye kadının nikâhı üzerine hür ve câriye kadın ile nikâhlanılabilir. Câriye kadın iddet beklerken de hür kadınla evlenilebilir.⁹⁷

SONUÇ

İddet evliliğin herhangi bir sebeple sona ermesi durumunda kadının yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken zorunlu süreyi ifade eder. Ancak bazı fakihler iddeti, kişinin tekrar evlenebilmek için beklemesi gereken süre şeklinde erkekleri de kapsayacak şekilde tanımlamışlardır. Özellikle erkeğin, boşadığı karısının kız kardeşi, halası veya teyzesi ile evlenmek istemesi durumunda boşadığı karısının iddetinin bitmesini beklemesi, fakihlerin iddeti geniş tanımlamasına sebep olmuştur.

Kadının iddet beklemesinin gerekçesi (illeti) nasslarda zikredilmediğinden fukaha tarafından illet tam olarak tespit edilememiştir. İslâm hukukçularının çoğunluğu, iddetin nesebin karışmasının engellenmesi

⁹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9/4431, 4432-4436.

⁹⁷ Ancak İmam Muhammed ile Ebû Yûsuf, bâin talâk olması durumunda hür kadının iddeti içerisinde câriye kadın ile evlilik yapılabileceği görüşündedir. Ebû Hanife'ye göre ise bâin talâk vuku bulsa da hür kadının nikâhı bir şekilde devam etmektedir. (Dolayısıyla böyle bir durumda câriye ile evlilik yapılamaz.)Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/87.

ve kadının rahminin beraatinin bilinmesi amacıyla meşru kılındığını söylemektedir. Bununla birlikte iddetin taabbüdüliğine vurgu yapan fakihlerin de bulunduğu söylenmelidir. Kanaatimizce, fukaha tarafından iddetin gereklilik nedeni olarak zikredilen rahmin beraatinin tespiti, kadının psikolojik ve duygusal olarak toparlanabilmesi gibi hususlar “hikmet” kabilindedir. Esasen iddetin illeti hususunda fukahanın net bir tespitite bulunmadığı görülmektedir. Bu bağlamda bazı fakihlerin ortaya koyduğu “iddetin teabbüdü olduğu” görüşü bize göre de çok önemli bir tespittir. Zira yukarıda zikrettiğimiz diğer hususların tüm durumlar için genel geçer olmadıkları görülmektedir. Dolayısıyla iddet beklemek sadece rahmin beraatinin bilinmesi için değil, buna ek olarak bilip bilemeyeceğimiz daha pek çok hikmete binaen meşru kılınmıştır.

Biz burada “erkeğin iddeti” ile erkeğin bizatihi kendisinden kaynaklanan bir sebepten ötürü yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken süreyi kastetmekteyiz. Bu itibarla müşrik bir kadınla evlenmek isteyen erkeğin, kadın Müslüman oluncaya kadar, bekletilmesi, “erkeğin iddeti” kapsamına girmemektedir. Zira burada evlenmek için beklemesinde erkeğin herhangi bir dahli bulunmamaktadır. Fürû-i fıkıh eserlerinde erkeğin pek çok yerde iddet beklemesinden bahsedilir. Ancak bu beklenen iddet erkeğin değil boşadığı karısının iddetidir. Erkek boşamış olduğu bu karısının iddeti bitinceye kadar belirli kişilerle evlilik akdi gerçekleştiremez. Erkeğin iddeti bağlamında en çok tartışılan husus erkeğin boşadığı karısının kız kardeşi ile evliliği ve dördüncü eşini boşaması durumunda beşinci eş ile evliliği meselesidir. Karısının kız kardeşi ile iddet süresince evlenemeyeceği gibi nişanlanamaz veya evlilik teklifinde dahi bulunamaz. Aynı şekilde karısının sadece kız kardeşi ile değil, halası, teyzesi, yeğeni ve süt kardeşi gibi kişilerle de bu iddet süresince evlenemez.

Erkeğin karısının kız kardeşi, halası ya da teyzesi ile evlenebilmesi için beklemesi gerekli olan bu zorunlu süre, karısını boşaması durumunda geçerlidir. Erkeğin karısını ric’î talâk ile boşaması durumunda, karısı iddet beklerken, karısının kız kardeşi ile evlenemeyeceği hususunda İslâm hukukçularının ittifakı bulunmaktadır. Zira ric’î talâkta evliliğin hala devam ettiği varsayılır. Bu da iki kız kardeşin aynı nikâh altında birleştirilmesini yasaklayan âyete aykırı bir durumdur. Bâin talâk ile boşadığı karısının iddeti bitmeden, karısının kız kardeşi ile evlenip evlenemeyeceği hususunda ise mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefiler bâin talâk ile meydana gelen boşamalarda da evliliğin bazı hükümlerinin devam ettiğini öne sürerek erkeğin iddet bekleme yükümlülüğünü kabul etmişken cumhur bâin talâkın evlilik ilişkisini kesinkes bitirmesi sebebiyle böyle bir boşamada erkeğin iddet bekleme yükümlülüğünün olmadığını savunmuştur. Karısının ölmesi durumunda ise erkeğin tüm bu sayılan kişilerle herhangi bir süre beklemeksizin evlenebileceği İslâm hukukçularının ortak kanaatidir.


Kanaatimizce bâin talâk ile meydana gelen boşamalarda nikâhın pek çok hükmü sonlanmasına rağmen kadının bu süre zarfında süknâ hakkı ve doğacak çocuğun nesep hakkı gibi nikâhın bazı hak ve sorumlulukları devam etmektedir. Dolayısıyla bâin talâk ile boşama durumunda da erkeğin boşamış olduğu bu karısının kız kardeşi, hala veya teyzesi ile evlenmesi caiz olmamalıdır. Zira bâin talâkta kadın iddet içerisinde evlenemezken, eski kocasının kendi kız kardeşi ile evlenmesi kız kardeşler arasında sıla-i rahmin kesilmesine yol açacaktır.

KAYNAKÇA


- Acar, H. İbrahim. "İddet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/466-471. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Aksoy, Ramazan. "İslam Hukukunda İddet Nafaka İlişkisi". *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2021), 103-117.
- Apaydın, H. Yunus. "İrade Beyanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/387-391. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye*. Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, ts.
- Baktır, Mustafa. "İhdad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/530-532. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şuabü'l-imân*. thk. Abdulalî Abdulhamid Hamid. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Boyalı Gürpınar, Hatice. *İslam Hukukunda İddet Bekleyen Kadının Nafaka ve Süknâ Hakkı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh-i Buhârî (Câmiü's-sahih)*. thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır en-Nâsır. Dârü Tavki'n-Necât, 1422.
- Burhânüddîn (Burhânü's-ş-şeria) el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz. *el-Muhîtü'l-burhânî fî'l-fıkhî'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhü muhtasari't-Tahâvî fî'l-fıkhî'l-Hanefî*. thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed, Said Bektaş. Beyrut-Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve Dârü's-Sirâc, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2007.
- Çeker, Orhan. "Halvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/384-386. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Davv, Hâlid. "İddetü'r-recul beyne'l-fıkhî'l-İslâmî ve kanûnî'l-Cezâiri". *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 13/2 (2021), 99-116.
- Demîrî, Ebûl-Bekâ Kemâluddîn. *en-Necmu'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*. thk. Lecne İlmiyye. Suudi Arabistan: Dârül-Minhâc, 2004.
- Durmuş, Üzeyir. *İslam Hukukunda İddet ve Hükümleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'âs b. İshâk el-Ezdi. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Erdem, Suat. "İslâm Hukukuna Göre İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikahı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Eylül 2020), 71-95.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fî'l-mezheb*. Kâhire: Dârü's-Selâm, 1997.
- Gümüş Böke, Emine. "İslam Hukuku Açısından Kadının İddet Nafakası". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2020), 93-112.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî. *Şerhü muhtasari Halîl*. Beyrut: Dârü'l-

- Fikr, ts.
- Haskefi, Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed Dimaşkı. *ed-Dürrü'l-muhtâr fi şerhi Tenvîri'l-ebşâr*. thk. Abdülmün'im Halil İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Hattâb, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Abdurrahman er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celil li-şerhi muhtasarı Halîl*. Dârü'l-Fikr, 3. Basım, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr: şerh-i Tenvîri'l-ebşâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn Arefe, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Muḥammed. *el-Muhtaşarül-fikhî*. thk. Hafız Abdurrahman Muhammed Hayr. Dubâi: Mü'essesetü Halef Ahmed el-Habtûr li'l-A'mâli'l-Hayriyye, 2014.
- İbn Hacer Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Alî b Muhammed. *Kitâbü't-temyîz fi telhisi tahrîci ehâdîsi şerhi'l-vecîz = et-Telhîsü'l-habîr*. thk. Muhammed es-Sânî b. Amr b. Mûsâ. Dârü Edvâi's-Selef, 2007.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed. *İ'lâmü'l-muvakkîin 'an rabbî'l-alemîn*. thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed. *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed Cemmâîlî Makdîsî. *el-Kâfi fi fikhî'l-İmâm Ahmed*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed Cemmâîlî Makdîsî. *el-Muğni*. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (İbn Âbidîn'in Minhetü'l-hâlik isimli haşiyesi ile birlikte)*. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muḥammed b. Ahmed el-Kurtûbî el-Endelusî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid Sivâsî. *Fethü'l-kadir li'l-âcizi'l-fakîr*. Dârü'l-Fikr, ts.
- İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim el-Yemenî. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi*. thk. Kâsım Muhammed en-Nürî. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000.
- Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahim. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Haccî, Said E'rab, Muhammed Bû Hubze. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karataş, Fatih. *İslam Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâ'iu's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrid*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cumâ Muhammed. Kâhire: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 2006.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fikhî'l-Hanefi*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi: Şerhu muhtasarı'l-Müzenî*. thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Merğînânî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedi*. thk. Yusuf Talâl. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Meccüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.

- Mevvâk, Muhammed b. Yûsuf Ebi'l-Kâsım. *et-Tâc ve'l-iklîl li- Muhtaşari Halîl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Meydânî, Abdülğanî b. Tâlib b. Hammâde Guneymî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- Nefrâvî, Ahmed b. Ganîm b. Sâlim. *el-Fevâkihu'd-Devvânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Çayravânî*. b.y.: Dârü'l-Fıkr, 1995.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Nûrî. *el-Mecmû' şerhi'l-mühezzeb (Sübkî ve Mutî'î'nin tekmilesi ile birlikte)*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.
- Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed Ebü'l-Leys. *Hazânetü'l-fıkh*. thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed Ebü'l-Leys. *Uyûnü'l-mesâil*. thk. Salâhuddîn en-Nâhî. Bağdât: Matbaatü Es'âd, 1386.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Şelebî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yûnus. *Hâşiyetü's-Şelebî ale't-Tebyîn*. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313h.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâleddîn İbrâhım b. Ali b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fî fıkhî'l-İmâm eş-Şâfi'*. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Abdülmecid es-Sülfî. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tenkîhü't-tahkîk fî ehâdîsi't-Ta'lik*. thk. Mustafa Ebü'l-Ğayz. Riyad: Dârü'l-Vatan, 2000.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemaleddin. *Nasbü'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân li't-Tıbbâti ve'n-Neşr, 1997.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü's-Şelebî ile birlikte)*. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 4. Basım, ts.

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


 **Yazar(lar) / Author(s):** Abdulmuid Aykul.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN NİKÂH AKDİNDE VELÂYET

Custody in Marriage Contract in Terms of Islâmic Law

Muhammed Mehdi AKSOY

Doktora Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kahramanmaraş, Türkiye  [ror.org/03gn5cg19](https://orcid.org/03gn5cg19)
PhD Student, Kahramanmaraş Sutcu Imam University Institute of Social Sciences
Department of Basic Islamic Sciences, Kahramanmaraş, Turkey

 m.mehdi.aksoy@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0003-2854-730X>


Makale Bilgisi / Article Information:


Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 21.09.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 10.10.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

 **Atıf / Cite as:** Aksoy, Muhammed Mehdi. "İslâm Hukuku Açısından Nikâh Akdinde Velâyet".
Mütefekkir 9/18 (2022), 455-477. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1219575>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University
Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN NİKÂH AKDİNDE VELÂYET*

Öz

Aile müessesesinin temelini teşkil eden nikâh akdi, ferdî, içtimaî, dinî ve dünyevî yönlerin yanında hukukî boyuta da sahiptir. O bakımdan diğer hukukî tasarruflar gibi birtakım rükün ve şartları barındırmak durumundadır. Aksi takdirde dinen ve hukuken muteber sayılıp kendisine sonuç bağlanabilmesi mümkün değildir. Söz konusu önemine binaen İslâm hukukçuları nikâh akdi ile ilgili meseleleri en ince ayrıntısına kadar ele almış ve bu bağlamda hem rükün hem de şartlarını tüm detaylarıyla açıklığa kavuşturmuşlardır. Ancak bazı konularda ihtilaf etmişlerdir. Nikâh akdinin rükün ve şartlarına dair birçok ihtilaf bulunmakla beraber en çok tartışmaya konu olmuş meselelerin başında, velâyet meselesi gelmektedir. Bu çerçevede farklı delil, gerekçe ve bakış açılarına bağlı olarak kimlerde velâyet yetkisinin bulunduğu, velâyet yetkisinin kimler üzerinde cari olduğu, velâyette yetki sınırının ne olduğu ve velâyeti üstlenen kişinin (velinin) nikâh akdi açısından nasıl bir unsur sayıldığı konularında farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu çalışmanın amacı, karşılaştırmalı olarak İslâm hukukçularının nikâhta velâyet ile ilgili görüşlerinin ele alınması ve dayandıkları delillerin incelenmesidir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Nikâh, Ehliyet, Velâyet, Şart.

Custody in Marriage Contract in Terms of Islâmic Law

Abstract

The marriage contract, which forms the basis of the conjugal union has individual, social, religious, and secular aspects, but also has a legal dimension. In this respect, it has to contain some elements and conditions like other legal practises. Otherwise, it is not possible to be considered religiously and legally valid. Due to its importance, Islâmic jurists have dealt with the issues related to the marriage contract down to the last detail, and in this context, they have clarified both the elements, and the conditions in detail. However, they agreed on some issues and disagreed on others. Although there are many disputes about the elements and conditions of the marriage contract, the most controversial point is the issue of custody. In this context, different approaches have been put forward depending on different evidences, reasons, and perspectives about who has custody, who is subject to custody provisions, what is the limit of authority regarding custody and what is the current marital situation of the person who undertakes the custody. This study aims to comparatively examine the views of Islâmic jurists about custody in marriage and to examine the evidence they are based on.

Keywords: Fiqh, Marriage, Competence, Custody, Condition.

GİRİŞ

Nikâh akdi, birçok boyuta sahip olmakla birlikte temelde hukukî bir tasarruf olduğundan hukukî yönü bulunan her işlem gibi kendisi için belirlenmiş olan rükün ve şartları ihtiva etmek durumundadır. Aksi takdirde

* Bu makale, yazarın hazırlanma aşamasında olan “Aile Hukuku ile İlgili Âyetler Bağlamında Fikhî Görüş Farklılıklarının Usûlî Dayanakları” (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This article was produced from the author’s doctoral thesis titled “Aile Hukuku ile İlgili Âyetler Bağlamında Fikhî Görüş Farklılıklarının Usûlî Dayanakları” (Kahramanmaraş Sütçü İmam University Institute of Social Sciences Department of Basic Islamic Sciences) which is under preparation.

hukuken geçerli sayılması ve dinen muteber olması mümkün değildir. Bu sebeple İslâm hukukçularının nikâh akdi ile ilgili en çok üzerinde durdukları husus, rükün ve şartlar meselesidir.

Fakihler, nikâh akdinin rükün ve şartlarını, mensubu oldukları mezhebin ilkeleri çerçevesinde çeşitli delillere dayanarak farklı bakış açılarıyla belirlemişlerdir. Bunun doğal bir sonucu olarak bazı hususlarda ihtilaf etmişlerdir. İhtilaf ettikleri hususların başında da evlenmede velâyet meselesi gelmektedir. Bu bağlamda nikâh akdinde velâyetin cari olduğuna dair aynı görüşü paylaşmışlardır. Ancak kimlerin velâyet yetkisine sahip olduğu, kimler üzerinde velâyetin bulunduğu, velâyetteki yetki sınırının ne olduğu ve velinin nikâh akdi açısından nasıl bir unsur sayıldığı gibi konularda ihtilafa düşmüşlerdir.

Klasik fıkıh kitaplarında detaylı bir şekilde ele alınmış olan nikâhta velâyet meselesi, birçok modern akademik çalışmaya da konu olmuştur. Fakat yapılan çalışmaların çoğunda konu daha çok fûrû-i fıkıh açısından ele alınmıştır. Bazılarında ise ya konunun belirli bir yönüne temas edilmiş ya da konu sadece bir fakihin görüşleri bağlamında incelenmiştir. Mesela “İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet”,¹ “İslam Hukukuna Göre Evlilikte Velayet ve Kapsamı”,² “İslam Hukukunda Evlenme Akdi Bakımından Velinin Hukûkî Kişiliği”,³ “İslam Hukukunda Evlilikte Velâyetin Ortadan Kalkmasıyla Velinin Velayetinin Kime Gececeği Konusunun Değerlendirilmesi”⁴ ve “Şevkânî’ye Göre Nikâhta Veli Meselesi”⁵ başlıklı makaleler, Türkiye’de yapılmış olan öne çıkmış çalışmalardan bazılarıdır. Bu çalışmamızda ise tam edâ ehliyetine sahip olanlar ile sahip olmayanları kapsayacak şekilde velâyet meselesinin, mukayeseli olarak hem fûrû hem de usûl ve hilâfiyât bağlamında ele alınması amaçlanmaktadır. Bu kapsamda öncelikle mezheplerin görüşleri aktarılacak, ardından delilleri (usûlî dayanakları) zikredilecek, daha sonra her bir mezhebin karşıt görüşler ile ilgili değerlendirmelerine temas edilecektir. Böylece konuya dair görüşlerin arka planı tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışmanın, alana katkı sunacağı ve konuyu bütüncül değerlendirebilme açısından araştırmacılara fayda sağlayacağı düşünülmektedir.

¹ Saffet Köse, “İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 101-116.

² Muhammet Ali Danışman, “İslam Hukukuna Göre Evlilikte Velayet ve Kapsamı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 239-258.

³ Mustafa Genç, “İslam Hukukunda Evlenme Akdi Bakımından Velinin Hukûkî Kişiliği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 331-360.

⁴ Bedri Aslan, “İslam Hukukunda Evlilikte Velâyetin Ortadan Kalkmasıyla Velinin Velayetinin Kime Gececeği Konusunun Değerlendirilmesi”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2016), 26-47.

⁵ Fatih Çınar, “Şevkânî’ye Göre Nikâhta Veli Meselesi”, *Mütefekkir* 3/5 (2016), 177-194.

1. VELÂYET VE EHLİYET KAVRAMLARI

Konunun tam manasıyla anlaşılabilmesi bakımından kısaca “velâyet” ve onunla sıkı bir ilişkisi bulunan “ehliyet” kavramlarına değinmek yerinde olacaktır. Zira velâyet, ehliyete göre teşekkül eden bir olgudur.

Velâyet; (ولي) kökünden türemiş mastar kalıbında bir kelime olarak sözlükte, “sevmek; yönelmek, yardım etmek; bir işin sorumluluğu kendi üstünde olmak”⁶ anlamlarına gelmektedir. Fıkıh terimi olarak ise “başkası ile ilgili tasarruf yetkisine ve söz hakkına sahip olmak”⁷ manasındadır. İslâm hukukçuları tarafından konusu itibarıyla mal ve nefis üzerinde velâyet, niteliği cihetiyle ise genel (âmme) ve özel (hâssa) velâyet şeklinde çeşitli açılardan taksime tâbi tutulmuş olmakla birlikte⁸ burada konunun kapsamı gereği sadece nefis üzerindeki velâyete değinilecektir.

Nefis/şahıs üzerinde velâyet, “Evlendirme, okutma, tedavi ettirme ve çalıştırma konusunda kâsırın şahsıyla ilgili yetki” anlamında olup nikâh akdi açısından “kendi başına evlenme salahiyeti bulunmayan kişi adına hukukî bir işlem olan nikâh akdini gerçekleştirme, diğer bir ifadeyle kâsır olan kişiyi evlendirme yetkisi” manasındadır.⁹ Bu çeşit velâyetin, icbârî ve ihtiyârî olmak iki alt türü bulunmaktadır:

a- İcbârî velâyet; “velâyete tâbi bulunan kimseyi iznine bağlı olmaksızın evlendirebilme yetkisi” anlamındadır. Bu tür velâyete sahip olan kimseye *mücbir veli* denilir.¹⁰

b- İhtiyârî velâyet; “velâyete tâbi bulunan kimseyi rızasına binaen evlendirebilme yetkisi” manasındadır. Bu çeşit velâyete sahip olan kimseye ise *gayr-i mücbir veya muhayyir veli* denilir.¹¹

Ehliyet;¹² çeşitli şekillerde tanımlanmış olmakla birlikte özetle “kişinin haklardan faydalanması ve haklarını kullanmaya elverişli bulunması” demek olup vücûb ve edâ şeklinde iki çeşidi bulunmaktadır:

a- Vücûb ehliyeti; “haklara sahip olmak” anlamındadır. Tahakkuku için insan olmanın dışında başka bir şart gerektirmeyen bu çeşit ehliyet, iki alt türden müteşekkildir. Birincisi, anne karnında bulunan ceninin sahip olduğu

⁶ H. Yunus Apaydın, “Velâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/15.

⁷ Komisyon, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 688.

⁸ Geniş bilgi için bk. Mustafa Genç, “İslam Hukukunda Velâyetin Mahiyeti”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 7/6 (2020), 210-212; Aslan, “İslam Hukukunda Evlilikte Velâyetin Ortadan Kalkmasıyla Velinin Velayetinin Kime Gececeği Konusunun Değerlendirilmesi”, 29-30.

⁹ Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm* (Şam: Dârü'l-Kalem, 2004), 2/485; Genç, “İslam Hukukunda Velâyetin Mahiyeti”, 212.

¹⁰ Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.), 108.

¹¹ Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 108.

¹² Detaylı bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, “Ehliyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/536.

eksik vücûb ehliyetidir. İkincisi, temyiz çağına erişmemiş çocuklar ile zihinsel engellilerin sahip oldukları tam vücûb ehliyetidir.

b- Edâ ehliyeti; haklar konusunda tasarruf yetkisine sahip olma manasındadır. Bu çeşit ehliyetin de kendi içerisinde iki alt türü bulunmaktadır. Birincisi, âkil, bâliğ ve reşit olan (hacir altına alınmayı gerektirecek bir arızası bulunmayan) kişilerin sahip oldukları tam edâ ehliyetidir. İkincisi, temyiz çağına erişmiş çocuklar ile ma'tûh ve seffh gibi büyüklerin sahip oldukları eksik edâ ehliyetidir.

Edâ ehliyeti bulunmayalar (-sadece- vücûb ehliyeti bulunanlar) hakları ile ilgili hiçbir tasarruf yetkisine sahip değildirler. Eksik edâ ehliyeti bulunanlar, haklarına dair kısmen tasarruf yetkisini haizdiler. Tam edâ ehliyeti bulunanlar ise hakları ile ilgili sınırsız tasarruf yetkisine sahiptiler.¹³

2. TAM EDÂ EHLİYETİNE SAHİP OLANLAR ÜZERİNDE EVLENDİRME VELÂYETİ

İslâm hukukçuları, mâlî haklara dair tam edâ ehliyetinin tahakkuku için akıl, buluş ve rüştün kâfi olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.¹⁴ Ancak nikâh akdinde bu şartların yeterli olup olmadığı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Hanefîler, nikâhta tam edâ ehliyetinin söz konusu olabilmesi için mezkûr şartları yeterli görmüşlerdir.¹⁵ Diğer üç mezhebe mensup fakihler ise zikri geçen hususlara ilaveten erkeğin de şart olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁶ Bu bağlamda; tüm mezheplere göre âkil-bâliğ olan reşid bir erkek, evlenme dâhil bütün tasarruflarında tam edâ ehliyetini haizdir. Bu nedenle hiçbir şekilde velâyete tâbi değildir. Dolayısıyla başkasının izin ve icazetine bağlı olmaksızın evlenmesi sahihtir.¹⁷ Âkil ve bâliğ olan reşid bir kız ise; Hanefîler'e göre tam edâ ehliyeti konusunda erkek gibidir. Binaenaleyh üzerinde velâyet yetkisi söz konusu olmayıp kendi başına evlenebilir.¹⁸ Diğer

¹³ Bardakoğlu, "Ehliyet", 10/533-539; Zekiyuddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 295-306; Fahrettin Atar, *Fıkah Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 191-207.

¹⁴ Alaüddin Ebû Bekir b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 5/135; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Mükrim es-Saidî el-Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevîalâşerhi Kifâyetü't-tâlibi'r-rabbânî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994), 2/137; Siracuddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkîn, *Ucâletü'l-muhtâc ilâ tevcihi'l-Minhâc* (Ürdün: Dârü'l-Kitâb, 2001), 2/672; Alaüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Süleyman b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf* (Kahire: Hecer li't-Tibaeti ve'n-Neşri, 1995), 11/18.

¹⁵ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/232.

¹⁶ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Misrî el-Karâfî, *ez-Zahire* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1994), 4/201; İbnü'l-Mülakkîn, *Ucâletü'l-muhtâc*, 3/1202; Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, 1997), 9/345.

¹⁷ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/241; Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Hüseyin b. Hasen el-Basrî İbnü'l-Cellâb, *et-Tefri' fi fikhî'l-İmam Mâlik* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 1/370; Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hasan b. Mes'ud el-Beğavî, *et-Tehzîb fi fikhî'l-İmami's-Şâfi* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 5/265; Mansûr b. Yunus b. İdrîs el-Buhûtî, *Kuşşâfü'l-kina'an metni'l-ikna'* (Riyad: Mektebetü'n-Nasrî'l-Hadise, 1968), 5/44.

¹⁸ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/241; Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hamdân

mezheplere göre ise malî hakları konusunda tam edâ ehliyetine sahiptir. Ancak nikâh akdi açısından tam edâ ehliyetine sahip olmayıp üzerinde velâyet caridir. Bu sebeple kendi başına evlenmesi muteber değildir.¹⁹

2.1. Hanefiler'in Yaklaşımı

Hanefiler âkil-bâliğ olan reşit kızın/kadının nikâh akdine taraf olup kendi başına evlenmesinin caiz olduğu konusunda ittifak halinde olmakla birlikte velinin nikâh akdi açısından nasıl bir unsur olduğu ile ilgili farklı yönelimler sergilemişlerdir. İmam Ebû Hanife (ö. 150/767) ve İmam Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) göre veli, rûkûn olmadığı gibi bir şart da değildir. Yani nikâh akdinin in'ikadı, sıhhati ve nefâzı açısından herhangi bir şey ifade etmemektedir. Dolayısıyla âkil-bâliğ bir kızın/kadının kendi başına akdedeceği nikâh, her halükârda mün'akid, sahih ve nafiz olur. Sadece dengi olmayan biriyle evlenirse nikâhın feshine yönelik velinin talep hakkı meydana gelir. İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre ise veli, nefâz şartıdır. Binaenaleyh bir kızın kendisiyle ilgili yapacağı nikâh akdi mün'akid ve sahih olur. Fakat nâfiz olmaz. Mevkuf olup velinin icazetinden sonra nâfiz hale gelir.²⁰ Şu hâlde İmam Ebû Hanife ve İmam Ebû Yûsuf'a göre nikâh konusundaki velâyet tamamen kızın yetkisi dâhilinde iken İmam Muhammed'e göre kız ile veli arasında müşterek bir velâyet hakkı söz konusudur. Bu yaklaşım farklılığının pratik bir sonucu olarak İmam Ebû Hanife ve İmam Ebû Yûsuf'a göre reşit olan kız velisinin iznini almadan evlenebilir. Buna karşın İmam Muhammed'e göre kız velisinin iznini almadan evlenemediği gibi veli de onayını almadan onu evlendiremez.²¹ Bununla birlikte Hanefiler, oluşabilecek töhmetlerin önüne geçilmesi için nikâh akdinin kız adına veli tarafından gerçekleştirilmesinin mendûb olduğunu ifade etmişlerdir.²²

Hanefiler, âkil-bâliğ bir kızın nikâh akdine taraf olarak kendi başına evlenebileceği ile ilgili görüşlerinde bazı âyet ve hadislerin yanı sıra birtakım aklî gerekçelere (kıyasa) dayanmışlardır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1) Hanefiler'in bu konuda istinat ettikleri esas delil, "Eğer erkek, kadını (üçüncü defa) boşarsa, kadın başka koca ile nikâhlanmadıkça onu -bir daha-

el-Kudûrî, *et-Tecrid* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2006), 9/4263.

¹⁹ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Lahmî, *et-Tefsira* (Katar: Vezâretü'l-Evkâf, 2011), 4/1779-1778; Ebû'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed et-Taberî er-Rüyânî, *Bahrü'l-mezheb fî fûru'îl-mezhebi's-Şâfiî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 9/34; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/345.

²⁰ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/247-248; Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993), 5/11; Kudûrî, *et-Tecrid*, 2006, 9/4239.

²¹ Köse, "İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet", 106.

²² Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-İslami, ts.), 3/117.

alması kendisine helâl olmaz."²³ âyetidir. Onlara göre bu âyet, kadının veli iznine ihtiyaç duymaksızın kendi başına evlenmesinin caiz olduğuna delalet etmektedir. Şöyle ki; bu âyette geçen nikâh lafzının hakikat olan cinsel birliktelik manasında olması muhtemel olduğu gibi mecaz olan akit anlamında olması da ihtimal dâhilindedir. Bu iki ihtimalin her biri de beraberinde başka bir ihtimali gerekli kılmaktadır. Nikâh kavramının akit (mecaz) anlamında olması, kadına izafesini hakikat kabilinden kılar. Çünkü tarafı olarak nikâh akdine iştirak etme hususunda kadın erkek gibidir. İlgili lafzın cinsel birliktelik (hakikat) manasında olması ise, kadına izafesini mecaz kabilinden kılar. Zira gerçekte duhûlü yapan erkek olduğu için kadın bu mana yönüyle nikâhın tarafı değil, konusudur.²⁴ Bu ihtimallerden evla olan da nikâhın akit manasında alınarak kadına izafesinin hakikat kılınmasıdır. Çünkü âyetteki "*Eğer bu kişi de onu boşarsa*" ifadesi, bu yönde bir karinedir.²⁵ Nikâh kavramının cinsî münâsebet manasında alınmasını sağlayıp kadına izafesini mecaz kılacak bir karine ise söz konusu değildir. Sonra aynı âyetteki "*birbirlerine tekrar dönmelerinde (evlenmelerinde) bir sakınca yoktur*" ifadesinde yer alan "*بَيِّنَاتًا*" şeklindeki dönme fiili, ikil kalıp kullanılarak kadın ile erkeğe birlikte izafe edilmiştir. Tekrardan dönmenin ise yeni baştan yapılacak bir akitle olacağına ihtilaf yoktur. Şu hâlde âyette kadına izafe edilmiş olan, cinsel birliktelik değil, nikâh akdidir. Bu da kadının kendi başına evlenmesinin caiz olduğunu göstermektedir. Çünkü âyette üç talâkla boşanmış kadının velisi tarafından evlendirilmesi buyrulmamış, bizzat kendisinin ikinci kocayla evlenmesi gerektiği ve onunla evlenip boşandıktan sonra kendisini üç talâkla boşayan ilk kocaya dönebileceği bildirilmiştir.²⁶

Hanbelîler'in yanı sıra bazı Mâlikîler ile bazı Şafîiler'e göre bu âyette yer alan nikâh lafzı, hakikat olan akit manasında olmayıp mecaz olan cinsî münâsebet anlamındadır. Karinesi de "balcağız"²⁷ hadisidir. Zira bu hadiste bildirildiği üzere üç talâkla boşanan bir kadının kocasına dönmesi, başkasıyla nikâhlanıp cinsel birliktelikte bulunması neticesinde caiz olmaktadır.²⁸

²³ el-Bakara 2/230.

²⁴ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed eş-Şibli el-Gaznevî, *Şerhü'l-Muğni* (Afyon: Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, Yazmalar, 17704), 38a.

²⁵ Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Şerhü Muhtasari't-Tahâvî* (Beirut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2010), 4/256-257.

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/11.

²⁷ Hz. Âişe'den rivâyet edildiğine göre "Rifâa el-Kurezi'nin karısı Peygamber (s.a.s.)'in yanına gelerek 'Ya Rasûlallah! Rifâa benî üç talâkla boşadı. Sonra ben de Abdurrahmân b. Zubeyr el-Kurazî ile evlendim. Fakat Abdurrahmân'ın erliği şu elbise saçağı gibi gevşektir', dedi. Bunun üzerine Rasûlallah (s.a.s.), 'Öyle zannediyorum ki, sen (eski kocan) Rifâa'ya dönmek istiyorsun. Fakat (ikinci kocan) Abdurrahmân senin balcağızından, sen de onun balcağızından tatmadıkça bu olmaz' buyurdu." (Buhârî, "Talak", 6; Müslim, "Nikâh", 115).

²⁸ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdi İyâz, *et-Tenbîhâtü'l-müstanbeta ala'l-kütübî'l-müdevveneti ve'l-muhtaleta* (Beirut: Dârü İbn Hazm, 2011), 2/536; Ebû'l-Hasen Ali b. Said Recrâcî, *Menâhicü't-tahsil ve netâicü letâfi't-te'vil fi şerhi'l-Müdevveneti ve halli müşkilâtiha* (Beirut: Dârü İbn Hazm, 2007), 3/156; Ebû'l-Bekâ Kemâlüddin Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-

Ayrıca âyette nikâhın kocaya isnad edilmiş olması, nikâh lafzının cinsî münâsebet manasında olduğu ile ilgili ikinci bir karinedir. Çünkü Araplar nikâh lafzını yabancıya isnad ettiklerinde akit, kocaya isnad ettikleri vakit cinsel birliktelik manasında kastetmektedirler. Bu sebeple âyet, kadının kendi başına evlenebileceği ile ilgili delil olmaya elverişli değildir.²⁹

Hanefîler'e göre balcağız hadisi, âyetteki nikâh lafzının cinsî münâsebet anlamında olduğu ile ilgili bir karine değil, kadının kendisini üç talâkla boşayan ilk kocaya helal olabilmesi için ikinci kocayla cinsel ilişki kurmasının gerektiğine dair ilave hüküm içeren bir delildir.³⁰ Mâlikî ve Şâfiî fakihlerden de bu görüşü benimseyenler olmuştur. Yani bazı Mâlikî ve Şâfiî hukukçulara göre de âyetteki nikâh lafzı akit manasındadır.³¹ Dolayısıyla âyette, üç talâkla boşanmış bir kadının ilk kocasıyla evlenebilmesi için başka bir koca ile akit yapması gerektiği bildirilmiştir. Fakat Sünnet (balcağız hadisi), bu şarta ilâveten akitten sonra cinsel birlikteliğin de vuku bulması gerektiğini beyân etmiştir.³²

2) Hanefîler'in dayandıkları diğer bir âyet, "*Süreleri (iddetleri) sonra erince artık kendileri için yaptıkları marufa uygun şeyler hakkında size bir günah yoktur.*"³³ âyetidir. Onlar, bu âyette iddetleri son bulan kadınların kendileri hakkında marufa uygun şeyleri yapmakta serbest bırakıldıklarını, evlenmenin ise marufa uygun olduğunu, bu sebeple kadınların kendi başlarına evlenebileceklerini belirtmişlerdir.³⁴

Diğer mezheplere göre bu âyet, kadının kendi başına evlenmesinin caiz olduğuna dair delil olmaya elverişli değildir. Zira bu âyet boşanmış kadınlar hakkında olup onlar üzerinde icbârî velayet yetkisinin bulunmadığını

Kâhirî eş-Şâfiî ed-Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2004), 7/171-172; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/339, 10/550-551; Zeynuddin el-Müneccî b. Osman b. Es'ad el-Hanbelî et-Tenûhî, *el-Mumti' fî şerhi'l-Mukni'* (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2003), 3/598.

²⁹ Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1420), 6/449.

³⁰ Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 5/476.

³¹ Bazı Mâlikî ve Şâfiîler, Hanefîler gibi ilgili âyetteki nikâh lafzının akit manasında olduğunu benimsemiş olsalar da hangi yönle bu manaya delalet ettiği konusunda onlardan farklı düşünülmüşlerdir. Zira Hanefîler'e göre "nikâh" lafzı hakikat itibarıyla cinsel birliktelik, mecaz itibarıyla akit manasında iken diğer iki mezhebe göre tam tersine "nikâh" lafzı hakikat itibarıyla akit, mecaz itibarıyla cinsel birliktelik anlamındadır. Buna göre Hanefîler, söz konusu âyetteki nikâh lafzının akit manasında olduğunu söylerken mecaz manada kabul etmişlerdir. Bu nedenle -zikri geçen- bazı karinelere söz etmişlerdir. Çünkü mecaz anlamın esas alınabilmesi için karine gereklidir. İlgili lafzın akit manasında olduğunu belirten Mâlikîler ile Şâfiîler ise hakikat manada kabul etmişlerdir. Detaylı bilgi için bk. Fatih Çınar, "Şer'î Naslar Bağlamında Nikâh Lafzı ve Fıkhi Tesiri", *Mütefekkîr* 7/13 (2020), 225-240.

³² Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktsid* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 3/106; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhî mezhebi'l-İmami's-Şâfiî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 10/327.

³³ el-Bakara 2/234.

³⁴ Cessâs, *Şerhü Muhtasari't-Tahâvî*, 4/257; Kudûrî, *et-Tecrid*, 2006, 9/4239.

bildirmektedir. Yoksa kendi başlarına evlenebileceklerini bildirmemektedir. Dolayısıyla âyette boşanmış kadınların marufa uygun şeylerde serbest bırakılmış olmaları, şahitsiz evlenebilecekleri manasına gelmediği gibi velisiz evlenebilecekleri anlamına da gelmemektedir. Çünkü marufa uygun olan, nikâhta velinin bulunmasıdır.³⁵

3) Hanefiler, “Kendisini peygambere hibe eden mü’min kadını, diğer mü’minlere değil, sırf sana mahsus olmak üzere (helâl kıldık).”³⁶ âyetini de delil olarak zikretmişlerdir. Zira bu âyette geçen hibe lafzının akit anlamında olduğunu ve kadına izafe edildiğini, bunun ise kadının kendi adına akdi üstlenmesinin sahih olduğuna delalet ettiğini ifade etmişlerdir.³⁷

4) Hanefiler’e göre “Kadınları boşadığınızda, bekleme müddetlerini (iddetlerini) bitirdikleri vakit, aralarında marufa razı olmaları kaydıyla kocalarını nikâhlanmalarına engel olmayın.”³⁸ âyeti de kadının kendi başına evlenebileceğine dair bir delildir. Çünkü bu âyette de nikâh veliye değil, bizzat kadına izafe edilmiştir. Ayrıca kocalarıyla tekrardan evlenme konusunda engellenmeleri yasaklanmıştır. Bu ise, kadının yapacağı nikâh akdinin sahih olduğunu gösterir.³⁹

Hanefiler, mezkûr âyetlere ilâveten birçok hadisi de dayanak göstermişlerdir. Fakat temelde iki hadisi delil olarak zikretmişlerdir. Söz konusu hadislerin ilki, “Dul kadın üzerinde velinin yetkisi yoktur”⁴⁰ hâdisi, ikincisi ise “Kocası olmayan kadın kendi nefsi ile ilgili velisinden daha hak sahibidir.”⁴¹ hadisidir. Onlara göre ilk hadiste hâs olarak dul kadın, ikinci hadiste ise âm olarak hem dul kadın hem de bakire kız üzerinde velâyet yetkisinin bulunmadığı bildirilmiştir. Zira ikinci hadiste geçen “الایم” lafzı, “kocası olmayan” anlamında âm bir lafız olup evlilik geçirmiş olanlarla birlikte hiç evlenmemiş kadınları da kapsamaktadır.⁴²

Diğer mezheplere göre ikinci hadis bakire olan kızlara şâmil değildir. Zira ilk hadis onu tefsir ederek içerdiği “الایم” lafzının dul anlamında olduğunu beyân etmiştir. Sonra bu hadisler dulların da kendi başlarına evlenebileceklerine delalet etmemektedir. Üzerlerinde icbâri velâyetin bulunmadığına ve evlendirilme konusunda izinlerinin alınması gerektiğine delalet etmektedir.⁴³

³⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/38; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 9/42; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/39.

³⁶ el-Ahzâb 33/50.

³⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2006, 9/4239; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâî*, 2/248.

³⁸ el-Bakara 2/232.

³⁹ Serâhsî, *el-Mebsût*, 5/11; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâî*, 2/248.

⁴⁰ Müslim, “Nikâh”, 9; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 25; Dârekutnî, “Nikâh”, 1.

⁴¹ Müslim, “Nikâh”, 9; Tirmizî, “Nikâh”, 18; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 25; “Nikâh”, 13; Dârekutnî, “Nikâh”, 1.

⁴² Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâî*, 2/248; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Matbaatü'l-Emirîyye, 1313), 2/117.

⁴³ Kâdi Abdülvehhab, *el-Meûne alâ mezhebi âlimi'l-Medine* (Mekke: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz,

Hanefîler hadisler arasında beyân ilişkisinin bulunduğunu kabul etmemişlerdir. Zira beyânın mücmel deliller için söz konusu olduğunu, “Kocası olmayan...” hadisinin ise mücmel olmadığını, bu nedenle diğer hadisin beyân sayılamayacağını belirtmişlerdir. Onlara göre her iki hadis de müfesserdir. Bu sebeple dul kadın hakkındaki hadisle hâs olarak, kocası bulunmayan kadın hakkındaki hadisle ise âm olarak amel edilmelidir.⁴⁴

Hanefîler, nikâh akdini malî muamelelere kıyas ederek görüşlerini aklî gerekçe ile de temellendirmişlerdir. Onlara göre âkil-bâliğ bir kız malları konusunda tam tasarruf yetkisine sahiptir. Bu sebeple kendi nefsi üzerinde de böyle bir tasarruf hakkına sahip olmalıdır. Sonra velâyetteki temel gaye, velâyete tâbi bulunan kimselerin kendi başlarına elde etmekten aciz oldukları maslahatları onların adına temin etmektir. Bu ise sadece âkil-baliğ olmayanlar için söz konusu olur. Zira kadın veya erkek olması fark etmeksizin rüşte erişmiş kimselerin, menfaatlerine olan şeyleri bilip kendi başlarına elde etmeleri mümkündür.⁴⁵

2.2. Diğer Mezheplerin Yaklaşımı

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler, bir kadının kendi başına evlenemeyeceği konusunda ittifak etmiş olmakla birlikte velinin nikâh akdi açısından nasıl bir unsur olduğu konusunda farklı yönelimler sergilemişlerdir. Veli, Mâlikî ve Şâfiîler’e göre rükün,⁴⁶ Hanbelîler’e göre ise sıhhat şartıdır.⁴⁷ Mezheplerin bu ihtilafları, şer’î kavramlara dâhil olan nefiy edatlarının ifade ettiği anlam ile ilgili yaklaşım farklılığına dayanmaktadır. Zira delil aldıkları -ileride zikredilecek olan- hadiste “لا نكاح” buyrularak şer’î bir kavram olan “نكاح” lafzına olumsuzluk edatı “لا” dâhil olmuştur. Bunun ifade ettiği anlam ile ilgili ise farklı görüşler benimsenmiştir. Bazı usûlcülere göre şer’î kavramlara dâhil olan olumsuzluk edatı, bizzat kavramın kendisini olumsuzlaştırarak zatının yok hükmüne geldiğini ifade eder.⁴⁸ Buna göre hadisin manası, “Veli ve iki şahidin bulunmadığı nikâh yok hükmündedir” şeklindedir. Bir kısım usûlcülere göre ise şer’î kavramların başında bulunan olumsuzluk edatları, kavramların ifade ettikleri mananın sıhhat veya kemâl gibi niteliklerini olumsuzlaştırmaktadır.⁴⁹ Bu durumda hadisin manası, “Veli ve iki şahidin bulunmadığı nikâh sahih -veya kâmil- değildir.” şeklinde olmaktadır. İşte Mâlikî ve Şâfiîler, hadisteki olumsuzluk edatının, zatın nefiyine yönelik

ts.), 720; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/43.

⁴⁴ Aynî, *el-Binâye*, 5/77.

⁴⁵ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi*, 2/248.

⁴⁶ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Halvetî es-Sâvî, *Bülegatü's-sâlik li ekrabi'l-mesâlik* (Beirut: Dârü'l-Mearif, ts.), 2/351; Ensârî, *Esna'l-metâlib*, 3/125.

⁴⁷ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 3/8.

⁴⁸ Kâdi Ebü Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/382; Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fi usuli'l-fikh* (b.y.: Dârü'l-kütübey, 1994), 5/73.

⁴⁹ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdi İyâz, *İkmâlu'l-mu'lim bi-fevâidi Müslim* (Kahire: Dârü'l-Vefâ, 1998), 2/271.

olduğunu benimseyerek velinin bulunmadığı nikâhın yok hükmünde olduğunu belirtmişlerdir. Buna istinaden velinin rükün olduğunu ifade etmişlerdir. Zira rükün bulunmadığında akit batıl olup yok hükmünde sayılır.⁵⁰ Hanbelîler ise ilgili nefiy edatının sıhhatin nefiyine yönelik olduğunu benimsemiş ve velinin bulunmadığı nikâh akdinin sahih olmayacağını belirtmişlerdir. Buna binaen velinin sıhhat şartı olduğunu beyân etmişlerdir.⁵¹ Fakat bu ihtilaf lafzî olup pratik bir sonucu bulunmamaktadır. Zira adı geçen üç mezhebe göre rükün veya sıhhat şartının bulunmaması, akdi fâsid/batıl kılma hususunda aynı neticeyi doğurmaktadır.⁵²

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler, bir kızın kendi başına evlenmesinin caiz olmadığı ve ancak velisi tarafından evlendirilebileceği ile ilgili görüşlerinde şu delilleri dayanak göstermişlerdir:

1) “İçinizdeki bekârları ve köleleriniz ile câriyelerinizden iyi olanları evlendirin.”⁵³ Adı geçen üç mezhebe göre bu âyette bekârların evlendirilmeleri ile ilgili yer alan emir, velilere yöneltilmiştir. Bu da evlendirme yetkisinin velilerin elinde olduğuna delalet etmektedir. Aksi halde emir doğrudan evlenecek olan kişilere yöneltilirdi.⁵⁴

Hanefîler’e göre bu âyette bekârların evlendirilmesi konusunda hitabın veliye yöneltilmiş olması, yaygın örf sebebiyledir. Zira namahrem erkeklerin bulunduğu ortama girmeyi gerektirdiğinden nikâh akdini genelde kadın adına veliler üstlenmektedirler. Dolayısıyla âyetteki emir velinin şart olduğuna değil, mendub olduğuna delalet etmektedir.⁵⁵

2) “İman etmedikleri sürece müşrik erkeklerle mü’min kadınları evlendirmeyin.”⁵⁶ Kadının kendi başına evlenemeyeceğini benimseyen mezheplere göre bu âyette de aynı şekilde hitap velilere yöneltilmiş ve velâyetleri altında bulunan mü’min kadınları müşrik erkeklerle evlendirmeleri yasaklanmıştır. Bu da evlendirme konusundaki yetkilinin veli olduğuna delalet etmektedir. Aksi takdirde velilerin nehyedilmiş olmasının bir manası olmazdı. Böyle bir durumda nehiy mü’min kadınların kendilerine

⁵⁰ Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/382, 3/258; Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 188.

⁵¹ Kâdî Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ Ebû Ya'la, *el-'Udde fî usulî'l-fıkah* (b.y: y.y. 1990), 2/436, 515; Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-tahrîr* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 6/2777.

⁵² Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 269-271; Atar, *Fıkah Usûlü*, 161.

⁵³ en-Nûr, 24/32.

⁵⁴ Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî el-Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 12/239; İmaduddin Ali b. Muhammed b. Ali Ebû'l-Hasen et-Taberî Kiyâ el-Harrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405), Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî Kâdî Abdülvehhâb, *el-İşrâfâlanûketi mesâilî'l-hilâf* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1999), 2/686; 4/313; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/61.

⁵⁵ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/248.

⁵⁶ el-Bakara 2/221.

yönelik olurdu.⁵⁷

Hanefîler bu âyetteki hitabı da bir önceki âyette yer alan hitap gibi değerlendirmiş ve velinin muhatap alınmasının yaygın örf sebebiyle olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre hitap velilere yöneltilmiş olsa da gerçek muhataplar kadınların kendileridir.⁵⁸

3) “Kadınları boşadığınızda, bekleme müddetlerini (iddetlerini) bitirdikleri vakit, aralarında marufa razı olmaları kaydıyla kocalarını nikâhlanmalarına engel olmayın.”⁵⁹ Üç mezhebe göre -önceki iki âyette olduğu gibi- bu âyette de velilere hitap edilerek kocalarıyla tekrardan evlenmek isteyen velâyetleri altındaki kadınlara engel olmaları yasaklanmıştır. Bu da kadını evlendirme salahiyetinin velinin uhdesi dâhilinde olduğuna delalet etmektedir. Zira nehyin velilere yönelik olması, nehyedilen hususun onların yetkisi dâhilinde olduğunu gösterir. Aksi halde mâni olmaları bir anlam ifade etmezdi. Dolayısıyla kadının kendi adına nikâh akdine taraf olma konusunda yetkisi bulunsaydı velilere böyle bir nehiy yöneltilmezdi.⁶⁰ Sonra kadının kocasıyla yeniden nikâhlanması marufa rıza göstermeleri şartına bağlanmıştır ki maruf örfe uygun olandır. Örfe göre ise nikâhta velinin bulunması gereklidir.⁶¹

Hanefîler’e göre bu âyetteki hitap velilere değil, boşayan kocalara yöneliktir. Zira Araplar bir kadını boşadıkları vakit iddet bitimine yakın bir dönemde ric’at yapıyor, ardından tekrar boşuyorlardı. Böylece iddetin uzamasına neden olup kadının başka birisiyle evlenmesine engel oluyorlardı. İşte bu âyette hanımlarını boşayan kocalar böyle davranmaktan nehyedilmişlerdir. Binaenaleyh âyette velinin şart olduğuna dair bir delalet söz konusu değildir.⁶²

Diğer mezhepler, bu yaklaşımı âyetin iniş sebebine aykırı düştüğü gerekçesiyle reddetmiştir. Zira bu âyet, kocasına tekrar dönmek isteyen bacısına mâni olduğu için Mâ’kil b. Yesâr (r.a.) hakkında nâzil olmuştur.⁶³

4) “(Şuayb) dedi ki: Bana sekiz yıl çalışmana karşılık şu iki kızımдан birini sana nikâhlamak istiyorum.”⁶⁴ Kadının kendi başına evlenemeyeceğini belirten mezhepler içerisinde önceki şeriatları hüccet kabul eden Mâlikîler, bu âyeti de delil saymışlardır. Onlara göre Hz. Şuayb’ın Hz. Musa’ya kızını

⁵⁷ Lahmî, *et-Tebşira*, 4/1779-1780; Kurtûbî, *el-Câmi*, 3/72.

⁵⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne (Te’vilâtü'l-Kur’ân)* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 2/125.

⁵⁹ el-Bakara 2/232.

⁶⁰ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât* (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1988), 1/472; Ebü'l-Hasen Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-Yemenî eş-Şâfiî el-İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi İmami's-Şâfiî* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000), 9/153; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/345.

⁶¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/39.

⁶² Cessâs, *Şerhü Muhtasari't-Tahâvî*, 4/260.

⁶³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/39.

⁶⁴ el-Kasas 28/27.

teklif ederken ondan izin almış olmaması, kızı evlendirme yetkisinin velinin uhdesinde olduğunu gösterir. Aksi takdirde Hz. Şuayb'ın izin alması gerekirdi. Oysa izin aldığına dair bir delil mevcut değildir.⁶⁵

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler, zikir geçen âyetlere ile birlikte birçok hadisi de delil almışlardır.⁶⁶ Ancak asıl dayandıkları, "Hangi kadın, velisinin izni olmadan nikâhlanırsa onun nikâhı batıldır"⁶⁷ hadisiyle⁶⁸ "Veli ve iki adaletli şahidin bulunmadığı nikâh geçersizdir"⁶⁹ hadisidir.⁷⁰

Hanefîler'e göre ilk hadis zayıftır. Bu nedenle amel edilmeye uygun değildir.⁷¹ Sahih olduğu varsayılsa bile kemâlin nefyi anlamında esas alınır. Çünkü velinin bulunması mendûb olduğundan velinin bulunmadığı nikâh kâmil (faziletli) değildir.⁷² İkinci hadisi ile de amel edilemez. Çünkü râvisi Hz. Aişe olmasına rağmen kendisi hadisin bildirdiği hükme aykırı davranarak kardeşinin kızını ondan izin almadan evlendirmiştir. Bu da hadisteki hükmün mensûh olduğunu gösterir.⁷³

Üç mezhep, sahabe uygulamasından da bazı deliller zikretmişlerdir. Örneğin Hz. Ömer'in (ö. 23/644) kendi başına evlenen kadının nikâhını reddedip geçerli saymadığını belirtmişlerdir.⁷⁴ Ayrıca İbn Mes'ud (r.a.) (ö. 32/652-53), Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Ebû Hüreyre (ö. 58/678), İbn Abbas (r.a.) (ö. 68/687-88) ve İbn Ömer (r.a.) (ö. 73/693) başta olmak üzere ileri gelen sahabenin de nikâhta veliyi şart koştuklarını ifade etmişlerdir.⁷⁵

Reşit kadının kendisini evlendirme yetkisine sahip olmadığını benimseyen İslâm hukukçuları, kadının evliliği sonlandırma hususunda bir yetkiye sahip olmamasının, evliliği başlatmada da bir yetkisinin bulunmadığı anlamına delalet ettiğini belirterek görüşlerini aklî gerekçelendirmeyle de takviye etmişlerdir.⁷⁶

3. TAM EDÂ EHLİYETİNE SAHİP OLMAYANLAR ÜZERİNDE EVLENDİRME VELÂYETİ

Tam edâ ehliyetine sahip olmayanlar, akıl, buluş ve rüşt niteliklerini

⁶⁵ Kurtûbî, *el-Câmi'*, 13/272.

⁶⁶ Detaylı bilgi için bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/37-44.

⁶⁷ Tirmizî, "Nikâh", 16; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 23.

⁶⁸ Lahmî, *et-Tebşira*, 4/1780; Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyya el-Ensârî, *Esna'l-metâlib fî şerhi Ravdi't-tâlib* (Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-İslami, ts.), 3/125; İbn Kudâme, *el-Kâfî fî fikhi'l-İmam Ahmed* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3/9.

⁶⁹ Dârekutnî, "Nikâh", 1.

⁷⁰ Ebû İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail el-Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1990), 8/265; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/348.

⁷¹ Cessâs, *Şerhü Muhtasari't-Tahâvî*, 4/264; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2006, 9/4265.

⁷² İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/117.

⁷³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2006, 9/4258.

⁷⁴ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/118; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbas b. Osman b. Şafi' el-Muttalibî el-Kureşî İmam Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1990), 5/13.

⁷⁵ Kurtûbî, *el-Câmi'*, 3/72.

⁷⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/42.

haiz olmayan kimselerdir. Böyle kimselerin kendi başlarına evlenemeyecekleri hususunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.⁷⁷ Ancak nikâh akdi açısından üzerlerinde velâyet yetkisinin bulunup bulunmadığı, diğer bir ifadeyle velileri tarafından evlendirilip evlendirilemeyeceklerinin yanı sıra velinin onlar açısından nasıl bir unsur olduğu konusunda birtakım görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

3.1. Çocuklar Üzerinde Velâyet

Dört mezhebe mensup fakihler, “*Kadınlarınızdan -yaşlılığı sebebiyle- ay hali görmekten kesilenlerin iddet süreleri hakkında tereddüt ederseniz, onların iddet süresi üç aydır. Henüz ay hali görmemiş olanların iddetleri de böyledir.*”⁷⁸ âyetini delil alarak nikâh ile ilgili küçük kızlar üzerinde velâyetin cari olduğunu, dolayısıyla velileri tarafından evlendirilebileceklerini belirtmişlerdir. Zira âyette âdet görmeyen küçük yaşta kızların iddetinden söz edildiğini, iddetin ise boşanma sonrasında beklenmesi gereken bir süre olduğunu, bunun da küçük yaşta kızların evlendirilebileceğine işareten delalet ettiğini ifade etmişlerdir.⁷⁹ Fakihler, kız çocuklarına kıyas ederek erkek çocukları da küçük yaşta evlendirmenin caiz olduğunu beyan etmişlerdir.⁸⁰

Cumhura göre mezkûr âyetin, çocukların evlendirilebileceğine delalet etmediğini söyleyebilmek için aksi yönde bir delil bulunmalıdır. Böyle bir delil ise mevcut değildir. Tam tersine sünnette çocukları evlendirmenin caiz olduğuna dair açık deliller vardır. Mesela Hz. Peygamber, henüz küçük iken Hz. Aişe ile evlenmiş, buluş çağına erince de yanına almıştır.⁸¹

Bazı fakihler, “*İçinizdeki bekârları ve köleleriniz ile câriyelerinizden iyi olanları evlendirin.*”⁸² âyetini de küçük yaşta çocukları evlendirmenin caiz olduğuna dair dayanak göstermişlerdir. Zira âyette küçük veya büyük kaydı konulmaksızın mutlak biçimde bekârları evlendirmenin emredildiğini, bu sebeple âyetteki hükmün küçük çocukları da kapsadığını belirtmişlerdir.⁸³

Belirtilmelidir ki, fakihlerin küçük yaşta çocuklar ile ilgili teknik anlamda cevaz verdikleri husus, salt nikâh akdidir. Yoksa cinsî münâsebet değildir. Dolayısıyla cumhura göre küçük yaşta çocuk, özellikle kız çocuğu, evlendirilebilse de cinsel ilişkiye elverişli duruma gelmedikçe onunla cinsî münâsebette bulunulamaz. Cinsel ilişkiye ise buluşdan sonra elverişli hale

⁷⁷ Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 40; Abdülvehhâb el-Hallâf, *Ahkâmü'l-Ahvâlî's-Şahsiyye* (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1990), 24.

⁷⁸ et-Talâk 65/4.

⁷⁹ Cessâs, *Şerhü Muhtasari't-Tahâvî*, 4/293; Kâdi Abdülvehhâb, *el-Meûne*, 718; Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebîr*, 9/52; Tenûhî, *el-Mumtî' fi Şerhi'l-Muknî'*, 3/553.

⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/213; Lahmî, *et-Tefsira*, 4/1804; Beğavî, *et-Tehzîb fi fihri'l-İmami's-Şâfi'*, 5/265; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/418.

⁸¹ Buhârî, “Menâkibu'l-Ensâr”, 44; Müslim, “Nikâh”, 10; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 33.

⁸² en-Nûr, 24/32.

⁸³ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâ'i'*, 2/245; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2006, 9/414; Kâdi Abdülvehhâb, *el-Meûne*, 718.

gelinir. Nitekim Hz. Peygamber, küçük yaşta olan Hz. Aişe ile nikâh akdi kıymış, fakat onu yanına buluş çağına erdikten sonra almıştır. Kaldı ki, “*Nikâh çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin.*”⁸⁴ âyetinde buluş çağının nikâh lafzıyla ifade edilmiş olması, cinsel ilişkiye bâliğ olunduktan sonra elverişli hale gelindiğine açıkça delalet etmektedir.⁸⁵

Konunun bütünlük arz etmesi bakımında değinilmesi gereken diğer bir husus şudur: Mezhepler, küçük çocukların icbâr yetkisine sahip (mücbir) olan veliler tarafından evlendirilebileceklerini belirtmişlerdir. Fakat bu velilerin kimler olduğu ile ilgili farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Hanefîler’e göre miras sıralamasındaki asabenin tamamı küçükler ile akıl hastaları için mücbir velidir. Şu var ki, çocuk, baba ve dedenin dışındaki veliler tarafından evlendirilecek olursa muhayyerlik hakkını elde eder ve bâliğ olduktan sonra nikâhın feshini talep edebilir.⁸⁶ Mâlikî ve Hanbelîler’e göre mücbir veli sadece baba ve vasidir.⁸⁷ Şâfiîler’e göre ise yalnızca baba ve dededir.⁸⁸

Dört mezhep fakihleri, nikâh ile ilgili küçük çocuklar üzerinde velâyet yetkisinin bulunduğu konusunda ittifak halinde olsalar da küçük yaştaki dul ve yetim kızlar hakkında ihtilaf etmişlerdir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler, “Kendi nefsi ile ilgili yetim kızdan izin alınmalıdır”⁸⁹ hadisini delil alarak, evlilik konusunda küçük yaştaki yetim kızların üzerlerinde velâyet yetkisinin bulunmadığını belirtmişlerdir. Zira hadiste yetim kızlardan izin alınması gerektiğini, küçük yaştaki kızın vereceği iznin ise -edâ ehliyeti bulunmadığından- geçersiz olduğunu, bu nedenle buluşa ermeden evlendirilmelerinin geçerli olmayacağını ifade etmişlerdir.⁹⁰

Hanefîler ise, “-velisi olduğunuz- yetim kızlara -mehir konusunda- haksızlık etmekten korkarsanız -onlarla değil-, hoşunuza giden başka kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz.”⁹¹ âyetini delil alarak bâliğ olmayan yetim kızların evlendirilmesini caiz görmüşlerdir. Onlara göre âyette yetim kızlarla evlenme, mehir konusunda haksızlık endişesinin bulunması halinde yasaklanmıştır. Bu da haksızlık endişesinin bulunmadığı hallerde onlarla evlenmede bir sakınca olmayacağına delalet etmektedir ki, âyette sözü edilen yetimler, henüz buluş çağına ermemiş olanlardır. Zira babası olmayan bir kız, buluş çağına ermeden önce yetim olarak isimlendirilir. Küçük yaştaki yetim kızla evlenmek caiz olduğu gibi, onu

⁸⁴ en-Nisâ 4/6.

⁸⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2006, 9/4457; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/77.

⁸⁶ Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1997), 146; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 2/121.

⁸⁷ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/110; Tenûhî, *el-Mumti' fi şerhi'l-Mukni'*, 3/552.

⁸⁸ İmam Şâfiî, *el-Ümm*, 5/21; Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, 8/265.

⁸⁹ Dârekutnî, “Nikâh”, 1.

⁹⁰ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/103; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/54; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/402-403.

⁹¹ en-Nisâ 4/3.

evlendirmek de caizdir.⁹² Nitekim Hz. Peygamber, amcası Hz. Hamza'nın küçük yaşta olan kızını Ömer b. Ebi Seleme ile evlendirmiştir.⁹³

Yaşı küçük dula gelince; Hanefî ve Mâlikîler'e göre dul olan küçük kızlar üzerinde velâyet yetkisi vardır. Dolayısıyla veli tarafından evlendirilmeleri caizdir.⁹⁴ Ancak iki mezhep, ittifak ettikleri bu hükmün usûlî dayanaklarında farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir.

Hanefîler, reşit kızlar üzerinde velâyetin cari olmadığı konusunda istinat ettikleri delillerden hareketle nikâh akdindeki icbârî velâyet illetinin küçüklük olduğunu belirterek bu illetin bulunduğu herkes için velâyet-i icbârın sabit olduğunu ifade etmişlerdir. Bu bağlamda dul veya bakire olması fark etmeksizin küçük kızların, mücbir velileri tarafından evlendirileceklerini benimsemişlerdir.⁹⁵ Bu konuda da “İçinizdeki bekârları ve köleleriniz ile câriyelerinizden iyi olanları evlendirin.”⁹⁶ âyetini delil almışlardır. Onlara göre âyette geçen “الأيامی” lafzı, “eşi olmayan” anlamında olup hem daha önce evlilik geçirmiş hem de hiç evlenmemiş olanları kapsamaktadır. Dolayısıyla küçük dul kız da bu âyetin kapsamındadır. Zira âyet âmmdır. Bakirelere tahsis edilmesi için âyet seviyesinde bir delilin bulunması gerekmektedir. Böyle bir delil ise mevcut değildir.⁹⁷ Sonra salt dulluk mal üzerindeki velâyete mâni değildir. Bu nedenle nefis üzerindeki velâyete de engel teşkil etmemelidir.⁹⁸ Hanefîler'e göre, “Dul olan kadın kendi nefsi üzerinde velisinden daha hak sahibidir” hadisi, yaşı büyük dullar ile ilgilidir. Çünkü hadiste dulun kendi nefsi üzerinde veliden daha yetkili (hak sahibi) olduğu bildirilmiştir. Küçüğün ise kendi nefsi üzerinde bir yetkiye sahip olmadığı konusunda icmâ vardır.⁹⁹

Mâlikîler, “Kendi nefsi ile ilgili yetim kızdan izin alınmalıdır” hadisinde sadece yetim kızlardan izin alınması gerektiğinin bildirildiğini, bunun mefhûm-i muhalifî gereğince ise yetim olmayan kızdan izin almanın gerekli olmadığını belirtmişlerdir. Bundan hareketle dul olup olmadığı fark etmeksizin kız üzerinde babanın velâyet yetkisinin bulunduğunu ifade etmişlerdir. Fakat velâyetin niteliği hususunda yaşı büyük olan ile küçük olan dul kızı ayrı değerlendirmişlerdir. Küçük dul kızı bakire büyük kıza kıyas edip üzerinde icbârî velâyetin bulunduğunu söylemişlerdir. Bu kıyasa istinaden “Dul olan kadın kendi nefsi üzerinde velisinden daha hak sahibidir” hadisini yaşı büyük dul kızlara tahsis ederek buluş çağına erişmiş dul kızlar

⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, 4/214; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2006, 9/4289-4291.

⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/214.

⁹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9/4314; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 2/121; Kâdi Abdülvehhab, *el-Meûne*, 720; Kâdi Abdülvehhâb, *el-İşrâf alâ nüketi mesâilî'l-hilâf*, 2/688.

⁹⁵ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 2/118; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, ts.), 3/261.

⁹⁶ en-Nûr, 24/32.

⁹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2006, 9/4314-4315; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/245.

⁹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2006, 9/4315.

⁹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2006, 9/4318.

üzerinde icbârî velâyet yetkisinin bulunmadığını, dolayısıyla izinleri alınmadan evlendirilemeyeceklerini belirtmişlerdir. Mâlikîler, bakire büyük kız üzerinde velâyet-i icbârın bulunduğu dair zikrettikleri delillere ve küçük dul kızın bakire büyük kız gibi olduğu şeklindeki kıyasa dayanarak icbârî velâyet illetinin hem bekâret hem de küçüklük olduğunu beyân etmişlerdir. Binaenaleyh onlara göre bu illetlerden ikisini veya birini barındıranın üzerinde icbârî velâyet yetkisi sabit olur. Barındırmayanın üzerinde ise sabit olmaz. Bu bağlamda bakire kız üzerinde her hâlükârda, dul kız üzerinde küçük olması halinde velâyet yetkisi söz konusudur. Büyük dul kız üzerinde ise icbârî velâyet yetkisi söz konusu değildir. Çünkü velâyet-i icbâr için gerekli olan illetlerden hiçbirini taşımamaktadır.¹⁰⁰

Şâfiîler, “Dul olan kadın kendi nefsi üzerinde velisinden daha hak sahibidir” hadisini delil alarak, küçük veya büyük olması fark etmeksizin dul kadın üzerinde icbârî velâyet yetkisinin söz konusu olmadığını benimsemişlerdir. Onlara göre hadiste duldan izin almanın gerekli olduğu bildirilmiştir. Küçük çocuk ise -edâ ehliyeti bulunmadığından- izin verme yetkisine sahip değildir. Bu sebeple dul olan küçük kız buluşa ermeden evlendirilemez. Zira bu hadis bütün dul kadınları kapsayacak biçimde âmdir. Tahsise başvurarak küçük dulları hadisin kapsamından çıkarabilmek için bir delil bulunmalıdır. Böyle bir delil ise mevcut değildir.¹⁰¹ Şâfiîler, büyük bakire kız üzerinde icbârî velâyet yetkisinin bulunduğu ile ilgili dayandıkları delillerin yanı sıra dul kadının kendi nefsi üzerinde daha hak sahibi olduğunu bildiren hadisi esas alarak kız üzerindeki velâyet-i icbâr illetinin, bekâret olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla Şâfiîler’e göre bir kızda bekâret illeti mevcut ise, büyük de olsa üzerinde icbârî velâyet yetkisi tahakkuk eder. Bu illet mevcut değilse, yani dul ise, küçük de olsa üzerinde icbârî velâyet yetkisi söz konusu olmaz.¹⁰² Onlara göre nikâhtaki velâyeti mal üzerindeki velâyete kıyas etmek yersizdir. Çünkü malî konularda velâyet geniştir. Öyle ki, mücbir olmayan veliler için de geçerlidir. Oysa çocuğun nikâhı konusunda mücbir olmayan velinin bir yetkisi bulunmamaktadır. Bu da mal üzerindeki velâyet ile nefis üzerindeki velâyetin aynı olmadığını gösterir.¹⁰³

Hanbelîler’den bu konu ile ilgili iki görüş nakledilmiştir. Bazı Hanbelîler Şâfiîler ile aynı görüşü benimseyerek nikâh konusunda dul olan küçük kız üzerinde velâyet yetkisinin bulunmadığını, dolayısıyla

¹⁰⁰ Kâdi Abdülvehhab, *el-Meûne*, 720-721; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdilberr, *el-Kâfi fî fikhi ehli’l-Medîne* (Riyad: Mektebetü’r-Riyad, 1980), 2/522-523; Ebû Muhammed Abdülaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Küreşî et-Temîmî İbn Bezîze, *Ravdatü’l-müstebîn fî şerhi Kitabî’t-Telkîn* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2010), 1/179; Kâdi Abdülvehhâb, *el-İsrâfalânüketi mesâilî’l-hilâf*, 2/688.

¹⁰¹ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 9/66-67; Rûyânî, *Bahrü’l-mezheb*, 9/63; Beğavî, *et-Tehzîb fî fikhi’l-İmami’-Şâfiî*, 5/256.

¹⁰² Demîrî, *en-Necmü’l-vehhâc*, 7/72; Veliyuddin Ebû Zur’a Ahmed b. Abdirrahim b. el-Huseyin el-İrâkî el-Mihrânî, *Tahrîru’l-fetâvâ* (Cidde: Dârü’l-Minhâc, 2011), 2/534.

¹⁰³ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 9/67; Rûyânî, *Bahrü’l-mezheb*, 9/63.

evlendirilemeyeceğini belirtmiş, bazıları ise Hanefî ve Mâlikîler ile aynı görüşü benimseyip evlendirilebileceğini ifade etmişlerdir.¹⁰⁴

Zâhirîler, “Kadınlarınızdan -yaşlılığı sebebiyle- ay hali görmekten kesilenlerin iddet süreleri hakkında tereddüt ederseniz, onların iddet süresi üç aydır. Henüz ay hali görmemiş olanların iddetleri de böyledir.”¹⁰⁵ âyetinin zahirini esas alarak küçük kızlar üzerinde velâyet yetkisinin bulunduğunu, küçük erkekler üzerinde ise velâyet yetkisinin söz konusu olmadığını belirtmişlerdir. Çünkü onlara göre küçük kızlar ile ilgili delil olmasına karşın ne ilgili âyette ne de başka bir delilde küçük erkeklerin evlendirilebileceğine dair bir delil bulunmamaktadır. Bu sebeple veli, velâyeti altındaki küçük kıza evlendirme yetkisine sahiptir. Ancak küçük erkek ile ilgili bu yetkiye sahip değildir.¹⁰⁶

Osman el-Bettî (ö. 143/760 [?]), İbn Şübrüme (ö. 144/761) ve Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), “Nikâh çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin.”¹⁰⁷ âyetini delil alarak küçük çocuklar üzerinde evlendirme velâyetinin bulunmadığını, dolayısıyla evlendirilemeyeceklerini belirtmişlerdir. Bu âlimlerin konuya dair yaklaşımları şöyledir: Bu âyette buluş çağının nikâh lafzıyla ifade edilmiş olması, nikâhın ancak buluş çağından sonra caiz olacağına delalet etmektedir. Şayet buluşdan önce nikâh caiz olsaydı, âyette buluşun nikâh lafzıyla ifade edilmiş olması anlamsız olurdu. Sonra çocuklar üzerinde velâyetin sabit olması, temelde ihtiyaç sebebiyledir. Çocukların ise evliliğe ihtiyaçları yoktur. Çünkü nikâhın asıl amacı, şehevî ihtiyaçları karşılamak ve neslin devamını sağlamaktır. Bunlar ise çocuklar için söz konusu değildir. Ayrıca nikâh, ömür boyu süren bir akittir. Dolayısıyla çocuğun evlendirilmesi, buluşdan sonra da onu bağlayacak olan hukukî bir tasarrufun gerçekleştirilmesi olur. Böyle bir tasarruf ise caiz değildir. Zira buluşdan sonraki dönem açısından velâyet söz konusu değildir. Bu nedenle veli, çocuğu tüm hayatında hükümlerine uymaya mecbur bırakacak hukukî bir tasarrufta bulunamaz.¹⁰⁸

3.2. Zihinsel Engeliler Üzerinde Velâyet

Cumhur, aklı melekededen yoksun olmaları hasebiyle zihinsel engellileri küçük yaştaki çocuklara kıyas ederek nikâh hususunda velâyete tâbi olduklarını, dolayısıyla ihtiyaç duymaları halinde evlendirilebileceklerini belirtmiştir.¹⁰⁹ Ancak Şâfiîler ile İmam Züfer (ö. 158/775) farklı bir ayrıntıya

¹⁰⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/407; Tenûhî, *el-Mumtî fî şerhi'l-Muknî*, 3/554.

¹⁰⁵ et-Talâk 65/4.

¹⁰⁶ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülûsî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 9/38-45.

¹⁰⁷ en-Nisâ 4/6.

¹⁰⁸ Cessâs, *Şerhü Muhtasari't-Tahâvî*, 4/293; Serahsî, *el-Mebûsât*, 4/212; Aynî, *el-Binâye*, 5/90; Bekir Karadağ, *Mu'tezilen'nin Fıkah Anlayışı (Ebû Bekir Asam Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, ts.), 118-119.

¹⁰⁹ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/245; Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım b. Yusuf el-Abderî el-Giranâtî

gitmişlerdir. Şâfîiler'e göre zihinsel engelli erkek ise, evliliğe arzulu bulunması veya fayda göreceği kanaatinin oluşması halinde sadece bir kadınla evlendirilebilir. Kız ise, maslahat bulunması durumunda evlendirilebilir.¹¹⁰ İmam Züfer akıllı iken buluş çağına erdikten sonra akfî melekelerini yitiren kimseyi bayılan kimseye kıyas ederek nikâh konusunda velâyete tâbi olmadığını belirtmiştir. Ona göre böyle bir kimse buluşa erdikten sonra üzerindeki velâyet yetkisi kalkmıştır. Akfî melekelerini yitirmesi halinde, üzerinden kalkmış olan velâyet yetkisi tekrardan oluşmaz. Bu tıpkı bayılan kimsede olduğu gibidir. Zira bir kimse bayıldığında, bayınlık esnasında akli başında olmamasına rağmen üzerinde velâyet yetkisi oluşmamaktadır. Aynı durum akfî melekelerini bâliğ olduktan sonra yitiren kimse için de geçerlidir.¹¹¹

İhtilafı olan diğer bir husus, tam edâ ehliyetine sahip olmayanlar açısından velinin nasıl bir unsur olduğu meselesidir. Edâ ehliyeti hiç bulunmayan gayr-i mümeyyiz çocuklar ile zihinsel engeliler için veli, Hanefî ve Hanbelîler'e göre sıhhat şartı,¹¹² Mâlikî ve Şâfîilere göre rükündür.¹¹³ Eksik edâ ehliyeti bulunan mümeyyiz çocuklar için veli, Hanefî ve Mâlikîler'e göre nefâz şartı,¹¹⁴ Şâfîiler'e göre rükün,¹¹⁵ Hanbelîler'e göre ise sıhhat şartıdır.¹¹⁶

SONUÇ

İslâm hukukçularının, âkil-bâliğ olan reşit kız/kadın üzerinde velâyet yetkisinin bulunup bulunmadığı ile ilgili kendi görüşleri doğrultusunda birtakım delillere dayandıkları bir gerçektir. Ancak konunun sadece deliller ile bağlantılı olduğunu söylemek güçtür. Çünkü dayanılan delillerin hiçbiri kat'î sayılabilecek nitelikte değildir. Zira dayanak gösterilen âyetler delalet itibarıyla, hadisler ise sübut cihetiyle zannîdirler. Şu hâlde deliller kadar, İslâm hukukçularının yaşamış oldukları dönem ve bölgenin örfî şartlarının da görüş farklılıklarında etkin bir role sahip olduğu söylenebilir. Bu sebeple konu, zamanın şartlarına göre yeniden değerlendirilmeye açıktır.

İstinat edilen deliller bir tarafa bırakılacak olursa, Hanefîler, kadının bağımsız kişiliğini göz önünde bulundurarak özgür iradesiyle eşini seçip kendi başına evlenebileceğini belirtmişlerdir. Buna karşın diğer mezhepler,

el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklâl li-Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 5/102; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kina'*, 5/49.

¹¹⁰ İbnü'l-Mülakkîn, *Ucâletü'l-muhtâc*, 3/1238; Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 7/133.

¹¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/228; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/245.

¹¹² Muhammed b. Ferâmuz b. Ali Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm şerhi Gureri'l-ahkâm* (Beyrut: Dârü İhâyi'l-Kütübü'l-Arabiyye, ts.), 1/334; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kina'*, 5/42.

¹¹³ Muhammed b. Ahmed b. Arefe ed-Desûkî el-Mâlikî Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-Kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/231; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/138.

¹¹⁴ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/233; Desûkî, *Hâşiyetü'd-DesûkîalâŞerhi'l-Kebîr*, 2/231.

¹¹⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/138.

¹¹⁶ Buhûtî, *Keşşâfü'l-kina'*, 5/49.

kadının sosyal hayatta aktif olmaması sebebiyle yanlış eş seçiminde bulunma olasılığını dikkate alarak kendi başına evlenemeyeceğini benimsemişlerdir. Dolayısıyla aslında tüm mezhepler, kendi bakış açıları çerçevesinde maslahatı gözetmişlerdir. Bununla birlikte aralarındaki ihtilaf görünürde büyük olsa da ahlâkî ve örfî ilkelere riayet konusunda müşterek denilebilecek bir tutum sergilemişlerdir. Zira Hanefiler, kıza/kadına kendi başına evlenme hakkını tanımakla birlikte velisinin razı olacağı hususları göz önünde bulundurması gerektiğini, aksi takdirde veli açısından nikâhın feshine yönelik talep hakkının meydana geleceğini belirlemişlerdir. Öte yandan diğer mezhepler, kadını evlendirme yetkisinin veliye ait olduğunu belirtmiş olsalar da velinin bu hakkını kötüye kullanmaması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu bağlamda rızasını almadan kızı evlendirmenin de istediği bir kimseyle evlenmesine mâni olmanın da doğru olmayacağını beyan etmişlerdir. Fakat çağımız açısından görüşler içerisinde en mutedil olan, İmam Muhammed'in görüşü gibi durmaktadır. Zira evlilik konusunda kızların tamamen veliye bağlı olduklarını belirten cumhurun görüşü günümüz şartlarında birtakım zorlukları barındırmaktadır. Bütünüyle bağımsız olduklarını belirten İmam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yûsuf'un görüşü ise niza ve töhmet ihtimaline açıktır.

Dört mezhebe mensup fakihlerin, çocukların üzerinde evlendirme velâyetinin cari olduğu, dolayısıyla velileri tarafından evlendirilebilecekleri konusunda güçlü delillere dayandıkları şüphe götürmez bir hakikattir. Her ne kadar fakihlerin cevaz verdikleri, teknik anlamda nikâh akdi olup cinsel birliktelik olmasa da yaşadığımız çağda, ahlâkî yapı sebebiyle bunu kontrol altında tutmak oldukça güçtür. Bu sebeple meselenin sosyokültürel şartlar çerçevesinde değerlendirilmesi daha doğru bir tutum olacaktır. Bundan hareketle günümüz şartları açısından İbn Şübrûme, Osman el-Bettî ve Ebû Bekir el-Asam tarafından benimsenen görüşün daha uygun olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Osmanlı Hukûk-i Âile Kararnamesi'nde de bu görüş esas alınmıştır.


KAYNAKÇA

- Adevî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Mükrim es-Saidî. *Hâşiyetü'l-Adevî ala şerhi Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994.
- Apaydın, H. Yunus. "Velâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/15-19. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Aslan, Bedri. "İslam Hukukunda Evlilikte Velâyetin Ortadan Kalkmasıyla Velinin Velâyetinin Kime Gececeği Konusunun Değerlendirilmesi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Ocak 2016), 26-47.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2013.
- Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Bakıllânî, Kâdi Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1998.
- Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul:


- Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Beğavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hasan b. Mes'ûd. *et-Tehzîb fî fikhi'l-İmami's-Şâfi'*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 9 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Emirîyye, h. 1311.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus b. İdrîs. *Kuşşâfü'l-kina' an metni'l-İkna'*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'n-Nasri'l-Hadise, 1968.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2010.
- Çınar, Fatih. "Şer'î Naslar Bağlamında Nikâh Lafzı ve Fıkhi Tesiri". *Mütefekkir* 7/13 (2020), 225-240.
- Çınar, Fatih. "Şevkânî'ye Göre Nikâhta Veli Meselesi". *Mütefekkir* 3/5 (2016), 177-194.
- Danışman, Muhammet Ali. "İslam Hukukuna Göre Evlilikte Velayet ve Kapsamı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 239-258.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Demîrî, Ebû'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kâhirî eş-Şâfi'. *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2004.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arefe ed-Desûkî el-Mâlikî. *Hâşiyetü'd-Desûkî ala Şerhi'l-Kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Ya'la, Kâdî Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ. *el-'Udde fî usuli'l-fikh*. 5 Cilt. b.y: y.y., 2. Basım, 1990.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.
- Ensârî, Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekerîyya. *Esna'l-metâlib fî şerhi Ravdi't-tâlib*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-İslami, ts.
- Gaznevî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed eş-Sîbî. *Şerhü'l-Muğni*. Afyon: Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, Yazmalar, 17704, 326.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Mustasfâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Genç, Mustafa. "İslam Hukukunda Evlenme Akdi Bakımından Velinin Hukûkî Kişiliği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 331-360.
- Genç, Mustafa. "İslam Hukukunda Velâyetin Mahiyeti". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 7/6 (2020), 204-227.
- Hallâf, Abdülvahhâb. *Ahkâmü'l-ahvâlî's-Şahsiyye*. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 2. Basım, 1990.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-Kâfî fî fikhi ehli'l-Medîne*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 2. Basım, 1980.
- İbn Bezîze, Ebû Muhammed Abdülaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Küreşî et-Temîmî. *Ravdatü'l-müstebîn fî şerhi Kitabi't-Telkîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2010.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülûsî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Kâfî fî fikhi'l-İmam Ahmed*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğni*. 15 Cilt. Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-İslami, 2. Basım, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1988.
- İbnü'l-Cellâb, Ebû'l-Kâsim Ubeydullah b. Hüseyin b. Hasen b. el-Cellâb el-Basrî. *et-Tefri' fî*

- fikhi'l-İmam Mâlik*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, ts.
- İbnü'l-Mülakkîn, Siracuddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed. *Ucâletü'l-muhtâc ilâ tevcîhi'l-Minhâc*. 4 Cilt. tÜrdün: Dârü'l-Kitâb, 2001.
- İmam Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbas b. Osman b. Şâfi' el-Muttallibî el-Kureşî. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1990.
- İmrânî, Ebü'l-Hasen Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-Yemenî eş-Şâfiî. *el-Beyân fî mezhebi İmami's-Şâfiî*. 13 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000.
- Kâdi Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî. *el-İsrâf alâ nüketi mesâili'l-hilâf*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1999.
- Kâdi Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî. *el-Meüne alâ mezhebi âlimi'l-Medine*. Mekke: Mektebetu Nizar Mustafa el-Bâz, ts.
- Kâdi İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *et-Tenbihâtü'l-müstanbeta ale'l-kütübi'l-müdevveneti ve'l-muhtaleta*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2011.
- Kâdi İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlu'l-mu'lim bi-fevâidi Müslim*. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Vefâ, 1998.
- Karadağ, Bekir. *Mu'tezilen'nin Fıkıh Anlayışı (Ebû Bekir Asam Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, ts.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *ez-Zahîre*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1994.
- Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekir b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâ'iu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kiyâ el-Harrâsî, İmaduddin Ali b. Muhammed b. Ali Ebü'l-Hasen et-Taberî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1405.
- Komisyon. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Köse, Saffet. "İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 101-116.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hamdân. *et-Tecrîd*. 12 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 2006.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hamdân. *Muhtasarü'l-Kudûrî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kurtûbî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Lahmî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *et-Tebşira*. 14 Cilt. Katar: Vezâretü'l-Evkâf, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtu ehli's-sünne (Te'vilâtu'l-Kur'ân)*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî. *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmami's-Şâfiî*. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Merdâvî, Alaüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Süleyman b. Ahmed. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf*. Kahire: Hecer li't-Tibaeti ve'n-Neşri, 1995.
- Merdâvî, Alaüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Süleyman b. Ahmed. *et-Tahbît şerhü't-tahrîr*, 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Mevvâk, Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım b. Yusuf el-Abderî el-Gıranâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl li-muhtasari Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mihrânî, Velıyuddin Ebû Zur'a Ahmed b. Abdirrahim b. el-Huseyn el-İrâkî. *Tahrîru'l-fetâvâ*. 3 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2011.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali. *Dureru'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhâyi'l-kutubi'l-Arabiyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî, 1955.

- Müzenî, Ebû İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail. *Muhtasarü'l-Müzenî*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1990.
- Râzî, Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn et-Teymî. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabi, 3. Basım, h. 1420.
- Recrâcî, Ebü'l-Hasen Ali b. Said. *Menâhicü't-tahsil ve netâicu letâifit-te'vil fi şerhi'l-Müdevveneti ve halli müşkilâtihâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2007.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed et-Taberî. *Bahü'l-mezheb fi füru'ül-mezhebi's-Şâfiî*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. 2009.
- Sahnûn, Ebü Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvene*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Sâvî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Halvetî. *Bülegatü's-sâlik lî ekrabi'l-mesâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Meârif, ts.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993.
- Şa'bân, Zekiyuddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 18. Basım, 2013.
- Tenûhî, Zeynuddin el-Müneccî b. Osman b. Es'ad el-Hanbelî. *el-Mumti' fi şerhi'l-Mukni'*. 4 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 3. Basım, 2003.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm*. 2 Cilt. Şam: Dârü'l-Kalem, 2. Basım, 2004.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câm'iu'l-kebir*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *el-Bahrü'l-muhît fi usuli'l-fikh*. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kutubey, 1994.
- Zeylâî, Ebü Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûffî el-Bârîî. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Emirîyye, 1313.

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

 **Yazar(lar) / Author(s):** Muhammed Mehdi Aksoy.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

BUHÂRÎ'NİN, EBÛ HÂTİM TARAFINDAN 'SÂLİHU'L-HADÎS LÂ BE'SE BİH' DİYE VASIFLANAN ŞEBÎB B. SAİD'İN HADİSLERİNİ SAHÎH'İNE ALMASI MESELESİ

Bukhârî's Issue of Including the Hadîths of Shebîb Ibn Sa'îd Called 'Salîh Al-Hadîth Lâ Be'se Bih' by Abû Hâtem to his Sahîh

Kemal TAŞKIN

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, Konya, Türkiye [ID](https://orcid.org/013s3zh21) [ror.org/013s3zh21](https://orcid.org/013s3zh21)

Assist. Prof., Necmettin Erbakan University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Hadith, Konya, Turkey

✉ ktaskin@erbakan.edu.tr [ID](https://orcid.org/0000-0003-0719-8956) <https://orcid.org/0000-0003-0719-8956>

Muhammet Seyyit BALABAN

Doktora Öğrencisi, Yermük Üniversitesi Şeriat Fakültesi Usûlü'd-Dîn Bölümü Hadis Anabilim Dalı, İrbid, Ürdün [ID](https://orcid.org/004mbaj56) [ror.org/004mbaj56](https://orcid.org/004mbaj56)

PhD Student, Yarmouk University Faculty of Shariah Department of Usul al-Dîn Department of Hadith, Irbid, Jordan

✉ muhammed.seyyid42@gmail.com [ID](https://orcid.org/0000-0002-3191-8629) <https://orcid.org/0000-0002-3191-8629>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 02.10.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 21.10.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

” **Atif / Cite as:** Taşkın, Kemal - Balaban, Muhammet Seyyit. "Buhârî'nin, Ebû Hâtım Tarafından 'Sâlihu'l-Hadis Lâ Be'se Bih' Diye Vasıflanan Şebîb b. Saîd'in Hadislerini Sahîh'ine Alması Meselesi". *Mütefekkir* 9/18 (2022), 479-502. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1219583>

© **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

BUHÂRÎ'NİN, EBÛ HÂTİM TARAFINDAN 'SÂLIHU'L-HADÎS LÂ BE'SE BİH' DİYE VASIFLANAN ŞEBÎB B. SAİD'İN HADİSLERİNİ SAHÎH'İNE ALMASI MESELESİ

Öz

Buhârî (ö. 256/870), sahih hadisleri bir araya getirme niyetiyle kitap telif eden ilk muhaddistir. Bu manada, teoride koştığı şartları yerine getirip getirmemesi, rivâyetlerinin senet ve metinlerinin incelenmesi vb. konularda üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Bununla beraber genel anlamda ricâl araştırmaları da hadis ilminin omurgasını oluşturmaktadır. Hadis ricâli araştırmacılarının ilklerinden ve en önemlilerinden biri olan Ebû Hâtîm (ö. 277/890), birçok râviyi değerlendirmiştir. Doğal olarak bu değerlendirmelerden Buhârî'nin râvileri de nasibini almıştır. İşte bu çalışmada genel olarak münekkitlerin, özel manada Ebû Hâtîm'in değerlendirdiği Buhârî'nin, el-Câmi'u's-sahih eserinin râvilerinden olan Şebîb b. Saîd hakkındaki görüşler ele alınacaktır. Bu râvinin seçilmesinin sebebi ise bu görüşlerle beraber onu sika mertebesinden düşüren ve Ebû Hâtîm tarafından kullanılan "sâlihu'l-hadîs lâ be'se bih" değerlendirmesinin olmasıdır. Zira bu değerlendirme, Buhârî'nin şartlarına uymadığı anlamına gelecektir. İlgili râvinin el-Câmi'u's-sahih'te yer alan rivâyetlerini ve Buhârî'nin onun naklettiği hadisleri tahrir ederken takip ettiği metodu açıklamak da konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Buhârî, Ebû Hâtîm, Şebîb b. Saîd, Râvi.

Bukhârî's Issue of Including the Hadîths of Shebîb Ibn Sa'îd Called 'Salîh Al-Hadîth Lâ Be'se Bih' by Abû Hâtem to his Sahîh

Abstract

Bukhârî (d. 256/870), is the first muhaddith who wrote a book with the intention of bringing together sound hadîths. In this sense, whether it fulfills the requirements in theory, examination of the promissory notes and texts of his narrations, etc. Many studies have been done on the subject. Nevertheless, in general, the research about people of the sanad constitute constitutes the backbone of the science of hadîth. Abû Hâtem (d. 277/890) who is one of the first and most important one of ricâl researchers (Rijalul Hadîth), has evaluated many narrators. Bukhârî's narrators also got their share from these evaluations. In this study, the opinions of the critics, in particular, about Shebîb Ibn Sa'îd, one of the narrators of Bukhârî's book al-Jâmiu al-şahîh evaluated by Abû Hâtem will be discussed. The reason for choosing this narrator is the evaluation of "şalîh al-hadîth lâ be's bih" that used by Abû Hâtem and these evaluations and views lower him from the rank of thiqa because these evaluations will mean that Bukhârî does not comply with his own conditions. Explaining the narrations of the related narrator in al-Jâmiu al-şahîh and the method that Bukhârî followed while interpreting the hadîths narrated by him will also help to understand the subject.

Keywords: Hadîth, Bukhârî, Abû Hâtem, Shebîb Ibn Sa'îd, Narrator.

GİRİŞ

Cerh-ta'dîl lafızları ve bu lafızları kullanma metotları hadis âlimlerinin içtihatlarına göre değişkenlik göstermektedir. Buna bağlı olarak bir râvi hakkında verilen hükümler de birbirinden farklı olabilmektedir. Ebû Hâtîm, bu lafızları en çok kullanan önemli münekkitlerden biridir. Ancak hadis ilmi ile alakalı onun bizzat kaleme aldığı bir eser bulunmamaktadır. Diğer bilim

dalları ile alakalı herhangi bir eseri de tam olarak günümüze kadar ulaşmamıştır. O'nun en büyük eseri, İbn Ebû Hâtim diye tanınan oğlu Abdurrahman olmuştur. Abdurrahman, babasının hadis râvileri hakkındaki kanaatlerini, *el-Cerh ve't-ta'dîl* başta olmak üzere hemen hemen tamamı günümüze gelmiş olan eserlerinde bir araya getirmiştir.¹ Dolayısıyla bugün haberdar olduğumuz Ebû Hâtim'in görüşleri onun nakletmesiyle bilinebilmektedir. Yaşadıkları dönemde cerh ve ta'dîl ile ilgili lafızların kullanım sıklığı, lafızların manaları arasında birtakım karışıklıklara sebep olmuştur. Buna karşı İbn Ebû Hâtim hem babasının hem de diğer münekkitlerin kullandığı bu lafızların manalarını belirleyerek bir düzene sokmaya çalışan ve bunu yapmak suretiyle cerh-ta'dîl lafızlarının mertebelerini de belirleyen ilk bilginlerdendir. Babasının kullandığı lafızlar üzerine yaptığı bu çalışmalar, babasının bu lafızları kullanarak râvi hakkında verdiği hükümleri tespit etmek açısından son derece önem arz etmektedir. Ebû Hatim alışlagelen cerh ve ta'dîl lafızları dışında bazı lafızları da terkip halinde kullanmıştır. Örneğin her biri müstakil bir terim olan “sadûk صدوق (doğru sözlü)”, “sâlihu'l-hadîs صالح الحديث (hadisi doğru)”, “lâ be'se bih/leyse bihî be'sün لا بأس به/ليس به بأس (rivâyetinde bir sakınca yoktur)”, gibi ifadeleri, “sâlihu'l-hadîs lâ be'se bih (صالح الحديث لا بأس به)”, “sadûk sâlihu'l-hadîs (صدق (صالح الحديث)”) şeklinde birleştirmiştir.² O'nun bu şekilde kullanımı bu terkipler neyi kast ettiği ve bu lafızla nitelendirdiği râvinin hükmünün ne olduğu soru(n)larını da beraberinde getirmiştir.

Bu çalışma, ilk olarak Ebû Hâtim tarafından kullanılan terkinin amacını, ilgili lafızla nitelendirdiği râvilerden biri olan Şebîb b. Saîd'in (ö. 186/802) durumunu ve nihâyetinde Buhârî'nin, bu râvinin rivâyetlerini *Sahîhine* alma sebebini tespit etmeye yöneliktir. Zira Ebû Hâtim, bu lafız sika olmayan bir râvi hakkında kullandıysa ve bahsi geçen râvi bunlardan biriysen bu durum, Buhârî'nin şartlarına uymadığı anlamına gelecek ve eserin “Sahih” olma iddiasında birtakım şüphelere yol açacaktır. Konunun özgünlüğünü ortaya koymak ve çalışmanın amacını daha net ortaya çıkarmak için kısa bir literatür taraması yerinde olacaktır.

Tespit edilebildiği kadarıyla direkt konuyla alakalı yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma her ne kadar direkt olmasa da dolaylı olarak Buhârî'ye bu noktada yapılabilecek eleştirinin bir nevi cevabı olarak düşünülebilir. Özel olarak Buhârî'ye, Şebîb b. Saîd'in hadislerini kitabına aldığı yönünde bir eleştiri ya da bunun savunusu bağlamında bir çalışma olmasa da burada konu ile ilişkilendirilebilecek birkaç çalışma zikredebiliriz.

¹ İbrahim Canan, “Ebû Hâtim er-Râzî, Muhammed b. İdrîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/150.

² Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Haydarabad, 1953), 2/195, 3/101, 4/259, 6/281 vd.

Buhârî'nin hadis alanındaki şöhreti ve hakkında yapılan çalışmaların çokluğu izahtan varestedir. Klasik ya da modern eserlerde her beşer gibi Buhârî'nin de tenkit edilmesi olağan bir durumdur. Etki-tepki kabilinden bu eleştirilere cevap verilmesi de anlayışla karşılanabilir. Ülkemiz akademisinde Buhârî'ye yöneltilen eleştiriler konusunda da birkaç çalışma yapılmıştır.³ Bu eserlerin tamamını incelemek elbette çalışma konumuzu aşmaktadır. Ancak bu çalışmaları bir cümle ile özetlemek gerekirse bunlar, genel çerçeve olarak tarih boyunca Buhârî'ye yapılan eleştirileri aktarmaktadır. Yapısı gereği de Buhârî'yi savunma amacı gütmemektedir. Buhârî'ye yöneltilen eleştirilerin detaylı incelemesi ve bunlara cevap verilme hususunda ilk akla gelen en kapsamlı çalışma İbn Hacer tarafından yapılmıştır. İbn Hacer'in zikrettiği ve cevapladığı bu eleştiriler, modern dönemde detaylı bir şekilde incelenmiştir. Daha spesifik ve önceki eserlerin konularını da kapsayıcı olması bakımından Buhârî savunusu hakkındaki birkaç eseri zikretmek yerinde olacaktır.

Buhârî savunusu denilince ilk akla gelen İbn Hacer'in, Buhârî'nin râvilerine yapılan eleştirilerin hemen hemen tamamını zikredip bunlara cevap vermeye çalıştığı *Fethü'l-bârî* mukaddimesi (*Hedyü's-sârî*)'dir. İbn Hacer, burada hem kendi zamanına kadar Buhârî'ye yapılan eleştirileri zikretmiş hem de bunlara tek tek cevap vermiştir.⁴ Günümüz akademisinde de İbn Hacer'in bu tutumu mercek altına alınmıştır. Bu çalışmalardan iki tanesi makale düzeyinde Osman Oruçan tarafından yapılmıştır. *İbn Hacer'in Buhârî Râvileri Savunusu: Hedyü's-sârî Özelinde Bir Değerlendirme*⁵ başlığını taşıyan ilk makalesinde yazar; İbn Hacer'in *Hedyü's-sârî*'nin dokuzuncu bölümünde savunduğu Buhârî râvilerini incelemiştir. Bu bölümde 464 Buhârî râvisi İbn Hacer tarafından savunulmuştur. Makalede, bu kitapta savunulan Buhârî râvileri yedi ayrı bölümde ele alınmış, İbn Hacer'in bu râvileri savunmadaki metodu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tespitte diğer münekkitlerin ilgili râviler hakkındaki yorumlarından da istifade edilmiştir.⁶ Ancak bahsi geçen râviler arasında bu çalışmada ele alacağımız Şebîb b. Saîd bulunmamaktadır.

Aynı yazarın diğer makalesi ise *İbn Hacer'in Yalancılıkla İtham Edilen*

³ Cemal Sofuoğlu, "Muhammed Sadık Necmi'nin Buhârî'ye Yönelttiği Bazı Tenkidler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1989), 89-94; Selahattin Polat, ""Hadiste Metin Tenkidi (I)", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/6 (1989), 113-130; M. Sait Hatipoğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar* 10/3 (1997), 1-29; Ahmet Tahir Dayhan, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995); Süleyman Doğanay, "Bid'atçılıkla Tenkid Edilen Buhârî Râvileri" *Bilimname* 28/1 (2015), 27-54.

⁴ Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî bi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî vd. (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 1/384-465.

⁵ Osman Oruçan, "İbn Hacer'in Buhârî Râvileri Savunusu: Hedyü's-sârî Özelinde Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1, 83-125.

⁶ Oruçan, "İbn Hacer'in Buhârî Râvileri Savunusu", 83.

*Buhârî Râvileri Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme*⁷ başlıklı çalışmasıdır. 13-15 Nisan 2016 tarihleri arasında Kazakistan'da "Ahmet Yesevi'nin izini sürmek: Küresel bir uzlaş, hoşgörü ve dayanışma arayışı" başlığı altında gerçekleştirilen 5. Uluslararası Bilim Kültür ve Spor Kongresi'nde özet olarak sunulan bu makalede yazar çalışmanın isminden de anlaşılacağı üzere yalancılıkla itham edilen râviler üzerinde durduğu için Şebîb b. Saîd'in ismi geçmemektedir.

Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yöneltilen Eleştiriler (Umdetu'l-kârî Bağlamında) isimli diğer çalışma⁸ ise Buhârî'nin bab başlıklarına yöneltilen eleştirileri objektif bir bakış açısıyla ele almaktadır. Râvi merkezli herhangi bir değerlendirme yoktur.

Buhârî'ye yöneltilen tenkitlerin tarihsel serencamına da kısaca değinmek yerinde olacaktır. Onun eserine aldığı rivâyetlerin râvileri -her ne kadar en üst derecede şartlar göz önünde bulundurularak seçilse de- yine de eleştirilmekten kurtulamamıştır. Kronolojik olarak aktaracak olursak Buhârî'den bir asır sonra vefat eden İbn Adiy (ö. 365/976) esasında Buhârî'nin otoritesini kabul etmekte ve ondan birçok nakilde bulunmaktadır.⁹ Ancak diğer taraftan da onun râvilerini eleştirmektedir.¹⁰ Dârekutnî (ö. 385/995), Buhârî ve Muslim'in *Sahîh*'lerini inceleyerek, koşmuş oldukları sıhhat şartlarını taşımadıkları gerekçesiyle 110 hadisi eleştirmiştir. Daha sonraları Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkî (ö. 400/1009), Ebû Zerr el-Herevî (ö. 434/1042), İbn Hazm (ö. 456/1063), İbn Abdilberr (ö. 463/1071), el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1104) de telif ettikleri eserlerde Buhârî'nin bazı rivâyetlerini eleştirmişlerdir. Kâdî İyaz (ö. 544/1149), Buhârî'nin *es-Sahîh*'indeki hadislerin sahih olduğu konusunda icmâ bulunduğu dair bilgi veren ilk âlim olarak bilinmektedir. İbnu's-Salâh (ö. 643/1245) ise *Ulûmu'l-hadîs*'inde bu durumu perçinlemiştir.¹¹ Daha sonra gelen İbn Hacer bu eleştirilerin tamamına cevap vermeye çalışmıştır. İbn Hacer'in bu eleştirilere verdiği cevaplar üzerine doktora tezi hazırlayan Mehmet Bilen bu cevapları; "İbn Hacer'in Bab Başlıklarıyla İlgili Tenkitlere Verdiği Cevaplar", "İbn Hacer'in İsnadla İlgili Tenkitlere Verdiği Cevaplar" ve "İbn Hacer'in Metinle İlgili Tenkitlere Verdiği Cevaplar" şeklinde üç başlık altında incelemiştir.¹²

⁷ Osman Oruçan, "İbn Hacer'in Yalancılıkla İtham Edilen Buhârî Râvileri Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme", *Turkish Studies* 11/17 (2017), 487-518.

⁸ Hasan Bayar, *Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yöneltilen Eleştiriler (Umdetu'l-Kârî Bağlamında)* (Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁹ Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecîd, Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/312, 377, 398, 416; 2/217, 235.

¹⁰ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/205. Detaylı bilgi için ayrıca bakınız: Kamil Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/1, 2, 3. (1997), 100-109.

¹¹ Oruçan, "İbn Hacer'in Buhârî Râvileri Savunusu", 84.

¹² İbn Hacer'in bu savunmaları ve bunların detaylı değerlendirmeleri için bk. Mehmet Bilen, *İbn*

Ebû Hâtim'in görüşlerini nakleden oğlu İbn Ebû Hâtim hakkında da birçok çalışma yapılmakla beraber¹³ onun "Sâlihu'l-hadîs, la be'se bih" ifadesini inceleyen ve bu ifadeyi kimler için kullandığını ortaya koyan bir çalışmaya rastlanamamıştır. Ancak bu terkiyle olmasa da "Sâlihu'l-hadîs" kavramı hakkında Zeynep Ekici tarafından hazırlanan *Yahyâ b. Maîn'in Târîh'inde "Sâlih", "Sâlihu'l-Hadîs" ve "Suveylih" Şeklinde Nitelenen Râviler ve Rivâyetleri*¹⁴ başlığında bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Yine aynı yazar bu tezinden üreterek *Hadis İlminde "Sâlihu'l-hadîs" ve "Suveylih" Terimleri* başlığında bir makale¹⁵ yayınlamıştır. Bu çalışma konuyu Yahya b. Maîn'in *Târîh'i* özelinde incelemiştir.

"Sâlihu'l-hadîs" ifadesindeki "salih" kavramı hakkında üzerinde durulması gereken bir eser de hadis alanındaki çalışmalarıyla tanınan Hollandalı şarkiyatçı Juynboll'un (1935-2010),¹⁶ *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*¹⁷ ismiyle Türkçeye çevrilen *Muslim Tradition Studies in Chronology*¹⁸ isimli eseridir. Juynboll, bu eserin konu ile alakalı kısmında teknik olarak cerh ve ta'dîl terimleri ve bu terimleri zikreden ricâl kitaplarıyla alakalı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre ricâl kitapları, giderek bir yumuşamaya doğru evrilmektedir. Bir râvi hakkında daha sert bir ifade kullanmak yerine "sâlih" ifadesinin kullanılması da bu yumuşamanın bir sonucudur. İlk dönemlerde bir râviyi cerh ederken daha sert ifadeler kullanılmıştır. Aynı ifadeler daha sonra hafif cerh sebebi olarak anlaşılmıştır. Salih terimiyle nitelenen râvinin ahlâkî anlam ifade eden hadisleri nakletmesinde bir sakınca yoktur. "Salih" terimiyle kastedilen mananın "kezzâb, metruk, zaîf" ifadeleriyle aynı olduğunu söylemek zordur. Ancak "salih" kavramının bu ifadeleri yumuşatmak için ortaya atıldığı

Hacer'in Buhari Savunusu (Ankara: Ankara Okulu, 2013).

¹³ Rahmat Ashari, *İllet Sebebi Olarak İdrac: İbn Ebû Hâtim'in İlelü'l-Hadîs Özelinde* (29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Halit Boz, *İbn Ebû Hatim ve İlelü'l-Hadîs Adlı Eseri* (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997); Muhammed Emin Ergüler, *Atâ b. Ebû Rabâh'ın İletli Rivâyetleri: İbn Ebû Hâtim'in 'İlelü'l-Hadîs'i Özelinde* (29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Yusuf Ziya Keskin, 2001, "İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) ve el-Cerh ve't-Ta'dîl'indeki Metodu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1, 5-29; Fikret Özçelik, *Hadis Usûlünde Râvi Değerlendirme Metodu-İbn Ebû Hâtim Örneği-* (İstanbul: Nida Yayınları, 2020); Mehmet Emin Tülü, *İbn Ebû Hâtim'in el-İlel Adlı Eserinde Metin Yönünden İletli Saydığı Rivâyetler* (İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Rahile Yılmaz, "İbn Ebû Hâtim er-Râzi ve 'İlelü'l-hadîs Adlı Eseri", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/2 (2013), 45-71.

¹⁴ Zeynep Ekici, *Yahyâ b. Maîn'in Târîh'inde "Sâlih", "Sâlihu'l-Hadîs" ve "Suveylih" Şeklinde Nitelenen Râviler ve Rivâyetleri* (Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

¹⁵ Zeynep Ekici, "Hadis İlminde 'Sâlih', 'Sâlihu'l-hadîs' ve 'Suveylih' Terimleri", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 4/1 (2018), 7-39.

¹⁶ Fatma Kızıl, "Juynboll, Gualtherus Hendrik Albert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), EK-1/692.

¹⁷ Gautier Herald A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu, 2020).

¹⁸ Gautier Herald A. Juynboll, *Muslim Tradition Studies in Chronoloji* (London: Cabridge University Press, 1983).

düşünülebilir.¹⁹

Bu kavram üzerinden daha çok Tebeu't-tâbiîn neslinin muhaddis ve ricâl âlimi Şu'be b. Haccâc'ı (ö. 160/776) incelemeye alan Juynboll, onun İslâm tarihindeki en velûd müşterek râviler²⁰ arasında bulunduğunu söylemektedir. Ayrıca Şu'be'nin itibarı istismar edilerek onun adında bazı râviler uydurulmuştur.²¹ Ona göre Şu'be müşterek râvi sıfatıyla uydurduğu rivâyetlerle hadis literatürünü şekillendirmekle kalmamış bu hadisleri Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemine ulaştırabilmek için bazı uzun ömürlü râviler icat etmiştir.²²

Şüphesiz Juynboll'un "sâlih" kavramını zayıf ya da uydurma haber nakleden râvileri nitelenmek için kullanılan kavramlarla bir tutması tutarlı ve kabul edilebilir değildir. Zira Şu'be hakkında yapılan değerlendirmelerin hemen hemen hepsi olumlu ve onun sika olduğu yönündedir.²³ Bununla beraber hadis münekkitlerinden "sâlih" ifadesini bu derece olumsuz anlamda kullanan birisi de bulunmamaktadır.

Bu çalışma ise daha spesifik olmakla beraber birkaç temel konuyu bünyesinde barındırmaktadır. Şebîb b. Saîd, "Sâlihu'l-hadîs, lâ be'se bih" terkihi, Ebû Hâtim'in bu kavrama yüklediği mana ve Buhârî'nin "sika" kavramından bir derece düşük olan bu ifadenin kullanıldığı bir râviyi neden kitabına aldığı problematiği. Bu temel noktalardan hareket ederek sonuca ulaşmak hedeflenmektedir.

Araştırmanın ana konusuna geçmeden önce bahsi geçen ta'dîl ifadeleriyle beraber hadis münekkitlerinin ta'dîl derecelerine de atıf yapılacaktır. İbn Ebû Hâtim'den önce başta babası olmak üzere cerh-ta'dîl lafızları çeşitli hadis âlimleri tarafından kullanılmaktaydı.²⁴ Ancak o, ilk olarak bütün bunları cerh lafızlarında hafiften ağıra doğru, ta'dîl lafızlarında ise kuvvetliden zayıfa doğru bir mertebeye koymuştur. Daha sonra gelen hadis âlimleri bu mertebeleri ana tema olarak devam ettirmiş, birtakım değişikliklerle kendi içtihatlarına göre şekillendirmişlerdir. Bu mertebeler kapsamlı bir konu olduğu, müstakil bir makale olarak çalışıldığı²⁵ ve ilgili

¹⁹ Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 230.

²⁰ Müşterek râvi, aynı konudan bahseden ve farklı tarikleri olan bir hadisin kendisinden yayıldığı râvidir. Bu râviden önceki kısımdaki râviler, genellikle tek iken ondan sonraki senette çoğalmaktadır. İşte hadisin kendisinden yayılmaya başladığı bu şahıs müşterek râvi (common link) olarak adlandırılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Kübra Güngör, "Harald Motzki'nin Müşterek Râvi Teorisine Katkıları ve Teoriye Yöneltilen Eleştiriler" *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi - IV*, (Bursa: y.y., 2013), 973-986.

²¹ Juynboll, *Muslim Tradition Studies in Chronoloji*, 143.

²² İbrahim Hatiboğlu, "Şu'be b. Haccâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/224.

²³ Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dîl* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952), 4/369.

²⁴ Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk İki Asır* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 127.

²⁵ Recep Emin Gül, "Hadis İliminde Cerh-Ta'dîl Mertebeleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

olanların yeri geldikçe açıklanacağı için burada tekrar zikredilmeyecektir.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Ebû Hâtim, “sâlihu’l-hadîs” ve “lâ be’sê bih” kavramlarını ayrı ayrı kullanmakla beraber bazı râvileri de “sâlihu’l-hadîs lâ be’sê bih” şeklinde her iki lafzı bir araya getirerek vasıflamaktadır. Asıl amaç Ebû Hâtim’in bu terkibi kullanmasındaki maksadına ulaşmaktır. Ancak ondan önce terkibi oluşturan kavramların önce münekkitler tarafından, daha sonra da Ebû Hâtim tarafından nasıl kullanıldığını açıklamak yerinde olacaktır. Daha sonra Ebû Hâtim’in bu kavramları terkip şekliyle kullanım keyfiyeti açıklanacaktır.

1.1. Hadis Münekkitlerinin “Sâlihu’l-Hadîs” Kullanımı

Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/814) “sâlihu’l-hadîs” terimini, sadûk olan ancak kendisinde hafif zayıflık olan râvi için kullanmaktadır. Onun bu kullanımıyla alakalı Sehâvî (ö. 902/1497), “İbn Mehdî muhtemelen, sadûk olduğu halde kendisinde zayıflık bulunan râvi hakkında “sâlihu’l-hadîs” ifadesini kullanmaktadır. Yani ona göre “sadûk” ile “sâlihu’l-hadîs” terimleri aynı manadadır” demektedir.²⁶

Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855) ise bu ifadeyi, genellikle “sika” râvi için kullanmaktadır. Bazen de sikadan biraz düşük mertebede olup ihticac edilebilen veya “sadûk” ya da sadûktan daha düşük mertebede olan râvi hakkında kullanmaktadır.²⁷

Daha sonraki münekkitler ise bu ifadenin hükmü hususunda genellikle öncekilere katılmaktadır. Örneğin Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)²⁸ ve İbnü’s-Salâh (ö. 643/1245)²⁹ bu konuda tamamen İbn Ebû Hâtim’in görüşlerini nakletmektedir. Sadece farklı olarak bir misal getirmektedirler. Irâkî (ö. 806/1404) de bu konuda İbnü’s-Salâh gibi düşünerek ondan nakilde bulunmaktadır.³⁰

Cerh-ta’dil mertebelerini kendi ictihadına göre düzenleyen Zehebî (ö. 748/1348) ise “sâlihu’l-hadîs” ifadesini mutlak olarak kendisinde zayıflık olmayan râvi için kullanmaktadır. O, bu ifadeyi “leyse bihî be’s” teriminden sonra üçüncü mertebede zikretmektedir.³¹

Süyûtî (ö. 911/1505), Nevevî’nin (ö. 676/1277) zikrettiği ifadeleri şerh

Dergisi 43 (2015), 363-386.

²⁶ Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu’l-muğîs bi şerhi Elfiyeti’l-hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü’s-Sünne, 2003), 2/119.

²⁷ Leyla Muhammed Receb İslîm - Safa Halil es-Safadî, “Medlûlü mustalahi ‘sâlihu’l-hadîs’ inde’l-İmâm Ahmed b. Hanbel”, *Mecelletü’l-İlâmiyye li’l-Dirâseti’l-İslâmiyye* 22/1 (2014), 152-153.

²⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye*, thk. İbrahim Hamdi el-Medinî - Ebû Abdullah es-Sevrakî (Medine: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 1/21.

²⁹ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü’s-Salâh, *Ma’rifetü envâ’i ‘ilmi’l-hadîs*, thk. Nureddin Itr (Suriye: Dâru’l-Fikr, 1986), 244.

³⁰ Sehâvî, *Fethu’l-muğîs bi şerhi Elfiyeti’l-hadîs*, 2/118.

³¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Zehebî, *Mîzânü’l-İtidâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1963), 1/4.

ederken “Nevevî'nin bahsettiği bu dördüncü mertebedeki lafızlar, bizim zikrettiklerimize göre altıncı mertebededir. Bu mertebede bulunan ve “sâlihu'l-hadîs” hükmü verilen râvinin rivâyeti itibar için yazılmak üzere kabul edilir.” demektedir.³²

1.2. Ebû Hâtim'in “Sâlihu'l-Hadîs” Kullanımı

İbn Ebû Hâtim bu ifadeyi ta'dîl mertebelerinden dördüncü sıraya koymuştur. Bir kişi için 'sâlihu'l-hadîs' denilmesi onun hadisinin itibar için yazılacağı anlamına gelir.³³

Ebû Hâtim'in “sâlihu'l-hadîs” ifadesini kullanan bazı münekkitler, ona göre bu ifadenin ta'dîl lafızlarından olduğu söylemektedir.³⁴ Zehebî ise İbn Ebû Hâtim'in dediği gibi “Bu ifadenin kullanıldığı râviyi sika derecesine çıkaramayız. Rivâyeti tek kaldığı zaman münker sayılır.” demektedir.³⁵ Onları bu şekilde açıklamaya iten husus, Ebû Hâtim'in bu kavramı birbirinden farklı hükümlerde kullanması olmuştur. Bu da onun, ilgili kavramı geniş çerçevede kullandığını göstermektedir. Bu hususa birkaç örnek vermek yerinde olacaktır:

Sika râvilerden olan Cebele b. Suhaym (ö. 125/743) için bir defa “sâlih” bir diğesinde “sika” demiştir. Anlaşıyor ki burada birinci dereceden ta'dîl manasında kullanmıştır.³⁶

Orta derecedeki râvi Ubeydullah b. Ebû Ziyâd el-Kaddâh (ö. 150/767) için “Leyse bi'l-kaviy ve lâ bi'l-metîn ve hüve sâlihu'l-hadîs ve yüktebû hadîsüh لیس بالقوي ولا بالمتين وهو صالح الحديث يكتب حديثه (Ne güçlüdür ne sağlamdır, onun hadisi doğrudur ve hadisi yazılır.)” demektedir.³⁷ Burada “sadûk” diyebileceğimiz ve kendisinde hafif zayıflık bulunan râvi için kullandığı anlaşılmaktadır.

Hüccet değeri taşımayan zayıf râvi Ebû Sâlih Bâzân (ö. 111/730) için “sâlihu'l-hadîstir, hadisi yazılır ancak hadisi hüccet değildir (لكن ليس حجة).” demektedir.³⁸ Burada da zikri geçen ifadenin kendisiyle delil getirilemeyecek derece zayıf râviler için kullanıldığı görülmektedir.

Ebû Hâtim'in bu birbirine zıt kullanımlarından onun bu ifadeyi genellikle sika ve sadûk, bazen de zayıf râviler hakkında kullanabildiğini gözlemliyoruz.³⁹ Bir başka deyişle mezkûr ifadeleri sika ve hadisi delil

³² Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyad: Dâru Taybe, ts.), 1/407.

³³ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/365.

³⁴ İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*, 1/309; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfîyeti'l-hadîs*, 2/113.

³⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/365.

³⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/509.

³⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/316.

³⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/432.

³⁹ Sâlihu'l-Hadîs kavramı bağlamında geniş bilgi için bk. Özçelik, *İbn Ebû Hâtim er-Râzi ve Cerh ve*

olmayan râviler arasındaki mertebelerde kullanılmaktadır. Buna mukabil Zehebî, Ebû Hâtim'in "sâlihu'l-hadîs" hükmü verdiği râvilerin sika mertebesine yükseltilemeyeceğini ve bu tür râvilerin yer aldığı rivâyetlerin mütâbii ya da şahidi olmayıp tek kaldığında münker sayılması gerektiği kanaatinde. Zayıf râvinin güvenilir râviye muhalefeti yüzünden zayıf olan hadis anlamında kullanılan bir terim olan münker rivayet de delil olma niteliği taşımamaktadır.⁴⁰

1.3. Hadis Münekkitlerinin "Lâ Be'se Bih" Kullanımı

Bu ifadenin kullanımında da mütekaddim ve müteahhir âlimler arasında farklılıklar göze çarpmaktadır. Mütekaddim münekkitlerden Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) bu ifade ile alakalı şöyle demektedir: "Ömer b. el-Velîd eş-Şenî (141/759), bana göre kendisine güvenilen birisi değildir. Ancak onun rivâyetinde bir sakınca yoktur (lâ be'se bih)".⁴¹ Bu ifadeye göre onun nezdinde bu kişi güvenilir olmadığından dolayı hadisleri ancak araştırılıp sağlam olduğu tespit edildikten sonra hüccet olabilir. Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ise aynı râvi için bir kere "leyse bihî be's", bir kere de "sika" demiştir. Yahya b. Maîn'nin *et-Târîh* isimli eserinin muhakkiki Ahmed Nur Seyf, bu ifadeden "leyse bihî be's" ile "sika" ifadelerinin farkı olmadığı sonucunu çıkarmıştır.⁴² Ancak Irâkî (ö. 806/1404), her ikisi de "sika" demek olsa da sikalık derecesi açısından aralarında fark olduğunu söylemektedir.⁴³ Ali b. Medîni (ö. 234/848-49) de bu ifadeyi sika râviler için kullanmıştır. Nitekim İbn Hacer (ö. 852/1449), Sa'dân b. Bîşr el-Cühenî'nin (ö. 171-180 [?]/788-797[?]) *Tehzîbü't-Tehzîb*'deki biyografisinde "Ali b. Medîni 'onun rivâyetinde bir sakınca yoktur' demiştir" derken,⁴⁴ aynı kişi hakkında *Lisânü'l-mîzan*'da "Ali b. Medîni onu sika saymıştır" demektedir.⁴⁵ Bu iki ifade bir araya getirildiğinde İbn Maîn'in bu kavramı "sika" manasında kullandığı anlamı ortaya çıkmaktadır.

Benzer bir durum Abdurrahman Duhaym'ın (ö. 245/859) kanaatlerinde de yer almaktadır. Ebû Zur'a (ö. 281/894) şöyle demektedir: "Şâm'da doğunun Ebû Hâtim'i gibi olan Duhaym'e, 'Ali b. Havşeb el-Fezârî (ö. 161/778) hakkında ne dersin?' diye sordum. O da 'Lâ be'se bihtir.' dedi.

Ta'dîl'deki Metodu, 250-254.

⁴⁰ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Efendioğlu, "Münker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/13.

⁴¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/139.

⁴² Ebû Zekeriyâ İbn Maîn, *Târîhu İbn Maîn*, thk. Ahmed Muhammed Nur Yusuf (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, ts.), 6/139.

⁴³ Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân el-İrâkî, *Şerhu't-Tebîra ve't-tezkira*, thk. Abdullatif el-Hümeym - Mahir Yasin Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/373.

⁴⁴ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1993), 3/487.

⁴⁵ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 4/26.

Bunun üzerine ben 'Neden sika demiyorsun?' diye sordum. Sonra da o 'Sana dedim, o sikadır.' diye cevap verdi".⁴⁶ Duhaym'ın bu açıklaması "lâ be'se bih" teriminin ona göre sika hükmü ile özdeş olduğunu göstermektedir.

Müteahhir hadis münekkitlerinde de durum farklı değildir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî, ileride detaylıca değinileceği üzere- İbn Ebû Hâtim'in, "Kendisine 'lâ be'se bih' denilen kişi, hadisi araştırılmak üzere yazılan râvidir ve ikinci mertebededir." görüşünü naklederek herhangi bir yorumda bulunmamaktadır.⁴⁷

İbnü's-Salâh, İbn Ebû Hâtim'in bu görüşünü naklettikten sonra şu ilaveyi yapmaktadır: "Aynı dediği gibidir. Çünkü bu ibareler sadece râvinin zabtının şart koşulmasıyla anlaşılmaz. Hadisine bakılır ve zaptı tam olarak öğrenilene kadar incelenir. Eğer mutlak olarak zabtı kuvvetli dışında bir bilgi bulunamazsa onun hadisi itibar için kullanılır ve bu hadisin başka bir tarikten aslı var mı diye bakılır.⁴⁸

Zehebî de "la be'se bih" ifadesini "Sebtün hucetün ثبت حجة (sağlamdır, hadisi delildir)", "sikatün mutkinun ثقة متقن (güvenilir sağlamdır)", "sikatün sikatün ثقة ثقة (çok sağlamdır)" ifadelerinden sonra "sikatün sadûkun ثقة صدوق (güvenilir doğru sözlüdür)" ile beraber ta'dîl mertebelerinden ikinci derecede saymıştır.⁴⁹

İrâkî ise "la be'se bih" ifadesini bir mertebe daha aşağıda, "sadûk, me'mûn صدوق مأمون (güvenilir, doğru sözlü) ve hıyâr خيار (iyi)" gibi ifadelerle aynı seviyede, yani üçüncü mertebede saymıştır. Daha sonra İbn Ebû Hâtim ve İbnü's-Salâh'ın bu lafzı ikinci mertebede saydıklarını ve onların "la be'se bih" ile beraber "sadûk, mahallühü's-sıdk محله الصدق, صدوق (doğru sözlüdür, yeri doğru sözlülerin arasındır)" lafızlarını da aynı manada kullandıklarını söylemiştir. Bununla beraber İbn Ebû Hâtim'in, "Kendisine bu ifadeler kullanılan râvinin hadisi yazılır (يكتب حديثه) ve başka bir tariki var mı diye bakılır (وينظر فيه)" görüşünü nakletmiştir.⁵⁰ Ancak bahsedildiği gibi kendisi onlara katılmayarak bu lafızların üçüncü derecede olduğu kanaatine varmıştır.

Hadis usûlüne yeni bir ivme kazandıran İbn Hacer, kendi ictihadına göre cerh-ta'dîl lafızlarını altısı cerh, altısı ta'dîl olmak üzere on iki mertebeye ayırmış ve "lâ be'se bih" lafzını ta'dîlin dördüncü mertebesi olarak belirlemiştir.⁵¹

İrâkî'nin eserini şerh eden Sehâvî, onun üçüncü mertebeye koymuş

⁴⁶ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyeti'l-hadis*, 2/122.

⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 1/21.

⁴⁸ İbnü's-Salâh, *Ma'rîfetü envâ'i 'ilmi'l-hadis*, 243.

⁴⁹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/4.

⁵⁰ İrâkî, *Şerhu't-Tefsira ve't-tezkira*, 1/371.

⁵¹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzib* (Suriye: Dâru'r-Raşîd, 1986), 1/74.

olduğu “lâ be’se bih” lafzının kendi taksiminde beşinci mertebede olduğunu söylemektedir.⁵²

Müteahhir münekkitlerin son halkası olan Süyûtî’ye göre ise bu lafız “sadûk, mahallühü’s-sıdk” ile beraber dördüncü mertebededir.⁵³

Ebû Hâtim dışındaki münekkitlerin değerlendirmelerini özetleyecek olursak bu ifadenin kullanıldığı kişinin rivâyeti “sahih” ile “itibar için kullanılır” arasında değişmektedir.⁵⁴

1.4. Ebû Hâtim’in “Lâ Be’se Bih” Kullanımı

İbn Ebû Hâtim bu ifadeyi ta’dîl mertebelerinin ikincisi olarak zikrederek şöyle demiştir: “Kendisine ‘lâ be’se bih’ ifadesi kullanılan kişinin hadisi yazılır ve araştırılır ki bu ikinci mertebedir”.⁵⁵ Ebû Hâtim, bu lafzı tek başına kullandığı gibi bazen de başka lafızlarla birleştirerek de kullanmaktadır. Örneğin İbrahim b. Süleyman el-Eftas’ın (ö. 141/758) biyografisinde İbn Ebû Hâtim şöyle demektedir: “Babama onu sordum ‘lâ be’se bih’” dedi.⁵⁶ Görüldüğü gibi Ebû Hâtim burada sadece ‘lâ be’se bih’ ifadesini kullanmıştır. Diğer cerh-ta’dîl âlimlerinin ilgili şahsa yönelttikleri yorumlara baktığımızda tamamının onun için “sika” hükmü verdiğini görmekteyiz. Bu durumda anlaşılmaktadır ki Ebû Hâtim bu şahsı tevsîk etmiştir veya en azından bu şahıs İbn Ebû Hâtim’in yaptığı ta’dîl sıralamasında ikinci mertebededir.

Ebû Hâtim’in bu lafzı farklı ifadelerle terkip halinde kullanması incelendiğinde görülmektedir ki Ebû Hâtim’in verdiği hüküm terkip olarak kullanılan lafza göre değişmektedir. Örneğin Ebû Hâtim, oğlunun naklettiğine göre İbrahim b. Ebû Harre en-Nasîbî’nin (ö. 121-130/738-747) biyografisinde şöyle demektedir: “İbrahim b. Ebû Harre sikadır, hadisinde bir sakınca yoktur”. Dolayısıyla Ebû Hâtim bu ifadeyle ilgili râviyi tevsîk etmiş olmaktadır. Nitekim İbn Hacer de bunu ifade etmiştir.⁵⁷

Ebû Hâtim başka bir râvi değerlendirmesinde de şöyle demektedir: “Dâvûd b. Bekr b. Ebû el-Furât (ö. 167/783), şeyh lâ be’se bih leyse bi’l-metn شيخ لا بأس به ليس بالمتن (Şeyhtir hadisinde bir sakınca yoktur sağlam değildir)”.⁵⁸ Görüldüğü gibi Ebû Hâtim burada üç terimi terkip halinde kullanmıştır ve hiçbirinde râvinin sarahaten sika olduğunu ifade etmemektedir. Diğer münekkitlerin yorumlarına baktığımız zaman râvi hakkında muhtelif lafızlar kullanıldığını görmekteyiz.⁵⁹ Ancak bu farklı değerlendirmeler bir araya

⁵² Sehâvî, *Fethu’l-muğîs*, 2/118.

⁵³ Suyûtî, *Tedrib*, 1/405.

⁵⁴ Tenkit terimleri hakkında detaylı bilgi için bk: Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 119.

⁵⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2/37.

⁵⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2/102.

⁵⁷ İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 1/262.

⁵⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 3/408.

⁵⁹ İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 1/262.

getirildiğinde ilgili râvinin sadûk ve hadisinin itibar için kullanılması yani İbn Ebû Hâtim'in sınıflandırmasına göre ikinci mertebeye girmesi uygun gözükmektedir. Sonuç olarak, Ebû Hâtim'in, "lâ be'se bih" ifadesini sika ile hadisi itibar için kullanılan sadûk râviler için kullandığı anlaşılmaktadır.

1.5. Ebû Hâtim'in "Sâlihu'l-Hadîs Lâ Be'se Bih" Kavramını Terkip Olarak Kullanımı

Buhârî'nin hadisini tahrir ettiği ve Ebû Hâtim'in bu ifadeyi kullandığı râvilere baktığımızda bunlar arasında fazla bir fark olmadığı görülmektedir. Örneğin Buhârî, bu özellikteki yedi râvinin hadislerini kitaplarında tahrir etmiştir. Bunlardan beş tanesi araştırma konusu olan Şebîb b. Saîd ile beraber Abdü'l-Kebîr b. Abdulmecîd (ö. 204/819), Alkame b. Ebû Alkame (ö. 130/747), Ali b. el-Hakem (ö. 130/747), Muhammed b. Kays'tır (ö. 141-150/758-767). Cerh-ta'dîl âlimlerinin bu râviler hakkında verdiği hükümler incelendiğinde bunların tamamının sika olduğu görülmektedir. Kalan iki râvi ise Sâbit b. Aclân (ö. 131/748) ve Mıksem b. Becra (ö. 101/719) ki bunlar hakkında yapılan değerlendirmeler "sâduk" ifadesinden aşağı düşmemektedir.⁶⁰ Ayrıca Ebû Hâtim tarafından aynı hüküm verilip de *Sünen-i Erba'â*'da rivâyeti bulunan Ukbe b. Hâlid (ö. 188/803),⁶¹ Cerrâh b. Dahhâk (ö. 141-150/758-767),⁶² İsmail b. Ebân el-Verrâk (ö. 216/831)⁶³ ve Tu'me b. Amr el-Ca'ferî (ö. 169/785)⁶⁴ gibi râviler de en az sadûk mertebesindedir. Ebû Hâtim bahsedilen râvilerden bir kısmı için de bu ifadeyi "sika" değerlendirmesiyle zikrederken bazılarında da "sadûk" hükmüyle beraber zikretmektedir. Mesela, Ukbe b. Hâlid hakkında "Sikalardandır, sâlihu'l-hadistir, hadisinde bir beis yoktur." hükmü verirken,⁶⁵ İsmail b. Ebân için de "Hadiste sadûktur, sâlihu'l-hadistir, hadisinde bir beis yoktur, hadisi çoktur." değerlendirmesinde bulunmaktadır.⁶⁶

Buraya kadar anlatılanlara göre Ebû Hâtim, "sâlihu'l-hadîs ve lâ be'se bih" kavramını sika ile sadûk arasında bir derecede birbirlerini desteklemek için kullanmıştır. Başka bir ifadeyle böyle bir kimsenin hadisi yazılır ve araştırılır.

2. BUHÂRÎ'NİN ŞEBÎB B. SAİD'İN HADİSLERİNİ TAHRİC ETMESİ

Çalışmanın konusu olan Şebîb b. Saîd'in kısa biyografisini ve münekkithlerin onun hakkında verdiği hükümleri zikretmek konunun

⁶⁰ Muhammed Aziz el-'Azimî, "İhtilâfu delâleti elfâzi'l-cerh ve't-ta'dîl 'inde Ebî Hâtim er-Râzî 'inde iktirânihâ bi ğayrihâ: Sâlihu'l-hadîs ünmüzece: Dirâse tatbikiyye 'ale's-Sahîhayn", *Mecelletü's-Seria ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 121/35 (2020), 163-165.

⁶¹ İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 1/683.

⁶² İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 1/195.

⁶³ İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 1/135.

⁶⁴ İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 1/463.

⁶⁵ İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 6/310.

⁶⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/161.

anlaşılması açısından önemlidir. Ayrıca naklettiği rivâyetlerin muhteva açısından bilinmesi, onun hangi konulardaki rivâyetlerinin Sahîh'e alındığının bilinmesini sağlayacaktır. Bu başlık altında önce Şebîb b. Saîd tanıtılacak daha sonra *Sahîh*'te bulunan rivâyetleri zikredilip değerlendirilecek ve Buhârî'nin metodu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2.1. Şebîb b. Saîd

Tam ismi, Şebîb b. Saîd el-Habatî, Ebû Saîd el-Basrî'dir.⁶⁷ Doğum tarihi bilinmemektedir. 186/802 tarihinde Basra'da vefat etmiştir. İbn Hacer onu sekizinci tabakanın küçüklerinden saymaktadır. Buhârî, *Sahîh* ve *el-Edebü'l-müfred*'de; Nesâî (ö. 303/915), *Sünen*'de⁶⁸; Beyhakî (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*'da ve Ziyâüddîn el-Makdisî (ö. 643/1245) de *el-Ehâdîsü'l-muhtârâ*'da ondan rivâyette bulunmuştur. O, Ebân b. Tağlib b. Rubâh (ö. 140/757) (sadece 1 rivâyet), Ravh b. Kasım (ö. 141/758) (3 rivâyet), Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776) (1 rivâyet), Muhammed b. Amr b. Alkame (ö. 144/761) (2 rivâyet) ve Yunus b. Yezid'den (ö. 159/775) (24 rivâyet) rivâyette bulunmuştur. Kendisinden de Zeyd b. Bişr (ö. 242/856) (1 rivâyet), Abdullah b. Vehb (ö. 197/812) (7 rivâyet) ve oğlu Ahmed b. Şebîb (ö. 229/843) (25 rivâyet) rivâyette bulunmuştur.⁶⁹

2.2. Hadis İmamlarının Onun Hakkındaki Hükümleri

Ali b. Medîni, onun hakkında "Sikadır, ticaret için Mısır'a gelir giderdi. Kitabı sahihtir" demektedir. Ebû Zür'a (ö. 281/894) ve Nesâî, "Hadisinde bir beis yoktur." derken Ebû Hâtim de bu ifade ile beraber "Sâlihu'l-hadîstir." demektedir. İbn 'Adî (ö. 365/976) ise biraz daha detaya girerek şöyle demektedir: "Onda, Yunus el-Eylî'nin (ö. 159/776), Zührî'den (ö. 124/742) rivâyet ettiği nüsha vardır. Bu hadisler müstakîmdir.⁷⁰ Ancak İbn Vehb (ö. 124/742) ondan münker hadisler nakletmiştir". İbn Hibbân (ö. 354/965), onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir. Dârekutnî (ö. 385/995) ve Taberânî (ö. 360/971) de "sika" hükmü vermektedir.⁷¹

Buna göre Ali b. Medîni, İbn Hibbân, Dârekutnî ve Taberânî onun için

⁶⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/359; Ebû Hâtim İbn Hibbân, *Kitabü's-sikât* (Haydarabad: Dâru'l-Mearif, 1973), 8/310; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 12/360; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 1/242; İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 4/306.

⁶⁸ Moğultây b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (Mısır: el-Fârûku'l-Hadîse li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2001), 4/306.

⁶⁹ İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 4/306, Moğultây b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 4/306.

⁷⁰ Makbul hadis için kullanılan bir ifade. Bk. "Müstakîm" Abdullah Aydınli, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 169.

⁷¹ Moğultây b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 6/211; İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 4/206.

sika hükmü verirken Ebû Zür'a ve Nesâî "Hadislerinde bir beis yoktur." demektedir. Ebû Hâtim de geride zikredildiği gibi terkip halinde kullandığı ve sika ya da sadûk râvileri kastettiği "Hadislerinde bir beis yoktur sâlihu'l-hadîs'tir." ifadesini kullanmaktadır.

Burada İbn 'Adî'nin bahsettiği detay üzerinde durmakta fayda vardır. Zira buna göre Şebîb b. Saîd'in, Yunus <Zührî tarikiyle zikrettiği hadisler makbuldür. Ancak İbn Vehb ondan münker hadisler nakletmektedir. Bu konuya değinen Moğultây b. Kılıç (ö. 762/1361), "İbn Vehb, Şebîb'ten münker rivâyetler nakletmiştir. Belki de Şebîb ticaret için Mısır'a geldiğinde İbn Vehb ezberindeki hadislerle ondan aldığı hadisleri karıştırdı ve hatalı rivâyetlerde bulundu" demektedir.⁷² Bu iddia kabul edilse bile Şebîb b. Saîd'in, İbn Vehb bağlamında cerh edilmesi şartlı cerh olarak görülmektedir. Şartlı cerh de râvinin güvenilirliğini ortadan kaldırmamaktadır.⁷³

2.3. Buhârî'nin, Şebîb b. Saîd'den Naklettiği Rivâyetler

Buhârî'nin, Şebîb b. Saîd'in hadislerini *Sahîh*'ine alma sebebini tespit edebilmemiz için onun rivâyetlerini zikretmemiz kaçınılmazdır. Bu doğrultuda Buhârî, ondan on hadis rivâyet etmiştir. Ancak bunlardan iki tanesi aynı hadistir, başka bir ifadeyle mükerrerdir. Bundan dolayı hadisler sekiz rivâyet altında incelenecektir.

Birinci Rivâyet

Ahmed b. Şebîb < Babası < Yunus < İbn Şihâb < Hamza b. Abdullah < Babası şöyle dedi: "Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında köpekler bevleder ve mescitte dolaşırlardı. Bunun için hiç kimse (oraya) su dökmezdi".⁷⁴

Buhârî, bu hadisi dedi (قال) sîgasıyla rivâyet etmiştir ve köpeğin ve artığının temiz olduğuna, mescitte dolaşmasının caiz olduğuna delil olarak getirmiştir.⁷⁵ Ancak Beyhakî de Ahmed b. Şebîb tarikiyle ve tahdîs (حدثنا) sîgasıyla mevşûl olarak nakletmiştir. Ebû Dâvûd ve İsmâîlî ise bu rivâyeti Abdullah b. Vehb < Yunus b. Yezîd tarikiyle nakletmiştir.⁷⁶ Burada dikkat çeken İbn Vehb'in Şebîb b. Saîd'ten değil hocası Yunus'tan nakletmesidir. Zira Buhârî, onun Şebîb'ten yaptığı rivâyetleri *Sahîhine* almamaktadır.

İkinci Rivâyet

Abdullah b. Mesleme < Ali b. Ebû Zî'b < Saîd b. Ebû Saîd el-Makburî < Babası Ebû Hüreyre'ye (r.a.) (bir) şey sordu. Bunun üzerine o şöyle dedi: "Hz.

⁷² Moğultây b. Kılıç, *İkmâlü Tehzibü'l-Kemâl fi esmâ'r-ricâl*, 6/211.

⁷³ Emin Aşıkcutlu, "Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001), 49-80; Fikret Özçelik, *Rivâyet Bağlamında Râvi Tenkidi-Şartlı Cerh-Ta'dil* (İstanbul: Nida Akademisi, 2021).

⁷⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Camiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru min umûri Rasûlillahi ve sünenihi ve eyyâmihî* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1419), "Vudû", 33.

⁷⁵ Bedreddîn Aynî, *Umdetü'l-Kârî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 3/43.

⁷⁶ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/278.

Peygamber'i (s.a.v.) işittim... Ahmed b. Şebîb < Babası < Yunus < İbn Şihâb < Abdurrahman el-'Arec < Ebû Hüreyre şöyle dedi: "Hz. Peygamber (s.a.v.), 'Kim bir cenazeye katılıp namazını da kılırsa onun için bir kırat, defnine de katılırsa ona iki kırat kadar sevap vardır' buyurdu. (Ona) İki kırat miktarı ne kadar olduğu sorulunca 'İki büyük dağ kadardır.' buyurdu".⁷⁷

Buhârî bu hadisi, Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî ve Ahmed b. Şebîb olmak üzere iki farklı tarikle nakletmiştir. Ancak el-Ka'nebî'nin değil, Ahmed b. Şebîb'in lafzını zikretmiştir. Diğer bir husus ise burada tahdîs sîgasını kullanmıştır.

Üçüncü Rivâyet

Ahmed b. Şebîb < Babası < Yunus < İbn Şihâb < Hâil b. Eslem şöyle dedi: "Abdullah b. Ömer (r.anhümâ) ile beraber Medine dışına çıkmıştık. Bir bedevi gelerek ona: 'Bana, Allah'ın "*Altın gümüş biriktirip Allah yolunda harcamayanları elem veren bir azapla müjdele!*"⁷⁸ âyetinin (mahiyetinden) haber ver' dedi. Bunun üzerine o 'Bu malları biriktirip de zekâtlarını vermeyen kimselere yazıklar olsun. Ancak bu, zekât âyetinin indirilmesinden önceydi. Zekât âyeti inmesiyle beraber Allah, zekâtı malların temizliği için bir sebep kılmıştır.' dedi".⁷⁹

Buhârî bu hadisi aynı senetle iki farklı yerde zikretmiştir. Birincisi, yukarıda tam metin olarak verilen ve "Kitâbü'z-zekât, Bâbu mâ üddiye zekâtüh fe leyse bi kenz"de, naklettiği rivâyettir. İkincisi ise, muhtasar olarak "Kitâbü tefsîri'l-Kur'an, Bâbu kavlih: "*Yevme yühmâ aleyhâ fı nâri cehenneme*"de sadece İbn Ömer'in sözünü naklettiği rivâyettir. Buradaki her iki rivâyeti de "dedi" sîgasıyla nakletmiştir.

Dördüncü Rivâyet

Burada Buhârî, iki tane aynı hadisi peş peşe zikretmiştir. Bundan dolayı her iki tarihi de zikrettikten sonra değerlendirme yapılacaktır.

Ahmed b. Şebîb < Babası < Yunus < İbn Şihâb < Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe < Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivâyetle Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: "*Benim Uhud dağı kadar altınım olup da -borç ödemek için yanımda tuttuğum miktar dışında- ondan yanımda bir miktar varken üzerimden üç (gece) geçmesi benim hoşuma gitmez*". Bu hadisi Salih b. Keysân ile Ukayl b. Hâlid, Zuhrî'den rivâyet etmişlerdir.

Ahmed b. Şebîb < Babası < Yunus < Leys < İbn Şihâb < Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe < Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivâyetle Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: "*Benim Uhud dağı kadar altınım olup da -borç ödemek için*

⁷⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Riyad: Beytü'l-Efkâr, 1998), "Cenâiz", 58.

⁷⁸ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Tevbe, 9/34.

⁷⁹ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Zekât", 4.

yanımda tuttuğum miktar dışında- ondan yanımda bir miktar varken üzerimden üç gece geçmesi benim hoşuma gitmez".⁸⁰

Buhârî', Şebîb b. Saîd tarihiyle rivâyet ettiği ilk hadisi, onun bulunmadığı başka bir senetle, yani Ebû Zer tarihiyle de nakletmiştir. Bu diğer tarik ise "Salih < Ukayl < Zührî < Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe < Ebû Zer" şeklindedir. Bu iki rivâyette de inkitâ vardır. Ancak her iki rivâyeti de Zührî'nin (ö. 258/872) derlediği ve tamamı günümüze ulaşmayan⁸¹ *ez-Zührîyyât*'ta mevsûl olarak nakletmiştir.⁸²

Metni verilen ikinci rivâyet ise ilk rivâyetle aynıdır. Sadece burada ziyade olarak "gece (ليل)" kelimesi geçmektedir ki ilk rivâyetteki "üç (ثلاث)" ifadesini açıklamaktadır. Buhârî, bu ikinci rivâyeti Ebû Zer ile Ebû Hüreyre rivâyetlerinin tariklerindeki kopukluğu gidermek için, yani âdid olarak getirmiştir. Zira Yunus ile İbn Şihâb arasında olan bu kopukluk Leys'i zikretmesiyle giderilmiştir. Ayrıca Leys, burada tahdîs sîgasıyla rivâyet etmiştir. Buhârî'nin sadece senedini verdiği ikinci rivâyet de yukarıda bahsedildiği gibi Zührî tarafından mevsûl olarak zikredilmiştir. Orada da Salih ile Ukayl arasında yine Leys vardır.

Bu rivâyet, Buhârî'nin ferd hadislerindedir. Bu yüzden İbn Abdülber, Ebülfeth el-Ezdî'ye tabi olarak rivâyeti zayıf saymıştır. Ancak Ezdî, dikkate alınan birisi değildir. Ayrıca Buhârî, bu hadisi kendisinden sonra zikrettiği rivâyet ile güçlendirmiştir.⁸³

Beşinci Rivâyet

Abdullah b. Yusuf < İbn Vehb < Yunus < İbn Şihâb < Enes b. Malik (r.a.) şöyle dedi: "Mekke'den Medine'ye hicret ettikleri zaman Muhacirlerin hiçbir malı yoktu. Medine'de arazi ve taşınmaz malları olan Ensâr, her sene bu mallardan elde edilen mahsulün (bir kısmını) mal sahiplerine vermek şartıyla arazilerini onlarla bölüştüler.

Aynı zamanda Abdullah b. Ebî Talha'nın da annesi olan, Enes'in annesi Ümmü Suleym, Rasûlullah'a (s.a.v.) hurma ağacı vermişti. Hz. Peygamber de (s.a.v.) bunları Usâme b. Zeyd'in annesi olan câriyesi Ümmü Eymen'e vermişti". İbn Şihâb şöyle dedi: "Enes b. Mâlik bana şöyle haber verdi: Hz. Peygamber (s.a.v.), Hayberlilerle savaşıp Medine'ye döndükten sonra Muhacirler, meyvelerinden istifade ettikleri Ensâr'ın ödünç arazilerini geri verdiler. Enes'in annesi de kendisine verdiği hurma ağaçlarını Hz. Peygamber'e (s.a.v.), iade etti. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.), Ümmü Eymen'e onların yerine bahçesinden bir parça verdi."

⁸⁰ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "İstikrâz", 1.

⁸¹ Mehmet Emin Özafşar, "Zührî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/543.

⁸² İbn Hacer, *el-Feth*, 5/68.

⁸³ İbn Hacer, *el-Feth*, 1/273.

Ahmed b. Şebîb dedi ki: “Bu hadisi babam, aynı sened ve metinle Yunus’tan bize haber vermiştir. Ancak farklı olarak o rivâyette “Bahçesinin bir kısmını verdi” yerine “Malının iyisinden verdi” ifadesi vardır.⁸⁴ Görüldüğü gibi Buhârî, bu hadisi iki farklı tarikle zikretmiştir. Yukarıda zikrettiği senetle metni tam olarak vermiş, daha sonra Şebîb b. Saîd’in bulunduğu senedi, medarı olan râviye kadar zikretmiştir. Ayrıca Şebîb b. Saîd’in, İbn Vehb’ten farklı olarak zikrettiği lafzı da aktarmıştır. Buhârî bununla bu lafzın farklılığına işaret etmiştir. İbn Hacer ve Aynî’nin de dediği gibi muhtemelen o, “bahçe (حائط)” ifadesi yerine “iyi olanı (خالص)” kelimesinin gelmesini daha doğru bulmuştur.⁸⁵

Altıncı Rivâyet

Ahmed b. Şebîb < Babası < Yunus < İbn Vehb < Urve < Ubeydullah b. ‘Adî b. el-Hıyâr ona haber verdiğine göre Misver b. Mahreme ve Abdurrahman b. el-Esved b. Abdüyeğûs ona dedi ki “Seni, kardeşi Velid için Osman ile (r.a.) konuşmaktan alıkoyan şey nedir? Hâlbuki o, insanların hakkında en çok konuştuğu kişidir”. Bunun üzerine ben, Osman ile (r.a.) konuşmak amacıyla onun namaza gitmesini bekledim. Çıkınca ona, “Benin sana söylemem gereken bir ihtiyacım var. Bu sana bir nasihattir” dedim. Bunun üzerine Osman (r.a.), “Ey kişi...” Ma’mer şöyle dedi: Zannediyorum şöyle dedi: “Senden Allah’a sığınırım”. Bunun üzerinde ben de döndüm gittim...”⁸⁶

Buhârî, bir kısmını Ahmed b. Şebîb b. Saîd’ten naklettiği bu rivâyetin uzun kısmını Ma’mer b. Raşid’den nakletmiştir. Ancak bu kısım muallaktır. Yani Buhârî’den Ma’mer’e kadar olan kısım düşmüştür. Fakat bu kısmı “Habeşistan’a Hicret” bölümünde mevsûl olarak nakletmiştir. Oradaki lafzı “Ey kişi senden Allah’a sığınırım” şeklindedir. Buradaki sened Abdullah b. Muhammed el-Müsnedî < Hişâm b. Yusuf < Ma’mer < Zührî şeklindedir.⁸⁷

Yedinci Rivâyet

Ahmed b. Şebîb < Babası < Yunus < İbn Şîhâb < ‘Urve < Âişe (r.anhâ) şöyle dedi: Kadınlardan ilk hicret edenlere Allah rahmet etsin. *Başörtülerini yakalarının üzerinden bağlasınlar*⁸⁸ âyeti inince hemen peştamallarını açıp onunla örtündüler.⁸⁹

Buhârî, bu rivâyeti “dedi (قال)” sîgasıyla rivâyet etmiştir. Ancak İbnü’l-Münzîr, bunu mevsûl olarak tahdis sîgasıyla nakletmiştir. Aynı şekilde İbn Merdeveyh, Musa b. Saîd ed-Dendânî < Ahmed b. Şebîb tarikiyle bu şekilde rivâyet etmiştir. Ayrıca Ebû Dâvûd ve Taberânî de Kurre b. Abdurrahman <

⁸⁴ Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Hibe”, 32.

⁸⁵ İbn Hacer, *el-Feth*, 5/289; Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 13/186.

⁸⁶ Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Fezâilü’s-sahâbe”, 7.

⁸⁷ Muhakkik Mustafâ Dîb el-Buğâ’nın değerlendirmesi için bk. Buhârî, *Sahîh*, 5/14.

⁸⁸ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, en-Nûr 24/31.

⁸⁹ Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Tefsîr”, 251.

Zührî kanalıyla nakletmiştir.⁹⁰

Sekizinci Rivâyet

Ahmed b. Şebîb < Babası < Yunus < İbn Şihâb < Saîd ibnü'l-Müseyyib < Ebû Hüreyre'den rivâyetle Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Kıyamet gününde ashabımdan bir grup havzadan menedilecek. Ben de ‘Ya Rabbi ashabım(ı engelleme)’ diyeceğim. Bunun üzerine Allah Teâlâ ‘Sen onların senden sonra ne yaptıklarını bilmiyorsun. Onlar gerisin geri giderek (dinden) döndüler.”⁹¹

Buhârî, bu hadisi de “dedi (قال)” sîgasıyla rivâyet etmiştir. Ancak Ebû ‘Avâne hadisi tahdîs sîgasıyla Ebû Zür’a < Ebü'l-Hasen el-Meymûnî < Ahmed b. Şebîb tarikiyle nakletmiştir. Ayrıca İsmâîlî ve Ebû Avâne de *Müstahreclerinde*, Ahmed b. Şebîb tarikiyle tahrîc etmişlerdir.⁹²

2.4. Hadislerin Genel Değerlendirilmesi

Buhârî'nin naklettiği, senesinde Şebîb b. Saîd'in bulunduğu hadisler ve münekkitlerin onun hakkında yaptığı değerlendirmeler bir bütün olarak incelendiğinde Buhârî'nin, onun hadislerini tahrîc etme metodu daha net anlaşılmaktadır. Şöyle ki Buhârî, Şebîb b. Saîd'ten 10 hadis rivâyet etmiştir. Bunlardan beş tanesini bizzat işittiğine delalet eden semâ' yani “tahdîs”, diğer beş tanesini de Râvînin Semâ' yoluyla almış olduğu bir hadisi edâ ederken kullanabileceği en düşük sîga olan ve hadisin hocadan hangi usûlle alındığını açıkça göstermeyen⁹³ “dedi (قال)” sîgasıyla rivâyet etmiştir. Ancak bunlar da farklı kitaplarda tahdîs sîgasıyla nakledilmiş, başka bir ifadeyle vasledilmiştir. Bu rivâyetlerden bazılarını aynı senetle ve manalarında fazla bir değişiklik olmaksızın farklı metinlerle nakletmiştir. Ayrıca bu rivâyetlerin çoğunu asıl, bazılarını da takviye için mütâbî/şahit olarak zikretmiştir.

Hadis münekkitlerinin Şebîb b. Saîd hakkında verdiği hükümler incelendikten sonra görülmektedir ki o, mutlak olarak sika değildir. Zira bu hükümler “sika, sadûk ve lâ be'se bih” arasında değişmektedir. Nitekim Ebû Hâtîm de onun hakkında “sâlihu'l-hadîs la be'se bih” hükmü vermiştir. Ancak Buhârî'nin, Şebîb b. Saîd'ten yaptığı rivâyetler incelendiğinde görülmektedir ki Buhârî, Şebîb b. Saîd'in bütün rivâyetlerine değil sadece oğlu olan Ahmed b. Şebîb'in kanalıyla gelen rivâyetlere itimad ettiği görülmektedir. Yani o Şebîb'in hadislerini tahrîc ettiği zaman senedin medarı olan Zührî'ye kadar daima aynı tariki takip etmiştir. Buradan anlaşılmaktadır ki sadece bu isnat onun şartlarına uymakta olup şu şekildedir: Ahmed b. Şebîb < Şebîb b. Saîd < Yunus el- Eylî < Zührî. Ayrıca bu râvîlerin hadis ilmindeki dereceleri incelendiği zaman durum şu şekilde tezahür etmektedir: Zührî, “sika, sebt

⁹⁰ İbn Hacer, *el-Feth*, 8/489.

⁹¹ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, “Rikâk”, 53.

⁹² İbn Hacer, *el-Feth*, 11/473.

⁹³ Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 105.

(güvenilir, sağlam) bir râvidir ve sünneti en iyi bilen insanlardan olduğu malumdur.⁹⁴ Yunus da Zührî'den yaptığı nakillerde "sika sebt"tir. Şebîb. b. Saîd'in, Yunus'tan, Ahmed b. Şebîb'in de babasını yaptığı nakiller mustakîmdir.⁹⁵

Sadece bu senedin Buhârî'nin şartlarına uyduğunu ortaya koyan başka karineler de vardır. Örneğin Buhârî, İbn Vehb'in bazı hadislerini tahrir etmiştir.⁹⁶ Ancak İbn Vehb'in, Şebîb b. Saîd'den yaptığı nakilleri kitabına almamıştır. Çünkü Saîd b. Şebîb, Mısır'da bulunduğu sırada İbn Vehb ondan naklettiği hadisleri hafızasından yazmıştır. Ezberinden naklettiği için de hadisleri karıştırarak hatalı rivâyetlerde bulunmuştur.⁹⁷

Şebîb b. Saîd, sika olan Ravh b. Kasım (ö. 150/767)⁹⁸ ve sika hafız olan Şu'be b. Haccâc'tan⁹⁹ rivâyette bulunmasına rağmen Buhârî bunları da kitabına almamıştır. Hâlbuki o, Ravh b. Kasım'ın başka hadislerini kitabında tahrir etmiştir. Bu durum da işaret ediyor ki Buhârî, Şebîb'in hadislerini yukarıda bahsedilen senetle kayıtlamıştır. Buhârî'nin sadece oğlunun, Şebîb'ten yaptığı nakilleri kabul etmesinin sebebi de onun babasının hadislerini en iyi bilen kişi olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁰

SONUÇ

Buhârî, kitabına aldığı hadislerin sahih, râvilerinin de sika olmasını şart koşmuştur. Buna rağmen rivâyetini tahrir ettiği bazı râviler eleştirilmekten kurtulamamıştır. Bunlardan birisi de Şebîb b. Saîd'tir. Bu çalışmada, Ebû Hâtim'in genel değerlendirmelerden farklı olarak Şebîb hakkında kullandığı "sâlihu'l-hadîs lâ be'se bih" yorumu araştırılmış, Buhârî'nin onun hadislerini alma gerekçesi üzerinde durulmuştur. Aslında Ebû Hâtim'in hakkında bu yorum yaptığı ve Buhârî'nin de hadislerini naklettiği başka râviler de bulunmaktadır. Ancak bunların tamamını zikretmek makale hacmini aşacağından sadece Şebîb b. Saîd ile yetinilmiştir.

Bu terkinin anlaşılması için de önce diğer münekkitlerin bu lafızları tek tek kullanımı incelenmiştir. Daha sonra Ebû Hâtim'in bu şekilde kullanımı incelenerek aralarındaki farklar dile getirilmiştir. Bu doğrultuda müteakdim âlimler "sâlihu'l-hadîs" ifadesini sika ile zayıf arasında değişen râviler hakkında kullanmıştır. Müteahhir âlimlerin de genel olarak bu yoruma katıldığı görülmüştür. Ancak Ebû Hâtim, bu ifadeyi birbirinden farklı, hatta birbirine zıt diyebileceğimiz manalarda kullanmıştır. Yani çoğu

⁹⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/551.

⁹⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/47.

⁹⁶ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "İlim, 13; Vudû, 50; Kûsûf, 1; Bed'ü'l-vahiy, 7, vd.

⁹⁷ Moğultây b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'r-ricâl*, 6/211.

⁹⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/495.

⁹⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/369.

¹⁰⁰ Buhârî'nin bu uygulaması şartlı ta'dîl olarak değerlendirilebilir. Buhârî'nin şartlı cerh-ta'dîli kullandığına dair bk. Özçelik, *Rivâyet Bağlamında Râvi Tenkidi-Şartlı Cerh-Ta'dîl*, 70-80.

kere sika ya da sadûk, bazen de makbul ya da zayıf hükmü verilen râviler hakkında kullanmıştır. Oğlu İbn Ebû Hâtim de babasının zikrettiği "sâlihu'l-hadis" ifadesini oluşturmuş olduğu ta'dil mertebelerinden dördüncü sıraya almış ve bu kişiyi hadisi itibar için yazılan râviler arasında zikretmiştir.

Terkibi oluşturan diğer kavram "lâ be'se bih" ifadesi ise Yahya b. Saîd el-Kattân, Yahya b. Maîn ve Ali b. Medînî gibi mütekaddim; Hatîb Bağdâdî, İbnü's-Salâh, Zehebî, Irâkî ve İbn Hacer gibi müteahhir âlimler tarafından kullanılmıştır. Bu ifadeyi de sika ile güvenilir olduğu ancak araştırıldıktan sonra saptanabilen râviler için kullanmışlardır. Ebû Hâtim ise bu ifadeyi birbirinden farklı manalarda kullanmıştır. Öyle anlaşılıyor ki Ebû Hâtim'e göre bu ifade, tekil ya da mürekkebe olmak üzere geniş manada kullanılmaktadır. Özetle Ebû Hâtim'in "lâ be'se bih" terimini sika, sadûk ve hadisi itibar için yazılan râviler için kullandığını söylemek mümkündür. İbn Ebû Hâtim de babasının zikrettiği "lâ be'se bih" ifadesini ta'dil mertebelerinden ikinci sırada zikretmiştir.

Daha sonra bu kavramların beraber kullanımı incelenmiş ve görülmüştür ki Ebû Hâtim dışındaki münekkitler bir râvi hakkında bu iki ifadeyi terkip halinde değil, aralarına atıf harfi koyarak "sâlihu'l-hadis ve lâ be'se bih" şeklinde zikretmişlerdir. Onlar tarafından bu ifade, sika ya da hadisi daha sonra araştırılmak üzere yazılan sadûk râviler hakkında kullanılmıştır.

Ebû Hâtim ise bu iki kavramı diğer münekkitlerden farklı, aralarında atıf harfi olmaksızın yani "sâlihu'l-hadis lâ be'se bih" şeklinde terkip olarak kullanmıştır. Ancak ifade ettiği hüküm hususunda bir değişiklik görülmemiştir. Yani her iki durumda da hakkında bu ifade kullanılan râvi, tartışmasız sika olarak kabul edilmemektedir. Ancak araştırıldıktan sonra buna delalet eden karineler varsa sika olduğu sonucuna varılmaktadır.

Buhârî, Ebû Hâtim tarafından kendisine "sâlihu'l-hadis lâ be'se bih" denilen Şebîb b. Saîd'in on hadisini tahrir etmiştir. Bu hadisler incelendiğinde de görülmüştür ki Buhârî, onu araştırmış ve sahih olduğuna kanaat getirdiği rivâyetlerini kitabına almıştır. Başka bir ifadeyle bu konuda da şartlarına uymuştur. Buna delalet eden birtakım karineler tarafımızdan tespit edilip zikredilmiştir. Bunları özetleyecek olursak Buhârî, Şebîb'in bütün rivâyetlerini değil sadece Ahmed b. Şebîb < Babası Şebîb Saîd < Yunus < Zührî senediyle gelenleri kitabına almıştır.


KAYNAKÇA

- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Ashari, Rahmat. *İllet Sebebi Olarak İdrac: İbn Ebû Hâtim'in İlelü'l-Hadis Özelinde*. 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Aşıkutlu, Emin. "Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20


- (2001), 49-80.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Aynî, Bedreddîn. *Umdetü'l-Kârî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Âzimî, Muhammed Aziz. "İhtilâfu delâleti elfâzi'l-cerh ve't-ta'dîl 'inde Ebî Hâtim er-Râzî 'inde iktirânihâ bi ğayrihâ: Sâlihu'l-hadîs ünmûzecen: Dirâse tatbîkiyye 'ale's-Sahîhayn". *Mecelletü's-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 121/35 (2020), 163-165.
- Bayar, Hasan. *Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yöneltilen Eleştiriler (Umdetu'l-Kârî Bağlamında)*. Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Bilen, Mehmet. *İbn Hacer'in Buhari Savunusu*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Boz, Halit. *İbn Ebû Hatim ve İlelü'l-Hadis Adlı Eseri*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Camiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru min umûri Rasulillahi ve sünenihi ve eyyâmihi*. thk. Muhammed Zühay b. Nâsır. Beyrut: Dâru Tûki'n-Necât, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. Riyad: Beytü'l-Efkâr, 1998.
- Canan, İbrahim. "Ebû Hâtim er-Râzî, Muhammed b. İdrîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/150-151. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Çakın, Kamil. "Buhari'nin Otoritesini Kazanma Süreci". *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/1, 2, 3. (1997), 100-109.
- Dayhan, Ahmet Tahir. *Buhari'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Doğanay, Süleyman. "Bid'atçılıkla Tenkid Edilen Buhârî Ravileri" , XXVIII, 2015/1, 27-54." *Bilimname* 28/1 (2015), 27-54.
- Efendioğlu, Mehmet. "Münker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/13-14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Ekici, Zeynep. "Hadis İlminde 'Sâlih', 'Sâlihu'l-hadîs' ve 'Suveylîh' Terimleri". *Hadis ve Şiir Araştırmaları* 4/1 (2018), 7-39.
- Ekici, Zeynep. *Yahyâ b. Maîn'in Târîh'inde "Sâlih", "Sâlihu'l-Hadîs" ve "Suveylîh" Şeklinde Nitelenen Râviler ve Rivayetleri*. Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ergüler, Muhammed Emin. *Atâ b. Ebû Rabâh'ın İletli Rivâyetleri: İbn Ebû Hâtim'in 'İlelü'l-Hadîs'i Özelinde*. 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Gül, Recep Emin. "Hadis İlminde Cerh-Ta'dîl Mertebeleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 363-386.
- Güngör, Kübra. "Harald Motzki'nin Müsterek Ravi Teorisine Katkıları ve Teoriye Yöneltilen Eleştiriler". 973-986. *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi - IV*, (Bursa: y.y., 2013), 973-986.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. İbrahim Hamdî el-Medinî, Ebû Abdullah es-Sevrakî, ts.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Şu'be b. Haccâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/224-226. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Hatipoğlu, M. Sait. "Müslüman Âlimlerin Buhari ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri". *İslâmî Araştırmalar* 10/3 (1997), 1-29.
- İrâkî, Ebû'l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *Şerhu't-Tebşira ve't-tezkira*. thk. Abdullatif el-Hümeym - Mahir Yasin Fahl. Beyrut:

- Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürçânî. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerhu ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. 9 Cilt. Haydarabad, 1953.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-Bârif bi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî vd. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. Suriye: Dârü'r-Raşîd, 1986.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm. *Kitabü's-sikât*. Haydarabad: Dârü'l-Meârif, 1973.
- İbn Maîn, Ebû Zekerîyya. *Târîhu İbn Ma'în*. thk. Ahmed Muhammed Nur Yusuf. Dîmaşk: Dârü'l-me'mûn li't-türâs, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takîyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*. thk. Nureddin Itr. Suriye: Dârü'l-fikr, 1986.
- İslîm, Leyla Muhammed Receb - Safadî, Safa Halil. "Medlûlü mustalahi 'sâlihu'l-hadîs' 'inde'l-İmâm Ahmed b. Hanbel". *Mecelletü'l-İlâmiyye li'd-dirâseti'l-İslâmiyye* 22/1 (2014), 152-153.
- Juynboll, Gautier Herald A. *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*. çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu, 2020.
- Juynboll, Gautier Herald A. *Muslim Tradition Studies in Chronoloji*. London: Cabridge University Press, 1983.
- Keskin, Yusuf Ziya. "İbn Ebû Hâtîm (v. 327/938) ve 'el-Cerh ve't-Ta'dîl'indeki Metodu". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (ts.), 5-29.
- Kızıl, Fatma. "Juynboll, Gualtherus Hendrik Albert". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/692-693. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1983.
- Moğultây b. Kılıç. *İkmâlü Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. b.y.: el-Fârûku'l-hadîse li'n-neşr ve't-tevzî, 2001.
- Oruçan, Osman. "İbn Hacer'in Buhârî Ravileri Savunusu: Hedyu's-Sârî Özelinde Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (ts.), 83-125.
- Oruçan, Osman. "İbn Hacer'in Yalancılıkla İtham Edilen Buhârî Ravileri Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme". *Turkish Studies* 11/17 (2017), 487-518.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Zühli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/543-544. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Özçelik, Fikret. *İbn Ebû Hâtîm er-Râzî ve Cerh ve Ta'dîl'deki Metodu*. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Özçelik, Fikret. *Rivayet Bağlamında Râvi Tenkidi-Şartlı Cerh-Ta'dîl*. İstanbul: Nida Akademi, 2021.
- Polat, Selahattin. "Hadiste Metin Tenkidi (I)". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

- Dergisi* 7/6 (1989), 113-130.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-. *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyeti'l-hadîs*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Sofuoğlu, Cemal. "Muhammed Sadık Necmi'nin Buhari'ye Yöneltiği Bazı Tenkidler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1989), 89-94.
- Süyûtî, Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbî'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, ts.
- Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk İki Asır*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Tülü, Mehmet Emin. *İbn Ebû Hâtîm'in el-İlel Adlı Eserinde Metin Yönünden İletli Saydığı Rivayetler*. İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yılmaz, Rahile. "İbn Ebû Hâtîm er-Râzî ve 'İlelü'l-hadîs Adlı Eseri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/2 (2013), 45-71.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Mizânü'l-i'tidâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2003.


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

 **Yazar(lar) / Author(s):** Kemal Taşkın - Muhammet Seyyit Balaban.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

 **Yazar Katkıları / Author Contributions:**


Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: KT (%50), MSB (%50)
Veri Toplanması / Data Collection	: KT (%50), MSB (%50)
Veri Analizi / Data Analysis	: KT (%50), MSB (%50)
Yazım / Writing up	: KT (%50), MSB (%50)
Gönderim ve Revizyon / Submission and Revision	: KT (%50), MSB (%50)

 **Çıkar Çatışması / Conflict of Interests:** Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.

ERKEN DÖNEM İSLÂM TARİHİNDE MESLEK OLARAK BAYTARLIK

The Profession of Veterinary in Period of Early Islāmīc History

Tuğba VELİOĞLU

Dr., Arıburnu İlkokulu, Samsun, Türkiye  [ror.org/00jga9g46](https://orcid.org/00jga9g46)

Dr., Arıburnu Primary School, Samsun, Turkey

 tugba.velioglu@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-5528-9775>


Makale Bilgisi / Article Information:


Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 28.09.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 11.11.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

 **Atıf / Cite as:** Velioglu, Tuğba. “Erken Dönem İslâm Tarihinde Meslek Olarak Baytarlık”.
Mütefekkir 9/18 (2022), 503-524. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1219586>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları Saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

ERKEN DÖNEM İSLÂM TARİHİNDE MESLEK OLARAK BAYTARLIK*

Öz

Günümüzde veteriner hekimlik olarak bilinen baytarlık mesleği İslâm tarihinde araştırılması geri planda kalmış mesleklerden biridir. Hâlbuki hayvanlar, söz konusu dönemde cihatlardaki başarılarından İslâm medeniyetinin kurulmasına kadar birçok alanda Müslümanların en önemli yardımcısı olmuştur. Hayvanların güçlü olması ve istenilen verimin alınması için bakımlarının yapılması, sağlıklarının korunması, hastalandıklarında tedavi edilmesi gibi faaliyetler baytarlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada amaç baytarlık mesleğinin İslâm tarihinin ilk dönemlerinde etkin faaliyetler içerisinde olduğunu ortaya koymaktır. Tabiplik kadar ilgi görmese de baytarlık mesleği Cahiliye dönemi dâhil olmak üzere İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren aktif olarak yürütülmüş, baytarlar ordu ve saray gibi devlet kurumlarında düzenli maaş alarak çalışmışlardır. Ayrıca baytarlar, yolculuk sırasında hastalanan hayvanlar için yol güzergâhlarına seyyar klinikler kurmuşlardır. Veteriner tarihinin en meşhur baytarlarından biri olarak kabul edilen İbn Ahî Hizâm (ö. 3./9. yüzyıl) bu dönemde yetişmiş ve İslâm medeniyetinde baytarlık mesleği alanında ilk özgün eser olan *Kitâbü'l-hayl ve'l-fürûsiyye ve'l-baytara'yı* kaleme almıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Hayvan Sağlığı, Baytar, Veteriner, İbn Ahî Hizâm.

The Profession of Veterinary in Period of Early Islâmic History

Abstract

Veterinary profession in the history of Islâm is one of the fields that has not been sufficiently researched. However, animals, that were the greatest helpers of people in period of early Islâmic history, had played a major role in many areas from the success of Muslims in jihads to the establishment of Islâmic civilization. Activities such as caring for the animals to be strong and getting the desired efficiency, protecting their health and treating them when they got sick were carried out by veterinaries. The aim of this study is to prove that the profession of veterinary was active in the early periods of Islâmic History. Although the veterinary medicine did not attract as much attention as human medicine, this profession had been actively carried out since the early periods of Islâmic History, including the period of Jahiliyyah, and veterinarians had worked in government institutions such as the army and palace with regular salaries. In addition, they had set up mobile clinics on different routes/paths for animals that get sick during the journey. Ibn Akhî Hizâm (d. 3./9. centuries), who is considered to be one of the most famous veterinarians in the history, lived in this period and wrote the *Kitâb al-khayl wa'l-furûsiyye wa'l-baytara*, the first original work in the field of veterinary profession in Islâmic civilization.

Keywords: Islâmic History, Animal Health, Baytar, Veterinary, Ibn Akhî Hizâm.

GİRİŞ

Tarihte henüz sanayi ve teknolojinin gelişmediği yıllarda hayvanlar insanların yaşamını büyük ölçüde kolaylaştırmaktaydı. Taşımacılık, ulaşım, sulama, tarım, tehlikelerden korunma, avlanma, savaşlar, ticaret ve daha

* Bu çalışma yazarın “İslam Tarihinin İlk Dönemlerinde Veteriner Hekimlik Faaliyetleri (Hicri I-III. /Miladi VI-IX. Yüzyıllar)” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This study was produced from the author’s doctoral thesis named “İslam Tarihinin İlk Dönemlerinde Veteriner Hekimlik Faaliyetleri (Hicri I-III. /Miladi VI-IX. Yüzyıllar)”.

birçok alanda hayvanlar insanların sahip oldukları en değerli varlıklardı. İnsan yaşamının hayvan gücüne bağlı olduğu söz konusu dönemde hayvanlardaki en ufak bir rahatsızlık, ekonomik döngüye ve toplumun aktifliğine ciddi zararlar vermekteydi. Bu yüzden hayvanların sağlık ve bakımlarının doğru şekilde yapılması gerekmektedir. Baytarlık mesleği toplumsal hayatın odak noktasındaki hayvanların sağlığının korunması açısından önemli bir meslekti.

Baytarlık mesleğinin tarihi, milattan önceye dayanmaktadır. Veteriner tıbbına ait ilk yazılı vesikaların Mısır'da keşfedilen Kahun (yaklaşık MÖ 1900), Smith (yaklaşık MÖ 1700) ve Ebers papirüslerinde yer aldığı (yaklaşık MÖ 1550) tespit edilmiştir. Milattan önce en eski medeniyetlerden Hindistan, Mısır, Mezopotamya ve Yunan uygarlıklarında fil, at, inek, eşek ve köpek gibi hayvanların hastalıklarının nedenleri ve tedavileri araştırılmıştır.¹ Milattan sonra ise Bizans ve İran medeniyetlerinde baytarlıkla ilgili ciddi düzenlemeler yapılmış, özellikle baytarlara askeri teşkilatta görevler verilmiştir.²

Tüm bu medeniyetlerle çevrili olan Arap Yarımadasında yaşayan baytarlar hem kendilerine ait bilgi ve deneyimleriyle hem de çevrelerindeki medeniyetlerden öğrendikleri bilgilerle işlerini ustalıkla icra etmişlerdir. Öyle ki baytarların hayvan tedavisindeki becerileri Cahiliye dönemindeki şiirlere konu olmuştur. İslâm devletinin kurulması ve fetihlerin genişlemesi ile birlikte baytarlara olan ihtiyaç daha çok artmış ve baytarların çalışma alanları genişlemiştir.

1. BAYTAR TERİMİ

Günümüzde hayvan tedavisinden sorumlu uzman kişiler için kullanılan "veteriner hekim" teriminin Arapçadaki karşılığı "baytar"dır. Bu kelime "delmek, yarmak" anlamında gelen sülâsî kalıpta b-t-r (بطر) fiilinden türemiştir.³ Hayvanları tedavi etmek amacıyla yapılan delme ve kesme

¹ Nihal Erk, "Veteriner Tababeti Tarihine Kısa Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 4/3-4 (1957), 139-140; a.mlf., *Veteriner Tarihi* (Ankara: A.Ü. Veteriner Fakültesi, 1978), 9-10, 15, 28-33.

² Bizans'ta veteriner hekimlik MS 5. yüzyıla kadar genel tıptan daha ileri seviye olmuş fakat MS 5. yüzyıla doğru hayvan hastalıkları ile uğraşmak soylu kişilere yakışmayan bir meslek olarak görülmeye başlamış ve mesleğe yönelik ilgi azalmıştır. Erk, *Veteriner Tarihi*, 52; Housni Alkhateeb Shehada, *Mamluks and Animals: Veterinary Medicine in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2013), 8; Ahmet Altungök, "İslam Öncesi Dönem İran'da Tıp ve Tebâbet", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 31/2 (Aralık 24, 2016), 362, 365-366.

³ Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ʿayn*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), "btr", 1/145; Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzî Münîr Ba'lbekî (Beyrut: Dârü'l-İlm lil-Melâ'în, 1987), "btr", 315; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Ahmed Abdalalim el-Berdûnî (Kahire: Dârü'l- Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1967), "btr", 13/336-338; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğaffûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm lil-Melâ'în, ts.), "btr", 1/287; Ebû'l-Kâsım Cârullah b. Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemaşerî, *Esâsü'l-belâğa* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), "btr", 1/65; Ebû'l-

operasyonlarından ötürü bu mesleği yapanlara *baytar* denilmiştir. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) *Kitâbü'l-‘ayn*'de “veteriner hekimlik bilimi” anlamına gelen *baytara* (بَيْطَرَة) kelimesine *b-t-r* maddesinde yer vererek *el-baytâr* (الْبَيْطَار) şeklindeki vezni “hayvan hastalıklarını tedavi eden” şeklinde açıklamıştır.⁴ Halîl b. Ahmed'den sonraki dilbilimciler de sözlüklerinde aynı bilgilere yer vererek *baytar* kelimesinin *baytara* (بَيْطَرَة), *batîr* (بَطِير), *el-baytâr* (الْبَيْطَار), *mubaytr* (مُبَيْطِر) ve *biyatr* (بَيْطَر) gibi vezinlerinin olduğunu kaydetmişlerdir.⁵

Bazı araştırmacılar *baytar* kelimesinin Arapçaya Grekçeden aktarıldığını ileri sürmüşlerdir. Angela von den Driesch (ö. 2012), Grekçede *veteriner hekim* için kullanılan *hippiatros* (ἵππιατρός) kelimesinin Süryaniceye *pyatra* olarak aktarıldığını, daha sonra Süryaniceden de Arapçaya *biyatr* (بَيْطَر) şeklinde geçtiğini ve bu kelimenin zamanla *baytar* (بَيْطَار) kelimesine dönüştüğünü belirtmiştir.⁶ Daha sonraki yüzyıllarda ise bu kelime İslâm medeniyeti aracılığıyla Avrupa'da kullanılmaya başlamıştır. İslâm âlimleri eski medeniyetlere ait veteriner hekimlik ile ilgili eserleri tercüme etmeye başlayarak gelişme sağlamış, bu sayede pek çok yazma eser kaleme almışlardır. Dunlop ve Williams Arapçada kullanılan *el-baytar* (الْبَيْطَار) kelimesinin İspanya'nın fethinden sonra İspanyolcaya *albeytar* şeklinde geçtiğini belirtmişlerdir. Veteriner tıbbı hakkında İspanyolca kaleme alınan yazma eserlerde *albeytar* teriminin kullanıldığını ve bu kelimenin Avrupa'da da kullanıldığını tespit etmişlerdir.⁷

2. MESLEK OLARAK BAYTARLIK VE TOPLUMUN BAYTARLIĞA BAKIŞI

Baytarlık mesleği tıp gibi sağlık alanına giren bir bilim dalı olsa da söz konusu dönem içerisinde okuldan öğrenilerek icra edilen bir meslek değildi.

Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 2004), “btr”, 4/68-70; Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münîr fi ğarîbi's-şerhi'l-kebir* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987), “btr” 20; Ebü't-Tâhir Meccdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhîr Tercümesi*, çev. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), “btr”, 2/1764; Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak el-Murtazâ *ez-Zebîdî, Tâcü'l-‘arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. İbrahim et-Terzî (Kuveyt: Matba'a Hükümetü'l-Kuveyt, 1972), “btr”, 10/212-215.

⁴ Halîl b. Ahmed, “btr”, 1/145.

⁵ İbn Düreyd, “btr”, 315; Ebü'l-Kâsim İsmâil el-Abbâs Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-luġa*, , thk. Muhammed Hasan el-Yâsîn (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), “btr”, 9/169; Ezherî, “btr”, 13/337; Cevherî, “btr”, 1/287; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil ed-Darîr İbn Sîde, *el-Muġaşşas*, thk. Halîl İbrahim Cefâl (Beyrut: Dâru'l-İhyâ'î et-Terâsü'l-Arabiyye, 1417/1996), “btr”, 4/108; Fîrûzâbâdî, “btr”, 2/1764; Zemahşerî, “btr”, 1/65; İbn Manzûr, “btr”, 4/69; Feyyûmî, “btr”, 20; Zebîdî, “btr”, 10/213.

⁶ Martin Plessner, “Baytâr”, *Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill Publisher, 1960), 1/1149; Robert H. Dunlop - David J. Williams, *Veterinary Medicine: An Illustrated History* (St. Louis, Londra: Mosby, 1996), 196; Ferruh Dinçer, “An Analytical Approach to the Veterinary Knowledge of the Islamic Period”, *Historia Medicinae Veterinariae*, ed. Ferruh Dinçer (Ankara: Ankara University Press, 2002), 186.

⁷ Dunlop - Williams, *Veterinary Medicine*, 199; Calvin W. Shwabe, *Cattle, Priests, and Progress in Medicine* (Minnesota: University Of Minnesota Press, 1978), 150.

Baytarlar zanaatkâr sınıfına dâhildi ve baytar olmak isteyen kişi, usta bir baytarın yanında çalışarak mesleği ondan öğrenirdi. Usta baytarlar, çıraklarını eğiterek bilgi ve tecrübelerini kendilerinden sonraki nesillere aktarırlardı. Baytarlık mesleğinin nesilden nesile aktarıldığı bazı yerleşim yerleri, orada yaşayan baytarların bilgi ve maharetleri ile ünlüydü. Örneğin Fâtımî Halifesi Zâfir'in (ö. 1154) veziri İbn Mesal'in memleketinin Rakka yakınlarında küçük bir belde olan Lukke olduğu ve burada yaşayan insanların atalarından miras aldıkları baytarlık ve bâzdârlık mesleğiyle meşgul olduğu bilinmekteydi.⁸

Baytarların en çok tedavi ettikleri hayvanlar atlardı. Atlar, Araplar arasında güç ve savaşlardaki zaferlerin sembolü olarak görülmüştür. Kabileler, birbirlerine üstünlük sağlamak amacıyla çok sayıda kusursuz, sağlıklı ve güçlü atlara sahip olmak için at yetiştirmişlerdir. Ancak at yetiştiriciliği oldukça zahmetli ve ekonomik açıdan oldukça masraflıydı. At sahipleri atlarının sağlıklı ve güzel görünmelerini sağlamak amacıyla ailelerinin rızkından keserek onlar için para harcamışlardır.⁹ Hatta atlara özel beslenme ve eğitim planları yapmışlardır.¹⁰ Bu kadar emek ve para harcanan hayvanların elbet hastalandıklarında tedavi edilmesi at sahipleri için elzem bir durum olmuştur.

Çöl ikliminin yaşandığı Arap Yarımadasında çok kullanılan ve bölgenin en dayanıklı hayvanı olan develer, baytarların en çok tedavi ettikleri hayvanlar arasındaydı. Develer hem bedeviler hem de şehirlilerin yaşam kaynağı olmuştur. Çöl gemisi olarak adlandırılan bu hayvanlar ticaret kervanlarının işleyişini ve ekonomik döngünün devam etmesini sağlamıştır. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerim'de, Kureyş kabilesinin yaz ve kış seferleri şeklinde düzenledikleri ticaret kervanlarının şükrü gerektiren bir nimet olduğu belirtilmiştir.¹¹ Koyun ve keçi ise en çok yetiştiriciliği yapılan küçükbaş hayvanlardı. Eşek ve katır daha çok engebeli arazilerde yolculuk ve taşımacılık sektöründe kullanılmıştır.¹² Baytarlar az da olsa bu hayvanların da tedavisiyile ilgilenmişlerdir.

⁸ Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'iz-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru Sâdır, 1978), 3/416-417. Sibeveyh (ö. 796) de ipek kumaşın geldiği memleketi tanımlarken dönemin İran'ına (Farsi) مَنزِلَةُ بَيْطَارٍ "baytarların memleketi" ifadesini kullanmıştır. İbn Sîde, "gdd", 1/388.

⁹ Ebû Ubeyde et-Teymî el-Basrî Ma'mer b. Müsennâ, *Kitâbü'l-ḥayl*, thk. Fritz Krenkow (Haydarâbâd: Dâru'l-Me'ârifil-Osmaniyye, 1358), 2.

¹⁰ *Kitâbü'l-bayṭara* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 959/3), 92a-b; İbn Ahî Hizâm el-Huttelî, *Kitâbü'l-fürûsiyye ve'l-bayṭara* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3174/1), 55b-60b; a.mlf. *Kitâbü'l-ḥayl ve'l-fürûsiyye ve'l-bayṭara* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 257), 46a-50a; a.mlf., *Kitâbü baytarnâme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3535), 150b-152a.

¹¹ *Kur'ân Yolu* (Erişim 26 Eylül 2022). Kureyş 106/1-4; Ahmet Önkal - Nebi Bozkurt, "Deve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/222-223.

¹² Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi târihi'l-'Arab ḳable'l-İslâm* (Bağdat: Sâ'adet Câmî'atü Bağdât, 1413/1993), 1/202.

Veteriner hekimliğe dair yazılan eserlerde bahsedilen hayvanlar için durum aynı şekilde göze çarpmaktadır. *Kitâbü'l-baytara* olarak adlandırılan baytarlığa dair kitaplarda en çok tedavisinden bahsedilen hayvanlar atlar olmuştur. Atların faziletleri, binicilik teknikleri, üreme, doğum, yavrulama, doğuştan gelen ve sonradan oluşan kusurları, hastalıkları ve tedavi yöntemleri hakkında bilgi veren bu kitaplar¹³ *kitâbü'l-ḥayl ve'l-fürûsiyye, esb-nâme, ḥayl-nâme, feresnâme* gibi isimlerle de adlandırılmıştır.¹⁴ *Kitâbü'l-baytaraların* bazılarında develere ait özel başlıklara açılırken, ancak buna karşılık koyun ve keçilerin tedavilerine daha az yer verilmiştir.¹⁵ Bunun sebebinin ise atların tedavisinin daha zor olması, koyun, keçi gibi hayvanların sahipleri tarafından halk arasında bilinen folklorik tedavi yöntemlerini uygulayarak onları tedavi etmelerinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

İslâm medeniyetinde veteriner tıbbi içerisinde branşlaşmanın olduğu görülmektedir. Baytarlar, evcil hayvanların tedavisiyle ilgilenmelerine rağmen avcılık için yetiştirilen yırtıcı kuşların tedavisinde uzman değildiler. Yaban hayvanları ve avcılığa yönelik hobileri olan hükümdar ve yöneticilerin sahip olduğu atmaca, doğan, şahin gibi yırtıcı kuşların bakım ve tedavileriyle *bâzyâr* veya *bâzdâr* olarak bilinen uzman kişiler ilgilenmişlerdir. *Bâzdâr*lar, avcılık için kullanılan kuşların bakımlarını, üremelerini takip ederek çoğaltılmalarını ve hastalandıklarında tedavi edilmelerini takip etmişlerdir. Endülüs'te ise yırtıcı kuşların eğitimiyle görevli şahıslara *bâzîy* ve *bâzârî* veya *sakkâr* ve *tayyâr* denilmiştir.¹⁶

Toplumda hayvan tedavi etmenin oldukça zor olduğu ve bu işi yapacak kişinin bilgi ve tecrübe sahibi bir baytar olması gerektiği kabul gören bir görüştü. Asmaî (ö. 216/831) hayvanların rahatsızlıklarında bir baytara gidilmesi gerektiğini Kistrâ örneğiyle açıklamıştır. Asmaî'nin aktardığına göre Kistrâ, atı rahatsızlandığında seyisine danışmıştır. Seyis de atın sırtında ciddi bir hastalık zuhur ettiğini fark edip bir baytara götürülmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁷

Baytarların mesleklerindeki maharetleri, meşhur şairlerin beyitlerine konu olmuştur. Şairler baytarların hayvan tedavisinde yapmış oldukları tedavilerin başarılarını metaforlarla destekleyerek onlardan övgüyle

¹³ İbn Ahî Hizâm el-Huttelî, *Kitâbü'l-fürûsiyye ve'l-baytara* (Veliiyyüddin Efendi, 3174/1), 64b-65b; a.mlf., *Kitâbü'l-ḥayl ve'l-fürûsiyye ve'l-baytara* (Hafid Efendi, 257), 54a-55b.

¹⁴ Mesut Şen, "Baytarnâmeler", *Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık*, ed. Emine Gürsoy Naskali (İstanbul: Resim Matbaacılık, 1995), 177; Kasım Kırbıyık, "Baytarlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/278.

¹⁵ *Kitâbü'l-baytara* (Fazıl Ahmet Paşa, 959/3), 165b-167b; İbn Ahî Hizâm el-Huttelî, *Kitâbü baytarnâme* (Fatih, 3535), 154b-157b.

¹⁶ İbn Manzûr, "bzr", 4/57; Abdülkerim Özaydın, "Av", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/101-102.

¹⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-aḥbâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1343/1925), 1/156.

bahsetmişlerdir. Cahiliye devri şairlerinden Nâbîga ez-Zübânî (ö. 604) bir beytinde öküzün, köpeğin omuz altına boynuzu ile vurarak delmesini, baytarın devenin omuz altında ortaya çıkan ve yük taşımaya zorlaştıran 'adad (عَضَد) adı verilen yaraları delerek tedavi etmesine benzetmiştir.¹⁸ Emevî devri şairlerinden et-Tırmîh da (ö. 125/743 [?]) beyitlerinin birinde binek hayvanların toynağına giren çalı, taş, vs. gibi maddeler yüzünden tırnağında çıkan rahsa (رَحْصَة)¹⁹ isimli hastalığın tedavisinde baytarın çok maharetli olduğunu ve hayvanı bu hastalıktan kurtardığını belirtmiştir.²⁰

8. ve 9. yüzyıllarda hayvan ilimlerine merak duyarak onlarla ilgili eserler yazan âlimler, kitaplarında hayvan hastalıkları, organları, gebelik, doğum ve beslenme gibi en ince detaylara kadar bilgiler sunmalarına rağmen kendilerinin bir baytar kadar uzman olmadıklarını kabul etmişlerdir. Abbâsî veziri Fazl b. Rebi' (ö.208/823-24), Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824 [?]) atlarla ilgili elli cilt kitap yazdığını söylediğinde kendisine ilerde duran atın yanına gitmesini ve her organına dokunarak isimlerini söylemesini istemiştir. Ancak Ma'mer b. Müsennâ kitabındaki bilgileri Araplardan öğrendiğini ve kendisinin (bunları bilecek seviyede) baytar olmadığını söylemiştir.²¹

Dördüncü yüzyıla kadar Roma ve Bizans'ta baytarlık ilmi ve mesleği ileri seviyedeysen daha sonraki yüzyıllarda bu mesleğe rağbet ciddi anlamda azalmıştır. Hayvan hastalıkları ve tedavisi çok az para karşılığında yapıldığı ve ekonomik açıdan alt seviyede kişilerin ilgilendiği bir meslek haline gelmiştir.²² Diğer taraftan İslâm medeniyetinde baytarlar alanının uzmanı olarak kabul edilmiş ve hayvan sahibi olanlar mutlaka onlara müracaat etmişlerdir. Özellikle 9. ve 10. yüzyıldan sonra hayvan kitaplarına olan rağbet artmış, veteriner tıbbına yönelik birçok medeniyete ait kitaplar tercüme edilmiştir. Hatta veteriner tıbbına yönelik ilgi artınca hayvan hastalıklarını ve tedavi yöntemlerini konu alan birçok eser kaleme alınmıştır.²³

¹⁸ Ebû Ümâme (Ebû Akreb) Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb (Dıbâb) b. Câbir en-Nâbîga ez-Zübânî, *Dıvân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 19.

¹⁹ Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî, *Kitâbü'l-hayl*, thk. Hâtîm Salih ed-Dâmen (Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 1430/2009), 68; İbn Manzûr, "rhs", 7/33-34; Fîrûzâbâdî, "rhs", 3/2915.

²⁰ Ebû Nefr (Ebû Dubeybe) el-Hakem b. Hakîm b. el-Hakem b. Nefr et-Tırmîh, *Dıvân*, thk. İzzet Hasan (Beyrut: Dârü'l-Şarku'l-Arabiyye, 1414/1994), 279.

²¹ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1415/1995), 37/74; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/172; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ vd. (Haydarâbâd: Dârü'l-Me'ârifü'l-Osmaniyye, 1382/1962), 1/289; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ - Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992), 10/225; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1427/2006), 8/324.

²² Erk, *Veteriner Tarihi*, 48-49.

²³ Tuğba Velioğlu, *İslam Tarihinin İlk Dönemlerinde Veteriner Hekimlik Faaliyetleri (Hicri I-III. /Miladi VI-IX. Yüzyıllar)* (Samsun: Ceylan Ofset, 2021), 191, 200-201.

Taberiye kadısı ve muhtesip olan Celâleddin eş-Şeyzerî (ö. 589/1193 [?]), baytarlığın çok önemli bir meslek olduğunu hatta doktorluktan çok daha zor olduğunu belirtmiştir. Çünkü hayvanlar konuşamadıklarından rahatsızlıklarını, hastalıklarını, ağrıyan yerlerini vs. söyleyemediklerinden baytarların doktorlara göre sezgi yeteneklerinin daha fazla olduğunu, tecrübe ve bilgi birikimi sayesinde hayvanların hastalıklarına şifa bulup acılarını dindirdiklerini ve onları tedavi edebildiklerini söylemiştir.²⁴ Yine 12. yüzyıl'da yaşamış olan muhtesiplerden İbn Bessâm ve Memlûkler dönemi Mısır Şâfiî fakihî el-Kureşî de (ö. 729/1329) eserlerinde aynı görüşü savunmuşlardır. Baytar olacak kişinin Allah'a inanan ve merhamet sahibi kişiler olması gerektiğini, çünkü kutsal değerleri olan kişilerin hayvanlara zarar veremeyeceğini, merhametsiz ve deneyimsiz bir baytarın hayvana cerrahi müdahaleler yaparken ona büyük acılar yaşatacağını, hatta hayvanın ölümüne sebep olacağını belirterek baytar olacak kişideki önemli vasıfları vurgulamışlardır.²⁵

3. BAYTARLARIN ÇALIŞMA ALANLARI

3.1. Ordu Teşkilatı

Baytarların en önemli görev alanı savaş meydanlarıydı. Savaşlara at, deve, katır, eşek gibi hayvanlar götürülmüştür. Atların yanı sıra az sayıda da olsa katırlar savaş meydanlarında kullanılırken deve ve eşekler ise savaş bölgelerine mühimmat, yiyecek, içecek ve diğer malzemelerin taşınmasında kullanılmışlardır.²⁶ Bu yüzden savaşların kazanılması sağlıklı ve güçlü hayvanların çokluğu ile doğru orantılı olmuştur. Savaşların zafer faktörü hayvanların sağlıklarının korunması baytarların sorumluluğunda olduğundan orduda önemli bir göreve sahip olmuşlardır.

Baytarlar daha önce de belirttiğimiz gibi zanaatkâr olarak kabul edildiğinden ordunun yaşamsal ihtiyaçlarını karşılayan nalbant, terzi, berber, demirci ve marangoz gibi işinin ehli zanaatkârların yer aldığı yardımcı hizmetler sınıfında görev yapmışlardır. Götürüldükleri savaş bölgelerine göre hayvanlarda ortaya çıkan çeşitli hastalıkları tedavi etmişlerdir. İklim değişikliklerine bağlı hastalıklar, bitki örtüsüne bağlı hayvanlarda ortaya çıkan tırnak yaralanmaları, uzun süren yolculuk ve savaşlar neticesinde zuhur eden tırnak aşınmaları ve semer yaralanmaları,

²⁴ Ebü'l-Fezâil Celâlüddîn Abdurrahmân b. Nasr(illâh) b. Abdillâh Şeyzerî, *Nihâyetü'r-rütbe fi talebi'l-hisbe*, thk. Seyyid el-Bâz el-Arînî (Kahire: Matba'atü Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1946), 80; Abdullah Tunca, *Abdurrahman b. Nasr b. Abdullah el-Şeyzeri Nihâyetü'r-Rütbe Fi Talebbi'l-Hisbe İslam Devleti'nde Hisbe Teşkilatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 107.

²⁵ Ziyâüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî İbnü'l-Uhuvve, *Me'âlimi'l-kurbe fi talebi'l-hisbe*, thk. Muhammed Mahmûd Şa'bân - Siddîk Ahmed İsâ el-Mutîî (Bağdat: Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, 1976), 234; Shehada, *Mamluks and Animals*, 216-217.

²⁶ Donald Routledge Hill, "İlk Arap Fetihlerinde Deve ve Atın Rolü", çev. Mehmet Nadir Özdemir, *Marife* 12/1 (2012), 144.

savaş sırasında hayvanlara isabet eden oklar ve kılıç darbelerine bağlı kanama ve yaralanmalar, vb. baytarların en sık müdahalede buldukları durumlarıdır.

Baytarların bulunduğu ordunun yardımcı hizmetler sınıfına Şam bölgesinde *el-Kadîdiyyûn* (القَدِيدِيُون) ismi verilmiştir. *el-Kadîdiyyûn* sınıfında yer alan baytarlar, ihtiyaç halinde aciliyete göre çeşitli bölgelere gönderilmiştir. Örneğin savaşın şiddetli yaşandığı cephelerde çok sayıda ağır yaralanan hayvanların bulunduğu ya da ciddi hastalık ve salgınların olduğu bölgelere sevk edilmişlerdir.²⁷

İlerleyen zamanlarda ordudaki baytarlar, yardımcı hizmetlerin dışında askerî unvanla yer almaya başlamışlardır. Emevî Halifesi II. Mervan (744-750) döneminde, orduda *Baytâru'l-Asker* (بيطار العسكر) unvanı kullanılmıştır. II. Mervan'ın 730'lu yıllarda Hazarlar'a karşı yapmış olduğu seferlerden birinde Şam efendilerinden birisi, atının öksürük şikâyetleri nedeniyle bir *Baytâru'l-asker'e* danışmış, *Baytâru'l-Asker* de at sahibinden kendisine hayvanın tedavisi için yeşil hasır otu yaprağı getirmesini istemiştir.²⁸ II. Mervan'ın askeri teşkilatlanmanın yapısında yeni düzenlemeler yaptığı²⁹ düşünüldüğünde yukarıda bahsettiğimiz yardımcı hizmetler sınıfında bulunan baytarların II. Mervan döneminde artık asker unvanıyla görev yaptığı anlaşılabilmektedir. Nitekim baytarlar, muharebe, taarruz ve baskınlar sırasında yaralanan hayvanlara acil müdahale edilmesi ve hayvan zayıyatının önüne geçilmesi için hem askeri yetenekleri hem de hayvan tedavi etmedeki beceri ile orduya büyük katkılar sağlamışlardır.

3.2. Saray ve İstabllar

İslâm fetihlerinin artmasıyla devlet içinde refah artmış ve Emevîler döneminden itibaren saraylar inşa edilmeye başlamıştır. Abbâsî döneminde bu refah daha da artmış ve sarayların çevresine tarım, hayvancılık, av, vb. faaliyetlerin gerçekleştirilebileceği alanlar yapılmıştır.³⁰ Saraylarda at, deve, katır, sığır ve öküz vb. hayvanlar çok fazla sayıda bulunduğundan³¹ saraylara

²⁷ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbûrî İbnü'l-Münzir, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*, thk. Sağır b. Ahmed b. Muhammed Hanîf Ebû Hammâd (Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985), 6/168; Sâhib b. Abbâd, "kdd", 5/197; ez-Zemahşerî, "kdd", 1/495; İbn Manzûr, "kdd", 3/345; el-Fîrûzâbâdî, "kdd", 2/1552; Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Hüseynî el-Medenî İbn Ma'sûm, *eṭ-Ṭirâzû'l-evvel* (Kum: Müessesetü Âl-i Beyt, 1426), 6/160; Zebîdî, "kdd", 9/17.

²⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 68/226.

²⁹ Hasan Kurt, "Mervân II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/227.

³⁰ İrfan Aycan vd., *Emevi Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 242.

³¹ Halife ve asiller at ve deve gibi binek ve taşıyıcı hayvanların dışında tarım faaliyetlerinin yürütülmesi için büyükbaş hayvanlar edinmişlerdir. Tarım faaliyetlerinde büyükbaş hayvanların kullanılmasına ise İslam öncesinde başlanmıştır. Hz. Peygamber'in bazı ifadelerinde, İslâm öncesinden itibaren Hicaz bölgesinde tarım alanlarının işlenmesinde öküzlerin ve sığırların kullanıldığını belirtmiştir. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-*

özel ahırlar inşa edilmiş ve bunlara “saray ahır” anlamına gelen *ıstabl* (إصطبل) denilmiştir.³² Abbâsî Halifesi Mu‘tasım (833-842) döneminde, Sâmerrâ şehrinin kurduktan sonra burada devlet erkânına ait atlar için bir ahır yaptırmış ve buraya Bağdat’tan çok sayıda atlar getirtmiştir. İmparator VII. Konstantin’in Sâmerrâ’yı ziyaretinde ahırın büyük bölümünün mermer sütunlardan yapıldığı, ahırın bir tarafında gümüş ve altından eyerleri olan giysisiz 500 at, diğer tarafında ise hepsi desenli ipek ve tülenden koşum takımlarına sahip 500 at bulunduğu, her atın ise bir asker tarafından tutulduğu kaydedilmiştir.³³

Ahırlardaki hayvanların sayısının çok olması buraların denetlenme ihtiyacını beraberinde getirmiştir. İstablardaki çalışanların ücretlerinin ödenmesi, hayvan bakım masraflarının denetimi ve kontrolü için Abbasiler döneminde Dîvânü’n-Nafakât’a bağlı *Dîvânü’l-Kürâ’* kurulmuştur. *Dîvânü’l-Kürâ’*’nin kontrolü güvenilir, hayvanların vasıflarını bilen ve onlardan iyi anlayan kişiler arasından seçilen yöneticiler tarafından yapılmıştır. Daha sonraki yıllarda bu yöneticilere *imrahor* (emîrâhûr/ahır emiri) ya da *mîrâhur* denilmiştir.³⁴

İstabllar, hayvanların kullandıkları alanlara, tür, cins ve özelliklerine göre beş bölüme ayrılmıştır. Baytarların çalıştığı ahır bölüme *Istabl-ı devvâb ve’l-hameliyyât* denilmiştir. Bu ahırda saraya ait arazilerde çalıştırılan hayvanlar, taşradan gelen misafirlerin binekleri, saray için satın alınan ve saraya hediye edilen hayvanlar barınmaktaydı.³⁵ Ahırın bu bölümü oldukça önemli olduğunda baytarlara büyük sorumluluklar verilmekteydi. Halifeye veya diğer yöneticilere hediye edilen hayvanlar ve saray için satın alınan hayvanlar ilk olarak bu bölümdeki baytarlar tarafından hastalıkları olup olmadıkları kontrol edilmekteydi. Ayrıca bu bölümde hasta hayvanların tedavisinin yapıldığı bir klinik de bulunmaktaydı. Yolculuk ve nakliyat gibi alanlarda çalıştırılan hayvanlarda baş gösteren hastalıkların veya çalıştırılırken yaralanmış olanların tedavi ve gözetimleri burada

şahîh, thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, ts.), 4/1858. Tam anlamıyla çiftçi bir hüviyete sahip olan Evs ve Hazrec kabilelerinin toprağın sürülmesinde develerden ve sığırlardan yararlandığı sanılmaktadır. Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi İlk Dönem* (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2001), 93.

³² Kelimenin aslı Grekçede “ahır” anlamına gelen *stablion* (stablion, staulon; Lat. stabulum) olup Gassânîler zamanında İslam literatürüne girerek “saray ahır” anlamında kullanılmıştır. Arapça’nın kurallarına göre *ıstablât*, asâbil şekillerinde çoğullarının da türetildiği görülür. Abdülkadir Özcan, “İstabl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/203.

³³ Muhammed Hamîdullah, “Nouveaux documents sur les rapports de l’Europe avec l’Orient musulman au moyen âge”, *Arabica* 7/3 (Septembre 1960), 295; Veronika Weidenhöfer vd., “Hippiatrika arabica: Kontinuität und Innovation”, *Pferdeheilkunde* 21/6 (November/Dezember 2005), 46.

³⁴ Abbas Sabbâğ, “Mîrâhur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/141.

³⁵ Ebü’l-Hasen (Hüseyn) Hilâl b. el-Muhassin b. İbrâhîm b. Hilâl el-Harrânî es-Sâbî, *Kitâbü’l-vüzerâ’*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferâc (Beyrut: Mektebetü’l-‘Ayân, ts.), 22-23.

yapılmaktaydı. Bulaşıcı hastalığa yakalanmış hayvanların karantinasının yine bu bölümde yapıldığı tahmin edilmektedir.

Baytarların önemli görevlerinden biri de halife ve üst düzey yöneticilerin kullandıkları hayvanların davranışlarının kusursuz gözükmelerini sağlamaktı. Halife, komutan, vali, gibi devlet erkânının atları, törenlerde veya özel günlerde asla tuvalet ihtiyacını o anda gidermemeli, hava kaçırmamalı, ağzından şiddetli salya gelmemeli, dizgine karşı gelmemeli, kişnememeli, çifte atmamalı, herhangi bir sindirim problemi yaşamamalıydı.³⁶ Eğer bu davranışlardan birini sergilerse devlet erkânının karizmatik lider görüntüsü bozulacağından baytarlara bu yönde önemli bir sorumluluk verilmekteydi. Bu yüzden baytarlar hayvanların sindirim ve boşaltım sistemi ile ilgili bir rahatsızlığı varsa onları önceden muayene ederek bunları tespit edip tedavi etmekteydiler. Örneğin idrar zorluğu, kabızlık, gaz sancısı, sürekli idrar kaçırma veya yellenme, ishal, vb. yaşayan hayvanlarda görülen belirtilerden hareketle hastalıklar teşhis edilip uygun ilaçlar hazırlanmaktaydı.³⁷

3.3. Özel Muayenehaneler

Baytarlar zanaatkâr olarak iş yaptığından çarşı içerisinde kendilerine ait dükkânları bulunmaktaydı. Baytar dükkânları muayenehane gibiydi. Çünkü baytarlar hastalıkları tedavide ve cerrahi operasyonlarda *minkab*, *mibda*, *mibzağ*, vb. aletler kullanmışlardır. Ayrıca nallama, dağlama ve damgalama gibi işlemleri uygulayabilmek için ateş kullanmaları ihtiyacından ötürü muayenehanelerinde ocak da bulunmaktaydı.³⁸ Baytar muayenehanelerin sayısının yıllar geçtikçe arttığı, hatta H. 583/M. 1187 yılında Akka şehrinde 140 tane baytar muayenehanesi bulunduğu kaydedilmiştir.³⁹

3.4. Seyyar Klinikler

İnsan hayatının her alanında önemli yeri olan hayvanların hasta olmaları ya da ölümcül bir rahatsızlıkla karşı karşıya kalmaları durumunda hayvan sahipleri ciddi problemler yaşamaktaydılar. Çarşı ve pazarlarda bulunan baytar muayenehaneleri hayvan sağlığı hizmetinin büyük kısmını karşılamaktaydı. Bunun yanında muayenehanelere gidemeyecek durumda olan hayvan sahiplerine yardımcı olmak ve acil durumda olan hayvanları bir an önce tedavi etmek amacıyla baytarlar, bazı uzak yerleşim yerlerine ve yol

³⁶ Shehada, *Mamluks and Animals*, 171-172.

³⁷ *Kitâbü'l-baytara* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 959/1), 37b-38a, 48a, 50a; *Kitâbü'l-baytara* (Fazıl Ahmet Paşa, 959/3), 102b-103a-b, 105a-b; İbn Ahî Hizâm el-Huttelî, *Kitâbü'l-fürûsiyye ve'l-baytara* (Veliyyüddin Efendi, 3174/1), 100b, 105b, 114b; a.mlf., *Kitâbü'l-ğayl ve'l-fürûsiyye ve'l-baytara* (Hafid Efendi, 257), 86a-b, 88a, 107a.

³⁸ Velioğlu, *Veteriner Hekimlik Faaliyetleri*, 121-128.

³⁹ Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Âtâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/208.

güzergâhlarına seyyar klinikler açmışlardır. Kurdukları seyyar klinikler sayesinde baytarlar, hayvan tedavisi hizmetini en ücra köşelere taşımışlardır.

Halk, baytarların seyyar klinik açtıklarını dikmiş oldukları bayraklardan fark etmişlerdir. Şiir ve deyişlerde geçen *baytarın bayrağı* (رَايَةُ الْبَيْطَارِ) ifadesi ve halk arasında kullanılan “أَشْهُرُ مِنْ رَايَةِ الْبَيْطَارِ” (baytarın bayrağından daha meşhur)⁴⁰ deyiminden anlaşıldığı üzere baytarlar seyyar kliniklerin fark edilmesi için bayrak kullanmışlardır.⁴¹ Kaynaklarda bu bayrağın demire bağlanarak⁴² herkesin göreceği şekilde asıldığı bilinmektedir.

Baytarlar seyyar kliniklerini yolcuların ve kervanların sık olarak kullandığı yol güzergâhlarına kurmuşlardır. İbn Câmî'nin (ö. 192/808) İbrahim el-Mevsilî (ö. 188/804) ile atışmasında yaptığı bir benzetmede Cerre⁴³ adı verilen bir bölgede kimsenin yaşamadığını, sadece yaban hayvanlarının yaşadığını, bu yüzden de bölgede baytara ihtiyaç duyulmayacağını söylemesi bu durumu desteklemektedir.⁴⁴

4. BAYTARLIK MESLEĞİ İLE İLGİLENEN ŞAHSİYETLER

Kaynaklarda baytarlık mesleği ve bu zanaatla ilgilenenler hakkında bilgiler ve şiirler bulunmasına rağmen ismen tanınmış baytarlar hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda baytar olarak anılan kişiler iki şekilde yer almaktadır. Bunlardan ilki baytarlığı meslek olarak yapıp bu unvanla anılanlardır. İslâm medeniyetinde baytar unvanıyla tanınan en eski isim Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik (724-743) döneminde yaşamış Humuslu bir Hristiyan olan Gazvân el-Baytar'dır. Gazvân el-Baytar'ın ismi Hişâm b. Abdülmelik ve Humuslu bir Müslüman arasındaki konuşma sırasında geçmektedir. Mes'ûdî'nin aktardığı rivayette Hişâm b. Abdülmelik ordusuyla Humus'a geldiğinde oradan biri atın üzerindeyken Hişâm'ın huzuruna gelmiş ve o sırada atı huysuzlanmıştır. Hişâm adama neden böyle huysuz bir ata bindiğini sorunca Humuslu şahıs “Esirgeyen ve bağışlayan Allah'a yemin ederim ki müminlerin emiri bu huysuz bir at değildir fakat sizin ihtişamınızı görünce sizi Gazvân el-Baytar zannedip ürkümüştür”⁴⁵

⁴⁰ Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *Cemheretü'l-emşâl*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim - Abdülmecid Katameş (Kahire: y.y., 1964), 1/538; Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî, *Şimârü'l-kulûb fi'l-muzâfve'l-mensûb*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beirut: Dâru'l-Me'ârif, 1958), 240; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Meydânî, *Mecma'u'l-emşâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beirut: Dâru'l-Maârif, 1972), 1/390; Zemahşerî, “btr”, 1/65; Zebîdî, “btr”, 10/213.

⁴¹ Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon* (Beirut: Librairie du Liban, 1968), “btr”, 1/220.

⁴² Abdullah b. Ömer el-Arcî, *Dîvân*, thk. Sec'î Cemil el-Cebyelî (Beirut: Dâru Sâdır, 1998), 184; Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *el-Eğânî* (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1410/1994), 1/259.

⁴³ Mekke ve Basra arasında olan, Basra'ya kırk millik mesafe uzaklığında yerleşim alanı olmayan yabani hayvanların yaşadığı bir yer.

⁴⁴ İsfahânî, *el-Eğânî*, 1/492.

⁴⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî, *Mürücü'z-zehab ve et-Tenbîh ve'l-işrâf*, thk. Kemal

şeklinde cevap vermiştir. Belâzürî de aynı rivayete yer verirken baytarın adının Ebû Cibrûn el-Baytar olduğunu aktarmıştır.⁴⁶ İbnü'l-Cevzî ise buna benzer bir rivayet aktarmış fakat baytarın ismini zikretmemiştir. Onun aktardığı rivayette yine Humuslu biri, huysuz bir atın üzerinde Hişâm'ın yanına gelmiş, Hişâm'ın ona atın neden böyle olduğunu sorduğunda, atının çok iyi bir at olduğunu fakat Hişâm'ı, atını tedavi eden baytara benzettiği için huysuzlandığını belirtmiştir.⁴⁷ Bu şahıs hakkında kaynaklarda başka bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Baytarlık mesleği ile bilinen diğer bir şahıs ise İbn Ahî Hizâm'dır. Tam adı Nâsirüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Ahî Hizâm el-Huttelî'dir. Abbâsî halifeleri Mütevekkil (847-861) ve Mu'tazid (892-902) dönemlerinde saray ahırının imrahoru olduğu bilinmektedir.⁴⁸ Ayrıca Abbâsî Halifesi Müstâîn-Billâh (862-866) zamanında komutan olduğuna ve 865'te Enbar'da gerçekleşen fitne olaylarını bastırmak için görevlendirilen ordunun Hüseyin b. İsmail'in komutasındaki ikinci taburunda yer aldığına dair bazı rivayetler bulunmaktadır.⁴⁹ Bazı araştırmacılar Abbâsîler döneminde Türklere önemli görevler verilmesi sebebiyle onun Abbâsîler döneminde önemli mevkilerde bulunmuş olmasından ötürü Türk olabileceği ihtimalini öne sürmüşlerdir.⁵⁰

İbn Ahî Hizâm'ın baytar olarak tanınmasının sebebi 9. yüzyılda yazdığı *Kitâbü'l-ḥayl ve'l-fürûsiyye ve'l-baytara* adlı eseridir. Çünkü bu eser İslâm medeniyetinde veteriner hekimlik üzerine yazılan ilk özgün eser olmakla birlikte kendinden sonraki yüzyıllarda hayvan tedavisi üzerine yazılan eserlere örnek teşkil etmiştir. İbn Ahî Hizâm'ın *Kitâbü'l-ḥayl ve'l-fürûsiyye ve'l-baytara* adlı eserini Abbâsî Halifesi Mütevekkil'in teşviki ile yazdığı bilinmektedir.⁵¹ İbn Ahî Hizâm eserini hazırlarken sadece kendi bilgi ve

Hasen Mer'î (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005), 3/209; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir Arnavût - Mahmûd Arnavût (Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1406/1986), 2/104.

⁴⁶ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1997), 8/378.

⁴⁷ Aynı kaynaktan geçen başka bir rivayette, bir adam mezarlıktayken eşiğine bineceği sırada eşiğin, hemen yanlarındaki kabirden ürktüğünü görünce adamın mezarda yatanın bir baytar olabileceği tahmininde bulunduğu aktarılmıştır. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Aḥbârü'l-ḥamkâ ve'l-muğaffelîn*, thk. Abdülemir Mehanna (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1990), 141,175.

⁴⁸ Hellmut Ritter, "Le Parure Des Cavaliers Und Die Literatur Über Die Ritterlichen Künste", *Der Islam* 18 (1929), 116-154; Erk, *Veteriner Tarihi*, 87; Veronika Goebel - Martin Heide, "Transmission of Greek and Arabic Veterinary Literature", *La Veterinaria Antica e Medievale. Testi Greci, Latini, Arabi e Romani Atti Del II Convegno Internazionale*, ed. Vincenzo Ortoleva - Maria Rosaria Petringa (Lugano: Lumières Internationales, 2009), 293; Shehada, *Mamluks and Animals*, 82; M. Cüneyt Kaya, "İbn Ahî Hizâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), Ek-1/585.

⁴⁹ Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü Fadl İbrahim (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1387/1967), 9/319; Kaya, "İbn Ahî Hizâm", Ek-1/585.

⁵⁰ Şen, "Baytarâmeler", 180; Erk, *Veteriner Tarihi*, 87.

⁵¹ Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. ed. Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayıncılık, 2017),

tecrübesini aktarmakla kalmamış, farklı dillerden Arapçaya tercüme edilmiş baytarlıkla ilgili eski kaynaklardan ve Arap âlimlerin hayvanlarla ilgili çalışmalarından da yararlanarak oldukça titiz ve kapsamlı bir çalışma ortaya koymuştur. Günümüz veteriner hekimlerinin yapmış oldukları araştırmalarda İbn Ahî Hizâm'ın uyguladığı tedavilerin kapsamı, güvenilirliği ve başarısının kendi dönemine göre ileri seviyede olduğu tespit edilmiştir. Hatta İbn Ahî Hizâm'ın veteriner tıbbındaki önemi, Galen'in insan tıbbı alanındaki çalışmalarının önemi ile aynı kabul edilmiştir.⁵²

Baytar olarak anılan ikinci grup ise tamamen bu meslekten bağımsız olan kişilerdi. Özellikle av ile ilgilenen bazı üst düzey yönetici ve halifelere *el-baytar* lakabı verilmekteydi. Bunun nedeni ise avladıkları hayvanları öldürmemeleri ve onlara damga vurmalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü baytarların görev ve sorumluluğunda olan işlerden bir tanesi hayvanlara damga vurmaktı.⁵³ Bu lakap ile alınan önemli şahsiyetlerden birisi Emevî halifelerinden Velîd b. Yezîd'dir (743-744). Velîd b. Yezîd'e *el-baytar* lakabı verilme sebebi ise Velîd ava çıktığı zamanlarda yakalamış olduğu yabani eşekleri öldürmeyip üzerlerine "Velîd" damgası vurdurması ve sonrasında onları tekrar doğaya salmasından kaynaklanmaktaydı. Heysem b. Adî (ö. 207/822), ilk Abbâsî Halifesi Seffâh (ö. 136/754) ve ondan sonra halife olan Mansûr (754-775) dönemlerinde bile üzerinde "Velîd" damgası bulunan eşekler bulunduğunu belirtmiştir.⁵⁴ Emevî komutanlarından Ebû Muhammed es-Süfyânî (asıl adı Ziyad b. Abdullah b. Yezîd b. Muaviye el-Kureşî)'nin de *av sahibi* (صاحب صيد) olduğu için⁵⁵ *el-baytar* lakabı aldığı bildirilmiştir.⁵⁶

Halk içerisinde kendi meslekleri baytar olmasa da baytarların uyguladığı yöntem ve tedavileri bilen ve uygulayan kişiler bulunmaktaydı. Cahiliye devrinde asıl mesleği baytarlık olmamasına rağmen bu konudaki maharetiyle döneminin en eski baytarı olarak kabul edilen şahıs Âs b. Vâil'dir (ö. 622). Kureyş kabilesinin Sehm kolunun reisi ve aynı zamanda Mekke'nin önemli kişileri arasında sayılan Âs b. Vâil, çeşitli ilaçlar hazırlayarak atları ve develeri tedavi etmekteydi. Asıl mesleği baytarlık olmadığı halde koyunları kısırlaştırabilen şahıslar da bulunmaktaydı. Hz. Osman'ın amcası Hakem b.

801.

⁵² Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1970), 3/375; Manfred Ullmann, *Die Medizin Im Islam*, ed. Bertold Spuler (Leiden: Brill, 1970), 219-220; Shehada, *Mamluks and Animals*, 118.

⁵³ İbn Manzûr, "btr", 4/141.

⁵⁴ Velîd b. Yezîd, *Dîvân*, thk. Ceber Bâlî (Dımaşk: Matba'atü İbn Zeydün, 1355/1937), 2/28; Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, 9/3741, 3766.

⁵⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 19/154.

⁵⁶ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 9/436.; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 7/ 208, 19/154; İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'n-nikâb 'ani'l-esmâ' ve'l-elkâb*, thk. Abdülaziz b. Râcî es-Sâ'idî (Kahire: Mektebetü Dârü's-Selâm, 1993), 121; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'l-elbâb fi'l-elkâb*, thk. Abdülaziz b. Muhammed es-Sedidî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 1/139; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Muhâdârât ve'l-muhâverât* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424), 296.

Ebü'l-Âs (ö. 31/651), Kays el-Fihri, Hureys b. Amr b. Hureys ve Ebû Bekr Muhammed İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) babası koyunları hadım etmekte maharetli kişilerdi. Ayrıca Cerir b. Amr ve Ma'mer b. Osman isimli şahıslar da koyun kısırlaştırma operasyonları yapmaktaydılar.⁵⁷

Av hayvanlarının sağlığı ve tedavisiyle ilgilenen kişiler baytarlık mesleği dahilinde kabul edilmeyip farklı bir branş olarak uzmanlaşmışlardır. Bu branşta dönemin en meşhur ve deneyimli görevlisi Gıtrîf b. Kutâme'dir. Gıtrîf'in hayatı hakkında çok az bilgi bulunmaktadır ve onun hakkında edinilen bilgiler av hayvanları hakkında yazılan el yazmalarında yer almaktadır. Bu yazmalarda aktarılan bilgilerde Gıtrîf'in, Emevî halifeleri Hişâm b. Abdülmelik ve Velîd b. Yezîd dönemlerinde avcılık ve av hayvanlarının sağlığıyla ilgilenen devlet görevlilerinden olduğu ve onun Hişâm'ın sarayında av hayvanlarından sorumlu olarak atanan ve *sâhibu'd-davari* (yırtıcı kuşlardan sorumlu olan kişi) unvanı alan ilk kişi olduğu aktarılmıştır. Ayrıca veteriner hekimlik kaynaklarında yırtıcı kuşlar hakkında ilk kitap yazan kişi olduğu geçmektedir. Gıtrîf b. Kutâme'nin av hayvanlarını (doğan, şahin, köpek) tedavi etmedeki bilgi ve becerisi sayesinde saraydaki görevine, iktidarın değişip Abbâsîler'in başa geçmesine rağmen devam ettiği ve hakkında el yazmalarında yer verilen bilgilere göre Abbâsî Halifesi Hârûn Reşîd (786-809) zamanına kadar yaşadığı tahmin edilmektedir.⁵⁸

5. BAYTARLARA ÖDENEN ÜCRETLER

Baytarlar, her meslekte olduğu gibi yapmış oldukları hizmetlerin karşılığında ücret almaktaydılar. Aldıkları ücretler çalıştıkları alanlara ve görev yaptıkları kurumlara göre değişmekteydi. Kendi muayenehanesine sahip olan baytarlar çarşı-pazar ekonomisine göre ücret alırken⁵⁹ devlet

⁵⁷ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitâbü'l-me'hâsin ve'l-ezdâd* (Beirut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423), 75; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet 'Ukâşe (Kahire: el-Heyetü'l-Mısıryye el-Âmmetü lil-Kitâb, 1992), 572; Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *el-Beşâ'ir ve'z-zehâ'ir*, thk. Vedâd Kâdî (Beirut: Dârü Sâdir, 1408/1988), 5/43; Ebû'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ ed-Demîrî, *Hayâtü'l-hayevân* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 1/379.

⁵⁸ Shehada, *Mamluks and Animals*, 112. Metin Yılmaz, "Müslüman Arap Toplumunda Av Sanatı ve Siyasî Hayata Yansımaları: Abbâsî Örneği", *EKEV Akademi Dergisi* 9/22 (2005), 256.

⁵⁹ Çarşılarda muayenehaneleri olan baytarların aldıkları ücretle ilgili herhangi bilgi bulunmamaktadır. Ancak şöyle bir kaniya varmak mümkündür: Çarşı-pazarlarda fiyatlar arz-talep dengesine göre belirlenmekteydi. Cengiz Kallek, "Pazar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/198-199. Baytarların esnaf ve zanaatkar sınıfına dâhil olduğu düşünüldüğünde sunmuş oldukları hizmetler karşılığında aldıkları ücretlerin arz-talep dengesine göre belirlendiği kanaatindeyiz. Başka bir ihtimali daha göz önüne alırsak, doktorların uyguladıkları tedaviye göre aldıkları ücretler ile kıyaslama yapılabilir. Örneğin Hz. Peygamber, tedavi uygulayan kişilere yapmış olduğu hizmete karşılık ücret ödemiş ve bu ücretin bir ila iki ölçek buğday veya hurma olduğu rivayet edilmiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'ffî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh* (Kahire: Dârü't-Tâ'sil, 1433), 3/273-274, 7/360-361; Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, 4/1731. Bu bilgiler ışığında baytarların da hayvanlara uyguladıkları tedaviye karşılık benzer ücretler almış olabilecekleri

kurumlarında çalışanlar düzenli maaş almaktaydılar. Askeri teşkilatta görev yapan baytarlar ise savaşlarda kazanılan ganimetin durumuna göre ücret almaktaydılar. Daha sonraları askeri teşkilatın maaşları devlete bağlı divandan ödenmeye başlayınca onlar da düzenli maaş almaya başlamışlardır.

Orduda görev yapan baytarların ücretlendirme durumu ise devletin fetihlerle gelişmesine göre değişim göstermiştir. İslâm devletinin ilk dönemlerinde baytarlar asker olarak görev yapmasalar da ganimetten pay almışlardır. Çünkü fakihler, orduya katılan her kişinin savaşa fiilen katılıp katılmamasına veya rütbesine göre değişmeden ganimetten pay alması gerektiğine dair hükmetmişlerdir. Ebû Hanife'nin görüşüne göre ordunun gücünü artırmak amacıyla savaşa katılan yardımcı kuvvetler ganimetten pay almaya hak kazanmışlardır.⁶⁰ Ebû Yusuf, Ahmed b. Hanbel, Mâlik b. Enes, Şafii, gibi birçok fakih savaşa katılan ve asker olmayan diğer meslek sahiplerinin, kimseyi öldürmemiş olsalar bile ganimetten pay haklarını almaları gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir.⁶¹

Ancak bu konuda farklı bir görüş ortaya koyan fıkıh âlimi ise Evzâî'dir (ö. 157/774). Evzâî, ordunun yardımcı hizmetler bölümü *el-Kadîdiyyûn*'da görev yapan baytarların ve diğer zanaatkârların ganimetten pay almadığı yönünde görüş bildirmiştir.⁶² Evzâî'nin ganimet konusunda farklı fikir belirtmesinin yaşadığı bölgenin düşünce yapısı ile ilgili olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Şam'da yaşadığı bilinen Evzâî'nin *el-Kadîdiyyûn*'dan bahsetmesi üzerine kendisine bu kelimenin ne olduğu sorulduğunda, onların baytar, demirci, sifar (hayvanlara gem takmakla görevli kişi) ve diğer zanaatkârlardan oluşan bir grup olduğunu söylemiştir. Evzâî'ye bu kelimenin ne olduğu sorulmasından anlaşıldığı üzere, bu terimin sadece kendi yaşadığı bölgede bilindiği ve başka yerlerde duyulmamış olduğu anlaşılmaktadır. İbn Manzûr ve Zebîdî de bu terimin Şam toplumunda kullanıldığını belirtmişlerdir.⁶³

Baytarlar, Emevî Halifesi II. Mervan döneminde *baytâru'l-asker* unvanını aldıklarından bu dönemde ordudaki diğer askerler gibi 500 dirhem⁶⁴ maaş almış olmaları gerekmektedir. Abbâsî Halifesi Hârûn Reşîd döneminde ise yardımcı hizmet sınıfı *el-Kadîdiyyûn*'a benzeyen isimle anılan

düşünülebilir.

⁶⁰ Mehmet Erkal, "Ganimet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/352.

⁶¹ Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfi Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-ħarâc*, çev. Ali Özek (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1973), 48; İbnü'l-Münzir, *el-Evsat*, 6/168.

⁶² İbnü'l-Münzir, *el-Evsat*, 6/168; Zebîdî, "kdd", 9/17.

⁶³ *el-Kadîdiyyûn* ismi "elbiseleri parçalanmış" anlamına gelmektedir. Bu bölükteki şahısların işlerinin zorluklarından ötürü kıyafetlerinin parçalanmış olduklarından onları küçümsemek için kullandıkları ifade olduğunu da belirtmişlerdir. İbn Manzûr, "kdd", 3/346; Zebîdî, "kdd", 9/17.

⁶⁴ Metin Yılmaz - Mustafa Zeki Terzi, "Klasik İslamî Dönemde Güvenlik Güçlerinin Maaş ve Ücretleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2008), 217-218.

el-Kudeydiyye isimli askeri bir bölük bulunmaktaydı. *el-Kudeydiyye*'deki askerlere düzenli maaş ödenmekteydi. Hatta bu bölük 173-174/789 yılında ücretlerinin geç verilmesinden ötürü ayaklanma çıkarmışlardır.⁶⁵ Aldıkları ücretle ilgili bir bilgi bulunmasa da Hârûn Reşîd döneminde askerlerin aylık 60 dirhem, yıllık 720 dirhem maaş aldıkları bilindiğinden,⁶⁶ *el-Kudeydiyye*'deki askerlerin de aynı maaşı almış olmaları gerekmektedir.

Saray ve istabllarda görev yapan baytarlar devlete bağlı olarak çalıştıklarından onlar da düzenli olarak maaş almışlardır. Abbâsî Halifesi Mu'tazid istabllarda düzenlemeler yaparak burada görev yapanların düzenli maaşa bağlanmasını sağlamıştır. Böylece baytarlar, istabllarda görev yapan *seyis*, *râda* (koşu hayvanı eğitmeni), *mükâriyye* (merkep binicisi ve eğitmeni) ve diğer yardımcılarıyla beraber aylık toplam 12000 dirhem, günlük ise 400 dirhem maaş almışlardır.⁶⁷

SONUÇ

Günümüzdeki adı veteriner hekimlik olan baytarlık uygulamaları insanların hayvanları evcilleştirilmesi ve onlarla yakından ilgilenmesi ile başlamıştır. Tarihte atların savaşlarda kullanılmasıyla birlikte veteriner hekimlik faaliyetleri daha çok at tedavisi üzerine yapılmıştır. Bu yüzden veteriner hekimler için Yunanca "at doktoru" anlamına gelen *hippiatros* (*ἵππιατρός*) kelimesi kullanılmıştır. Bu kelime Süryaniceye *pyatra* olarak geçmiş, Arap Yarımadasına da Süryaniceden *biyatr* (بيطر) olarak geçmiş ve zamanla *baytâr* (بيطار) kelimesine dönüşmüştür. İspanya'nın fethinden sonra bu kelime Avrupalılar tarafından da kullanılmaya başlanmıştır.

Baytarlık Arap Yarımadasında icra edilen mesleklerdendi. Hayvan gücüne dayalı toplumlarda hayvanların sağlığı önemli olduğundan onların sağlığını koruma, hastalandıklarında tedavi etme görevi baytarların sorumluluğundaydı. Baytarlar özellikle atların sağlıklarının korunması ve tedavisinde uzmandılar. Ayrıca bu coğrafyada yetiştirilen deve, koyun, keçi, eşek ve katır gibi hayvanları tedavi etmişlerdir. Avcılık faaliyetleri için yetiştirilen yırtıcı kuşların bakım ve tedavileri ise *bâzdâr* ya da *bâzyâr*lar tarafından yapılmıştır.

Baytarlık mesleği usta-çırak yoluyla devam ettirilerek nesilden nesle aktarılmaktaydı. Baytarların yanında çalışan çıraklar mesleğin püf noktalarını ve tedavi şekillerini öğrenirlerdi. Baytar olacak kişiler tecrübeli, merhametli ve güçlü sezgilere sahip olmalıydı. Çünkü hayvanlar ağrılarını ve acılarını anlatamadıkları için baytarların, onların hal dilinden ve patolojik bulgularından hastalıklarını teşhis etmeleri gerekmekteydi. Baytarların

⁶⁵ Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb b. Hafs el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât* (Beyrut: Matba'at el-Âbâ el-Yesû'ayn, ts.), 133.

⁶⁶ Yılmaz - Terzi, "Maaş ve Ücretler", 220.

⁶⁷ Sâbî, *Kitâbü'l-vüzerâ'*, 22-23.

hayvanları tedavi etmedeki başarıları ve meslekteki maharetleri zaman zaman şiir ve özdeyişlere de konu olmuştur.

Devletin bekasını korumak ve devam ettirmek amacıyla sayısı binlere ulaşan hayvanların sağlığını korumak, satın alınan ya da hediye edilen hayvanların sağlık taramasını yapmak, savaşlarda yaralanan hayvanları tedavi etmek, salgınlardan korumak, vb. faaliyetler önemli rol oynamaktaydı. Söz konusu faaliyetlerin doğru şekilde yürütülmesi için baytarlar ordu, saray ve ıstabllar gibi devlet kurumlarında çalışarak bu önemli sorumlulukları yerine getirmişlerdir. Bu durum baytarlık mesleğinin önemini ve bu meslekte çalışanların tecrübeli ve alanında uzman kişilerden seçildiğini göstermektedir.

Baytarlar İslâm devletinin ilk yıllarında diğer zanaatkârlarla birlikte ordunun yardımcı hizmetler sınıfında yer almıştır. Bu sınıf Şam bölgesinde *el-Kadîdiyyûn* (القَدِيدِيُون) ismiyle anılmıştır. Ancak diğer bölgelerde bu sınıfın hangi isimle anıldığı henüz tespit edilememiştir. Baytarlar, daha sonraları askeri bölüğe dâhil olmuş ve *baytâru'l-asker* unvanı almışlardır. Abbâsî Halifesi Hârûn Reşîd döneminde ise *el-Kadîdiyyûn*'a benzeyen isimle anılan *el-Kudeydiyye* adıyla bir askeri bölük oluşturulmuştur. İstablarda görev yapan baytarlar ise hayvanların bakım ve tedavilerinin yapıldığı klinik olarak ayrılan *ıstabl-ı devvâb ve'l-hameliyyât* bölümünde görev yapmışlardır.

Baytar olarak tanınan şahsiyetler oldukça azdır. 10. yüzyıla kadar baytarlık mesleği ile tanın şahsiyetler Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik döneminde yaşamış olan Gazvân el-Baytar ve Abbâsî halifeleri Mütevekkil ve Mu'tazîd dönemlerinde saray ahır imrahoru olan İbn Ahî Hizâm'dır. Cahiliye döneminde yaşamış Âs b. Vâil ise meslek olarak baytarlık yapmamasına rağmen at ve develeri tedavi etmede bilgi ve tecrübe sahibiydi. Yine toplum içerisinde baytar olmamasına rağmen koyun kısırlaştırma tecrübesine sahip kişiler bulunmaktaydı.

Serbest çalışan ve kendine ait muayenehaneleri bulunan baytarların aldıkları ücrete dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak devlet kurumlarında çalışan baytarlar düzenli olarak maaşa bağlanmışlardır. Ordu teşkilatında görev yapan baytarlar askerlerle birlikte ganimetten pay almışlardır. Askerlerin maaşa bağlanması ve ilerleyen zamanlarda baytarların askeri statüye geçmeleri sonucu onlar da düzenli olarak ücret almaya başlamışlardır. Saray ve ıstablarda görev yapan baytarlar da düzenli maaş almışlardır. Abbâsî Halifesi Mu'tazîd döneminde ıstablarda görev yapan diğer çalışanlarla beraber aylık 12000 dirhem, günlük ise 400 dirhem almışlardır.

KAYNAKÇA


Ali, Cevâd. *el-Mufaşşal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Sâ'adet Câmî'atü Bağdât, 1413/1993.
Altungök, Ahmet. "İslam Öncesi Dönem İnan'da Tıp ve Tebâbet". *Tarih İncelemeleri Dergisi*

- 31/2 (Aralık 24, 2016), 353-382.
- Arcî, Abdullah b. Ömer. *Dîvân*. thk. Sec'î Cemil el-Cebyelî. Beyrut: Dârü's-Sâdr, 1998.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *Cemheretü'l-emşâl*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim - Abdülmecid Katameş. 2 Cilt. Kahire: y.y., 1964.
- Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb. *Kitâbü'l-ḥayl*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmen. Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 1430/2009.
- Aycan, İrfan vd. *Emevi Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-esrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1417/1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şâhih*. 10 Cilt. Kahire: Dârü't-Tâ'sil, 1433.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü'l-meḥâsin ve'l-ezdâd*. Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *eş-Şihâh tâcü'l-luḡa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğaffûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm lil-Melâyîn, ts.
- Demîrî, Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsa. *Ḥayâtü'l-hayevân*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Diñçer, Ferruh. "An Analytical Approach to the Veterinary Knowledge of the Islamic Period". *Historia Medicinae Veterinariae*. ed. Ferruh Diñçer. 177-194. Ankara: Ankara University Press, 2002.
- Dunlop, Robert H. - Williams, David J. *Veterinary Medicine: An Illustrated History*. St. Louis, Londra: Mosby, 1996.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-ḥarâc*. çev. Ali Özek. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1973.
- Erk, Nihal. "Veteriner Tababeti Tarihine Kısa Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 4/03.04 (Ocak 1, 1957), 0-0. https://doi.org/10.1501/Vetfak_0000001736
- Erk, Nihal. *Veteriner Tarihi*. Ankara: A.Ü. Veteriner Fakültesi, 2. Basım, 1978.
- Erkal, Mehmet. "Ganimet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/351-354. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luḡa*. thk. Ahmed Abdulalim el-Berdûnî. 16 Cilt. Kahire: Dârü'l- Mısıryye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1967.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Mişbâhu'l-münîr fi ğarîbi's-şerḥi'l-kebîr*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-Muhît Tercümesi*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Goebel, Veronika - Heide, Martin. "Transmission of Greek and Arabic Veterinary Literature". *La Veterinaria Antica e Medievale. Testi Greci, Latini, Arabi e Romanzi Atti Del II Convegno Internazionale*. ed. Vincenzo Ortoleva - Maria Rosaria Petringa. 293-307. Lugano: Lumières Internationales, 2009.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Abdülhamid Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Hamîdullah, Muhammed. "Nouveaux documents sur les rapports de l'Europe avec l'Orient musulman au moyen âge". *Arabica* 7/3 (Septembre 1960), 281-300.
- Hill, Donald Routledge. "İlk Arap Fetihlerinde Deve ve Atın Rolü". çev. Mehmet Nadir Özdemir. *Marife* 12/1 (2012), 139-150.
- Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihi İlk Dönem*. Ankara: Özkan Matbaacılık, 2001.
- İbn Ahî Hizâm el-Huttelî. *Kitâbü baytarnâme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3535, 1a-135a.
- İbn Ahî Hizâm el-Huttelî. *Kitâbü'l-fürûsiyye ve'l-baytara*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3174/1, 1a-135a.
- İbn Ahî Hizâm el-Huttelî. *Kitâbü'l-ḥayl ve'l-fürûsiyye ve'l-baytara*. İstanbul: Süleymaniye


- Kütüphanesi, Hafid Efendi, 257, 1a-110a.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Ömer b. Garâme el-‘Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan. *Cemheretü'l-luga*. thk. Remzî Münîr Ba'lbekî. Beyrut: Dârü'l-İlm lil-Melâyîn, 1987.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetu'l-elbâb fi'l-elkâb*. thk. Abdülaziz b. Muhammed es-Sedîdî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. thk. Servet 'Ukâşe. Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyye el-‘Âmmetü lil-Kitâb, 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *‘Uyûnü'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1343.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- İbn Ma'sûm, Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Hüseyinî el-Medenî. *et-Tirâzü'l-evvel*. 8 Cilt. Kum: Müessesetü Âl-i Beyt, 1426.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr. *el-Muhasşas*. thk. Halîl İbrahim Cefâl. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İhyâ'i et-Terâsü'l-Arabiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. ed. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ - Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Keşfü'n-nikâb 'ani'l-esmâ' ve'l-elkâb*. ed. Abdülaziz b. Râcî es-Sâ'idî. Kahire: Mektebetü Dârü's-Selâm, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Ahbârü'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn*. ed. Abdulemir Mehanna. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1990.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. ed. Abdülkâdir Arnavût - Mahmûd Arnavût. 11 Cilt. Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1406/1986.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî. *el-Evsaf fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*. ed. Sağîr b. Ahmed b. Muhammed Hanîf Ebû Hammâd. 6 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985.
- İbnü'l-Uhuvve, Ziyâüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Me'âlimi'l-ķurbe fi ķalebi'l-ķisbe*. ed. Muhammed Mahmûd Şa'bân - Siddîk Ahmed İsâ el-Mutîf. Bağdat: Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-‘Amme li'l-Kitâb, 1976.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *el-Eğânî*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1410.
- Kallek, Cengiz. "Pazar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/194-203. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Kaya, M. Cüneyt. "İbn Ahî Hizâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/585. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Kırbıyık, Kasım. "Baytarlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/278-282. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb b. Hafs. *Kitâbü'l-Vülât*. Beyrut: Matba'at el-Âbâ el-Yesû'ayn, ts.
- Kitâbü'l-baytara*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 959/1, 1b-50a.
- Kitâbü'l-baytara*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 959/3, 86b-167b.
- Kurt, Hasan. "Mervân II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/227-229. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. 8 Cilt. Beirut: Librairie du Liban, 1968.

- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. ed. Muhammed Abdülkadir Âtâ. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde et-Teymî el-Basrî. *Kitâbü'l-hayl*. ed. Fritz Krenkow. Haydarâbâd: Dârü'l-Me'ârifil-Osmaniyye, 1358/1939.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Mürûcü'z-zeheb ve et-Tenbih ve'l-işraf*. ed. Kemal Hasen Mer'î. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005.
- Meydânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *Mecma'u'l-emşâl*. ed. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Maarif, 1972.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. ed. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübil-Arabiyye, ts.
- Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. çev. ed. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayıncılık, 2017.
- Önkâl, Ahmet - Bozkurt, Nebi. "Deve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/222-226. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Özaydın, Abdülkerim. "Av". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/101-104. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Özcan, Abdülkadir. "İstabl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/203-206. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Plessner, Martin. "Baytâr". *Encyclopedia of Islam*. 1/1149. Leiden: Brill Publisher, 1960.
- Ritter, Hellmut. "Le Parure Des Cavaliers Und Die Literatur Über Die Ritterlichen Künste". *Der Islam* 18 (1929), 116-154.
- Sabbâğ, Abbas. "Mîrâhur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/141. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Sâbî, Ebû'l-Hasen (Hüseyn) Hilâl b. el-Muhassin b. İbrâhîm b. Hilâl el-Harrânî. *Kitâbü'l-vüzerâ'*. thk. Abdüsettar Ahmed Ferâc. Beyrut: Mektebetü'l-'Ayân, ts.
- Sâhib b. Abbâd, Ebû'l-Kâsım İsmâîl el-Abbâs. *el-Muhtâf fi'l-luga*. thk. Muhammed Hasan Âli Yâsîn. 11 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Şimârü'l-kulûb fi'l-muzâf ve'l-mensûb*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Me'ârif, 1958.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ vd. 13 Cilt. Haydarâbâd: Dârü'l-Me'ârifil-Osmaniyye, 1382/1962.
- Şen, Mesut. "Baytarnâmeler". *Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık*. ed. Emine Gürsoy Naskali. İstanbul: Resim Matbaacılık, 1995.
- Şeyzerî, Ebû'l-Fezâil Celâlüddîn Abdurrahmân b. Nasr(illâh) b. Abdillâh. *Nihâyetü'r-rütbe fi talebbi'l-hisbe*. thk. Seyyid el-Bâz el-Arînî. Kahire: Matba'atü Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1946.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 9 Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1970.
- Shehada, Housni Alkhateeb. *Mamluks and Animals: Veterinary Medicine in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 2013.
- Shwabe, Calvin W. *Cattle, Priests, and Progress in Medicine*. Minnesota: University Of Minnesota Press, 1978.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Muhtâfât ve'l-muhtâverât*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû Fadl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1387/1967.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs. *el-Beşâ'ir ve'z-zeğâ'ir*. thk. Vedâd Kâdı. 9 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sâdr, 1408/1988.
- Tırmîh, Ebû Nefr (Ebû Dubeybe) el-Hakem b. Hakîm b. el-Hakem b. Nefr. *Divân*. thk. İzzet Hasan. Beyrut: Dârü'l-Şarku'l-Arabiyye, 1414/1994.
- Tunca, Abdullah. *Abdurrahman b. Nasr b. Abdullah el-Şeyzeri Nihâyetü'r-Rütbe Fi-Talebbi'l-Hisbe İslam Devleti'nde Hisbe Teşkilatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.

- Ullmann, Manfred. *Die Medizin Im Islam*. ed. Bertold Spuler. Leiden: Brill, 1970.
- Velîd b. Yezîd. *Dîvân*. thk. Ceber Bâli. 2 Cilt. Dımaşk: Matba'atü İbn Zeydün, 1355/1937.
- Veliöğlu, Tuğba. *İslam Tarihinin İlk Dönemlerinde Veteriner Hekimlik Faaliyetleri (Hicri I-III. /Miladi VI-IX. Yüzyıllar)*. Samsun: Ceylan Ofset, 2021.
- Weidenhöfer, Veronika vd. "Hippiatrika arabica: Kontinuität und Innovation". *Pferdeheilkunde* 21/6 (November/Dezember 2005), 45-57.
- Yılmaz, Metin. "Müslüman Arap Toplumunda Av Sanatı ve Siyasî Hayata Yansımaları: Abbâsi Örneği". *EKEV Akademi Dergisi* 9/22 (2005), 245-264.
- Yılmaz, Metin - Terzi, Mustafa Zeki. "Klasik İslamî Dönemde Güvenlik Güçlerinin Maaş ve Ücretleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2008), 215-235.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. İbrahim et-Terzî. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'a Hükümetü'l-Kuveyt, 1972.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 18 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1427.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah b. Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zübÿânî, Ebü' Umâme (Ebü Akreb) Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb (Dıbâb) b. Câbir en-Nâbiga. *Dîvân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.
- Kur'an Yolu*. Erişim 26 Eylül 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

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

 **Yazar(lar) / Author(s):** Tuğba Veliöğlu.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

مشهد المرأة التآدبة في القصيدة الجاهلية: دراسة وصفية

Cahiliye Şiirinde Ağıt Yakan Kadın Sahnesi: Betimsel Bir İnceleme

The Lamenting Woman Scene in the Pre-Islāmic Poem: A Descriptive Study

Hafel ALYOUNES

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Siirt, Türkiye [id](https://orcid.org/05ptwtz25) [ror.org/05ptwtz25](https://orcid.org/05ptwtz25)

Assist. Prof., Siirt University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetorics, Siirt, Turkey

✉ hafel2015@gmail.com [id](https://orcid.org/0000-0002-8125-2298) <https://orcid.org/0000-0002-8125-2298>

Mucahit EKİNCİ

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Bursa, Türkiye [id](https://orcid.org/03tg3eb07) [ror.org/03tg3eb07](https://orcid.org/03tg3eb07)
Lecturer. Dr., Bursa Uludağ University Institute of Social Sciences Department of Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetorics, Bursa, Turkey

✉ mucahithoca@hotmail.com [id](https://orcid.org/0000-0003-0210-0403) <https://orcid.org/0000-0003-0210-0403>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05.08.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 26.08.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

” Atıf / Cite as: Alyounes, Hafel - Ekinci, Mucahit. "Cahiliye Şiirinde Ağıt Yakan Kadın Sahnesi: Betimsel Bir İnceleme". *Mütefekkir* 9/18 (2022), 525-539. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1219598>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

الملخص

يتناول البحث ندب المرأة فقط من قصيدة الرثاء التي احتفلت بمشاهد أخرى، من مثل العزاء والتأبين وما يدور في فلكها موضحاً شكل البكاء، وما يرافقه من لطمٍ وشقٍ للجيوب وحلق للرؤوس وضرب بالّعال وجزئيات أخرى. هذه المعاني التي عرّفها المعجمات العربيّة بالنّذب الذي كان تعبيراً نفسياً عن خلجات الذات المكلومة وقت وقوع الألم الذي شعرت بعمقه المرأة النكلى أكثر ممّا شعرت به النّادبة المستأجرة التي أتقنت صنعها، وبرعت فيها. إلا أنّ بريق هذه الصنعة حُفّت ودبّل مع مجيء الإسلام الذي نهي عن مظاهر المبالغة في ندب المرأة، لأنّ بعضاً من مظاهرها يحلّ بمنظومة القيم والمثل الأخلاقية التي حضّ أبناء المجتمع على الأخذ بها. كما يتناول البحث بعضاً من المضامين الفلسفية في ندب المرأة التي تعدّ عموداً مكيّناً في قصيدة الرثاء عامة والنّذب خاصة، لِمَتَّعِهَا بشاعرية نادرة نَدَّت عند الرجل وعزّت، مُتَّكِئًا في ذلك كَلِّه على أفكار ثابتة في جنبات المجتمع الجاهلي كانت أوتاداً اعتمدها البحث وسيخلص المقال إلى نتائج أظهرتها الدراسة.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، الشعر الجاهلي، الرثاء، المرأة، المشهد.

Cahiliye Şiirinde Ağıt Yakan Kadın Sahnesi: Betimsel Bir İnceleme

Öz

Bu çalışmada teselli, ölüyü yâd etme ve iç âleminde gizlediği farklı sahneleri içeren yas şiirinin bir parçası olarak kadınların ağıtı, kadınların ağıt şekli ve ağıt esnasında sergilediği davranışlardan olan kendisini dövme, elbisesini yırtma, saçını yolma, ayaklarını yere vurma ve diğer bazı ayrıntılar ele alınmaktadır. "Nedb" kelimesi Arapça sözlüklerde yukarıda zikredilen anlamlarla ifade edilmektedir. Yaslı kadının bir yakınını kaybederken derinden hissettiği acı, bu eylem için kiralanan ve işini ustalıklı yapan birisinden çok daha fazladır. Fakat bu sanatın parıltısı, ağıt yapan kadınlarda abartı tezahürlerini yasaklayan İslâm'ın gelişiyle birlikte solmaya başladı. Çünkü ağıt esnasında sergilenen bazı davranışlar, toplumun insanları benimsemeye çağırıldığı değerler ve ahlâkî idealler sistemine uymamaktaydı. Araştırma ayrıca genel olarak ağıt, özelde ise ağıt şiirine güçlü bir dayanak olan kadının yas tutmasında saklı bulunan bazı felsefi içerikleri de ele almaktadır. Erkek ağıtında görülemeyen duyguları barındıran kadın ağıtı, cahiliye toplumundaki belirgin gelenek ve göreneklere dayanmaktadır. Makalede son olarak çalışmada ulaşılan sonuçlara yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Cahiliye Şiiri, Ağıt, Kadın, Tasvir.

The Lamenting Woman Scene in the Pre-Islamic Poem: A Descriptive Study

Abstract

In this study, consolation, commemorate the dead and the lament of women as a topic of the mourning poems, which include the tellings of different scenes that women hide in their inner world, the way women lament and their behaviors during lament, beating themselves, tearing clothes, pulling hair, hitting the ground and some other details are discussed. In the Arabic dictionaries, the word "nadb" is defined by above mentioned feelings/actions. Old women who had lost a dear one feel the pain more deeply than the rented paid mourners, who are perfected in it. However, the importance of this craft faded with the advent of Islâm, which forbade the manifestations of exaggeration in the

mourning of women. Because some of their manifestations violate the system of values and moral ideals that Islam urged the people of society to adopt. The research also deals with some of the philosophical contents of women's mourning which are considered a strong pillar in the poem of lamentation genre in general. Because women's lamentation was characterized by some feelings that are seen rarely in men's lamentation. Women's lamentation is rooted deeply in the distinct traditions in pre-Islamic society. The results of the research are also included in the article.

Keywords: Arabic Language, Pre-Islāmic Poetry, Lamentation, Women, Image.

المقدمة

كثيراً ما يعلّف النَّفسُ البشرية شعوراً قائم بتغلغل في ثنيتها، ولا تجد عنه مَصْرِفاً إلا أن تسلك سبيل البكاء والنَّحيب واللَّطم، المعاني التي عرفتها المعجمات العربية بـ (النَّدب) الذي يلي حاجاتٍ ملحّة في نفس المرأة التي كانت تذيب جامد الدمع وتبعث الوجد من رقدته وتطلق العنان للنشيج والوعيل، ومن ههنا تأتي أهمية هذا البحث في كشفه اللثام عن مشهد المرأة الناذبة بحاله الذي اختلط بالثناء والتأبين والعزاء والنعي في أذهان الباحثين الذين عرفوه بصورته التقليدية (الثناء)، وهذا ما يخالفه مقالنا هذا الذي رزنا إلى المصطلح في أصله وحاوَر أنواعه في حنفية من أشعار المرأة التي عبرت عن تجربتها في أحلك أوقات حياتها قِتامَةً بأبهى الصور وأصدق الكلمات ما جعلها تلامس الصدق الفني؛ لتماهي كلمتها بتجربتها خاصّة ولتمزجها بالحس الإنساني عامّة على خلاف التكلّي المستأجرة التي كانت تؤدّي طقوساً مآتميةً معيّنة.

١. النَّدب: تعريفه، حدوده

يمتاز الرثاء بمكانة مرموقة بين فنون الشعر العربي قاطبة؛ لما له من عاطفة صادقة، ومساحة كبيرة شغلها في ديوان العرب، فقد قيل لأعرابي ما بال المراثي أجود أشعركم؟ قال: لأنّ نقول وأكبادنا تحترق. وكانوا يسمونه النمط الأسود لتعدد دوافعه وتنوعها.

وقد تناول باحثون في غير مباحث قصيدة الرثاء كلاً واحداً له بنية بعينها في حين آخر كانوا يتناولون مفردات هذه القصيدة كلّ مفردة على حدة، لكن من دون العناية بمفردة بعينها من مثل النَّدب الذي يُعدُّ أحد أفكار قصيدة الرثاء المؤلفة من النَّدب والتأبين والعزاء التي يدور بعضها في فلك بعض وتتداخل معانيها إلى قدر يصعب الفصل فيما بينها أو التمييز، وإتكاءً على فحوى حياة العرب التي زخرت بمعاني الحرب في الجاهلية والفتوحات في صدر الإسلام امتاز الرثاء بكلّيته بمكانة مرموقة بين فنون الشعر المعروفة، لما له من صدق العاطفة وسلامتها التابعة من صدق الوجدان والإحساس السليم، ويُعدُّ القول فيه من أكثر المقالات الإنسانية لصوراً بالنفس وعلوفاً بما، بل امتزاجاً إلى حدّ التماهي بسبب ما يجول فيها من مشاعر وأحاسيس هي أصدق مُحجّر عند وقوع المصيبة، فيتفطر القلب أسى وحنناً، وتستنعر نيار الأُشجان، فتأتي الألفاظ الشَّجِيّة التي ترقق القلوب القاسية وتذيب الدُموع الجامدة، وتثير الحزن من رُبُضته، فيعلو النشيج وتشرق الحلوق وتتصدّع القلوب إنه النَّدب الذي جاء في كلام العرب على أنه بكاء الميِّت وتعيد محاسنه، فنَدب الميِّت بعد موته، هكذا قاله ابن سيده، من غير أن يُقيد ببيكاء، وهو من النَّدب الجراح، لأنّه اختراقٌ ولُدغٌ من الحُزن. وفي الصَّحاح: نَدَبَ الميِّت: بكاه أو بكى عليه وعَدَّدَ محاسنه وأفعاله، والاسم النَّدْبِيَّة، بالصِّم. النَّدْب: أن تدعو الناذبة الميِّت بحسن الثناء في قولها: وأفلانا: واهنأة: واسم ذلك الفعل النَّدْبَة وهو من أبواب النحو: كلُّ شيءٍ في نِدائِهِ واوُّهُوَ من باب النَّدْبَة. وفي الحديث: كلُّ ناذبةٍ كاذبةٍ إلا ناذبةً سعدي، والجمع نَوَادِبُ؛ وهو كالدُّعاء؛ لأنّ الناذبة تُعدّد محاسن المندوب، كأنّه يسمّعها. وقيل: إنّ النَّدْبَة خاصّةً بالثساء، وإنّ إطلاعها على تعداد محاسن الميِّت، كالحجاز، من مثل: نَدْبَهُ إلى الأمر: إذا دعاه إليه، وكلامها صرح به غير لغوي. ثم قال: النَّدْبِيَّة: مأخوذة من النَّدْب، وهو الأثر، فكأنّ الناذبة يذكر أثر من مَضَى أو اتكأ على ما سلف من معاني

١ إسماعيل بن حماد الجوهري، الصَّحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تح: أحمد عبد الغفور عطار، مادة: نَدب، ط ٤ (بيروت: دار صادر، ١٩٨٧م)، عدد الأجزاء: ٦. ٤/ ١٣٥٣.

٢ الجوهري، الصَّحاح، (نَدب)، ٤/ ١٣٥٣؛ شوان بن سعيد الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، حسين بن عبد الله العمري وآخرون (دمشق وبيروت: دار الفكر، ١٩٩٩)، ١/ ٦٥٣٦؛ محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، مادة: نَدب، ط ٣ (بيروت: دار صادر، ١٩٩٣) ١/ ٧٥٣، أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (دار عالم الكتب، ٢٠٠٨)، ٤/ ٢١٨٤.

التَّذَبُّبُ نجدُ أنَّه ذكُرُ لصفات الميت ومناقبه بعبارة التفجُّع والجزع والغَمِّ، ويرافق هذه الأصوات النَّاحِبَةُ لطم الوجوه وتمزيق الثياب وذَرُّ التراب على الرُّؤوس واحتضان الأرض وغير ذلك من الأفعال التي تجلب الرِّاحة والطمأنينة للنادبة التي تكون في أصدق حالاتها الشَّعُورِيَّةِ والنَّفْسِيَّةِ حتَّى عُذَّتْ أشعار النَّدْبِ من أجود أنواع الشعر وأكثرها رصانةً، لأنَّ النَّادِبَةَ تقولها وقلبها يحترق وإلى مثل هذا أشار الجاحظ نقلاً عن الباهلي أنَّه قيل لأعرابي: ما بال المراني أجود أشعاركم؟ قال: لأنَّنا نقول وأكبادنا تحترق^٣ ويذكر البيهقي أيضاً أنَّه قيل لأبي عبيدة: ما أجود الشَّعْرُ عندكم؟ فقال: النَّمْتُ الأسود يعني الرِّثاءُ الذي تعدَّدت دوافعه وتنوَّعت، منها: الوفاء الذي أشار إليه أبو يعقوب الخريجي عندما سئل ما بال مدائحك لمحمد بن منصور بن زياد - كاتب البرامكة - أحسن من مرثيتك، قال: كُنَّا يومئذٍ نعمل على الرِّجاء ونحن اليوم نعمل على الوفاء، وبينهما بوٌّ بعيدٌ^٤، ومنها أيضاً الإحساس بالفناء ودنو الأجل، ونهاية الحياة والتحوُّل إلى العدم،^٥ كما تعدُّ الفجعية الذاتية من دوافع النَّدْبِ المهْمَّةِ وعندها يكون الشَّعْرُ أكثر مُكْنَةً من النفس وألصق بشغاف القلب. فقد قال: عمر بن دَرِّ: سألتُ أبي: ما بال النَّاسِ إذا وعظتهم بكؤُا، وإذا وعظهم غيرك لم يبكوا؟ قال: يا بُني: ليست النَّائحة التُّكْلِيَّةُ مثل النَّائحة المستأجرة.^٦ فأشعار الرِّثاءِ لاسيما النَّدْبِ منها هي أكثر الأشعار علوقاً بتجربة الإنسان الذاتية وتعبيراً عمِّاً يجول في الخاطر ساعة وقوع الحدث الجلل، ما يجعل النَّادِبَةَ أقرب ما تكون إلى الواقعية التي تنحو بها إلى الصدق الفني الذي يكشف خبايا النصوص الشعرية وهذا ما سيكشفه البحث ويمتبطُ نصيغُهُ.

٢. ظهور موضوع النذب وعلوه

مما لاشك فيه أنَّ الرِّثاءَ عرض عريض بين أغراض الشَّعْرِ العربي ويشكِّل النَّدْبُ أحد أهم أعمدته التي يقوم عليها، وعلو الرِّثاءِ وظهوره على بعض أغراض الشعر هو علو للنذب وتبيان له، وما يدلُّ على ظهور موضوع الرِّثاءِ على موضوعات الشَّعْرِ الأخرى، انصراف عددٍ من العلماء القدامى لتطلاب هذه الأشعار على كثرتها، وسعيهم إلى تدوينها منذ القرن الأوَّل الهجري في مصنَّفات خاصة بها مثل كتاب الرِّثاءِ والتعازي لابن خلاد الراهمري (نحو ٣٦٠هـ)،^٧ وكتاب التعازي لأبي الحسن المدائني (٢٢٥هـ) الذي صارت إلينا منه بعضُ أجزاءه التي أفاد منها المبرد (٢٨٥هـ) في نقولات ضمَّنها مصنَّفُه التعازي والمرثي^٨ وثمَّة كتاب رابع، صنَّفَه الزبيدي (٣١٠هـ) وصرَّفه بتمه وتمامه للمرثي واللائف للاتباه أنَّ علماءنا الذين سلف ذكرهم لم يفرِّدوا باباً خالصاً لقصيدة النذب أو يتناولوها بعيدة عن العزاء والتأبين، إنما جاء النذب في مقدمة قصيدة الرِّثاءِ أو جاء بمعانيه الخاصة التي لم يتجاوزها إلى التأبين أو العزاء في قصيدة أو مقطعة درست على أمَّا قصيدة رثاء بصورة عامة، وفي هذا ضربٌ من التعميم والشمولية في تناول المعاني الشَّعْرِيَّةِ، وهو ما يحجب فحوى النَّدْبِ وكُنْهه، ويطمس معالمه التي حُقَّ لها أن تُدرَسَ وحدها. وبلغ أيضاً من اهتمام العلماء بالمرثي، أنَّهم كانوا يفاضلون بينها، فيقدمون هذه على تلك كما فعل الأصمعي حين قدم مرثية دريد بن الصِّمَّة التي يقول منها:^٩

فَجِئْتُ كَأُمِّ البَوِّ رِيحَتْ فَأَقْبَلْتُ إِلَى جِدَمٍ مِنْ جِلْدٍ سَبَّ مُقَدِّدًا^{١٠}

^٣ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ٣٢٠/٢؛ إبراهيم بن محمد البيهقي، الحاسن والمساوي، السيد محمد بدر الدين الحلبي (مصر: مطبعة دار السعادة، ١٩٠٦)، ٣٥/٢؛ أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، أحمد أمين وآخرون (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٤)، ٢٢٨/٣.

^٤ البيهقي، الحاسن والمساوي، ٣٤/٢.

^٥ ابن قتيبة الدينوري، الشَّعْرُ والشُّعراء، أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٣)، ٧٩/١؛ ابن رشيق القيرواني، العمدة في صناعة الشَّعْرِ ونقده، النبوي عبد الواحد شعلان (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٠)، ١٩٨/١.

^٦ هفل اليونس، الصَّوْرَةُ في شعر تميم بن أبي بن مقبل (جامعة البعث، رسالة ماجستير، ٢٠٠٧)، ١٤٥.

^٧ الأندلسي، العقد الفريد، ٢٢٨/٣.

^٨ محمد بن إسحاق ابن التميم، الفهرست، محمد عوني عبد الرؤوف - إيمان السعيد جلال (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٦)، ١٧٢.

^٩ محمد بن يزيد المبرِّد، التعازي والمرثي، محمد الدباجي (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٩٧٦)، (المقدمة)، ٤٢ وما بعدها.

^{١٠} المبرِّد، التعازي والمرثي، ٢١-٢٣؛ الأندلسي، العقد الفريد، ١٦٩/٥. وانظر أيضاً تعليق الأصمعي على مرثية أوس بن حجر في العقد: الأندلسي، العقد الفريد، ٢٦٥/٣.

^{١١} البو: ولد الناقبة يذبح ويحسنى جلده تبتاً أو حشيشاً لتعطف عليه وترأمة فتدر عليه، ابن منظور، لسان العرب، (ب و)، ١٠٠/١٤، السُّمْبُ: ولد الناقبة ابن منظور، لسان العرب، (س ق ب)، ٤٦٨/١.

فَمَا رَاعِنِي إِلَّا الرِّمَاحُ تُنُوْشُهُ كَوْفَعِ الصَّبَايِصِي فِي النَّسِيِّ الْمُؤَمَّدِ^{١٢}

فعطف المبرِّدُ عليها بقوله وهي أهل ذلك يعني الجودة والحسن، وكَرَّرَ غيرها حين استجد قول الخنساء فقال: واعلم أنّ قول الخنساء من أجل الكلام حيث تقول: ^{١٣}

وإنَّ صَخْرًا لَوَالِينَا وَسَيِّدِنَا
وإنَّ صَخْرًا لَتَأْتُمُّ الْهَدَاةُ بِهِ
وإنَّ صَخْرًا إِذَا نَشْتُو لَنَحَاژُ
كَأَنَّهُ عَلَّمَ فِي رَأْسِهِ نَاژُ

ومن عنايتهم بغرض الرثاء وأشعاره ما ذكره المبرِّدُ حين قال: وأشعار الجاهلية مشهورة معروفة، وإنما غلبي منها العيون^{١٤}، ومن ذلك أيضاً أنّ بني أمية، وقيل بنو مروان منهم خاصة كانت لا تقبل الرأوية إلا أن يكون راوية للمراثي، قيل: ولم ذلك؟ قيل: لأنها تدل على مكارم الأخلاق.^{١٥}

٣. التَّدْبِ والمرأة

تميزت المرأة في صناعة مشهد الندب باللطم والنواح والوعيل وأثبتت قدرةً عاليةً لا كفاء لها؛ بل لم نجد لها عند الرجل الذي أبي أن يصل في ندبه إلى حالة شق الثياب والنواح وغيرها، ما يدفعنا إلى القول غير مجانبين الصواب: إنّ أكثر من أجاد في موضوع الرثاء بصورته العامة، المرأة لا سيما مشهد التَّدْبِ منه، لأنه وثيق الصلة بنفسها وميلها وخلقتها، فهي رقيقة الشعور ضعيفة الاحتمال، سريعة الانفعال، فيأضة العين، غضة القلب، لا تطبق فُؤَدَ الأحبة وهي أشدُّ حزناً وأحدُّ لوعةً من الرجل^{١٦} وأقدر على تصوير كل ما له علاقة مباشرة بالعاطفة، ويمكن أن نستدل على مذهبنا بما وقعنا عليه عند الخنساء التي ناحت على أبيها وأخويها دهرًا دهرًا وقيل أنها لبست صدرًا من الشعر حزناً وألمًا على أخيها صخر وبكته حتى شملت عينها وسميت بنواحة العرب وفاخرت العرب بمصبيتها التي حملتها بين أضلعها تبوح فيها في كل محفل مثل سوق عكاظ حينما التقت بمهند بنت عتبة بُعِيدَ معركة بدر التي قتل فيها أبوها عتبة وعمُّها شيبَة وأخوها الوليد. وراحت هي الأخرى تعاطم بمصبيتها.

ولا يخفى على أحد ما كان من أمر الخنساء - التي أدركت الإسلام وقد بلغت من العمر عتياً - وعمر بن الخطاب الذي نماها عن بكاء ذويها بقوله: "حَتَّى مَتَى يَا خِنْسَاءُ، اتَّقِي اللَّهَ! فَقَالَتْ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنِّي أَبْكِي عَلَى أَبِي وَخَيْرِي مُضِر: صَخْرٌ وَمَعَاوِيَةُ، فَكَأَنَّ عَمْرَ رَقَّ لَهَا، فَقَالَ: مَا أَلْوَمْتُ فِي الْبِكَاءِ عَلَيْهِمَا، خَلَّوْا سَبِيلَ عَجُوزِكُمْ، لَا أَبَا لَكُمْ، فَكَلَّمْتُ امْرَأَتِي يَبْكِي شَجْوَاهُ، نَامَ الْحَقْلِيُّ عَنِ الشَّجِي" ^{١٧}.

فالناظر في هذه القصة التي أثبتتها غير مصدر يجد رقة شعور المرأة وتأثرها بالفقد أكثر من الرجل فما هي الخنساء وقد أنفقت طراوة عمرها واخضرار شبابها تبكي أباه وأخويها، لا تنفك عن ندبهم في كل محفل وقد شهدت بذلك أرومات العرب، صادرةً في ذلك كله عن عاطفة صادقة متأججة لا يمكن أن يهدأ أواؤها ويسكن إلا إذا أفرغتها في كلمة مناسبة ترتقي إلى مستوى الحدث الجلل، وهذا ما سيبينه مشهد التاذبة في القصيدة الجاهلية.

٤. مشهد المرأة الناذبة في الجاهلية

إنَّ غَيْرَ فِكْرَةٍ أَسْهَمَتْ فِي بِنَاءِ مَشْهَدِ التَّدْبِ الَّذِي يَعدُّ أَحَدَ أَهمِّ مَكُونَاتِ قَصِيدَةِ الرِّثَاءِ فِي الشَّعْرِ الْجَاهِلِيِّ الَّتِي اسْتَعْنَتْ فِي مَجْمَلِهَا عَنِ بِنَاءِ الْقَصِيدَةِ الْعَرَبِيَّةِ التَّقْلِيدِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ تُسْتَهَلُّ بِالْوَقُوفِ عَلَى الْأَطْلَالِ وَغَيْرِهَا وَهَذَا مَا تَبَّهَ إِلَيْهِ ابْنُ رَشِيْقِ الْقَيْرَوَانِيِّ بِقَوْلِهِ: لَيْسَ مِنْ عَادَةِ الشُّعْرَاءِ أَنْ يَقْدَمُوا قَبْلَ الرِّثَاءِ نَسِيْبًا كَمَا يَصْنَعُونَ ذَلِكَ فِي الْمَدْحِ

^{١٢} الصَّبَايِصِي: واحده (صَبِيصِيَّة) بكسر الصادين وفتح الياء الثانية مخففة وهي شوكة الحائك التي يسوي بها الستة واللحمة، يريد أن أحاه دعاء والرماح تتناوله ولها وقع كوقع صباصي الحاككة في ثوب ينسج. ابن منظور، لسان العرب، (ص ي ص)، ٥٢/٧.

^{١٣} المبرِّد، التعازي والمراثي، ٢٧. وانظر: شرح ديوانها: المبرِّد، التعازي والمراثي، ٣٨٥-٣٨٦.

^{١٤} المبرِّد، التعازي والمراثي، ٢٤.

^{١٥} الجاحظ، البيان والتبيين، ٣٢٠/٢.

^{١٦} أحمد الخوني، المرأة في الشعر الجاهلي (القاهرة: دار الكتاب العربي، د.ت)، ٦٦٤.

^{١٧} ثعلب النحوي، ديوان الخنساء، أنور أبو سليمان (دار عمار، ١٩٨٨)، ٣٦٧؛ بماء الدين البغدادي، التذكرة الحمدونية (بيروت: دار صادر، د.ت)، ٢٧٢/٤.

والهجاء وأنَّ المتعارف عند أهل اللغة أنه ليس للعرب في الجاهلية مرثية أولها نسب^{١٨}؛ لأنَّ هول المصاب وجلل الحدث لا يسمح ببناء المرثية وفق القصيدة التقليدية، يضاف إلى هذا أنَّ الندب هو التعبير الأولي لحظة وقوع الحدث، فتكون نفس التآدية أسرع إنباعاً وأعمق شعوراً بوقوع حدث الموت، وقدرتها على الجهوش بالبكاء وبعث مكامن الحزن واللوعة متناسبة وتلف الخير الجلل، ولا يوجد فسحة فنية للمعاني التقليدية مثل الأطلال أو النسب التي أسْتَهْلَتْ بما القصيدة الجاهلية، لأنَّ المقال مختلف وجهه ومقاصده مغايرة لتقاليد القصيدة المعروفة، فحظي الندب بناصية القالة و بدققاتها الشُّعُورِيَّة المعبرة عمَّا يجول في خاطر التآدية و فؤادها الكليم الذي يجسّد أفكاراً يمكن الوقوف عليها في مشهد الندب هي:

مظاهر الندب. ٢) تشكيل الندب "صناعته". ٣) القيم الفنية للندب.

٤. ١. مظاهر الندب

من مظاهر الندب وعادته التي كانت سائدة عند العرب ما أخبرتنا به نصوص كثيرة من مثل الجهوش بالبكاء والنحيب والوعويل ولطم الخدود وخذشها وضرب الصدور بالنعال وحلق الشعور وتمزيق الثياب وذرّ التراب وفي مثل هذا قالت الخنساء:^{١٩}

هرِيقِي مِنْ دُمُوعِكَ وَاسْتَفِيقِي	وَصَبْرًا إِنْ أَطَقْتُ وَلَنْ تُطِيقِي
بِعَاقِبَةٍ فَإِنَّ الصَّبْرَ خَيْرٌ	مِنْ التَّلَعُّبِ وَالرَّأْسِ الحَلِيقِ
فَإِنَّكَ وَالْبُكَاءَ بَعْدَ ابْنِ عَمْرٍو	لِكَ السَّارِي سِوَى وَضَحِ الطَّرِيقِ
فَلَا وَاللَّهِ مَا سَأَلْتُ نَفْسِي	بِفَاحِشَةٍ عَلِمْتُ وَلَا عَفْوِي

فهي تطلب من عينها أن تسكب الدمع تارةً وأن تستفيق من حزنها وتتصبر على ما نزل بها من المصاب تارةً أخرى بما يحمد في عاقبة الأمر، لأنَّ النَّاس يسلون في آخر المصائب إذا ما تقادمت ومرَّ عليها دهرٌ دهيّر. وتعزي نفسها بأنَّ الصَّبْر خير من ضرب البَعَال وحلق الرؤوس كما تفعل النساء عادةً، لكنَّها لا تكاد تبرأ من جزعها وألمها الذي مزق كبدها حتى تعود مرةً أخرى إليه، فهي التي لن تحيد عن بكاء معاوية ما عاشت، ولو فعلت لكانت كالمدلج في ظلام دامس بهيم ضلَّ طريقه فتناهته سبيل الضياع. فبكاؤها هنا وحزنها علاوة على أنه نوع من الوفاء للمندوب، هو راحة لها وطمانينة لنفسها المتناعة بالمصاب، وسيرورة الجزع والحزن متنقّسٌ وجدت نفسها فيه واستواءً لشعورها الذي هرّهُ ففقدُها المندوب الذي لن تعيش من دون ذكره والوقوف على شبابه في كلِّ حين. و مثل هذا ما نجده عند ماوية بنت مزة زوج كليب وائل الذي قتله جساس بن مرة وكان أحوها وهي تندبه ندباً ملائمةً ألماً وحزناً عميقين وبكاءً ناشجاً لا يكاد يجفُّ دمعته تقول:^{٢٠}

هدمَ بَيْتِي الَّذِي اسْتَحَدَّنْتُهُ	وَبَدَأَ فِي هَدْمِ بَيْتِي الأوَّلِ
حَصَّنِي قَتْلُ كَلْبِ بِلَطَى	مِنْ وَرَائِي وَلَطَى مُسْتَقْبَلِي
لَيْسَ مِنْ يَبْكِي لِيَوْمَئِذٍ كَمَنْ	إِنَّمَا يَبْكِي لِيَوْمِ يَنْجَلِي

الناظر في الأبيات السالفة يقرأ قصة الألم التي ستعيشها ماوية في زوجها كليب المقتول وهو عماد بيتها الذي تحاوى، وقد عبّرت عن مصابها بالتآر المستعرة التي تلتهم الأخضر قبل اليباس، وفي هذا التعبير إشارة من طرف خفي لما سيحل بأهلها الذين سيكتون بنار الحرب ويحتسون مرارتها مَرَزًا، وأتى على كلِّ أمل لها في قادمات الأيام، وهي التي بكت زوجها وحالها الأليم ما عاشت، فمصيبتها مزدوجة معقدة؛ لأنَّها في زوجها وأهلها، وقد وقعت الحرب وشبّت نيارها واستعر لظاهها، واستمرت أمداً طويلاً، فالتهمت أبناء بكر وتغلب جميعهم، ولم يسلم منها أحدٌ وأفنت الشّاب قبل الكبير وفق ما أفصحت عنه المظان التي ذكرت لنا مظاهر أخرى للندب تضاف إلى ديمومة البكاء والشكوى في الأبيات الأتفة الذكر، وإلى مثل هذا تبه غير واحد من النقاد قائلاً بأنَّ المرأة كانت تعبر عن جزعها

^{١٨} القيرواني، العمدة في صناعة الشعر ونقده، ١٥٢/٢.

^{١٩} النحوي، ديوان الخنساء، ٦٢.

^{٢٠} المبرد، التعازي والمرثي، ٢٧٨-٢٧٩؛ بشير موت، شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام (بيروت: المكتبة الأهلية، ١٩٣٤)، ٣٨.

لموت زوجها بجمش وجهها وجدّ شعرها وبصفق وجوهها وشعورها بالنعال كما فعلت يوم قتلى بدرٍ، إذ كانت المصيبة كبيرة.^{٢١} وكيف لا تكون كبيرة بموت ملك العرب آنذاك كليب وإبل الذي حزنت عليه زوجته أما حزن ففقدت بيتها الأول والثاني بفعلتها أخيها جستانس، وما فقدتها لبيتها اللذين أشارت إليهما إلا فقد لكلٍ معالم الحياة والطمأنينة التي تحلم بهما المرأة التي كانت تؤسس لأسرة مالكة عظيمة الشأو مهابة الجانب ولسنا نجانب الصنّاب إذا ما ذهبنا إلى القول: إن بكاءها هو بكاءٌ للإنسانية الوادعة وهدم معالم الجمال المتمثل في حياة المرأة بصورة عامة؛ لأنها من عليا القوم وزوجة ملك.

وفي مشهد آخر من مشاهد الندب يصور لنا أبو ذؤيب الهذلي شروع النساء بالعبويل وهن يضرين خلودهن بالنعال ويشققن الثياب، ويحلقن رؤوسهن ويخرجن حاسراتٍ دون سترٍ أو غطاء. ويذهب أبعد من هذا حينما يريد كلٌّ فردٍ من أبناء قومه لو يفتديه بنفسه يقول:^{٢٢}

وَقَامَ بَنَاتِي بِالنَّعَالِ حَوَاسِرًا وَأَصْفَنَ صَرْبَ السَّبَبِ نَحْتِ الْفَلَايِدِ^{٢٣}
يُودُّونَ لَوْ يَفْتَدُونَنِي بِنُفُوسِهِمْ وَمَتْنِي الْأَوَاقِي وَالْقِيَانِ التَّوَاهِدِ

وقد بلغ من أثر هذه العادات والمظاهر التي لقت قلوبهم بالسواد وعَشَّتْهَا أَنْ شارَكهم الحيوان في ترحمهم وجزعهم وهو ما كشفته وقائع يوم سَحَبِل الذي قُتِلَ فيه جعفر بن علبه بن ربيعة من بني الحارث بن كعب بسبب ملاعبته بعض نساء بني عقيل بن كعب فقام نساء الحي يبيكين عليه وقام أبوه إلى كل ناقةٍ وشاةٍ فحمر أولادها، وألقاها بين يديها، وقال: ابكين معنا على جعفر، فما زالت التوق تنغو والنساء يصحن ويبكين، وهو يبكي معهن، فما زئي يوم أوجع ولا مأمأ أكثر حزنأ في العرب يومئذ.^{٢٤}

٤. ٢. تشكيل النَّدْب "صناعته"

ألف العرب عاداتٍ وتقاليدَ تعبّر عن اهتمامهم بالميت والقيام بما يلزم احتراماً لإنسانيته من جانب، ولقدره ومكانته من جانب آخر، لاسيما إذا ما كان الفقيد من علية القوم وساداتهم، فكان النساء والرجال يجتمعون أحيانا في مآتمٍ لإتمام طقوس النَّدْب؛ الذي يقوم بمظاهرة فردٍ واحد حيناً آخر، وغالبا ما يجتمع النسوة للقيام بنذب الميت وبكائه فيتفنّجون للمصيبة، ويبكون على الفقيد ولو عبرت عليه السِنون، ويثيرون أشجان السامعين بتحويل المصيبة فيه، وتجذ الأشعار سبيلا إلى ألسنتهم ومنفذاً إلى نفوسهم وعواطفهم، فتفسد على الحكمة أمرها، وكل فجيعة لم يمسخها السلو، تحكّم فيها الغلو، لأنّ السلو يفرغ المجال للاتعاظ والتأمل، والغلو يفتح الباب للاتحال والتعطل والتصنع. ولا أكذب الواقع فانا أجد في نفسي هذا الميل كلما قمت متكلّما في حفل من هذه الذكريات، أجدني في حالة من التأثّر، أتمثل فيها الفجيعة حاضرة؛ فأقول في البكاء والاستبكاء أكثر مما أقول في التأسي والاعتبار. وإني أتخيّل أنّ منشأ ذلك في نفسي حالة واقعية تعود للفراغ الذي يتركه المندوب بين الناس وأنّ كلٌّ من خلا موضعه في الميدان منهم عزّ عنه العوض. ولو كنّا من قوم القائل: إذا مات منا سيّد قام سيّد لكانت حالتنا النَّفسيّة غير ما هي. يقول أبو عطاء السّندي منشداً لأحد الشعراء:^{٢٥}

^{٢١} المدرّة، التعازي والمرثي، ١٢٨؛ ابن قتيبة الدينوري، المعاني الكبير في أبيات المعاني، سالم الكرنكوي - عبد الرحمن بن يحيى بن علي اليماني (حيدر آباد-الهند: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٩)، ٤٩٢/١؛ عبد الله عبد الجبار - محمد عبد المنعم خفاجي، قصّة الأدب في الحجاز (مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت)، ٤٦٩/١، ٤٧٣.

^{٢٢} ديوان الهذليين، تحقيق: أحمد الزين وآخرين، (القاهرة: الدار القومية للنشر، ١٩٦٥)، ١٢٢/١.

^{٢٣} حواسر: جمع حاسرة، وهي المرأة كاشفة الرأس، ابن منظور، لسان العرب، (ح س ر)، ٤/١٨٨. أصفقن: أزرّقن، ابن منظور، لسان العرب، (ل ز ق)، ١٠/٣٢٩. التبييت: التعليل المدبوغة بالقرظ. ابن منظور، لسان العرب، (س ب ت)، ٣٦/٢.

^{٢٤} محمّد جاد المولى وآخرون، أيام العرب في الجاهليّة (بيروت: دار الجليل، ١٩٨٨)، ٨٩؛ شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، ١٩٩٥)، ٣/١٩٤؛ حسين جمعة، الرثاء في الشعر الجاهلي وصادر الإسلام (جامعة دمشق، رسالة دكتوراه، ١٩٨٢)، ١٤.

^{٢٥} ابن قتيبة الدينوري، أدب الكاتب، محمد الدالي (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، ١/٢٤؛ ابن منظور، لسان العرب، (أم)، ٤/١٢؛ محمّد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من الباحثين، مادة: أم، (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٩)، ٣١/١٨٢.

عَشِيَّةٌ قَامَ النَّائِحَاتُ، وَشَقَّقَتْ جُيُوبٌ بِأَيْدِي مَاتَمٍ وَحُدُودٌ

كَأَنَّ النِّسَاءَ تَوَاعَدْنَ عَشِيَّةً وَتَوَارَدْنَ لِيَقْمَنَّ بِالطَّقُوسِ الْمَأْسَاوِيَّةِ تَعْبِيرًا عَنِ الْجُرْعِ وَالْحَزْنِ فَبَدَأْنَ بِشَقِّ الْجُيُوبِ وَلَطَمَ الْحُدُودِ وَالنَّوَاحِ عَلَى الْفَقِيدِ الَّذِي يُذَكَّرُ فِي مَاتَمِهِ حَسَنَ أَخْلَاقِهِ وَبِزَّةِ بَأَمَتِهِ وَإِنْفَاقِهِ عَلَيْهَا، وَطِيبَ مَعِشَرِهِ وَمَعَاوَاتِهِ لِلشِّيَاتِ السَّيِّئَةِ، وَقَدْ عَزَّتْ عَنِ هَذَا امْرَأَةٌ مِنَ الْعَرَبِ فَقَالَتْ: كَانَ فِي الْحَيِّ مَاتَمٌ اجْتَمَعَ فِيهِ عَجَائِزٌ مِنْ عَجَائِزِ الْحَيِّ، فَلَمَّا رَأَيْنَ أَنَّ أَهْلَ الْمَاتَمِ قَدْ أَقَمْنَ الْمُنَاحَةَ، اعْتَزَلْنَ وَتَحَدَّثْنَ فَبَيْنَا هُنَّ فِي حَدِيثِهِنَّ، إِذْ ذَكَرْنَ بَرَّ الْأَبْنَاءِ بِالْأَمَهَاتِ، وَإِنْفَاقَهُمْ عَلَيْهِنَّ. وَذَكَرَتْ كَلَّ وَاحِدَةً مِنْهُنَّ مَا يُولِيهَا ابْنُهَا.^{٢٦}

إِنَّ سِيرُورَةَ هَذِهِ الطَّقُوسِ الْمَاتَمِيَّةِ وَشَبُوحَهَا بِكَثْرَةِ كَاثِرَةِ جَعْلِهَا تَخْرُجُ مِنْ عِبَادَةِ الْبِكَاةِ إِلَى الْبُيُوسِ النَّبَاكِي فَصَارَتْ مِتْكَالْفَةَ مِتْصَنَّعَةً، يُؤْتَى بِأَهْلِهَا وَصَنَاعَتِهَا الْمَهْرَةَ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ صَنْعَتَهُمْ عَلَى أَحْسَنِ وَجْهِ حَتَّى قِيلَ: لَيْسَتْ النَّائِحَةُ التَّكَلُّيُّ مِثْلَ النَّائِحَةِ الْمُسْتَأْجَرَةِ.^{٢٧} يَرُدُّونَ أَشْعَارًا حَزِينَةً ذَاتَ أَنْغَامٍ جَنَائِزِيَّةٍ تَضَعُ نَفُوسَ السَّامِعِينَ أَمَامَ هَوْلِ الْمَصَابِ، فَيَنْقَطِعُ تَفْكِيرُهُمْ عَنِ مِلْذَاتِ الدُّنْيَا وَعَيْشِهَا، وَيَنْصَرِفُ إِلَى الْمَوْتِ وَمَا يَكْتَنِفُهُ مِنْ تَسْأُلَاتِ فِلْسَافِيَّةٍ. وَكَانَ بَعْضُهُمْ يَخْتَصُّ أَشْعَارًا يَبْعِيهَا لِتَرْدِيدِهَا فِي تِلْكَ الْمُنَاسِبَاتِ الْأَلِيمَةِ مِنْ مِثْلِ الْأَرْجُوزَةِ الَّتِي جَادَتْ بِهَا قَرِيحَةُ لَبِيدِ بْنِ رَبِيعَةَ الْعَامِرِيِّ لِتَنْشُدَهَا النَّائِحَاتُ عَلَى عَمَّةِ أَبِي الْبَرَاءِ الْمَلِكِ بْنِ عَامِرٍ مَلَاعِبَ الْأَسْتَمَةِ مُسْتَعْدِمَةً الْمَزَاهِرِ وَالِدَفُوفِ لِتَحْدِثَ تَطْرِيبًا حَزِينًا يَحْمِلُ فِي طَيَاتِهِ الشُّعُورَ بِتَمَرُّقِ النَّفْسِ وَانْدثارِهَا أَمَامَ لِحْظَةِ زَمْنِيَّةٍ لَا يُعْرِفُ مَتَى تَأْتِي؛ لِيَعْدُو كُلَّ شَيْءٍ أَسْوَدَ قَاتِمًا لَا بِهَجَّةٍ فِيهِ بِمَا فِي ذَلِكَ الْحَيَاةِ الرَّغِيدَةِ يَقُولُ:^{٢٨}

فُومًا [تُنُوحَانِ] مَعَ الْأَنْوَاحِ^{٢٩} فِي مَاتَمٍ مَهَجَّرِ الرُّوَاحِ^{٣٠}
يَحْمَشَنَّ حُرَّ أَوْجُهُ صَبْحَاحِ فِي السُّلْبِ السُّودِ فِي الْأُمْسَاحِ^{٣١}
وَأَبْنَا مَلَاعِبِ الرِّمَاحِ وَقَيْنَةَ وَمَزْهَرَ صَدَّاحِ

يَفْصَحُ النَّصُّ السَّالِفُ عَنِ صِنَاعَةِ اللَّشْعْرِ تَوَطُّفٌ لَطَقُوسِ النَّدْبِ وَالنُّوَاحِ، وَصِنَاعَةُ أُخْرَى لِلنُّوَاحِ نَفْسُهُ، مِتْكَابًا الْغِنَاءُ ذَا الْأَلْحَانِ الْحَزِينَةِ رَدَاءً لَهُ، لِمُنَاسِبَتِهِ الْأَرْجُوزَةِ الَّتِي يَعْتَقِدُ أَنَّهَا أَقْدَمُ ظَهُورًا مِنَ الْقَصِيدَةِ الَّتِي وَصَلَتْ إِلَيْنَا تَامَةً مُحْكَمَةَ الْبِنَاءِ، وَاتِّكَاءَ الْكَهْمَانَ عَلَيْهَا فِي مَنَاجَاةِ الْأَهْلَةِ وَفَنَّةِ السَّمَاعِ بِمَا يَرُدُّونَهُ مِنَ الْكَلَامِ الْمَسْجُوعِ طَلِبًا لِرَاحَةِ الْمُنْدُوبِ.^{٣٢}

وَعِنْدَمَا نَلْزِكُ الْغِنَاءَ لَا بَدَأَ لَنَا مِنْ ذِكْرِ عَبِيدِ بْنِ سَرِيحِ الَّذِي كَانَ أَحْسَنَ النَّاسِ غِنَاءً، وَكَانَ يَغْنِي مَرْتَجِلًا وَيُوقِعُ بِقَضِيْبٍ، وَغَنَى فِي زَمَنِ عَثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَمَاتَ فِي خِلَافَةِ هِشَامِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ^{٣٣} وَقِيلَ: أَوَّلُ مَنْ ضَرَبَ بِالْعُودِ الْفَارْسِيَّ عَلَى الْغِنَاءِ الْعَرَبِيِّ بِمَكَّةَ، وَقِيلَ أَنَّ يَغْنِي نَائِحًا، أَيِ بِنُوحٍ فِي الْمَاتَمِ عَلَى الْأَمْوَاتِ^{٣٤} ثُمَّ عَدَلَ عَنِ النَّيَّاحَةِ إِلَى الْغِنَاءِ بَعْدَ شَهْرَةِ عَبْدِ الْمَلِكِ الْغَرِيضِ بِالنُّوَاحِ،^{٣٥} الَّذِي فُيِّنَ بِصَوْتِهِ كُلُّ مَنْ سَمِعَهُ وَأَثَّرَ فِي نَفُوسِ مَعَاصِرِيهِ تَأْثِيرًا عَظِيمًا،^{٣٦} وَاتِّكَاءَ عَلَى مَا سَبَقَ يَقُولُ: إِنَّ لِلنَّدْبِ طَقُوسًا خَاصَةً تُغْتَمَلُ لِطَلْبِ الرَّاحَةِ لِلْمِيْتِ وَيُجْلِبُّ لَهَا أَشْجَى الْمَغْنِينِ صَوْتًا وَأَحْسَنَهُمْ تَغْنِيمًا لِيَكُونَ الْمَاتَمُ عَلَى أَفْضَلِ صُورَةٍ مُمْكِنَةٍ، وَهَذَا مَا كَشَفْتُهُ النَّصُوصَ السَّالِفَةَ الذِّكْرَ الَّتِي رَسَمْتُ مَوَاقِفَ دَرَامِيَّةٍ مِتْنِيَّةِ السَّبْكِ تَوْلَدَهَا تَنَاقُضَاتُ فَطِيْعَةٍ بَيْنَ زَهْوِ الْحَيَاةِ وَأَلْقَاهَا الَّذِي يَعِيْشُهُ الْمَرْءُ فِي سِيرُورَةِ مِتْتَابَعَةٍ وَبَيْنَ النَّاسِيِّ وَالْمُحْظَةِ وَقُوعِ الْفَاجِعَةِ الَّتِي لَنْ تَنْطَفِي نَبَاهَا الْمَشْبُوبَةَ يَوْمًا، وَسَيَقِي هَذَا الْغِنَاءَ النَّاشِجَ جِرْحًا

^{٢٦} أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، *البحلاء* (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٤١٩)، ١٥٤/١.

^{٢٧} الأندلسي، *العقد الفريد*، ٢٢٨/٣.

^{٢٨} حمدو ططاس، *ديوان لبيد بن ربيعة العامري* (دار المعرفة، ٢٠٠٤)، ٢٩.

^{٢٩} تنوحان: أي تقدان القميص، والأنواح جمع نوح وهو مجموعة النسوة اللاتي يقمن بالبكاء. ابن منظور، *لسان العرب*، (ن و ح)، ٦٢٧/٢، وما بين قوسين يروى بلفظ: [نجوبان].

^{٣٠} المهجّر: المبكر، السير في الهجرة، والمعنى أنّ الناديات قد بگرت في الحضور للماتم. ابن منظور، *لسان العرب*، (ه ج ر)، ٢٥٤/٥.

^{٣١} السلب: الثياب السود. ابن منظور، *لسان العرب*، (س ل ب)، ٤٧٢/١. الأمساح: ثياب من الشعر. ابن منظور، *لسان العرب*، (م س ح)، ٥٩٦/٢.

^{٣٢} جمعة، *الثناء في الشعر الجاهلي وصدور الإسلام*، ٩ وما بعدها.

^{٣٣} أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، إحسان عباس وآخرون (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٨)، ١٦٧/١.

^{٣٤} الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ١٧٠/١.

^{٣٥} الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ١٧١/١. وعنه في *الثناء في الشعر العربي* ص ١٤٨.

^{٣٦} الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ٢٣٦/٢. وعنه في *الثناء في الشعر العربي* ص ١٤٩.

نازفاً مفتوح الشفة يؤلم صاحبه حتى يغمض الموت عينيه، هذا فيما يخص النّادبة الحقيقة ، أما المستأجرة فكانت على درب صاحبها تجذّ السّير وقد احترفت في هذه البابة وصارت ماهرة في صناعة النّذب الذي توالتت صورته المتنوعة من معجم لغوي واحد، فالنوح والبكاء والطمع والنحيب والخمش والشقّ وغيرها من الألفاظ؛ التي شكّلت بنية مشهد النّذب تنتمي إلى بؤرة معجمية واحدة، أو أنّ بعضاً منها يأتلف بعضها الآخر دلاليّاً، مشكلاً في ضمير النّادبة إحساساً عميقاً بالفقد ورغبة مُعشّاة بالألم، مُلحّة بأن تنسم نَفحةً من أريج الحياة الوداعة التي بددها المندوب برحيله.

إنّ شيوع مثل هذه المظاهر ما هو إلاّ تجليات متباينة لمواقف النّادبة من الميت من جانب، وتمثيلٍ لجانبٍ من الثقافة العربية المليئة بالقيم الفنية آنذاك من جانب آخر.

٤.٣. القيم الفنية في مشهد النّذب

تُعَدُّ القيمة من القضايا الكبرى المتأصلة في ضمير الوجود الإنساني، لأنّها تمنح المرء جدارته بالإنسانية التي لا يمكن أن تكون سويةً من دون منظومة قيمٍ تحدد انتماء المرء وإخلاصه لتلك المنظومة التي ورث بعضها وأضاف بعضاً آخر إليها، وهذه وتلك هي جزء من مفهوم الثقافة الذي بنته خيرات الإنسانية عبر سيرورة الزمن الطويلة والتراكم المعرفي المديد،^{٣٧} وما وقعنا عليه في مشاهد النّذب التي تنضح من معين واحد وُسمّ بالحزن والتّفجّع والتّحبيب واللّطم والبكاء والأنين والاستغاثة وحلق الشّعور والضرب بالأحذية، وقد تشاجرت القيم الأنفة الذكر مُظهِرةً ضعف المرأة النّادبة وعجزها عن مواجهة ما حلّ بها من إحساس مرّوع بالفناء عكّر صفو الحياة وشوّه وجه سعداتها أو غمز في حسننها، ولهذا كان النّذب يلبي حاجات اجتماعية، بوصفه سبيلاً من سُبل تخليد الميت والإشادة به والثناء عليه، إلى جانب أنّه فنٌّ يعكس رؤية الشاعر لمفهومي الحياة والموت اللذين وقف عندهما أحياناً، وأخرى مرّ سريعاً، وأكثر ما تكرر الالتفات لمثل هذه القيم في كل مناحة ومأتم خلا قيمتين أوّذ الوقوف عندهما، جاءتا متصلتين بالقيم السالفة في مشهد النّذب، وأحياناً أخرى جاءتا منفردتين كلٌّ واحدةٍ في سياق مستقل.

الأولى: هي قضية حضّ النّادبة لقومها ولعشيرها على الثأر للمقتول إيماناً منها بقيم الجماعة التي تنتمي إليها إذ إن الثأر من القضايا التي لم يستطع العرب البداية الانفكاك من قيدها، وربما حتى وقتنا هذا نجد لها حضوراً كبيراً في غير مجتمع عربي، هو ذاته سليل المجتمع الجاهلي القديم الذي تُنوّقت قيمه وكثيرٌ من مبادئه وفتشت بين الناس وصارت جزءاً من ثقافتهم، وإلى هذا أشار ابن طباطبا العلوي بقوله متحدّثاً عن سنن العرب منها إمساك العرب عن بكاء قتلاها حتى تطلب بثأرها، فإذا أدركته بكتّ قتلاها. يقول من كان مسروراً بمقتل مالك فليستندلّ ببكاء نسائنا ونديهنّ إيّاه على أنا أخذنا بثأرنا وقتلنا قاتله،^{٣٨} ومما يؤكّد ذلك ما فعلته قريش بعد معركة بدر التي انتصر فيها المسلمون على المشركين الذين ناحوا على قتلاهم، ثم قالوا: لا تفعلوا فيبلغ محمداً وأصحابه فيشمتوا بكم، ولا تبتعوا في أسراكم حتى تستأثروا بهم لا يارب عليكم محمد وأصحابه في الفداء^{٣٩} وإذا كنا نسعى لإدراك فيّ حقيقي لنصوص النّذب فلا بدّ لنا من قراءة الصورة الحيّة التي تنبض بها تلك النصوص، فتكشف هويتها المموهة بالصدق الواقعي ولا نقع في شرك التبسيط والتصوير الفوتوغرافي للواقع الأليم الذي يدفنا للسير في طريق الصدق الفني لنكتشف فحوى النصوص وكنهها، فهذه بنت حكيم بن عمرو العبدية تندب أباه المقتول وتحرض قومها على الثأر له تقول:^{٤٠}

أَيْرْجُو رَيْبِعُ أَنْ يُؤُوبَ وَقَدْ تَوَى
فِي أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا كِرَامًا فَعَجَّلُوا
فِي أَنْ تَمَلُّوا نَيْلَكُمْ بِسِيُوفِكُمْ
حَكِيمٌ وَأَمْسَى شَلُوهُ بِمُطَبِّقٍ^{٤١}
لَهُ جَرَاءَةٌ مِنْ أَبِيكُمْ ذَاتَ مَصْدَقٍ
فَكُونُوا نِسَاءً فِي الْمَلَاءِ الْمُخَلِّقِ^{٤٢}

^{٣٧} وهب رومية، "شعرنا القديم والنقد الجديد"، عالم المعرفة ٢٠٧ (١٩٩٦)، ٣١٦-٣١٧.

^{٣٨} ابن طباطبا العلوي، عيار الشعر، عبد العزيز بن ناصر المناع (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت)، ٥١.

^{٣٩} شهاب الدين النويري، تحاية الأرب في فنون الأدب (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٣)، ١٧/٥٦.

^{٤٠} يموت، شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، ٤٢٨.

^{٤١} شَلُوهُ: جسده وما بقي منه. ابن منظور، لسان العرب، (ش ل و)، ١٤، ٤٤٢.

^{٤٢} الملاء والملاء بالضمّ والمدّ، الرّطة، وهي المُلخفة والجمع أملاء. ابن منظور، لسان العرب، (م ل ء)، ١/١٦٠.

وقولوا: ربیع ربکم فاستجُدوا له فما أنتم إلا كمعزى الحبلى^{٤٣}

ففي تحقُّ قومها على نبل ثأرهم من خصومهم، وتحدّ في تسعير نارهم التي فيما يبدو يعلوها رماذ بارداً، أو أنّها مُسعرةٌ وزادت في تسعيرها حينما أطلقت العنان لقيم الرجولة في نفوس أبناء قومها ليتعجلوا بالثأر إن كانوا رجالاً بأساً وشدةً، وههنا برزت في النص لحظة حرجة تمثلت بقيمة القوة التي تُختبِرُ بها معادن الرجال فيتبين الصلْد من اللين، ولا أحد يكره أو يجاني القيم النبيلة، بل كلنا يعشقها ويهيم بها، لكن الذين يمتلكون القدرة على التضحية في سبيل المحافظة عليها وبذل أتاواتها قلةً، وإلا فهم النساء اللواتي استترن عن غزل عيون الرجال، النساء اللواتي ضُربَ بهنَّ المثل بالضعف والخور. ولا تتعد هند بنت بدر الفزارية التي رثت أخاها حصن بن حذيفة يوم قتل في وقعة حاجر بين ذبيان وعيس وقد حرّضت قومها على الأخذ بثأره من عيس وأنذرتهم بالويل إن لم يأخذوا بثأره وهو الفارس السيّد الوقور في قومه أحمد حروباً كثيرةً بذكائه وحنكته:^{٤٤}

تطاول ليلي للهجوم الخواضر
فيا ليني ذبيان بكوا عميدك
وشيت رأسي يوم وقعة حاجر
بكل رقيق الحد أبيض باتر
كل رذني أصمّ كعوبه
ينوء بنصل كالعقيمة زاهر
وترموا عقيلاً بالتي ليس بعدها
بقاء فكونوا كالإماء العواهر

إنّ ذات الشاعرة مأزومة وموجوعة، تواجه عجزاً عن الخروج من مأساتها التي بدأت تمتد وتستطيل باستطالة الليل الذي لا يكاد ينتهي وقد اتسع لهُمومها وأشجانها، ولأنّ الليل زمنٌ والزمن في الشعر إحساس وشعورٌ أكثر منه ساعات تعدّ وتحسب^{٤٥} اكتسب ههنا بعداً نفسياً حمل بين جوانحه آلام النادية وأحزانها، ومما يزيد الطين بلّة مباشرة الشيب لرأسها الذي يؤذّن بأفول شمسها. وحينئذٍ لا بدّ لها من متنفس تجدد فيه شعورها ونظرها النمطية للحياة الزاهية فانحرفت إلى خطاب القوم بأن يبكوا سيدهم بسيف بواتر، وهنا نجد أنّ الرغبة في التخلص من الهمّ الثقيل والليل البهيم، هي الرغبة ذاتها عند بنت حكيم العبدية التي آثرت مفهوم العجلة في تخلصها من أزمتهام ومواقع قلبها، فكلا النادبتين ترغبان بالخلاص من الشعور بالعجز الذي أمهكهما وأفسد طيب الحياة في نفسيهما، ونرى مرة أخرى أن صورة المرأة المتخفية عن عيون الرجال في شكلها كامراً وليس في مضمونها هي صورة شقيقة لصورة المرأة العاهرة، نشأت كلتاها في رحم واحد، وفي هذا التآخي الصريح دلالة على ضعف المرأة وهشاشة نفسها وخوار قواها أمام الرزايا والمصائب وهذا ما جعلها ركناً مكيناً في الصورة التشبيهية "فكونوا نساءً" و "كالإماء العواهر". وإذا ما أعدنا النظر كرة أخرى في المشهدين السالفين سنجد أنّ صيغة الأمر "كونوا" قد استهوت فؤاد النادبتين التي ضمت إضافة إلى المعنى الطلبي معنى التحقير والتصغير والإذلال وهو شيء تعافه نفس الرجل وتأتى عليه، فهو رمز القوة المنشودة التي سكنت عقل المرء وفؤاده وهو يعلم علم اليقين أنّ هذه القوة وحدها القادرة على إثبات الذات وترسيخ الإيمان بها، وما إثبات ذات الرجل في مواقف الثأر في حقيقة أمرها إلا إثبات لذات المرأة المهتكة التي تحتاج إلى رفق جروحها وجبر كسر فؤادها وعبارة أخرى: إنّ استحضار صورة المرأة للتعبير عن الضعف والخور من جانب، وحض الرجال على الأخذ بالثأر وشحنهم من جانب آخر هو تعبير نمطيّ مستلٌّ من صميم حياتهم اليومية اعتمد قيمة القوة التي علت على القيم جميعها في مجتمع يحكمه حدّ السيف وبذت قرائنها، لأن وجودها هو وجود للطمأنينة والراحة بمختلف أشكالها، وأرى أنّ توقُّر القوّة في أحد المجتمعات الجاهلية هو عمودٌ رئيسٌ من أعمدة توفر السعادة والأمل بالقادم المشرق الذي يمثّل الحياة ويضفي الزهو على جنباتها.

أمّا القيمة الثانية فهي وقوف النادية على صفات المندوب وشيائه التي عزّ نظيرها وندر في غيره وفق تعبير النادية، وكأما كلّ ما هو حسنٌ منها وألغى قد آل إلى المندوب، وبفقدته تلاشت تلك الصفات وعزت في المجتمع، وهذا ديدن النادبات جميعهنّ وسنقف عند جنوب الهدلية في معزوفة رائعة أودعت فيها جلّ الصفات وأبغها التي

^{٤٣} الحبلى" وهي الأغنام الصغيرة التي لا تكبر، وجاء "معزى الحبلى: قطعان الغنم على الجبل". في شعراء عبد القيس في العصر الجاهلي، ٤٢٨؛ ابن منظور، لسان العرب، (ح ب ل ق)، ٣٨٨/١٠.

^{٤٤} يموت، شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، ٤٦.

^{٤٥} رومية، "شعرنا القديم والتقد الجديد"، ١٨٣.

رأَتْهَا فِي أُخْيِهَا ذِي الْكَلْبِ الَّذِي قَتَلَهُ بَنُو فِهْمٍ حُلْسَةً، تَقُولُ مِنْ لَامِيَّتِهَا وَقَدْ عَرَفْتَ أَخْذَهُمْ لَهُ عَلَى حِينِ غَرَةِ:٤٦

فَهَلَا إِذْنُ قَبْلَ رَيْبِ الْمِينِ
فَأَقْسَمُ يَا عَمْرُو لَوْ نَبَّهَاك
إِذْنُ نَبَّهَا عَيْرٌ رَعْدِيدَةٌ
إِذْنُ نَبَّهَا لَيْثٌ عَرِيْسَةٌ

فَقَدْ كَانَ رَجُلًا وَكُنْتُمْ رَجَالًا
إِذْنُ نَبَّهَا مِنْكَ ذَاءٌ غَضَالًا
وَلَا طَائِشٌ رَعِشَ حِينَ صَلَاة٧٤
مُفِيدًا مُفِيئًا نَفُوسًا وَمَالًا٤٨

نرى الشاعرة تعود مرة أخرى لترسيخ مفهوم القوة التي رأتها في أخيها المقتول ولم ترها في خصميه اللذين لو امتلاكها لكانا رجلين كبقية الرجال المتمتعين بها، لأن مباغتتهما له وأخذه حُلْسَةً ليس من شيم الرجال الذين كانوا يسلكون سبل الشهامة والمروءة والقوة في تلك الحقبة من تاريخ تراثنا العربي، ولابد لنا هنا من الوقوف عند حرف الجواب إذن الذي كررته غير مرة متوخية الإطناب في التأكيد على ما ذهبت إليه من خساسة الخصوم ومناعة أخيها الذي جعلت منه ذاءً عضالاً في معرض التسهيم أو التوشيح الذي يدل ما تقدم من الكلام على ما تأخر منه أو يتأخر منه ما يدل على ما تقدم معنى واحد أو معنيين، وطوراً باللفظ كأبيات جنوب^{٤٦} السابقة التي حملت دلالات لا مناص من الإقرار بأنها تشاجر وتتشابك في بؤرة القوة، إذا لا يمكن لمن نزل به مرض عضال أن يشفى بعلاجه فيستريح، ولا يموت فيريح، ليبقى صاحبه عرضة للعذاب والألم وهو أشد وأصعب حالاً من أي شيء يمكن مغالبتة وصرعه، لهذا لم يبنه الخصمان ذا الكلب، لأنهما يدركان يقيناً ما يمكن أن يقع لهما من سوء العاقبة إن هما طلبا مواجهته، ولكن هيهات الجبان الهزيل من هذا، لاسيماً أن مفهوم القوة من المفاهيم التي علا صوتها في النفوس وبذت كل ما سواها لينجو المرء من برائن الضعف. وكيف لا؟ المنذب لا يعرف الجبن والخور إلى قلبه طريقاً بل هو الأسد في عرينه الذي أوتي مالم يؤت أحد من معاني القوة والبأس تقول:٥٠

هَزْبَرًا قُرُوسًا لِأَقْرَانِهِ
أَيُّنًا إِذَا صَاوَلَ الْقِرْنَ صَالًا٥١

إِنَّ الشعور بالضعف والانكسار الذي ألمَّ بالشاعرة بسبب الفقد والأسى، دفعها إلى البحث عن معاني القوة والبأس -وهي الضعيفة المكلومة- في مجتمع يحكمه حدُّ السيف وسنا القنا، وقد بات الشعور بالقوة في صميمه هو شعور بالذات التي أمست بحاجة للعودة إلى ما كانت عليه قبل مقتل أخيها الذي تصوّره على أنه الأسد في عرينه، يصلو ويجول مع أَكْفَاءٍ له، لا يلتفت إلى من هو أدنى منه. ولا ينحسر مفهوم القوة في المعركة ومقارعة الخصوم ومضاربتهم وحسب، بل يكون أحياناً في مواقف أخرى كالسخاء والعتاء وقت هبوب الريح التي تنذر بالموت وحلول الفاقة واشتداد الفقر، فالبذل في تلك الأوقات العصيبة السوداء وَجْهٌ من وجوه القوّة التي تحلّي ذو الكلب بها:٥٢

وَقَدْ عَلِمَ الضَّيْفُ وَالْمُرْمَلُونَ
وَحَلَّتْ عَنْ أَوْلَادِهَا الْمُرِيضَاتُ
بَأَنَّكَ كُنْتَ الرَّبِيعَ الْمَرِيعَ

إِذَا أَعْرَبَ أَفْقٌ وَهَبَّتْ شَمَالًا٥٣
فَلَمْ تَرَ عَيْرٌ لِمُرْنٍ بِرَالًا٥٤
وَكُنْتَ لِمَنْ يَعْتَقِيكَ التَّمَالًا٥٥

٤٦ ديوان الهنليين، ١٢١/٣-١٢٢.

٤٧ رعديدة: جبان يُرْعَدُ عند القتال جنباً وجزعاً، ابن منظور، لسان العرب، (ر ع د)، ١٧٩/٣. رعمش: قيل فيه رجلٌ رعشٌ، جبانٌ ضعيفٌ. ابن منظور، لسان العرب، (ر ع ش)، ٣٠٤/٦.

٤٨ العريسة: مأوى الأسد وعرينه. ابن منظور، لسان العرب، (ع ر س)، ١٣٦/٦.

٤٩ ابن أبي الإصبع البغدادي، تحرير الجحيد في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، حفي محمد شرف (الجمهورية المتحدة: منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د.ت)، ٢٦٣.

٥٠ ديوان الهنليين، ١٢١/٣.

٥١ الهزب: اسم السبع، الفرس: الذي يدق الأعناق، وقيل: يفرس القرن أي يدقه، القرن: بالكسرة: ابن منظور، لسان العرب، (ه ز ب ر)، ٢٦٣/٥. الكفء والنظير في الشجاعة والحزب، ويجمع على أقران. ابن منظور، لسان العرب، (ك ف ه)، ٣٣٧/٣.

٥٢ ديوان الهنليين، ١٢٢/٣.

٥٣ المرمولون: الفقراء المحتاجون الذين لا يملكون ما يسدون به رمقهم. ابن منظور، لسان العرب، (ر م ل)، ٢٩٦/١١.

٥٤ المرن: واجدته مرنّة، وقيل: المرنّة الشخابة البيضاء، والجمع: مرنّ وقيل: السخاب ذو الماء. بلال: قطرات المطر. ابن منظور، لسان العرب، (م ز ن)، ٢٧٤/٤.

٥٥ المرعي: الخصيب التاجع، ابن منظور، لسان العرب، (ر ي ع)، ٣٣٥/٨. العاني: الضيف، ابن منظور، لسان العرب، (ع ف و)،

وعودة على الصفات الحسنة الكريمة التي أسبغتها النادبة على المندوب وقد أفضت إلى قيمة القوة التي تُعدُّ من القيم الإنسانية الكبرى التي غالباً ما نجدُها ماثلة في ثنايا النص الشعري الذي يتناول قضية الفقد وما يعترى النفس من مشاعر أليمة ساعته، فلم يكن تمسك النادبة بالقوة إلا لأتمها حاجةً ضروريةً وملحةً للعيش في مجبوح الحياة وظلها، لاسيماً أنّها شعرت بالضعف والخوف من المجهول القادم الذي يخفي بين جنباته المكاره والمفاجآت الأليمة، فأرادت من تلك الصفات الحسنة الكريمة التي احتضنت بين أضلعها القوة ومعانيها المختلفة أن تكون معادلاً موضوعياً لذاتها الكسيرة التي تحضت للتعبير عنها؛ لتخفف من وطأها وتكسر بعضاً من حدتها، وذلك إذا ما نظرنا إلى قيمة القوة على أنّها أمُّ القيم في ذلك المجتمع وبهذا لا نجاني الصواب أو نزع عنه، لأننا ننطلق في مقارنتنا الشعرية هذه من تفكيره وثقافته التي كانت تُكبرُ القوة وتجلّها ولا ترى قيمة أخرى تضارعها أو تنافسها.

ولطالما أن هذا الشعر يعبر عن مواقع الذات وآلامها فهو غنائيٌّ ذاتيٌّ بثت فيه النادبة أحرارها وآلامها فعدا موضوعاً للتجربة الشعرية التي تميزت ببساطة التعبير وسهولة التناول والاعتماد على التكرار الذي أضفى عليها إثارة كانت كفيلاً بكشف خباياه التي رنت إليها النادبة. وفي مثل هذا يقول الدكتور صلاح فضل اللغة الغنائية يسودها على مستوى الإدراك المباشر قدرٌ من الإيجاز تلعب فيه أشكال التكرار دوراً توزيعياً حاسماً كما توظف فيها الوسائل الحساسة مثل الإيقاع الرنين الصوتي دون مبالغة مما يخلق في نهاية الأمر نعمة خاصة هي وحدها الكفيلة بإثارة الاستعداد النفسي للتلبس بحالة الشعر.^{٥٦} ومثل هذه السمات نجدُها في نصّ جنوب الهذلية على نحوٍ بيّن وكذا نجد وفرة حروف اللين التي تتوزع في ثنايا النص وتأتي خاتمةً لنهايات أبياتها ألف الإطلاق التي تسمح بامتداد الصوت والترويح النفسي محدثاً ذلك تنغيماً موسيقياً هادئاً بعيداً عن الجلبة، ما يجعل من مشهد الندب نصاً غنائياً، النادبة تبوح فيه بأحزانها وبأشجانها على المستوى اللغوي والموسيقي والنفسي. واتكأ على ما سلف نستطيع القول: إن مفهوم القوة من المفاهيم السائدة في مشهد الندب الذي تمسكت به النادبة وسعت إليه لتحقيق ذاتها المكلمة أو أنّها وجدت فيه تعويضاً عن كسرهما وكلم فؤادها، فتغنّت فيه أيما غناءً.

نتائج

ظهور موضوع الرثاء عامةً والندب خاصةً على موضوعات الشعر الأخرى يوحي بأهميته ومكانته في تجربة الشعراء عامة.

إجادة المرأة للندب أكثر من الرجل لحدّة عاطفتها ورقة شعورها وسرعة انفعالها وهذا ما يبرز جلياً في مظاهر الندب المختلفة التي مارسها المرأة وعافتها نفس الرجل.

مظاهر الندب متباينة في كثير من الأحيان تبعاً للمندوب وشأوه، هدفها الوفاء له وطلب الراحة لنفسه وللنادبات اللواتي فقدن ركناً ميعباً بفقده؛ فالندب بكلّيته مطلبٌ نفسي للنادبة الحقيقية واجتماعي لأهله وعشيرته، يحقق قيم المجتمع ويحافظ عليها.

انتظام المآتم وسرورتها أخرجها من مظاهر الجزع الحقيقي إلى مظاهر الصنعة والتكلف يُؤتّى بصناعتها لإتمام الطقس الجنائزي الذي غدا جزءاً مهماً من ثقافة القوم لأداء واجب الوفاء والإخلاص للمندوب.

أفضت قيم الندب إلى الكشف عن حقيقة الذات الجاهلية المأزومة ونزوعها نحو مفهوم القوة الذي عزّ وعلا على كل مفهوم، لإحساس الذات بالضعف والقهر، وإشباع هذه الذات بالإحساس بالحياة وروعها لمواجهة ذلك الضعف.

لم تخل قصائد بعض النادبات الحقيقيات من نزعة تأملية تلخص سيورة الوجود الإنساني المموه بالهشاشة وغلبة الأيام على ذلك الوجود.

المصادر والمراجع

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب. بيروت: دار صادر، الطبعة ٣، عدد الأجزاء ١٥، ١٤١٤ هـ.

٥٧/١٥. القمّال، بالكسرة: الغيث. وفلانٌ ثمالٌ بئى فلانٍ أي عمادهم وغيثاً لهم يُؤمُّ بأمرهم. ابن منظور، لسان العرب، (ث م ل)، ٩٤/١١.

٥٦ صلاح فضل، شفرات النص (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ص ٥٠ وما بعدها. وعنه في: رومية، "شعرنا القديم والتقدّم الجديد"، ١٧٠.

- ابن التّدم، محمد بن إسحاق. الفهرست. محمد عوني عبد الرّؤوف - إيمان السّعيد جلال. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٦.
- الأصفهانيّ، أبو الفرج. كتاب الأغاني. إحسان عبّاس وآخرون. بيروت: دار صادر، ٢٠٠٨.
- الأندلسيّ، أبو عمر أحمد بن محمّد بن عبد ربّه. العقد الفريد. أحمد أمين وآخرون. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٤.
- البغداديّ، ابن أبي الإصبع. تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن. حفني محمد شرف. الجمهورية المتحدة: منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د.ت.
- البغداديّ، بماء الدين. التلذذة الحمدونية. بيروت: دار صادر، د.ت.
- البيهقيّ، إبراهيم بن محمّد. المحاسن والمساوئ. السيّد محمّد بدر الدّين الحلبيّ. مصر: مطبعة دار السّعادة، ١٩٠٦.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البخلاء. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٤١٩.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين. عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- جاد المولى، محمّد وآخرون. أتيام العرب في الجاهليّة. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨.
- جمعة، حسين. الرّثاء في الشعر الجاهلي وصادر الإسلام. جامعة دمشق، رسالة دكتوراه، ١٩٨٢.
- الجوهريّ، إسماعيل بن حمّاد. الصّحاح (تاج اللّغة وصحاح العربيّة). أحمد عبد الغفور عطّار. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠.
- الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي. معجم البلدان. بيروت: دار صادر، ١٩٩٥.
- الحميريّ، شوان بن سعيد. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم. حسين بن عبد الله العمريّ وآخرون. دمشق وبيروت: دار الفكر، ١٩٩٩.
- الحوفي، أحمد. المرأة في الشعر الجاهلي. القاهرة: دار الكتاب العربي، د.ت.
- الدينوري، ابن قتيبة. أدب الكاتب. محمد الدالي. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.
- الدينوري، ابن قتيبة. النّثر والشّعراء. أحمد محمّد شاكر. القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٣.
- الدينوري، ابن قتيبة. المعاني الكبير في أبيات المعاني. سالم الكرنكوي - عبد الرحمن بن يحيى بن علي اليماني. حيدر آباد- الهند: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٩.
- ديوان لبيد بن ربيعة العامري. حمدو ططاس. دار المعرفة، ٢٠٠٤.
- ديوان الهذليين. أحمد الزين وآخرون. القاهرة: الدار القومية للنشر، ١٩٦٥.
- رومية، وهب. "شعرنا القديم والتّقد الجديد". عالم المعرفة، ٢٠٧، ١٩٩٦.
- الرّبيديّ، محمّد مرتضى الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس. مجموعة من الباحثين. الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٩.
- عبد الجبار، عبد الله - خفاجي، محمد عبد المنعم. قصة الأدب في الحجاز. مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.
- العلوي، ابن طباطبا. عيار الشعر. عبد العزيز بن ناصر المناع. القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.
- عمر، أحمد مختار. معجم اللّغة العربية المعاصرة. دار عالم الكتب، ٢٠٠٨.
- فضل، صلاح. شفرات النص. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر، ١٩٩٠.
- القيروانيّ، ابن رشيقي. العمارة في صناعة الشّعر ونقاه. التّبويّ عبد الواحد شعلان. القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٠.
- المبرد، محمد بن يزيد. التعازي والمرثي. محمّد الدّيباجي. دمشق: مطبوعات مجمع اللّغة العربيّة، ١٩٧٦.

- النحوي, ثعلب. ديوان الخنساء. أنور أبو سويلم. دار عمار, ١٩٨٨.
- النويري, شهاب الدين. نحاية الأرب في فنون الأدب. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية, ١٤٢٣.
- موت, بشير. شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام. بيروت: المكتبة الأهلية, ١٩٣٤.
- ليونس, هفل. الصورة في شعر تميم بن أبي بن مقبل. جامعة البعث, رسالة ماجستير, ٢٠٠٧.

KAYNAKÇA

- Abdullah Abdülcebbâr- Muhammed 'Abdülmun'im Hafâcî. *Kıssatü'l-edebe fî'l-Hicaz*. Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Ahmed Muhtâr Ömer. *Mu'cemü'l-lügati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsira*. Dârü 'Âlemi'l-Kütüb, 2008.
- Bağdâdî, Bahâuddîn. *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye*. Beyrut: Dârü Sâdir, ts.
- Bağdâdî, İbn Ebi'l-İsba'. *Tahrîrü't-tahbîr fî sanâati's-şî'ri ve'n-nesri ve beyâni i'câzi'l-Kurân*. thk. Hifnî Muhammed Şeref. Cumhûriyetü'l-Müttehide: Menşûrâtü'l-Meclesi'l-a'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Beşîr Yemût. *Şâ'irâtü'l-Arab fî'l-câhiliyye ve'l-İslâm*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1934.
- Beyhakî, İbrahim b. Muhammed. *el-Mehâsin ve'l-mesâvi*. tsh. Seyyid Muhammed Bedruddîn el-Halebî. Mısır: Matbaatu Dâri's-Saâde, 1906.
- Câhiz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. 'Abdusselâm Harun. Darü'l-Fikr, ts.
- Câhiz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *el-Buhalâ'*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 2. Basım, 1419/1998.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh (Tâcü'l-luga ve sihâhü'l-Arabiyye)*. thk. Ahmed 'Abdülgâfûr 'Attâr. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *Edebü'l-kâtib*. thk. Muhammed ed-Dâli. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *el-Me'ânî'l-kebîr fî ebyâti'l-me'ânî*, thk. Sâlim Kerankevî-Abdurrahman b. Yahya b. Ali el-Yemânî. Haydarabat: Matbaatu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1949.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *eş-Şî'r ve's-şu'arâ'*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2003.
- Divânü Lebîd b. Rabîa el-Âmirî*. thk. Hamdû Tammâs. Dârü'l-Ma'rife, 2004.
- Divânü'l-Hüzelîyyîn*. thk. Ahmed ez-Zeyn, vd. Kahire: Nushatun musavvaratun 'an tab'ati Dâri'l-Kütüb, 1965.
- Endelüsî, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih. *el-İkdü'l-ferîd*. thk. Ahmed Emin vd. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li Kusûri's-Sakkâfe, 2004.
- Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Basım, 1995.
- Himyerî, Neşvân b. Saîd. *Şemsü'l-ulûm ve devâü kelâmi'l-Arab mine'l-külûm*. thk. Hüseyin b. Abdullah el-'Amrî, vd. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1999.
- Hûfî, Ahmed. *el-Mer'etü fî's-şî'ri'l-câhilî*. Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Baskı, ts.
- Hüseyin Cum'a. *Er-Risâu fî's-şî'ri'l-câhilî ve sadri'l-İslâm*. Dimaşk: Câmiatu Dimaşk, 1982.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1993.
- İbn Nedim, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. Muhammed Avnî Abdürraûf, vd. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li Kusûri's-Sakkâfe, 2006.

- İbn Tabâtâbâ el-Alevî. *‘İyârü’s-şîr*. thk. Abdülaziz b. Nasır el-Mâni’. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, ts.
- İsfahânî, Ebû’l-Ferac. *Kitâbü’l-eğânî*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 2008.
- Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-‘Umde fî sanâati’s-şîr ve nekdih*. thk. en-Nebeviyyu Abdolvâhid Şa’lân. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 2000.
- Müberred, Ebû’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *Kitâbü’t-te‘âzi ve’l-merâsî*. thk. Muhammed ed-Dîbâcî. Dimaşk: Matbû’âtu Mecmei’l-Lügati’l-‘Arabiyye, 1976.
- Muhammed Câd el-Mevlâ- Ali el-Becâvî- Muhammed Ebû-Fadl İbrahim. *Eyyâmü’l-‘Arab fî’l-câhiliyye*. Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1988.
- Nahvî, Sa’leb. *Dîvânü’l-Hansâ’*. thk. Enver Ebû Süveylim. Dârü ‘Ammâr, 1988.
- Nüveyrî, Şihâbüddîn. *Nihâyetü’l-ereb fî funûni’l-edeb*. Kahire: Dârü’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2. Basım, 1423/2002.
- Salâh Fadl. *Şeferâtü’n-nass*. Kahire: Dârü’l-Fikri li’d-Dirâsâti ve’n-Neşr, 1990.
- Vehb Rûmiyye. *Şîrunâ’l-kadîm ve’n-nakdü’l-cedîd*. Kuveyt: ‘Âlemü’l-Ma’rife, 1996.
- Yûnus, Hafel. *es-Sûretu fî şîri Temîm* b. Ubey b. Mukbil. Câmîatü’l-Ba’s, 2007.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*. thk. Komisyon. Küveyt: Matbaatu Hukûmeti’l-Kuveyt, 1969.

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

👤 Yazar(lar) / Author(s): Hafel Alyounes - Mucahit Ekinci.

📁 Finansman / Funding: Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

📁 Yazar Katkıları / Author Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: HA (%50), ME (%50)
Veri Toplanması / Data Collection	: HA (%50), ME (%50)
Veri Analizi / Data Analysis	: HA (%50), ME (%50)
Yazım / Writing up	: HA (%50), ME (%50)
Gönderim ve Revizyon / Submission and Revision	: HA (%50), ME (%50)

➡ Çıkar Çatışması / Conflict of Interests: Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.

EBRÛLÎ ŞEHİR: 'İSLÂM ŞEHİRİ' YERİNE BİR ÖNERİ

Marbled City: A Suggestion Instead of 'Islāmic City'

Yusuf ŞAHİN

Prof. Dr., Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü
Kentleşme Bilimleri Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye [ID](https://orcid.org/026db3d50) [ror.org/026db3d50](https://orcid.org/026db3d50)
*Prof Dr., Aksaray University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department
of Public Administration, Department of Urbanization Sciences, Aksaray, Turkey*
✉ ysahin28@hotmail.com [ID](https://orcid.org/0000-0002-7744-7113) <https://orcid.org/0000-0002-7744-7113>

Arzu YILMAZ ASLANTÜRK

Öğr. Gör. Dr., Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Büro Hizmetleri
ve Sekreterlik Bölümü, Aksaray, Türkiye [ID](https://orcid.org/026db3d50) [ror.org/026db3d50](https://orcid.org/026db3d50)
*Lecturer. Dr., Aksaray University Vocational School of Social Sciences Department of Office
Services and Secretarial, Aksaray, Turkey*
✉ aslanturkarz@hotmail.com [ID](https://orcid.org/0000-0002-2257-5433) <https://orcid.org/0000-0002-2257-5433>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 02.10.2022
Kabul Tarihi / Accepted: 10.12.2022
Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

” Atif / Cite as: Şahin, Yusuf - Yılmaz Aslantürk, Arzu. “Ebrûlî Şehir: 'İslâm Şehri' Yerine Bir Öneri”.
Mütefekkir 9/18 (2022), 541-562. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1219610>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University
Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process
and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

EBRÛLÎ ŞEHİR: ‘İSLÂM ŞEHİRİ’ YERİNE BİR ÖNERİ

Öz

Kavramsallaştırma, gerçek hayattaki karmaşık ilişkiler ağını basitleştirerek soyutlaştırma çabasıdır. Dolayısıyla, bir kavramsallaştırmanın başarısı, gerçekliği açıklayabilme kabiliyetine bağlıdır. Weber’le birlikte başlayan ve Şarkiyatçılar tarafından kullanılmaya devam eden “İslâm şehri” kavramının, Müslümanların yaşadıkları şehirlerin gerçekliğinden kopuk bir kavramsallaştırma çabası olduğu ileri sürülmektedir. Zamanla Şarkiyatçılar da “İslâm şehri” kavramına yönelik eleştiriler getirmişlerdir. Ama ilginç bir şekilde kavram, bugüne kadar kullanılmaya devam etmiştir. Bu kavramsallaştırmanın iki açıdan sorunlu olduğu görülmektedir: İlki, bu kavramla, Müslümanların yaşadıkları şehirler ideal bir kalıba dökülmektedir. İkincisi, bu kavramsallaştırma üzerinden Müslümanların yaşadıkları şehirlerdeki bütün sorunlar “İslâm” a havale edilmektedir. Bu çalışmada, “İslâm şehri” yerine, “ebrû sanatı”ndan hareketle “ebrûlî şehir” kavramsallaştırmasına gidilmektedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı, Şarkiyatçı bakış açısının standart İslâm şehri kavramsallaştırmaları yerine, içinde barındırdığı etkileşim ve ilintiye bağlı olarak “ebrûlî şehir” üzerinden kavramsal bir öneri geliştirmektir. “Ebrûlî şehir” kavramının, “İslâm şehri” kavramındaki iki eksikliği giderecek nitelikte olduğu düşünülmektedir. Buna göre “ebrûlî şehir” kavramının, Müslümanların yaşadıkları çok sayıda şehrin kendine özgü niteliğini dikkate alabileceği; ayrıca, şehirlerde yaşayan Müslümanların eksikliklerini “İslâm” a havale etme kolaycılığına da mâni olabileceği ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ebrûlî Şehir, İslâm Şehri, Kavramsal Üretim, Ebrû, Şarkiyatçılık.

Marbled City: A Suggestion Instead of ‘Islâmic City’

Abstract

Conceptualization is an attempt to abstract by simplifying the complex network of relationships in real life. Thus, the success of a conceptualization depends on its ability to explain reality. It is claimed that the concept of “Islâmic city”, which started with Weber and continues to be used by Orientalists, is an effort to conceptualize the cities in which Muslims live, detached from the reality. Over time, Orientalists have also brought criticism towards the concept of “Islamic city”. But, interestingly, the concept has continued to be used up to the present. This conceptualization seems to be problematic in two respects: First, with this concept, the cities where Muslims live are cast into an ideal mold. Secondly, through this conceptualization, all the problems in the cities where Muslims live are referred to “İslâm”. In this study, instead of the “Islâmic city”, the conceptualization of “marbled city” is used based on the “art of marbling”. In this context, the aim of the study is to develop a conceptual proposal based on the interaction and relevance it contains, rather than the standard Islâmic city conceptualizations in the orientalist view. It is thought that the concept of “marbled city” is capable of eliminating two deficiencies in the concept of “Islâmic city”. Accordingly, the concept of “marbled city” can also take into account the peculiarity of many cities where Muslims live; moreover, it is argued that it may prevent the convenience of referring the shortcomings of Muslims living in cities to “İslâm”.

Keywords: Marbled City, Islâmic City, Conceptual Production, Marbling, Orientalism.

GİRİŞ

Kavramsallaştırma, olgudan başlayıp genellemelere ulaşmamızı sağlayan bilgi üretim aracıdır. Tarihin her döneminde farklı olgularla ortaya çıkan şehir kavramından standart biçimde genellemelere ulaşmak, kavramın dinamizmini göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, önüne birtakım isim ve sıfatlar ekleyerek, bir bakıma, şehir kavramının dinamizmini azaltan çok sayıda kavramsallaştırmadan söz edilebilir: Sanayi şehri, akıllı şehir, yavaş şehir gibi.¹ Şarkiyatçılar tarafından geliştirilen İslâm şehri (*Islamic city*) de bu kavramsallaştırmalardan biridir. Az sayıda çalışmada Türkçeye “Müslüman şehir (*Muslim city*)” diye çevrilebilecek başka bir kavram da kullanılmaktadır. İslâm şehri, İslâm'ın öngördüğü bir şehir tasavvuru olduğu varsayımına dayanmaktadır.² Bu kavram üzerinden Müslümanların yaşadıkları şehirler bir kalıbın içine konulmakta,³ daha sonra da bu kalıbın özellikleri üzerinden İslâm ve Müslümanlar eleştirilmektedir.

Bu kavramsallaştırma, Şarkiyatçıların kolaycılığına da örnek teşkil etmektedir. Bir şehir üzerinden İslâm şehrinin özellikleri ortaya konulmuş, aynı şeyler daha sonra gelen çalışmalarda tekrar edilmiştir.⁴ Yakın zamanda Şarkiyatçıların bu tutumu Batılı yazarlarca da eleştiri konusu yapılmış; ancak, İslâm şehri yerine cılız öneriler geliştirilmiştir.⁵

Bu çalışmada önerilen ebrûlî şehir kavramı, bir medeniyet inşasındaki sıralamaya uygundur. Bugüne kadar kurulmuş bütün medeniyetler, bilim, onun üzerinde düşünce, onun üzerinde de sanat olacak şekilde üç katmandan oluşmaktadır. Ama bu piramidin tepesinde yer alan sanatın, bilim ve düşünce üzerine yükseldiğini⁶ göz ardı etmemek gerekir. Buna İslâm medeniyeti de dâhildir.

¹ Şehircilik de dâhil “tarihimiz, bugünkü kavram ve inançlar değil, o zamanki inançlar dikkate alınırsa daha iyi kavranabilir” Bk. Halil İnalçık - Bülent Arı, “Türk-İslam-Osmanlı Şehirciliği ve Halil İnalçık'ın Çalışmaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/6 (2005), 32. Dolayısıyla, iddialı kavramsallaştırmalara ihtiyatlı yaklaşmakta yarar vardır. Buna, bu çalışmada yapılmaya çalışılan “ebrûlî şehir” kavramsallaştırması da dâhildir.

² Müslümanların yaşadıkları şehirler arasında benzerlikler olduğu doğrudur. Örneğin, Endülüs'te kurulan şehirlerin, Hz. Muhammed'in Medine'ye göç etmesiyle başlayan, Dört Halife Döneminde ve sonrasında Emevî Devleti tarafından uygulanmakta olan bazı müesseseleri de bünyesinde barındırdığı ileri sürülmektedir. Bilgi için bk. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, “Endülüs Emevî Devleti'nde Şehir İdaresi: İşbiliye (Sevilla) Örneği”, *Mukaddime* 10/2 (2019), 487.

³ Kavramsallaştırmaya yönelik eleştiriler için bk. Celaleddin Çelik, “İslam şehri'nden şehir İslamı'na: Tarihsel Tecrübeden Sosyolojik Pratiğe Şehrin Medeniyet Kodları”, *Milel ve Nihal* 9/3 (2012), 140.

⁴ Çelik, “İslam Şehri'nden Şehir İslamı'na”, 155-156.

⁵ “Şehir İslâmı... ideolojik ve zihniyet arka plânının İslâm'ın belirlediği bir düşünce, inanç ve tasavvurlar alanında aramak, makul bir yöntem ışığında İslâm medeniyetinin çeşitliliğini ve farklılığını ortaya koymak için uygun seçeneklerden birisidir.” bk. Çelik, “İslam şehri'nden Şehir İslamı'na”, 156. “Ebrûlî şehir” önerisi de cılız bir öneri olarak kalmıştır. Bk. Yusuf Şahin, “Ebrûlî Şehir”, *Şehir ve Düşünce* 1 (2013), 98-101. Bu çalışma, “ebrûlî şehir” önerisinin geliştirilmesine yönelik bir çaba olarak görülebilir.

⁶ Muhammed Fatih Kılıç, “İslam Medeniyetinde Sanatın İlkeleri Üzerine”, *İslam Medeniyetinin Geleceği: Yeniden Dirilişin İmkânları* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2018), 229.

Sosyo-kültürel gelişmelere göre inşa edilen mekânlar/şehirler, ilk bakışta değerden bağımsız gibi gözükür. Sadece sokaklardan, caddelerden, köprülerden, binalardan oluşuyor zannedilebilir.⁷ Ama bu düşünce yanlıştır. Her ne kadar şehirler sosyo-kültürel gelişmelere göre inşa edilse de, sanat anlayışı, düşünce ve bilgi de şehirlerin medeniyet tasavvurunu biçimlendirmektedir. Daha da önemlisi, inşa edilen şehirler, bir yerden sonra o şehide yaşayanları dönüştürmeye başlarlar.⁸ Bir başka ifadeyle, insan, önce mekânı üretir, daha sonra da üretilmiş mekân insanı yeniden üretmeye (şekillendirmeye) başlar. Bu yüzden, şehirlerin hangi bilgi, hangi düşünce ve hangi sanat anlayışı üzerine kuruldukları önemlidir.⁹

Bu yazıda, ilk olarak, “İslâm şehri” kavramının Batılı zihnin İslâm’ı mahkûm etmek için geliştirdiği, kendisini üstün görmek için kullandığı, üstelik de “bilimsel” olma iddiasındaki bir kavram olduğu ortaya konulacaktır. İkinci olarak, İslâm’ın müntesiplerine bir şehir kalıbı önermediği ileri sürülecek, buna ilişkin gerekçeler ortaya konulacaktır. Üçüncü olarak, İslâm’ın şehre dair önerilerini kavramaya yardımcı olabilecek “ebrûlî şehir” kavramı üzerinde durulacaktır.

Sonuçta, “ebrûlî şehir” kavramının “İslâm şehri” kavramından farklı olarak, Müslümanların yaşadıkları şehirleri anlamaya yönelik bir çabaya dayandığı; bugünün dünyasında tek bir “ebrûlî şehir” olmadığı/olamayacağı; Müslümanların yaşadıkları şehir kadar “ebrûlî şehir” ile karşılaşma ihtimalinin bulunduğu ileri sürülecektir. Bu makalede, bir bakıma, yüz yılı aşkın süredir şehirlerimizi Batının gözüyle anlamaya çalışan zihne itiraz edilecek; itirazla da yetinilmeyecek, (tartışmaya açık olsa da) bir öneri geliştirilecektir.

1. İSLÂM ŞEHİRİ KAVRAMSALLAŞTIRMASI

Medeniyetin asıl yüzünü temsil eden şehirler, kırsal yerleşim mekânları, köyler ve çöllerden gelişim ve dinamizm yönünden farklıdır. İdarî anlamda hangi devlet ya da medeniyet hâkim olursa olsun kırsal alanlar hemen hemen aynı silüete sahipken; şehirler ait olduğu medeniyetten izler taşımaktadır.¹⁰ İslâm’ın liderliği, bedevilerden ziyade Mekke’nin orta ölçekli ticaret elitinden gelmiştir. Kırsal kesim kültürünü yansıtan bedevilik değil, yoğun ticari

⁷ İlginç bir şekilde İslâm şehri tartışmalarında şehirlerin daha çok fizikî yapıları üzerinden bir değerlendirme yapılması yoluna gidilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Marziyeh Pourmohammadi vd., “Rejecting the Theory of Islamic City as a Form”, *Bagh-e Nazar* 19/107 (2022), 114.

⁸ Orhan Gürsu, “Sanat ve Psikoloji Etkileşimi: Geleneksel Türk-İslam Sanatları Merkezli Bir Okuma Denemesi”, *Journal of International Social Research* 8/38 (2015), 1033.

⁹ Şehirler, fizikî bir ortamdan daha fazlasıdır, insanların hem birlikte yaşadıkları hem de kendilerini geliştirdikleri, asil ve zengin bir toplum haline geldikleri bir yerdir. Müslüman bir topluluk da bir şehri fizikî, iktisadî, sosyal ve dinî bir çevre haline getirir. Bk. Muhammet Emin Şişman, “İslam Mimarlığının Kuramlaştırılma Meselesi: Turgut Cansever’in Yaklaşımı”, *bab Journal of FSMVU Faculty of Architecture and Design* 2/2 (2021), 131.

¹⁰ Mehmet Önal, “Erdemli Şehir ve Hikmetli Bilgi İlişkisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014), 40-41.

ilişkilerin ve eğitim faaliyetinin yaygın olduğu şehirli bir kültür, ilk İslâm toplumunun başat özelliği idi.¹¹ Kendinden önceki gelenekleri bütünüyle reddetmeyen ve birikimli olarak gelişen İslâm medeniyeti, yüksek bir sentezleme gücüyle öteki uygarlıklardan devraldıklarını şehirlerde “tevhid” eksenli bir ontoloji ve epistemoloji içinde yeniden inşa etmiştir.¹² İnalçık’a göre fethedilen şehirlerde yeniden inşa kararı İslâmî açıdan şehrin yeniden kurulması anlamına geliyordu.¹³ Diğer bir deyişle, İslâmî semboller, İslâmî şehir kültürünün medeniyet tasavvurunu inşa etmiştir.

Geniş bir zaman dilimine ve coğrafyaya yayılmış olmasının etkisiyle çeşitli kültürlerle sahip toplumları içinde barındıran İslâm medeniyetinde farklı mimarî üslûplar yer almıştır. Cumba, mukarnas, bezemeler ve kubbe dönemsel olarak değişiklik göstermekle beraber İslâm şehirlerinin mimarî formunu oluşturmuştur.¹⁴ Şehirleşme, İslâm’ın birinci yüzyılında çok hızlı ve yaygın bir şekilde gerçekleşmiş; Çin’den Afrika’ya kadar olan bölgede yaklaşık yirmi tane İslâm şehri kurulmuştur. Irak’ta Basra, Mısır’da Fustat ve Kûfe, Orta Asya’da Nişabur, Semerkant, Buhara ve Merv gibi nüfus bakımından yoğun şehirler kurulup gelişmiştir.¹⁵ İslâm şehirlerinin mimari örgüsünü inşa eden farklı medeniyetlerin tasavvuru, şehirlere özgün bir silüet kazandırmıştır. Dolayısıyla, Batı şehir kültürünün ideal tip gözlüğünden doğu şehirlerine bakmak; İslâm şehirlerinin çeşitliliğine kavramsal müdahale niteliğindedir.

Orta çağ Avrupa şehrini ideal tip olarak ele alan Weber tarafından kaleme alınan “Şehir” adlı eserde, ait olduğu coğrafyaya özgü bir şehir tanımı yapıldığı için İslâm şehirlerine ait özelliklere yer verilmemiştir. İslâmî ve Avrupa dışı şehirleri belirgin şehir kültürü geleneğinden yoksun; Avrupa şehirlerini ise, normlara uygun olarak karakterize eden Weberci yaklaşım; Ortadoğu şehirlerinin, klâsik Yunan ve Romalı benzerlerinin sahip olduğu politik özerklikle değil emperyal iktidarın bürokratik temsilcilerince yönetildiğini savunmaktadır. Buna ek olarak, Weber, İslâmî şehirlerde kente özgü bir kimlik inşa etme çabası içinde ortak bir fayda etrafında bir araya gelmekten ziyade birbirinden farklı aşiret ve kabilelerin bulunduğu iddia etmektedir.¹⁶

Weber’in indirgemeci bir yaklaşımla ele aldığı İslâm şehirlerini, kavramsal açıdan evvela inceleme konusu yapanlar Fransız Şarkiyatçılar olmuştur. Batı’nın Doğu’yu ötekileştirerek inşa etmesi olarak ifade edilen

¹¹ Abdurrahman Kurt, “Weber’in İslam Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 4.

¹² Çelik, “İslam Şehri’nden Şehir İslamı’na”, 138-139.

¹³ Halil İnalçık, “İstanbul: Bir İslam Şehri”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 9 (1995), 245.

¹⁴ Şişman, “İslam Mimarlığının Kuramlaştırılma Meselesi”, 131.

¹⁵ Mustafa Demirci, “İslam’da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri”, *İstem* 2 (2003), 131.

¹⁶ Edhern Eldem vd., *Doğu İle Batı Arasında Osmanlı Kenti* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), 1.

Şarkiyatçılık, Avrupa merkezli (*Eurocentric*) bakış açısının ürünüdür. 1920-1950'li yıllar arasında İslâm şehri, Fransız Şarkiyatçılar tarafından ele alınarak çok sayıda çalışmada yer almıştır. Cezayir Şarkiyatçılarından önde gelen isimlerinden Georges Marçais ve William Marçais, bunların ardından da Roger le Tourneau tarafından ortaya konulan “İslâm şehri (Fr. *la cité musulmane*)” kavramı daha sonra “Şam okulu”na mensup olan Jean Sauvaget ile Jacques Weulersse tarafından geliştirilmiştir. Adı geçen bilim adamlarının çalışmalarında Orta Doğu ve Güney Afrika bölgelerinin yer alması ve kendilerinin Fransız olmaları; sömürgeci güç olan Fransa'nın bu coğrafyada hâkimiyet sürmesinden bağımsız değildir. Yerel halkın bütün kurumlarına ek olarak İslâmî şehir yapılanmalarını da küçümseyici bir yaklaşımla ele almaları o dönemin zeitgeist¹⁷ anlayışından kaynaklanmaktadır.¹⁸ İndirgemeci yaklaşımla İslâm şehirlerinin sosyal yapısından ziyade fizikî yapısı ele alınmış; İslâm şehirlerinin karakteristiği cami, pazar yeri ve hamam olarak tarif edilmiştir.

1950'li yıllardan sonra ise ideal İslâm şehirlerine itirazlar dönemi başlamıştır. Eliyahu Ashtor-Strauss ve Claude Cahen tarafından ideal İslâm şehirleri bu dönemde sorgulanmaya başlanmış; 1960 ve 1970'li yıllarda ise Samuel Stern ve Ira Lapidus tarafından sorgulamalar devam ettirilmiştir.¹⁹ Lapidus, Müslüman şehirlerini standart bir biçimde tanımlamak yerine, şehir organizasyonunun dinî topluluklar, imparatorluk rejimleri ve mahallî gruplar gibi üç katmanlı olarak gerçekleşmiş olduğunu; ortak bir Müslüman şehri standart olarak ifade etmekten ziyade, bu üç kurumun farklı şekillerde birbirleriyle etkileşim içine girdiğini iddia etmektedir.²⁰ Bu anlamda Müslüman şehir toplumlarını inşa eden tarihî deneyimin hem çeşitliliğini hem de birliğini göstermektedir. İslâm şehrinin otorite kaynakları, teori ve pratik dayanakları tefsir, hadis, kelim ve fıkıh gibi farklı yönelimler tarafından belirlenmektedir. İslâmî şehirler, dinî anlama ve yorumlamada bu yönelimlere ek olarak, toplumsal katmanların pozisyonlarına göre de çeşitlenmektedir.²¹

1978 yılında Edward Said'in etkisiyle klâsik Doğu-Batı ayrımını değişime uğratan Şarkiyatçılık; Doğuyu yeniden yapılandırma algısıyla

¹⁷ Hegel'e göre çağlara hükmeden bir ruh mevcuttur ve yaşanan dönemin egemen ruhunu zeitgeist olarak ifade etmektedir. Bk. Tülin Bozoğlu, “Hegel'in Zeitgeist'i ve Otoriter Popülist Siyasal Söylemi: Trump Üzerine Bir Okuma”, *Ekonomi Politika ve Finans Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2017), 70.

¹⁸ Ramazan Adıbelli, “İslâm Şehri Mit mi Gerçek mi, ya da Modern insanın Homo Religioususun Mekan Tasavvurunu İdrak Etmesi Mümkün mü?” (II. Uluslararası Felsefe Kongresi, Bursa, 2012), 661-663.

¹⁹ Cedrik Christopher Goddard, *The question of the Islamic city* (Montreal: Mc Gill University, Institute of Islamic Studies, 1999).

²⁰ Ira M. Lapidus, “The Evolution of Muslim Urban Society”, *Comparative Studies in Society and History* 15/1 (1973), 21.

²¹ Ira M. Lapidus, *İslam Toplumlari Tarihi, Cilt I: Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 3/156.

akademik çevredeki imgesini farklılaştırmıştır.²² Şarkiyatçılığın değişen akademik imgesi böylece şehir çalışmalarına da yansımıştır. 1970'lerde, bir grup bilim adamı tarafından şehir tarihine ait soruların yer aldığı *İslâm Şehri*²³ adlı çalışma; Batı literatüründeki ideal İslâm şehri söylemlerine karşın; önem arz etmektedir. Çalışmada İslâm şehirlerinde zaman ve yer farklılıklarına dikkat çekilerek; değişim, dinamizm ve çeşitli kentsel tiplerin varlığına da değinilmiştir. Bununla birlikte İslâm şehir modelinin durağan olduğu algısına en sert eleştiri, Janet Abu-Lughod'un Uluslararası Ortadoğu Araştırmaları Dergisinde yayınlanan "İslâm Şehri-Tarihsel Mit, İslâmi Öz ve Çağdaş Uygunluk" (1987) adlı makalesinden gelmiştir. Said'in Şarkiyatçılık düşüncesine sadık kalan bu çalışma, İslâm şehirlerinin özünü betimleme iddiasında olmuştur.²⁴

Türkiye özelinde İslâmî şehir kavramının oluşum süreci incelendiğinde, 1860'lı yıllar bir milat olarak görülebilir. Bu dönemden sonra İslâm, Osmanlı aydını olarak kendilerini tanıtan Yeni Osmanlılar tarafından siyasî bir terim haline gelmiştir. Bu çerçevede İslâmî düşünce ile birlikte mimarlığın ve şehrin, İslâm'ı yaşayan bütün coğrafyada aynı şekilde biçimlendiği; şehirdeki yapı ve mimarlığın da İslâm ile iç içe geçmiş gerçeklikler olduğu tahayyül edilmiştir. Erken Cumhuriyet döneminden 1970'lere kadar İslâm şehirleri gündemde olmamıştır. Bu dönemde genel olarak şehirdeki sorunların çözümü için çaba gösterilmiştir.²⁵

İslâmî şehir düşüncesine biçimden ziyade öz ile yaklaşan Cansever,²⁶ şehir kavramsallaştırmasında İslâm inancının temel esaslarından olan varlığın fark edilmesini esas alarak, döneminde özgün bir yaklaşım içerisinde olmuştur. Bu anlamda, ahlâk ve tevhid gibi değerleri esas alarak; dinin şehir hayatındaki fonksiyonuna önem vermiştir. İnsanın hayatını düzenlemek üzere meydana getirdiği en önemli, en büyük fizikî ürün ve insanın yaşamını çevreleyen yapı olan şehre biçim veren tercihleri insanlar ve toplumlar, dinlerinden ve inançlarından hareket ederek belirlemiştir. Bu bağlamda şehir, insanlar arasındaki ilişkileri yönlendiren, toplumsal mesafelerin en aza indiği yerdir. Buradan hareketle, medeniyet ve İslâm arasındaki dolaysız ilişkinin varlığı ve ilk şehirlerin kurucularına ilham veren Medine'nin İslâm şehri olduğu çalışmanın kavramsal üretim amacı açısından mühimdir.

²² Gül Turanlı, "Edward Said'in Oryantalist Söylem Analizi", *Şarkiyat Mecmuası* 30 (2017), 102.

²³ Robert Bertram Serjeant, *İslâm Şehri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997).

²⁴ Zeynep Çelik, "Reflections on Architectural History Forty Years after Edward Said's Orientalism", *Journal of the Society of Architectural Historians* 77/4 (2018), 382.

²⁵ Neşe Karaçay Sinemillioğlu, *İslâm Kenti Sorunsalı: Bir Eleştirel Okuma* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, 2006), 73-74.

²⁶ Turgut Cansever, *İslâm'da Şehir ve Mimari* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 103.

2. İSLÂM ŞEHİRİ KAVRAMSALLAŞTIRMASINA YÖNELİK BİR ELEŞTİRİ

Weber'in şehir kavramsallaştırmasını yaparken, sadece Batı şehirlerini ele alması; İslâm şehirlerini doğu despotizmi üzerinden açıklaması, İslâm şehirlerinin dinamiğini göz ardı etmesine yol açtığı; şehir yapılanmasının, Batı ve Doğu'da farklılık arz ettiği; Batı şehirlerinde kapitalizm üzerinden bir okuma yapmanın isabetli olacağı; Batı şehirlerinin Antik Yunan, Roma, Ortaçağ şehir devletleri ve Sanayi Devrimi ekseninde şekillendiği gibi eleştiriler;²⁷ burada tekrarlanmayacak; eleştirinin odağı tek bir nokta olacaktır.

Önünde "İslâm" yer alan her kavramsallaştırma, Müslümanlıkla ilgili bir kavramsallaştırmadır. Bir başka ifadeyle, "İslâm şehri", İslâm dininin öngördüğü bir şehir tasavvurunun olduğu ve ancak bu şekilde kurulan şehirlerin "İslâm şehri" olmayı hak ettiğini ima etmektedir. Buradan hareketle, bu tanıma uymadan kurulan şehirlerin de "İslâm dışı şehir" olarak değerlendirilmesi gerekecektir. Benzer durum, "İslâm devleti", "İslâm dünyası" gibi kavramlar için de geçerlidir. Kendisini İslâm devleti olarak tanımlayan bir devletin yapıp ettiği bütün iş ve işlemlerin İslâm dini dairesinde yapıldığı ima edilmiş olmaktadır. Bu bakış açısının bir uzantısı olarak; İslâm devleti olarak tanımlanmayan bir devletin yapıp ettiği bütün iş ve işlemlerin de İslâm dışı olduğu kabul edilecektir. Bu türden kavramsallaştırmaların ürettiği en önemli patoloji, örneğin, İslâm devleti olarak tanımlanan bir devlette İslâm ile bağdaşmayan ama hayatın olağan akışı içinde yapılan yanlışların İslâm'a izafe edilmesidir. Yine bu bakış açısından hareketle, İslâm devleti olarak tanımlanan devletlerin dışında İslâm'a uygun bir şey yapılamayacağı ima edilmiş olmaktadır. Daha somutlaştırarak ifade etmek gerekirse; örneğin, Suudi Arabistan, kendisini İslâm devleti olarak tanımlamaktadır. Türkiye ise lâik bir devlettir. İlk bakışta, Suudi Arabistan'ın yapıp ettiklerinin İslâm dairesinde işler olduğu varsayılmaktadır. Başta kadınların toplumsal hayattan dışlanması olmak üzere; İslâm dini açısından tartışmalı çok sayıda uygulaması İslâm dini üzerinden meşrulaştırılmaktadır. Önünde "İslâm" ismiyle (veya "İslâmî" sıfatıyla) yapılmış tamlama ve kavramsallaştırmaların iki açıdan sorunlu olduğu ileri sürülebilir:

Birincisi, bu tamlamalarda zımnen İslâm'ın bir tek anlaşılma şekli var ve bu da başarılı gibi düşünülmektedir. İslâm'ın tabii ki herkesin üzerinde mutabık kaldığı temel sütunları bulunmaktadır. Ama İslâm'ın şehirlerle ilgili ancak ilke düzeyinde belirlemeler yaptığı görülmektedir. Eğer aksi olsaydı, hiç değilse, ilk dört halife ve onlara yakın sayılabilecek devirlerde kurulan

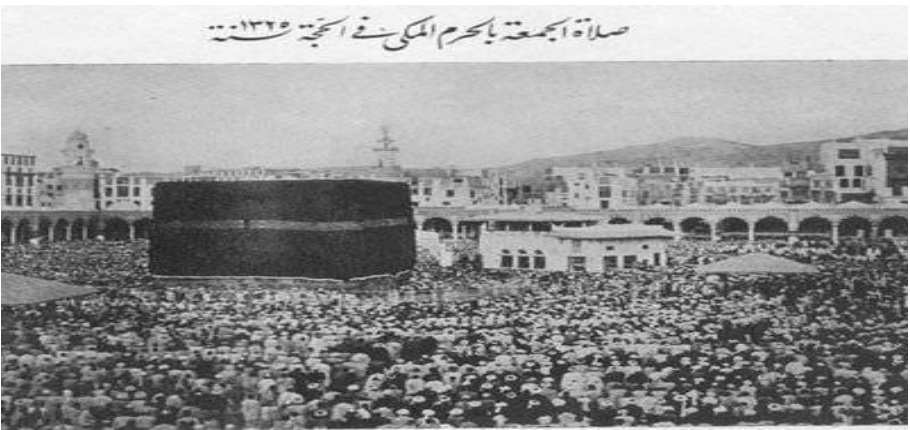
²⁷ Köksal Alver, "Korkut Tuna ve Şehir Sosyolojisi", *İstanbul University Journal of Sociology* 3/22 (2011), 341.

şehirlerin birbirine çok benzer şehirler olması beklenirdi. Oysa böyle olmadığı görülmektedir. Bu dönemde sıfırdan kurulan şehirler olduğu gibi; fethedilen yerlerdeki şehirlerin bir bakıma İslâm’ın izlerini taşıyacak şekilde yeniden organize edilmesi denilebilecek şehirler de bulunmaktadır. Üstelik İslâmiyet’in yayıldığı geniş coğrafyada şehirlerin büyük bir çeşitlilik gösterdiği çok basit bir geziyle bile anlaşılabilir bir durumdur.

İkincisi, İslâm cemiyet içinde yaşanan bir dindir. Ancak sorumluluklar bireyseldir. İslâm şehri kavramsallaştırması, sorumluluğu İslâm’a yıkan bir tanımlamadır. Müslümanlar, her şeyden önce “insan”dır. Öyle olunca Müslümanlar da hatalar yapabilmekte, dinî terminolojiyle ifade etmek gerekirse, günah işleyebilmektedirler. (Bu tespit, Müslümanların günah işlemelerini bir zorunluluk olarak değerlendirmemekte; günah işleyen bir Müslüman görüldüğünde şaşırılmamak gerektiğini ima etmektedir.) Durum böyle olunca; şehir kuran Müslümanlar da hatalar yapabilmektedirler. Kavramsallaştırma Müslümanlar üzerinden yapılırsa, Müslümanların yaşadıkları şehirlerdeki patolojileri Müslümanların kusurları olarak değerlendirmek imkân dâhilinde olacaktır. Buna karşın, “İslâm şehri” diye kodlanan yerlerdeki her türlü sorun, İslâm dinine havale edilmektedir/edilecektir.

Hac veya Umre ibadetini yapmak için Mekke’ye gidenler, ilk olarak, Kâbe’nin etrafını çevirmiş olan gökdelenlerle karşılaşmaktadır. Osmanlı Devleti döneminde de Kâbe’nin etrafında bir yapılaşma görülmektedir. Ancak bu yapılarda Kâbe’nin silüetini bozmayan, onunla yarışmayan bir üslûp (bk. Resim 1) tercih edilmişken; bugün, bir bakıma, Kâbe’nin sahibiyle yarışa giren bir zihin dünyası bk. Resim 2) ile karşılaşılmaktadır. Bu örnek üzerinden, yukarıda dikkat çekilmeye çalışılan iki nokta da izah edilebilmektedir:

Resim 1: 1900’lü Yılların Başlarında Kâbe²⁸



²⁸ “100 Yıl Önce Kutsal Topraklar”.

Resim 2: 2000'li Yıllarda Kâbe²⁹

Birincisi, Osmanlı Devleti de Suudi Arabistan da Kâbe'nin etrafında bir yapılaşmaya gitmiştir. Her iki devlet de kendisini İslâm üzerinden tanımlamaktadır. Ama İslâm'ın bu konudaki anlaşılış biçimi her iki devlet ve her iki toplum için de aynı değildir.

İkincisi, Suudi Arabistan'ın Kâbe'yi gökdelenlerle çevirmiş olmasını İslâm'ın bir emriymiş gibi değerlendirmek yanlış olacaktır. Buna yönelik eleştiriyi, mevcut yapılaşmaya izin veren, bunu teşvik eden yöneticilere ve belki de buna ses çıkarmayan Müslümanlara yöneltmek gerekecektir.

Bu çalışmada, Müslümanların yaşadıkları şehirlerle ilgili bir kavramsallaştırmada yukarıdaki iki patolojinin de bulunmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla, önerilen kavram, bir taraftan, İslâm'ın şehirlerle ilgili farklı anlaşılış biçimine izin vermeli, diğer taraftan da inşa edilen şehirlerin sorumluluğunu (en genel manada insana, bu makale bağlamında da) Müslümanlara vermelidir. Aşağıda önerilen “ebrûlî şehir” bu iki özelliği taşıyan bir kavramsallaştırma çabasıdır.

3. EBRÛLÎ ŞEHİR KAVRAMSALLAŞTIRMASI

“Ebrûlî şehir” kavramsallaştırmasında “ebrû” merkezî bir konumda olacağından; öncelikle, ebrû ve ebrû sanatı³⁰ hakkında kısaca bilgi vermek; bu yolla, “ebrûlî şehir” kavramının ima ettiği/edebileceği tasavvurlar üzerine değerlendirmeler yapmak yararlı olacaktır.

²⁹ *Milliyet*, “35 bin TL'lik Kâbe manzarası” (10 Haziran 2016).

³⁰ Ebrû sanatı konusundaki akademik çalışmalara ulaşmamızda bizlere yardım eden ve kendisi de bir ebrû sanatçısı olan Aksaray Üniversitesi Güzelyurt Meslek Yüksekokulu Öğretim Görevlisi Fatma Küçük Ak Hanımefendi'ye çok teşekkür ediyoruz.

3.1. Ebrû Sanatı

Ebrûculuğun nerede ortaya çıktığı konusunda kesin bir hükme varmak zor gözükmektedir. 8. yüzyıldan itibaren Çin’de, 12. yüzyıldan itibaren de Japonya’da ebrû benzeri teknikler kullanılarak yapılan çalışmalar mevcuttur. Ebrû; Çağatay Türkçesine “ebre” şeklinde giren ve sonrasında da İpek Yolu’nu takip ederek İran’a geçmiş, bulut kümelerine benzediği için Farsça “ebrî” olarak ifade edilmiştir. Osmanlı döneminde “ebrî” şeklindeki kullanım, yakın zamanda “ebrû” şeklinde kullanıma dönüşmüştür. Ebrû, Farsçada kaş anlamına gelmektedir. Ebrû sanatıyla ortaya çıkan şekillerin kaşa da benzemesi, ebrû şeklindeki kullanımı da beraberinde getirmiştir.³¹

Tabiatla bulduğumuz bir mermer deseni, ilk bakışta ebrûya benziyor gibi gözükse de bir sanat eseri olarak kabul edilmez. Zira bir sanat eserinden bahsedebilmek için öncelikle o eserin bir insan elinden çıkmış olması, o insanın (sanatçının) estetik anlayışını yansıtması ve diğer insanların (sanatseverlerin) beğenisine sunulması gerekir.³² Bu açıdan bakıldığında ebrû, bir sanattır.

Ebrû, bir Türk sanatıdır. Batı da bunu kabul etmiş, ebrû için kullanılan kâğıda “Türk kâğıdı veya Türk Mermer Kâğıdı” adını vermiştir.³³ Bir sanat olarak ebrû, “yoğunlaşmış sıvı bir zemin üzerinde hazırlanan ve öncelikle kâğıt üstüne uygulanan renkli kompozisyonlara verilen genel addır”.³⁴ Renklerin sınırsız biçimde birbiriyle sentezlenmesi olarak ifade edilen ebruyu sanatsal açıdan yüzyıllar boyu gizemli kılan, “sanatçıyı ebrû teknesinin başında dünyanın bütün gizlerini, kaoslarını aşmaya iten; bu sanatın akıcı, daima dinamik, değişken, kendini aşan sonsuz teknikleri deneme fırsatı veren bir kâğıt boyama sanatı olmasıdır”.³⁵

Ebrû, bir sanat dalı olmanın ötesinde, kültürel, sosyal ve dinî motifleri bünyesinde barındırmaktadır. Örneğin, ebrû yapmanın bazı ritüelleri vardır.³⁶

³¹ M. Uğur Derman, “Ebru”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (<https://islamansiklopedisi.org.tr/ebr%C3%BB>, ts.) (Erişim 21 Ağustos 2022).

³² Osman Mutluel, “Sanat Felsefesinde Estetik Obje Çözümlemesi Açısından Ebrû Sanatı”, *Turkish Studies* 9/11 (2014), 421.

³³ Mustafa Uğur Derman, *Türk Sanatında Ebru* (İstanbul: Akbank Yayınları, 1977), 7.

³⁴ “Ebru Sanatı Yapılış, Türler ve Tarihçe” (İstanbul Sanat Evi) (Erişim 21 Ağustos 2022).

³⁵ “Ebru Sanatı” (Türkiye Kültür Portalı) (Erişim 21 Ağustos 2022).

³⁶ Ebrû yapan biri, âdeta bir namaz kılma, bir oruç tutma ciddiyetiyle işe koyulur, önce abdest alır sonra da aşağıdaki duayı okur:

Bismillahirrahmanirrahim,

İlâhi yâ Rabbi! Ezeldeki hükmüne uygun olarak bu tekne de zuhûr edecek olan nakışların, Hilkat’in nakışlarında meknuz olan Hikmet’ini idrâken âciz olan bu fakirin nefisini teshir edip de enâniyetini azdirmasına izin verme!

Nefsimi, senin gibi bir Hâlik olma vehminden de bu vehmin tevlid edeceği bir şirk-i hafiden de, hubb-ı riyasetten de kuru, yâ Hâfiz!

Fakiri ‘Lâ fâile illallah’ sırrının edebiyetle techiz et! Bu tekne başındaki mesaiyi senin zikrinle taltif ve sana olan kulluğumun bir nişanesi olarak kabul et!

Destur yâ Hakk! Bk. Can Ceylan, “Ebrû Sanatı ve Bir Ritüel Deneyimi Olarak Ebrû Yapımı”, *Sanat ve Tasarım Dergisi* 8/2 (2018), 177.

Bu ritüeller, uyan kişilerin hayatını disipline eder.³⁷ Ebrû sanatında işin içine gönül de girdiğinden; teknenin içine daldırılan her kâğıtta farklı desenler/sentezler çıkmaktadır. İnsan, bir bakıma, Allah'ın mutlak iradesinin sınırları içinde cüz'î iradesinin yansımaları ebrû kâğıdında görmektedir.³⁸

Bugüne kadarki serüvenine bakıldığında ebrû sanatının, büyük ölçüde sivil toplum tarafından sahiplenilmiş bir sanat dalı olduğu söylenebilir.³⁹ Ne var ki, bu sanatı icra edenler, bazen, bir araya gelerek de ebrû yaparlar. Bu esnada çok sayıda kişi aynı mekânı paylaşır. Bu durum, birlikte hareket etmeyi, iş bölümü içinde bir sonuca varmayı sağlar; sosyal bir birliktelik kurmaya ve yaşanmışlığı tecrübe etmeye yardımcı olur. Yine ebrûcular ebrû fırçası olarak gül dallarını tercih ederler. Gül, İslâm kültüründe Hz. Muhammed'i temsil eder ve bu yönüyle ebrû yapılırken Peygamberin de ebrû yapanların arasında olduğu vurgulanmış olur. Hatta bazı ebrû sanatçıları aynı zamanda gül yetiştiriciliği de yapmışlardır.⁴⁰

Buradan hareketle ebrû sanatıyla ilgili şunlar söylenebilir:

(a) *Gizemlilik*: Ebrû sanatı, renklerin sınırsız bir biçimde birbiriyle kucaklaşmasına imkân sağlamaktadır. Bir heykeltıraş ne yaptığını bilebilir, bir gitarist hangi notaya bastığında ortaya nasıl bir tını çıkacak tahmin edebilir, ressam tuvale nadiren çok sayıda yorum yapılabilen bir resim çizebilir. Ebrû sanatı, diğer sanatların aksine, sonuçta ne çıkacağına dair bir gizemi içinde barındırmaktadır. Özetle, diğer sanatlarda sanatkar, üç aşağı beş yukarı, ortaya nasıl bir ürün çıkacağı konusunda bir fikre sahiptir. Ancak ebrû sanatında işlem bitene kadar neyle karşılaşılacağı gizemini korur. Bu yüzden, ebrûcu her türlü sürprize hazır olmalıdır. Ortaya beğenebileceği bir görüntü de beğenmeyeceği bir görüntü de çıkabilir.⁴¹

Esasında, ebrû sanatçılarının hepsi aynı tekniği kullanır. Buradan hareketle, sonucun da aynı olması beklenir. Sonuç farklı olduğuna göre ebrû yapımında sanatçı ile sanat eseri arasındaki ilişkinin dışında bir başka gücün daha süreçte etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bunda [yukarıda da belirtildiği gibi] ebrû sanatçıların cüz'î iradeleri ile küllî iradenin kesişmesinin etkili olduğu⁴² ileri sürülebilir.

(b) *Sonsuzluk*: Suya batırıp çıkarılan kâğıttaki bir görüntünün, kâğıdın sınırlarını aşan bir boyutta olduğu görülecektir. Bu yönüyle ebrû sanatının

³⁷ Ceylan, "Ebrû Sanatı ve Bir Ritüel Deneyimi Olarak Ebrû Yapımı", 170.

³⁸ Haluk Berkman, "Bir Sufi Sanatı: Ebru", 2014.

³⁹ Mutluel, "Sanat Felsefesinde Estetik Objeye Çözümlemesi Açısından Ebrû Sanatı", 422.

⁴⁰ Ceylan, "Ebrû Sanatı ve Bir Ritüel Deneyimi Olarak Ebrû Yapımı", 168-174.

⁴¹ Ceylan, "Ebrû Sanatı ve Bir Ritüel Deneyimi Olarak Ebrû Yapımı", 178.

⁴² Mutluel, "Sanat Felsefesinde Estetik Objeye Çözümlemesi Açısından Ebrû Sanatı", 426. Ebrulî şehir kavramsallaştırmasıyla, bir bakıma, Allah'ın koyduğu küllî kuralların/kaidelerin mekânın bir ölçeğinde hayata aktarılmasına, dolayısıyla, İslâm'ı farklı anlamaktan kaynaklı yorumların mekâna yansıtılmasına işaret edilmiş olacaktır.

sonsuz doğru genişleyip yayılan bir özelliği olduğu⁴³ söylenebilir. Bu yüzden, ebrû sanatındaki motif ve desenlerin sürrealist bir yaklaşım içinde oluştuğu⁴⁴ belirtilmektedir.

(c) *Dinamiklik/Sıcaklık*: Ebrû sanatı, renklerin birbirine karışmasıyla tıpkı gerçek hayat gibi dinamik, renklerin insanda uyardığı duygularla da sıcak bir sanattır. Aynı duyguların yakalanabildiği diğer sanat dallarından da söz etmek mümkündür. Ancak bu iki duyguyla, diğer sanat dallarından daha belirgin bir şekilde ebrû sanatında karşılaşıldığı ileri sürülebilir.

(ç) *Plânlı Olma*: Ebrû sanatı, tekne başına geçmeden önce yapılan hazırlıklar, sonrasında teknenin hazırlanması ve ebrû yapımıyla, plânlı olmayı gerektirir. Bu sanatla uğraşanların hayatının diğer veçhelerinde de plânlı olmaları beklenir.⁴⁵ Plânlı davranan birinin bireysel ve sosyal hayatında bunun yansımalarını göreceği açıktır.

(d) *Uyum (Harmoni)*: Sanat eserinin parçaları arasındaki uyum oldukça önemlidir. Ebrûda düz bir çizgi, bu çizgiyi kesen başka çizgiler aramak boş bir uğraş olacaktır. Ama ilginç bir şekilde renkler arasında bir uyum olduğu, bakan kişide bir uyumsuzluk duygusunun oluşmadığı fark edilecektir.⁴⁶

(e) *Anonimlik*: Sanatçıların ortaya çıkardığı esere imzalarını atmaları âdettendir. Ebrû sanatında bunun aksine bir gelenek hâkimdir. Bir ebrûnun kime ait olduğu ancak, imzasından hareketle değil de üslûbundan/tarzından dolayı fark edilebilir.⁴⁷

(f) *Maneviyat/Sükûnet*: Ebrû sanatında bir tekne içine su, suyun içine de doğadan elde edilen boyalar konulur. Bu yapılırken su teknesinin de suyun da çalışılan ortamın da oldukça temiz olmasına dikkat edilir. Bu esnada ebrû sanatçısı, bir bakıma, içindeki maneviyatı da tekneye boşaltmaktadır.⁴⁸ İnsanın bir anı bir anına uymadığından olsa gerek; ebrû sanatçısının her eseri biriciktir (*unique*).⁴⁹ İşin sırrı, bir bakıma, “güzel bakan güzel görür”dedir. Bu yüzden hem ebrûcunun hem de tekne başındakilerin kötü duygulardan/olumsuz düşüncelerden uzak olmaları telkin edilmektedir.⁵⁰ Ebrûya, özetle hem ebrûcu hem de ebrûyu izleyenler kendi dünyalarından bir şeyler katarlar.⁵¹ İç dünyalarında bir dinginlik haliyle bu katkıyı sunmaları önemlidir.

(g) *Zenginlik*: Ebrû sanatıyla uğraşmak insana farklı bakış açıları

⁴³ Berkman, “Bir Sufi Sanatı”.

⁴⁴ Mutluel, “Sanat Felsefesinde Estetik Objeye Çözümlemesi Açısından Ebrû Sanatı”, 423.

⁴⁵ Ceylan, “Ebrû Sanatı ve Bir Ritüel Deneyimi Olarak Ebrû Yapımı”, 180.

⁴⁶ Berkman, “Bir Sufi Sanatı”.

⁴⁷ Berkman, “Bir Sufi Sanatı”.

⁴⁸ Kifayet Özkul, “Ebru Sanatının Çocuklar Üzerindeki Pozitif Etkileri”, *Proceedings Book* (World Children Conference, İksad Yayınevi, 2020), 2.

⁴⁹ Mutluel, “Sanat Felsefesinde Estetik Objeye Çözümlemesi Açısından Ebrû Sanatı”, 425.

⁵⁰ Ceylan, “Ebrû Sanatı ve Bir Ritüel Deneyimi Olarak Ebrû Yapımı”, 178.

⁵¹ Mutluel, “Sanat Felsefesinde Estetik Objeye Çözümlemesi Açısından Ebrû Sanatı”, 423.

kazandırmakta, renklerle oynayarak yeni sentezler oluşturabilme imkânı vermektedir.⁵² Bu yönüyle ebrû sanatının, insanın ufkunun genişlemesine, (metafor olarak ifade etmek gerekirse) bir bakış açısı zenginliği yakalamasına katkıda bulunduğu söylenebilir. Bunun bir yansıması olarak, ebrû çeşitlerinin sayısı her geçen gün artmakta, ebrû sanatçısının ufku ve dehasıyla, yeni açılımlar sağlanabilmektedir.⁵³

(ğ) *Diğerkâmlık*: Ebrû sanatıyla uğraşanlar para kazanma hırsıyla hareket etmezler. Ebrû yapım faaliyeti, büyük ölçüde gönüllülük esasına dayanır. Bu, ebrûcudaki başkalarına (hatta diğer ebrûculara) bakışı etkiler. Örneğin, kendisinden daha iyi ebrû yapan birini kıskanmama önemli bir erdem halini alır.⁵⁴

(h) *Kendini Bilme*: Ebrû sanatı, dışardan bakıldığında, çok basit bir uğraş gibi gözükebilir. Ama malzemelerin hazırlanmasından ebrûnun yapılmasına kadar çok dikkatli bir çalışma gerekir. Bütün hazırlıklara rağmen ebrû kâğıdında çıkan görüntü beklenen gibi çıkmayabilir. Ebrû, insanın kendisini tanıma, sınırlarını görme; bununla birlikte, duygularını ifade edebileceği bir özgüven elde etme⁵⁵ imkânı verir. Ebrû sanatıyla uğraşanların tasavvufî yönlerinin de olması, belki, bundan dolayıdır.⁵⁶ “Gayret bizden Tevfik Allah’tandır” düsturu, bir ebrûcu için çok önemlidir.⁵⁷ Ebrûcu elinden geleni yapar, hatta her işinde Allah’ın kendisini görüyor olduğu⁵⁸ düşüncesiyle hareket eder,⁵⁹ ortaya çıkacak olan artık Allah’ın takdiridir.

(ı) *Yolda Olma/Sabır*: Modern insanın en önemli sorunlarından biri, ilgisinin sürekli değişiyor olması, bir yerde tutunamamasıdır. Ebrû, bitmek bilmeksizin benzer işleri yapmak, bu sayede daha güzeli aramak yolculuğu olarak da görülebilir. Hep daha güzel bir ebrû yapılabilir duygusu, ebrûcunun temel motivasyonu olacaktır. Hikmet Barutçugil, kendisi tekne açmaya başlayan bir ebrûcunun, en az 3000 ebrû yaptıktan sonra usta olabileceğini sürekli vurgulamıştır.⁶⁰ Bu, bir bakıma, yolda olmak; zaferden değil de seferden sorumlu tutulmaktır. Sabırlı olmayı öğrenen ebrûcunun, hayatta karşılaşacağı diğer sorunlara bakışı da bir seferde olma duygusu şeklinde olacaktır.

⁵² Özkul, “Ebru Sanatının Çocuklar Üzerindeki Pozitif Etkileri”, 8.

⁵³ Mutluel, “Sanat Felsefesinde Estetik Objeye Çözümlemesi Açısından Ebrû Sanatı”, 423.

⁵⁴ Ceylan, “Ebrû Sanatı ve Bir Ritüel Deneyimi Olarak Ebrû Yapımı”, 179-180.

⁵⁵ Özkul, “Ebru Sanatının Çocuklar Üzerindeki Pozitif Etkileri”, 8.

⁵⁶ Ebrûdaki renklerin dağılımı ve ortaya çıkan biçimlerin tam bir bütünlük içinde olmasından hareketle; bu durumu, İslâm tasavvufundaki cezbe haline benzetenler olmuştur. Bk. Şemsettin Ziya Dağlı, “İslam ve Ebru Sanatında Soyutlama Düşüncesi Kapsamındaki Çalışmaların Modern Resim Sanatıyla Plastik Bağlamda İlintisi”, *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi* 2/3 (2016), 84; Gürsu, “Sanat ve Psikoloji Etkileşimi”, 1035.

⁵⁷ Mutluel, “Sanat Felsefesinde Estetik Objeye Çözümlemesi Açısından Ebrû Sanatı”, 424.

⁵⁸ Bu durum “ihsan” kavramıyla ifade edilir. Bk. Kılıç, “İslam Medeniyetinde Sanatın İlkeleri Üzerine”, 232.

⁵⁹ Kılıç, “İslam Medeniyetinde Sanatın İlkeleri Üzerine”, 232.

⁶⁰ Ceylan, “Ebrû Sanatı ve Bir Ritüel Deneyimi Olarak Ebrû Yapımı”, 176.

(i) *Kültürel Devamlılık*: Ebrû, genellikle bir atölyede, başkalarının da bulunduğu bir ortamda yapılır. Eğitim düzeyi, etnik kökeni, dili, ideolojisi, dini farklı insanların bir arada ebrû yapmaları mümkündür. Bütün bu farklılıklarına rağmen ebrûcular, bir ustadan aldıkları bilgileri, bir program dâhilinde ve bir disiplin içinde icra ederler ve dahası, kendisinden sonrakilere aktarırlar.⁶¹ Bu yönüyle bakıldığında ebrû sanatının, geçmiş ile gelecek arasında bağ kurma gibi bir işlevinin olduğu da söylenebilir.

(j) *Çevrecilik*: Ebrû sanatı çevreci duyarlılığa sahip bir sanat dalıdır. Ebrûda topraktan elde edilen boyalar, given otunun özsuyu olan kitre ve su kullanılır. Malzemeler sentetik değil organiktir.⁶² Bu yüzden ebrû sanatı, hava, su, toprak kirliliği, küresel ısınma, çölleşme gibi çevre sorunlarına yol açmaz.

(k) *Usta-Çırac İlişkisi*: Ebrû sanatı, bir ustadan öğrenilir.⁶³ Bir insanın tabiatında ebrû sanatına yatkınlık varsa, elbette, bu da çok önemlidir. Ama ebrû, usta çırac ilişkisiyle gelecek nesillere aktarılmaktadır. Bu aktarımda hal dili de önemlidir. Usta, çırağına bir usûl/bir erkân da öğretmektedir.

(l) *Sudan Gelmek*: Ebrû sanatı için bir ön hazırlık safhası bulunmaktadır. Tekneye su konulmakta, ayrı bir yerde de boyalar hazırlanmaktadır. Ama bir ebrûcu boyayı suya damlatmadığında yapılan hazırlıkların bir anlamı olmayacaktır. Ebrûyu ortaya çıkaran (ön hazırlık aşamasından geçen) boyaların suyla buluşmasıdır.⁶⁴ Bu yönüyle, hayatın kaynağı gibi ebrûnun kaynağının da su olduğu görülecektir.

(m) *Yaradan'ı Düşünmek*: Müslüman bir insan, etrafında olup biten her şeye bir âyet olarak bakar ve Allah'ın bunları boşuna yaratmadığını düşünür. Ebrû sanatçısı, ebrû teknesine bakarak, Mutlak İrade'nin tecellisini görür, sanatçı olarak elinden geleni yapmıştır ama Küllî İrade tecelli etmiştir.⁶⁵ Bu tecelliye bakarak estetik bir haz alır. Ebrû sanatı, bu haliyle, bir tefekkür alanıdır. Ebrû sanatçısı eserine her bakışında ilk defa bakıyor gibi bakar. Her bakışında yeni bir görüntü, yeni bir ebrû tablosu görür.⁶⁶

(n) *Tedavi Etme*: Ebrû sanatının insan psikolojisine etkisi üzerine de çalışmalar yapılmıştır. Bu sanatla uğraşanların zamanla bir değişim yaşadıkları; öfke, karamsarlık, gelecek korkusu gibi duygulardan uzaklaştıkları; hayata daha olumlu bakmaya başladıkları görülmüştür.⁶⁷

⁶¹ Ceylan, "Ebrû Sanatı ve Bir Ritüel Deneyimi Olarak Ebrû Yapımı", 181.

⁶² Mutluel, "Sanat Felsefesinde Estetik Objeye Çözümlemesi Açısından Ebrû Sanatı", 423.

⁶³ Mutluel, "Sanat Felsefesinde Estetik Objeye Çözümlemesi Açısından Ebrû Sanatı", 423.

⁶⁴ Mutluel, "Sanat Felsefesinde Estetik Objeye Çözümlemesi Açısından Ebrû Sanatı", 424.

⁶⁵ İslâm sanatının nihaî amacının mutlak hakikat'in dünyada tecelli etmesi olduğu dikkate alınırsa; ebrû sanatının da bu şekilde anlaşılması kolaylaşır. Bk. Kılıç, "İslam Medeniyetinde Sanatın İlkeleri Üzerine", 230.

⁶⁶ Mutluel, "Sanat Felsefesinde Estetik Objeye Çözümlemesi Açısından Ebrû Sanatı", 424-427.

⁶⁷ Aysun Aktaş Özkafacı - Nurhan Eren, "Effect of Art Psychotherapy Using Marbling Art on Depression, Anxiety and Hopelessness in Female Survivors of Domestic Violence With PTSD", *The*

3.2. Ebrûlî Şehir

“Ebrûlî”, ebrû kelimesinden türetilmiş bir sıfattır. Türk Dil Kurumu Sözlüğünde ebrûlî “üzerinde değişik renkler bulunan”⁶⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. Çok basit haliyle ebrûlî şehir, değişik renklerin bir arada bulunduğu şehirdir. Ama amaçlananın bu kadar basit bir şehir tanımı olmadığını belirtmek gerekir. Ebrû sanatının yukarıdaki özellikleri dikkate alınarak ve kavramın Müslümanların yaşadıkları şehirler için geliştirildiği/önerildiği de akılda tutularak; ebrûlî şehir, “şehirde yaşayan Müslümanların, kendisiyle, diğer insanlarla, diğer canlı ve cansız varlıklarla ve Yaradan’la sınırsız bir biçimde etkileşim içine girdiği, Allah ve Resulünün koyduğu temel ilkeler içinde yeni etkileşimler için denemelerden kaçınmadığı, bütün bu etkileşimlerde Allah’ın kendisini görüyor olduğuna inanarak hareket ettiği bir şehir” olarak tanımlanabilir. Önerilen tanım, yukarıda, ebrû sanatı için yapılan açıklamalardan hareketle biraz daha detaylandırılabilir:

Ebrûlî şehirlerin her biri diğerinden farklı özellikler taşıyacaktır.⁶⁹

Ebrûlî şehrin sınırına gelindiğinde şehrin devam ettiği/edeceği hissi uyanacak; şehrin devamındaki tabiat ile şehir arasında bir devamlılık sağlanacaktır.

Ebrûlî şehirlerdeki farklılıklar, diğerlerine boyun eğmeyecek kadar belirgin, kendi kimliğini ifade edecek kadar canlı olacaktır.

Ebrûlî şehirler, plânlı gelişimi esas alacaktır.

Ebrûlî şehirlerde plânlı olmak, şehri geometriye mahkûm etmek şeklinde anlaşılacaktır.⁷⁰

Ebrûlî şehirler, şehrin inşasında görev alan resmî ve gayri resmî aktörlerin sürekli kendisini hatırlattığı bir imza sirküleri olmayacaktır.

Ebrûlî şehirlerde bir ruh olacaktır.

Ebrûlî şehirler yeni şehir kuranlara ilham verecektir.

Arts in Psychotherapy 71 (2020), 1.

⁶⁸ *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, “Güncel Türkçe Sözlük” (Erişim 22 Ağustos 2022).

⁶⁹ Ebrûlî şehir, bir şehrin veya bir semtin veya bir mahallenin aynı binalardan oluşacak şekilde yapılmasına izin vermeyecektir. Zira ebrûlî şehrin, yapı stilleri bakımından bir zenginlik, sınırsız ölçüde ebrû yapma imkânı olduğundan hayal gücümüzü kullanmayı içermesi beklenir. Bk. Özkuş, “Ebru Sanatının Çocuklar Üzerindeki Pozitif Etkileri”, 8.

⁷⁰ Osmanlı şehir geleneğinde fetihlerin sulh ya da savaşla olması, şehirlerde izlenen hoşgörü politikasının farklılaştığını doğrulamaktadır. Bu durum mahallenin mekânsal ve sosyolojik yapısına yansımıştır. Nitekim fetihler sulh ile yapılmışsa, farklı kimlik gösteren Yahudi, Ermeni ve Müslüman topluluklar heterojen bir biçimde yaşamını sürdürebilirdi. İstanbul’un fethinden anlaşılacağı üzere; fetihler savaşla gerçekleştiği göz önüne alındığında İstanbul’da ikamet eden Rumların esir edilmesi ve ibadethanelerin camiye çevrilmesi şehirde izlenen hoşgörü politikasının farklılaştığını doğrulamaktadır. Bk. Yunus Uğur, “Osmanlı Şehirleri ve Şehirleşmesi”, *Osmanlı İmparatorluğunda Çevre ve Şehir* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2015), 294-296. Bu bağlamda standart bir İslâm şehri tanımı yapmak, şehirlerin tarihi yapılanmasını kavramamız adına yeterli görünmemektedir.

Ebrûlî şehirler bir rant yarışının hâkimiyet alanına dönüşmeyecektir.

Ebrûlî şehirlerin inşasında görev alanlar, ellerinden gelenin en iyisini yapmakla yetineceklerdir.⁷¹

Ebrûlî şehirler daha iyisinin de yapılabileceği düşüncesine yol verecektir.⁷²

Ebrûlî şehirler gelenek ile gelecek arasında bir köprü olacaktır.

Ebrûlî şehirler tabiata saygılı olacaktır.

Ebrûlî şehirleri inşa edenler, bu işi kendisinden daha iyi yapanların (ustaların) olduğunu hep hatırdâ tutacaklardır.

Ebrûlî şehirler insanlara nereden geldiğini ve nereye gittiğini hatırlatacak şekilde inşa edileceklerdir.⁷³

Ebrûlî şehirler, insanın haddini/sınırlarını bildiği yerler olacaktır.⁷⁴

Ebrûlî şehirler sakinlerine (o şehirde yaşayanlara) huzur veren yerler olacaktır.

3.3. Ebrûlî Şehir Kavramsallaştırması: İmkânlar

Kavramsallaştırma, gerçek hayattaki karmaşık ilişkiler ağını basitleştirerek soyutlaştırma çabasıdır. Sekiz milyarı aşan nüfusa sahip dünyanın bir buçuk milyarı aşan kısmı kendisini Müslüman olarak tanımlayan insanlardan oluşmaktadır. Önerilen kavram, bu kitlenin yaşadığı şehirleri (gerçekliği) açıklayabilmeli ve soyutlaştırarak (her kavramsallaştırma çabasında olduğu gibi), basitleştirerek ifade edebilmelidir. Dahası, önerilen kavram, eleştirilen kavramın taşıdığı zaafardan uzak olmalıdır.

Buna göre; ebrûlî şehir kavramsallaştırması, aşağıdaki iki imkânı

⁷¹ Şehrin algılanması, beş duyuyla algılanır: Kulak, burun, ağız, el/deri, göz. Buna bir de gönül gözünü eklemek gerekmektedir. Bk. Mutluel, "Sanat Felsefesinde Estetik Objeye Çözümlemesi Açısından Ebrû Sanatı", 425.

⁷² Sanat, insanın iç dünyasının dışı yansımasıdır. Ebrû sanatı sabır gerektirir. Zira amaç kusursuz ebrû yapmak değil yararlı zaman geçirmek, ebrûyla uğraşırken dinlenmek, dahası sabretmeyi, anlayışı, hoşgörüyü öğrenmektir. Bk. Özkul, "Ebru Sanatının Çocuklar Üzerindeki Pozitif Etkileri", 7. Sabırsız olan kişi, ebrû yaparken de, hayatın diğer alanlarında da sabırsız olacaktır. Ebrûlî şehir, şehri inşa ederken sabırlı olmayı da ima etmektedir.

⁷³ Ebrû sanatı oldukça hassas bir uğraştır. Çalışılan ortamda sükûnet önemlidir. Sanatçının da ortamın da kullanılan malzemelerin de temiz olması gerekir. Ayrıca temizlik yapılırken sadece su kullanılır. Bir bütün olarak bakıldığında ebrû sanatının insanı rahatsız eden toz, is, pas gibi bütün olumsuzluklardan uzak bir şekilde yapıldığı görülecektir. Bk. Özkul, "Ebru Sanatının Çocuklar Üzerindeki Pozitif Etkileri", 3. Ebrûlî şehir de, bir bakıma, insana ait erdemlerin öne çıktığı olumsuzluklardan uzak bir şehir olarak da düşünülebilir.

⁷⁴ Bugünkü şehirlerdeki gökdelen kültürünün, insanların kendilerini tanımadığını, sınırlarını göremediğini, aksine büyükleme duygusunu dışı vurduğunu gösterdiği ileri sürülebilir. Oysa İslâm sanatçısı, Yaradan ile bir yarış içine girmez, bu şekilde algılanmaktan bile çekinir. Bk. Dağlı, "İslâm ve Ebru Sanatında Soyutlama Düşüncesi Kapsamındaki Çalışmaların Modern Resim Sanatıyla Plastik Bağlamda İlintisi", 78. Haddini bilen ve buna göre şehir kuran bir kişi, yaşadığı yerde mutlu da olacaktır Bk. Özkul, "Ebru Sanatının Çocuklar Üzerindeki Pozitif Etkileri", 10.

sunabilir:

(a) *Farklılık*: Ebrûlî şehir, Müslümanların yaşadığı çok sayıda şehri bir kalıba sokmamaktadır. Ebrû sanatında, yoğunlaşmış sıvı bir zemine peş peşe iki kâğıt daldırıldığında aynı kompozisyonu yakalamak mümkün değildir. Her iki kâğıtta da renkli bir kompozisyon oluşacaktır. Ama ikisi (bir fotokopi makinesindeki gibi) birbirinin kopyası olmayacaktır. Bu, Kabil ile Bağdat, Mekke ile Kahire, İsfahan ile İslâmabad arasındaki farkları anlayışla karşılamaya yardımcı olacaktır. Dolayısıyla, bu kavram, çok sayıda “ebrûlî şehir”den söz etmeye imkân sağlayacaktır.

(b) *İnsanî Sorumluluk*: İslâm şehri kavramsallaştırması, Müslümanların yaşadıkları şehirlerdeki bütün olumsuzlukları İslâm’a havale etme riski taşıyordu. Buna karşın ebrûlî şehir, Müslümanların yaşadıkları şehirlerde doğrular kadar yanlışların da olabileceğini varsaymakta; yanlışların sorumluluğunu orada yaşayanlara yüklemektedir.

Doğu’daki şehircilik tecrübesine bakıldığında; çok kültürlü şehirlerin kendi içinde farklı kimlikleri koruyarak bütünleşebilmesine ve bu süreç içerisinde parçaların özünü koruyabilmesine izin verdiği görülecektir. Örneğin Özbekistan sınırı içerisinde bulunan Buhara şehrinde Türkler, Yahudiler, Farslar, Ruslar ve Araplar başta olmak üzere birbirinden farklı kültür ve birçok etnik unsur varlığını sürdürmüştür.⁷⁵ Şehrin inşasında kendi özgün bağlarının koparılmaması ve ticari hareketlilik şehrin kültürel ortamının güçlenmesini ve karşılıklı anlayışın gelişmesini sağlamıştır. Yine Osmanlı şehir yapısında Müslümanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Ermeniler, kendi kimliklerini koruyarak ama diğerleriyle etkileşim içine de girerek birlikte hayatını sürdürmüşlerdir.

Tarihsel olarak değerlendirildiğinde Anadolu Selçuklu, Osmanlı Dönemi ve günümüz şehirleşme koridorunun somut kültürünün mekânsal değerinin birikimli olarak ilerlediği görülmektedir.⁷⁶ Bu bağlamda Anadolu’nun çok katmanlı şehir dokusunun kültürel dokusu zengin bir içeriğe sahiptir. Birikimli şehirleşme süreci, farklı kültürlerin etkileşimleri üzerinden değer üretmektedir. Dolayısıyla ebrûlî şehir kavramının kullanım imkânı karşımıza çıkmaktadır. Farklı renklerin uyumu, özgünlüğü ve eşsizliği gibi özellikleriyle ortaya çıkan ebrû sanatı, Anadolu şehir kültürünü yansıtmaktadır.

3.4. Ebrûlî Şehir Kavramsallaştırması: İtirazlar

Bu kavramsallaştırmanın önündeki en büyük engel, Türkiye’deki akademik çalışmaların yapılış biçimidir. Amerikalı veya İngiliz bir

⁷⁵ Hammet Arslan, “Buhara: Türkistan’da Çok Kültürlü Bir Kent”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/48 (2018), 29.

⁷⁶ Arzu Yılmaz Aslantürk, “Medeniyet Tasavvuru Perspektifinden Şehir Kültürü ve Mekânsal Doku Etkileşimi”, *Yerel Yönetimler Teori, Uygulama ve Yeni Yaklaşımlar* (Ankara: Nobel Yayınevi, 2020), 174.

akademisyen, kendi dilinde akademik çalışmalar yapmaktadır. Dolayısıyla, bir çalışmaya başladığında ilk olarak kendi dilindeki kaynaklardan istifade etmektedir. Ülkemizde ise bir akademik çalışma yapabilmek için (İngilizce, Almanca gibi bir) yabancı dile ihtiyaç duyulmaktadır. Akademik çalışma için ilk okumalar bu diller üzerinden yapılmakta, çalışmanın çatısı bu okumalar üzerine kurulmaktadır. (Az da olsa) bazı akademisyenler için Türkçe kaynaklar, önemsiz kategorisine bile girebilmektedir. Buna rağmen “ebrûlî şehir” kavramının lehte ve aleyhte yapılacak değerlendirmelerle yeni tartışmalara/açılımlara kapı aralayacağı ileri sürülebilir.

Fatih Sultan Mehmet, İstanbul'un fethinden sonra esnafın yerleştiği Kapalıçarşı'yı inşa etmiş, Haliç'te çok sayıda kapanlar, Haliç'in İstanbul tarafında çarşılar kurmuş; halen ticarî faaliyetin yoğun olduğu sokakların gelişmesini sağlamıştır. Fatih Vakfiyesi'nde “Hüner bir şehir bünyâd etmektir [kurmaktadır] / Reaya [halk] kalbin âbâd etmektir [imar etmektir]” yazılıdır.⁷⁷ Buna göre şehir inşa etmenin sadece binalar inşa etmekten ibaret olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, ebrûlî şehir kavramsallaştırması, şehir inşa etmenin bu karmaşık yapısını anlamaya yönelik bir çaba olarak da değerlendirilebilir.

SONUÇ

Müslümanlar, yaşadıkları şehirleri anlamaya yönelik çabalar konusunda geç kalınca, bu işi, kendilerinden önce yapan Şarkiyatçıların kavramsallaştırmalarını ödünç alarak veya onlardan etkilenerek yapmak durumunda kalmışlardır. Dolayısıyla bu durum, İslâm şehirlerini Batı hegemonyası ve Doğu despotizmi arasında ele alan yaklaşımları ortaya çıkartmıştır. İslâm şehirlerini özü itibariyle standart bir biçimde ele alan bu yaklaşımlar, Müslümanların yaşadıkları şehirlerde farklılığı ve çeşitliliği esas alan kavramsallaştırma ihtiyacını ortaya çıkartmıştır.

İslâm şehri kavramı, İslâm'ın bir tek anlaşılış biçimi olduğu varsayımına dayanmaktadır. Ayrıca, İslâm şehri diye tanımlanan yerlerdeki bütün olumsuzları İslâm'a yükleme potansiyelini de taşımaktadır. Bu çalışmada; İslâm şehri kavramsallaştırmasının akademik bir ilginin ötesinde değerlendirilmesinin yararlı olacağı ileri sürülmektedir. Zira aynı zihniyet, İslâmî terör gibi daha vahim kavramsallaştırma hataları da yapmaktadır. Oysa diğer dinlerle anılan bir terör kavramsallaştırması yapılmamaktadır.

Ebrû sanatı, yoğunlaştırılmış bir sıvıya kâğıdın daldırılıp çıkarılmasıyla yapılan bir sanattır. İçinde farklı kompozisyonlar elde etme, gizem barındırma, canlılık gibi imkânlar vardır. Ebrûlî şehir, bütün bu imkânları bünyesinde toplayan bir kavramsallaştırma çabasıdır. Bu kavramla, artık, Müslümanların yaşadıkları şehirlerin bir kalıba sokulamayacağı; ayrıca,

⁷⁷ İnalçık - Arı, “Türk-İslam-Osmanlı Şehirciliği ve Halil İnalçık'ın Çalışmaları”, 40.

Müslümanların yaşadıkları olumsuzlukların İslâm'a havale edilemeyeceği belirtilmektedir.

Doğu'nun hikmet geleneğine karşın, Batı felsefesinde kökten reddedici tutumlar veya zıtlıklar hâkimdir. Batı felsefesinde Aydınlanma Çağı'nın ürünü olan modernite, şehirleri de etkilemiştir. Batı'nın statik telâkkisini bünyesinde barındıran modern şehirler, şehirleri kimliksizleştirmiştir. Kentsel modernite krizine karşı denge ve uzlaşma arayışı içerisinde bulunan ebrûlî şehirler, etkileşimi ve özgünlüğü bir arada bulundurabilir. Şehir mekânı ve ebrû kâğıdı üzerinden benzerlik kurulursa; şehir inşasındaki medeniyet tasavvuru her medeniyete özgün bir değer üretebilir; ebrû sanatında kâğıttaki her renk diğerine değerek, bu arada kendi özgünlüğünü de koruyarak ortaya çıkıp var olabilir.

Ebrûlî şehir kavramsallaştırması, Müslümanların yaşadıkları şehirleri yine bu şehirlerde yaşayanlar tarafından anlama çabası olmaklığıyla bile önemli görülebilir. Bu kavramın; Müslümanların yaşadıkları şehirleri standart bir kalıba sokan moderniteye bir itiraz; şehirlerin kültürlerinin sürdürülmesi ve dolayısıyla şehir belleğinin korunabilmesi için bir imkân; şehirlerde geçmiş ile gelecek arasında bağ kurma gibi pek çok konuda açılımlar sağlama potansiyeline sahip olduğu ileri sürülebilir.

KAYNAKÇA

- Adıbelli, Ramazan. "İslâm Şehri Mit mi Gerçek mi, ya da Modern İnsanın Homo Religioususun Mekan Tasavvurunu İdrak Etmesi Mümkün mü?" *II. Uluslararası Felsefe Kongresi*, 661-671. Bursa, 2012.
- Adıgüzel, Cumhuriyet Ersin. "Endülüs Emevî Devleti'nde Şehir İdaresi: İşbiliye (Sevilla) Örneği", *Mukaddime* 10/2 (2019), 486-503. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.555220>
- Alver, Köksal. "Korkut Tuna ve Şehir Sosyolojisi". *İstanbul University Journal of Sociology* 3/22 (2011), 331-346.
- Arslan, Hammet. "Buhara: Türkistan'da Çok Kültürlü Bir Kent". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/48 (2018), 29-41.
- Berkman, Haluk. "Bir Sufi Sanatı: Ebru", 2014. <http://halukberkmen.net/pdf/109.pdf>
- Bozoğlu, Tülin. "Hegel'in Zeitgeist'i ve Otoriter Popülist Siyasal Söylemi: Trump Üzerine Bir Okuma". *Ekonomi Politika ve Finans Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2017), 67-82.
- Cansever, Turgut. *İslam'da Şehir ve Mimari*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Ceylan, Can. "Ebrû Sanatı ve Bir Ritüel Deneyimi Olarak Ebrû Yapımı". *Sanat ve Tasarım Dergisi* 8/2 (2018), 168-182.
- Çelik, Celaledin. "İslam Şehri'nden Şehir İslamı'na: Tarihsel Tecrübeden Sosyolojik Pratiğe Şehrin Medeniyet Kodları". *Milel ve Nihal* 9/3 (2012), 137-156.
- Çelik, Zeynep. "Reflections on Architectural History Forty Years After Edward Said's Orientalism". *Journal of the Society of Architectural Historians* 77/4 (2018), 381-387.
- Dağlı, Şemsettin Ziya. "İslam ve Ebru Sanatında Soyutlama Düşüncesi Kapsamındaki Çalışmaların Modern Resim Sanatıyla Plastik Bağlamda İltisatı". *Uluslararası*


- Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi* 2/3 (2016), 74-99.
- Demirci, Mustafa. "İslam'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri". *İstem* 2 (2003), 129-146.
- Derman, M. Uğur. "Ebru". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebr%C3%BB>, ts. Erişim 21 Ağustos 2022
- Derman, Mustafa Uğur. *Türk Sanatında Ebru*. İstanbul: Akbank Yayınları, 1977.
- Eldem, Edhern vd. *Doğu İle Batı Arasında Osmanlı Kenti*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.
- "Ebru Sanatı". Türkiye Kültür Portalı. Erişim 21 Ağustos 2022. <https://www.kulturportali.gov.tr/portal/ebrusanati>
- "Ebru Sanatı Yapılış, Türler ve Tarihçe". İstanbul Sanat Evi. Erişim 21 Ağustos 2022. <https://www.istanbulsanatevi.com/resim-dunyasi/ebru-sanati-yapilis-turler-ve-tarihce/>
- Goddard, Cedrik Christopher. *The Question of The Islamic City*. Montreal: Mc Gill University, Institute of Islamic Studies, 1999.
- Gürsu, Orhan. "Sanat ve Psikoloji Etkileşimi: Geleneksel Türk-İslam Sanatları Merkezli Bir Okuma Denemesi." *Journal of International Social Research* 8/38 (2015), 1028-1039.
- İnalçık, Halil. "İstanbul: Bir İslam Şehri". *İslam Tetkikleri Dergisi* 9 (1995), 221-242.
- İnalçık, Halil - Arı, Bülent. "Türk-İslam-Osmanlı Şehirciliği ve Halil İnalçık'ın Çalışmaları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/6 (2005), 27-56.
- Kılıç, Muhammed Fatih. "İslam Medeniyetinde Sanatın İlkeleri Üzerine". *İslam Medeniyetinin Geleceği: Yeniden Dirilişin İmkânları*. 229-236. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2018.
- Kurt, Abdurrahman. "Weber'in İslam Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 1-23.
- Lapidus, Ira M. *İslam Toplulukları Tarihi, Cilt. I: Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Lapidus, Ira M. "The Evolution of Muslim Urban Society". *Comparative Studies in Society and History* 15/1 (1973), 21-50.
- Milliyet*. "35 Bin TL'lik Kâbe Manzarası" (10 Haziran 2016). <https://www.milliyet.com.tr/dunya/35-bin-tl-lik-k-be-manzarasi-2259959>
- Mutluel, Osman. "Sanat Felsefesinde Estetik Objeye Çözümlemesi Açısından Ebrü Sanatı", *Turkish Studies* 9/11 (2014), 419-428.
- Önal, Mehmet. "Erdemli Şehir ve Hikmetli Bilgi İlişkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014), 35-47.
- Özkafacı, Aysun Aktaş - Eren, Nurhan. "Effect of Art Psychotherapy Using Marbling Art on Depression, Anxiety and Hopelessness in Female Survivors of Domestic Violence With PTSD". *The Arts in Psychotherapy* 71 (2020), 1-11.
- Özkul, Kifayet. "Ebru Sanatının Çocuklar Üzerindeki Pozitif Etkileri". *Proceedings Book*. 1-10. İksad Yayınevi, 2020.
- Sabah Gazetesi*. "100 Yıl Önce Kutsal Topraklar" (08 Nisan 2010). https://www.sabah.com.tr/galeri/dunya/100_yil_once_kutsal_topraklar
- Serjeant, Robert Bertram. *İslam Şehri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Sinemillioğlu, Neşe Karaçay. *İslam Kenti Sorunsalı: Bir Eleştirel Okuma*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, 2006.
- Şahin, Yusuf. "Ebruli Şehir". *Şehir ve Düşünce Dergisi* 1 (2013), 98-101.
- Şişman, Muhammet Emin. "İslam Mimarlığının Kuramlaştırılma Meselesi: Turgut Cansever'in Yaklaşımı". *bab Journal of FSMVU Faculty of Architecture and Design* 2/2 (2021), 126-140.

Turanlı, Gül. "Edward Said'in Oryantalist Söylem Analizi". *Şarkiyat Mecmuası* 30 (2017), 101-119.


Türk Dil Kurumu Sözlükleri. Erişim 22 Ağustos 2022. <https://sozluk.gov.tr/>

Uğur, Yunus. "Osmanlı Şehirleri ve Şehirleşmesi". *Osmanlı İmparatorluğunda Çevre ve Şehir*. 293-327. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2015.

Yılmaz Aslantürk, Arzu. "Medeniyet Tasavvuru Perspektifinden Şehir Kültürü ve Mekansal Doku Etkileşimi". *Yerel Yönetimler Teori, Uygulama ve Yeni Yaklaşımlar*. 163-182. Ankara: Nobel Yayınevi, 2020.


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

 **Yazar(lar) / Author(s):** Yusuf Şahin (YŞ), Arzu Yılmaz Aslantürk (AYA).

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

 **Yazar Katkıları / Author Contributions:**


Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study : YŞ (%50), AYA (%50)
Veri Toplanması / Data Collection : YŞ (%50), AYA (%50)
Veri Analizi / Data Analysis : YŞ (%50), AYA (%50)
Yazım / Writing up : YŞ (%50), AYA (%50)
Gönderim ve Revizyon / Submission and Revision : YŞ (%50), AYA (%50)

 **Çıkar Çatışması / Conflict of Interests:** Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.

BİR FELSEFİ AHLÂK TEBLİĞİ


A Service of Ethics to Philosophy

William M. SALTER

Prof. Dr., Chicago Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri  ror.org/02jvqj155
Prof. Dr., Chicago University, USA

Çeviren / Translator:

Osman Zahid ÇİFÇİ

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye  ror.org/045hgzm75
Assoc. Prof., Selçuk University Faculty of Islamic Sciences Department of Philosophy and Religious Studies Department of Philosophy of Religion, Konya, Turkey
 zahid.cifci@selcuk.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0003-0348-594X>


Makale Bilgisi / Article Information:


Makale Türü / Article Type: Çeviri / Translation


Geliş Tarihi / Received: 08.09.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 22.09.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

 **Atıf / Cite as:** Wynn, Karen. "Bir Felsefi Ahlâk Tebliği". çev. Osman Zahid Çifçi. *Mütefekkir* 9/18 (2022), 563-568. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1219618>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

BİR FELSEFİ AHLÂK TEBLİĞİ*

Resmi tanımları bir kenara bırakarak ve bilimin gerçeklerle uğraştığı gibi; felsefenin ne olduğu ne olması gerektiği ve insan ilgisinin diğer tüm nesnelere kapsamlı bir kavrayışta uzlaştırmaya çalıştığı gibi ahlâkın da temelde bir hak duygusu olduğunu söyleyebiliriz. Geçmişte ahlâktan bahsederken bir bilim dalı olduğundan söz etmiş olabiliriz; ancak şimdi, 'bilim', gözlem ve deney yöntemleriyle ele alınabilecek şeylerle ilişkili olduğundan ve ahlâk ne görülebilen ne idare edilen ne deneyimlenen; ancak sadece zihin için doğru olan salt ideal kavramlarla ilgilendiğinden dolayı etiği bilimden ayırmak düşüncelerimizin netleşmesini sağlayacaktır. Örneğin, "Başkalarının sana yapmalarını istediğin şeyleri sen de yap" özdeyişi ne olduğunu (geçmişte), ne olmakta olduğunu (günümüzde) veya ne olacağını belirtmez: (ama) ne olması gerektiğini belirleyen bir kuraldır. Bu husus deneyimle elde edilemez veya bir tecrübe temeline dayanmaz; (sadece) aklın bir talebidir. Herhangi bir bireyin özdeyişler bağlamında ne kadar davranış sergilediği elbette bilim için bir sorudur ve tamamen bilimsel yöntemlere göre karar verilmelidir; insanların ne yapmaları gerektiğine dair ideal kavramların, onların gerçekte ne yapacaklarını belirlemede en ufak bir değeri yoktur; ahlâkî idealizm ve tarihsel gerçekçilik tamamen uyum içindedir. Ancak her insan özdeyiş çerçevesinde davranış sergilese de bu tür bir bilgi kurala değil, yalnızca olguya dayalı olacaktır ve insanların neden böyle davranması gerektiğini belirlemek için çare spekülasyona başvurmak olacaktır.

Ahlâkî davranış sonuçlarını gerekçelere bağlamak günümüzün modasıdır; örneğin, Hıristiyanlığın şiarına (özdeyişler) uymalıyız, böylece insanları mutlu etmeye veya yaşamlarını uzatmaya yardımcı oluyoruz (denir). Ancak farkına varmadığımız ya da belli belirsiz farkına vardığımız şey, tüm bunların altında yatanın bir varsayım olduğudur; – yani insanların mutluluğu veya uzun yaşam sürmeleri saygı duyulması gereken amaçlardır. Aslına bakarsanız, bu amaçlara genellikle itibar edilmez ve söylenebilecek en iyi şey, her zaman olması gereken şeydir; diğer bir deyişle, doğru kurala saygılı olmaktır. Dolayısıyla, beklendiği gibi Hıristiyan düsturunu dayandıracağımız sağlam gerçeklere yönlendirilmek yerine, basitçe başka bir kurala yönlendiriliyoruz -ve tamamen ideal bir kurala- İsa'nın Altın Kuralı kadar uyulması zor bir kurala. Doğrusunu söylemek gerekirse, yalnızca daha derin bir kural olmadıkça, asla gerçeklerden daha öte (onun üzerinde) bir kural yoktur. Bilim bize, amaçlarımızı güvence altına almak için hangi araçları kullanmamız gerektiğini söyleyebilir (bize yalnızca o söyleyebilir) ve herhangi bir ahlâkî etkiyi oluşturacak kaynaklarımız hakkında bize veri sunabilir; ancak amaçlarımızın ne olması gerektiği hususuna gelince; en ulvi

* William M. Salter, "A Service of Ethics to Philosophy", *International Journal of Ethics* 1/1 (1890), 114-119.

(yani olması gerektiği gibi bu amaçların belirlenmesinden kaynaklanan) eylem kurallarına gelince, gözlem ve deneyle çalışan bilim hiçbir işe yaramaz ve de bilemez; zira bunlar bilimin ilgilendiği âlemden başka bir âleme aittirler.

Dolayısı ile ahlâk, böyle bir dönemde felsefenin boyutlarını genişletmede bize hizmet edebilir. ‘Bilimsel’ felsefe yaklaşımını çokça duymaktayız. Belirli dallardaki bilimsel çalışmalar o kadar zengin sonuçlar üretti ki, istekli -hırslı zihinlerin bilimi tüm alanlarda uygulama fikrine kapılmalarına şaşmamalı. Fakat tüm bilgiler doğrulanabilir mi? Ya da spekülasyonlarımız gerçekten titizlikle test edilebilir mi? O halde (öğrenmede) isteksiz olduğumuz bir alanda kararlı bir şekilde nasıl çalışabiliriz- ve bazılarını mutlak bir güvenle yayınlamak uğruna bazı doğrulanamayan fikirlerden vazgeçmeyi nasıl göze alabiliriz! Öyleyse, hangi fikirleri doğrulayabiliriz? Doğrulama eylemi, elbette, fikirlerin gerçeklerle veya fikirler ile gerçekler arasında gözlemlenen ilişkilerle test edilmesidir; (bizler) düşünürüz, varsayımda bulunuruz, sonra gözlemleriz, deneyler yaparız ve böylece sürecin sonucunda düşüncelerimiz için doğru veya yanlış, ya da hala şüpheli olduğu sonucuna varırız. O halde, teyit etmek istediğimiz fikirler, gerçeklerle veya bunlar arasındaki ilişkilerle ilgili olanlardır. Psikoloji, sosyoloji, tarih ve özellikle fiziğin çeşitli dallarındaki fikirlerin tümü fiilen ve makuliyet çerçevesinde bir şekilde teyit edilebilir durumdadırlar; 20. yüzyıla ve bu yüzyılın toplumsal düzenine ilişkin düşünceler, nihayetinde, içinde yaşadığımız sosyal sistem hakkındaki fikirler kadar gerçek olan olgular ile karşılaştırılabilir ve teyit edilebilir konumdadırlar. Ancak, olması gereken veya var olan şeyler ile ilgili değil de ne olması veya neyin var olması gerektiğine dair düşünceleri nasıl doğrulayabiliriz? Olayın doğası gereği, ikinci kısımdakiler gerçeğe (var olana) ait fikirler olmadıkları için gerçek tarafından test edilemezler. Eğer biz, bu adil bir insandır veya bu adil bir toplumsal düzendir dersek, bu doğrulanabilir bir savdır. Ancak; bunun yerine, bu insan veya mevcut toplumsal düzen adil olmalı dersek -her ne kadar adalet kavramı gerçekte herhangi bir şeye dayandırılmaz ise de sav aynı derecede doğru olacaktır,- gerçeklik (olgu) alanından tamamen dışarı çıkmış oluruz. Dolayısı ile kabul etmek zor olsa da ahlâkî düşünceler sadece doğrulanamayan fikirler alanına aittir; yani, eğer onlara inanıyorsak, gerçeğin yanında yer aldıkları için değil ama kendi manevi çekicilikleri ve otoriteleri nedeniyle onlara sadece inanmak zorundayız. Tüm deneyimlerinde ve tarihin tüm dönemlerinde insanlar tarafından hiçbir zaman elle tutulur bir hale getirilememiş veya keşfedilmemiş olsalar da ahlâkî fikirlere gerçekten inanan birisi, (bu fikirlerin) hepsine aynı şekilde inanacaktır. (Bu gibi kişiler) gerçekten şairlik makamına yükselseler de bu değerlere yine de hürmetle sahip çıkmışlardır.

“Nefret ve kötülük ilan edilmmişti;

Yeryüzünde yasalar ve doğrular adını şaşırmıştı.”

Dolayısıyla ahlâkî fikirleri inanç dünyasına dâhil etmiş bir birey, ‘bilimsel’ felsefeyle asla yetinemez. Bilimsellik kavramı, aydınlık ve kavramların sistematik bir biçimde düzenlenmesi anlamına geldiği sürece, böyle bir kişi elbette ki bilimsel felsefeyi bir dereceye kadar kabul edecektir; ancak ‘bilimsellik’ gözlem ve deneye dayalı olduğu sürece ve ‘bilimsel felsefe’ yeni bir felsefe yapma yöntemi olarak ortaya konduğu sürece kaçınılmaz olarak eksik kabul edilmelidir. Bir şeyin nedenselliğinin veya ne olduğunun ötesinde ahlâk, olması gerekenden başka bir alana kapı açar. Her insanın, eylemin, kurumun ve toplumsal düzenin varlığının yanı sıra, bunların nasıl olması gerektiğine dair fikirler de vardır. Bu başka bir gerçekler dizisi değil, gerçeklerin ne olması gerektiğine dair bir reçete; bir idealdir. Doğada bazen gerçek ile fikir arasında bir ayırım yapmak pek mümkün değildir; ancak bunun insanlar için -en azından çoğunluğun ve sosyal kurumlar için- geçerli olduğunu biliyoruz. İnsanın ne olduğuna dair bilim bize bir şey, ahlâk ise başka bir şey söylemektedir. Bilim bize, gerçekte insanların genelde uydukları yasayı; yani kişisel çıkarlarına ilişkin kanunlardan, hangi hukuka göre hareket etmeleri gerektiğinden, adalet ve kardeşlik hukukundan bahsetmektedir. Ancak bir bilimsel görüş (doğası gereği) kolaylıkla hakir görülebilir; ahlâk ise umut ve güven telkin eder. Bir örnek vermek gerekirse, Carlyle ile Emerson arasındaki fark şuradan kaynaklanmaktadır: Carlyle insanları oldukları gibi görmüş, Emerson ise (oldukları gibi değil) olmaları gerektiği gibi değerlendirmiştir. Dolayısı ile o insanların (zamanla) değişime uğrayacaklarını varsaymaktadır. Bir varlık olarak *insanın* ihtişamı Emerson’u büyülerken, Carlyle’de küçümsenme hissi uyandırmıştır. Yine de her iki bakış açısı da kendince tutarlıdır ve her ikisi de doğrudur. Ancak yüceltici, huzur ve ilham verici gerçek Emerson tarafındadır. İnsan doğasına ilişkin eleştirel düşünceyi derinleştirirsek, insanın kurtarılmaya değer bir varlık olup olmadığından pek emin olamayız. Son yüzyıl boyunca, -fikirlerin fizikten ödünç kavramlarla şekillendiği, buna itirazların geldiği, felsefî anlayışımızı artıran, ufkumuzu açan ve gerçeğin dar sınırlarının ötesindeki fikirlerin serbestçe dolaşmasının mümkün olduğu böyle bir çağda-Fransa’da, eski rejimin teolojik fakirliği altında ezilen soylu ruhlardan biri olan *Elargissez Dieu*’nun fikri bir çılgılık gibi yükselmiştir.


Ahlâk olgusu, fikirlerimize bilimin bildiğinden daha yüksek değerler veya daha derin anlamlar katarak felsefe algımızı genişletmekle kalmaz, önce bize, nihayetinde felsefeye, nihai gerçekler olarak sınıflandırılabilceğimiz fikirler de sunar. Ahlâk, felsefenin yerini alamaz, nesnelere dair bütünsel görüşümüzün bir parçası olmaktan öteye gidemez; yine de yanılmıyorsam, (ahlâk) diğer bileşenlere bağlı bir şey değil (tüm doğrular karşılıklı olarak birbiriyle bağlantılı olduğu sürece), ancak bütünün özgün ve temel bir bileşenidir. Emerson’a göre ahlâkî gerçek, ilk felsefenin bir parçasıydı; ahlâkî

duygu, evrenin yapıldığı yasayı ilan ediyordu ve bence, eleştiri böyle bir sözle mükemmelleştikten sonra, geriye saf altından bu tortu kalır - yani, herhangi bir zamanda dünyadaki gerçek güçler ne olursa olsun, adalet ve sevgi haklı olarak hepsinden üstündür ve bunlar, şeylerin düzeniyle o kadar iç içe geçmiştir ki, onlarla uyum içinde olmayan hiçbir şey uzun süre ayakta kalamaz. Dolayısı ile pek çok şeyi açıklamamız ya da (açıklamaya) çabalamamız gerekmektedir; zira bir zamanlar bir hisler düzeni olarak görülen maddenin, tüm maddi evrenin bunun ötesinde bir açıklamaya ihtiyacı vardır. Aksi durumda, yerçekimi, kimyasal yakınlık ve benzerleri gibi olmuş, olmakta olan ve olacak olan her şey bir açıklama gerektirir; aksi tamamen düşünülebilir olan tüm olgusal yasalar (maddi, olağan, duygudan bağımsız), varlık nedenini (*raison d'être*) kendilerinin dışında bulabilir, örneğin nihayetinde ahlâkî amaçlar için var olabilir; fakat ahlâk kanunları ne sonuçtur ne gerçekleşen şeylerdir, aksi tasavvur edilemez büyük bir zaferin olamayacağı gerçek bir son, bir tamamlanmadır -ahlâkî kanunlar kendilerini aşan amaçlar için var olmazlar; ama diğer tüm amaçlara hükmetmek için bu evrendeki ve onlar tarafından dönüştürülen bir evrendeki zaferleri ahlâkın kendi varlık nedeni olacaktır. Hiç kimse neden adaletli olması gerektiğini, neden birini sevdiğini kendine sormamıştır. Zira bunlar kişinin hayatı, onun için var olma sebepleridir- evet, eğer insan sadece kazanç elde etmek için adaletli olmayı isteseydi, bunu yapamazdı, çünkü adalet kalptedir, prensiptedir; insan bunu kâr amacı için, insanların veya Tanrı'nın gözüne girmek ya da alkış almak için yapmaz, yaparsa dünyadaki en kutsal şeye saygısızlık etmiş olur.


İlahi şeylerin sezgisi diye bir şeyin varlığı, ruhun bir anlamda tapındığı nesneyi bilebildiği, kulaktan kulağa, gelenek ve tartışmalarla beslenmesi gerekmediği, ancak ruhun bir vizyonu olabileceği hususlarına dair duyulan inanç her zaman din olmuştur. Ülkemizde aşkıncılığın (*transcendentalism*) vazgeçilmez bir sonucu olarak, antik inancın çürümesi ve dağılmasında bu mantık bariz olarak görünür olmuştur. Mesele şu ki, felsefecilik ile romantizm biraz birbirine karıştırılmış, gerçeği ve adaleti somutlaştırıp töze dönüştürmüş müdür? Eğer yeni koşullarda hesapçı, tutumlu, Yankee kanımız cömertliğe, idealizme ve gerçek dine biraz karıştırılsaydı fikirlerin o sırada çok eksik, ancak çok gerekli olan, tarihin müphem verilerinden bağımsız olduklarına dair fikirlere ve hâlihazırdaki otoritelerinin fikirlerine dair aktif bir anlayışa ve duyguya sahip olurdu. Emerson, "İnancın o kadar gerçek ve aşikâr kısımları vardır ki, zihin onlarda dinlendiğinde, en aydınlanmış hiziplerin savları onun yanında bir hiç kalır" demiştir ve kendi adıma şunu söyleyebilirim ki, tereddüt edebileceğim veya şüphe duyabileceğim onca şey arasında doğruluk ve adalet konusu aklıma geldiğinde, hemen piskoposların savlarını hisseder ve onların yüceliğini sahiplenirim ve biliyorum ki, her şeye rağmen, iyi bir piskopos ile dünya yönetilebilirdi ki buna da herkes kadar

hakları vardı. Dünyayı hak ve adaletin fiilen yönettiği konusu tartışmaya açık bir alan olabilir, ancak bunu yapmaları gerektiği, her şeyden üstün oldukları, insanlar olarak bize düşenin ise onların yönetimine yardımcı olmak olduğu, insan yaşamının nihai yasasının ve amacının bir parçası olarak buna sahip olduğu gerçeğinden güneşin göklerde olduğu kadar eminim ki bu duygu, çabucak geçip giden bu hayatımıza sonsuz bir saygınlık kazandıracak gibi görünmektedir.

Bilim ve sanatın ve insan kültürünün diğer tüm unsurlarının yanı sıra bu ahlâkî verileri kapsamlı bir felsefe anlayışına nasıl yerleştireceğimiz hususu başka bir sorudur; ama bana göre materyalizm yetersiz kalmaktadır ve tüm göstergeler bana saf bir teizm yönünü işaret etmektedir. Bununla birlikte, buradaki amacım bir felsefe sunmak değil, şimdi yazdığım felsefeyi inşa etmede ahlâkın bize sağlayabileceği desteği ima etmektir.

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

 **Yazar(lar) / Author(s):** Osman Zahid Çifçi.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

BÜYÜK SELÇUKLU DÖNEMİ İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİ, NURULLAH YAZAR

Islamic Political Thought in the Great Seljuk Era, Nurullah Yazar

Muhammet ARSLAN

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü İslam Tarihi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye orcid.org/013s3zh21
Lecturer. Dr., Necmettin Erbakan University Faculty of of Theology Department of Islamic History and Arts Department of Islamic History, Konya, Turkey

✉ muhammetarslan4201@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-7990-7566>

📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 17.08.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 28.10.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

” Atıf / Cite as: Arslan, Muhammet. “Büyük Selçuklu Dönemi İslam Siyaset Düşüncesi, Nurullah Yazar”. *Mütefekkir* 9/18 (2022), 569-575. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1219623>

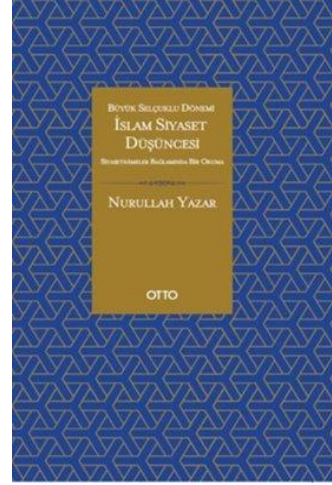
© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

BÜYÜK SELÇUKLU DÖNEMİ İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİ, NURULLAH YAZAR*

Büyük Selçuklular 431-708/1040-1308 yılları arasında varlığını sürdürmüş ve adını Oğuzların ordu komutanı Selçuk Bey'den almış bir hanedanlıktır. Tarih sahnesinde önemli başarılar gerçekleştirmiş olan bu devlet çeşitli yönleriyle muhtelif araştırmalara konu olmuştur.

Eserin başlığında yer alan siyaset kavramı tüm zorluklarıyla birlikte toplumun yönetim işlerini üstlenmek ve onların mutlu olmasını sağlamaktır. Dünya tarihinde isminden söz ettirmiş devletler, yönetim ve siyasî yaklaşımları çerçevesinde çeşitli araştırmaların konusunu teşkil etmiştir.



Büyük Selçuklu Dönemi İslam Siyaset Düşüncesi kitabı yukarıda zikredilen her iki konuyu da ihtiva eden bir özelliğe sahiptir. Eser, özelde İslam tarihi genelde ise tarih açısından mühim bir dönemi ihata eden Selçuklu Devleti'nin siyaset düşüncesini ortaya koymak için kaleme alınmıştır. Açılan her başlığın son satırlarında amacına yönelik ifadeler kullanan Yazar'ın gayesine ulaştığını ifade etmek yerinde olacaktır.

Eser; önsöz, giriş, iki bölüm, sonuç ve kaynakçanın akabinde dizin bölümüyle sona ermektedir. Yazar, genel hatlarıyla Selçuklu döneminde kaleme alınan siyasetnâmeleri temel alarak dönemin siyaset düşüncesini ortaya koymaya çalışmıştır (s. 11).

Yazar, kitapta amacını şu ifadelerle dile getirmektedir: '*Hedefimiz siyasetnâmelerde verilen tavsiyeler ışığında Selçuklu döneminin siyaset düşüncesini ve hükümdarların teoride çizilen portreye ne kadar uyduklarını ortaya koymaktır*' (s. 13).

Kitapta Mâverdü'nin (ö. 450/1058) *Nasihatü'l-Mülûk*'ü, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Gıyâsü'l-Ümem fi İltiyâsi'z-Zulem*'i, Nizamü'l-Mülk'ün (ö. 485/1092) *Siyasetnâme*'si, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Nasihatü'l-Mülûk*'ü ve Yusuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig*'i müracaat edilen siyasetnâmelerin başında gelmektedir.

İslam tarihinde önemli bir konuyu teşkil eden siyaset düşüncesini bütüncül bir yaklaşımla ele almak isteyen Yazar, konuya Hz. Peygamber'in (as) dönemini kısaca anlatarak başlamıştır (s. 16-26). Ayrıca ilgili sayfalarda

* Nurullah Yazar, *Büyük Selçuklu Dönemi İslam Siyaset Düşüncesi Siyasetnâmeler Bağlamında Bir Okuma* (Ankara: Otto Yayınları, 2020).

Kuran'ın muhtelif ayetlerinde ve Hz. Peygamber'in (as) uygulamalarında, yönetim şeklinin ve isminin net olarak belirtilmemesi konusu üzerinde durulmaktadır.

Girişte, Selçuklular öncesi döneme dair bilgiler aktarılırken Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali dönemlerinde, Emevîler ve son olarak Abbâsîler dönemlerinde meydana gelen gelişmelere yer verilmiştir. (s. 26-58) Bu bilgilerin yanı sıra '*İmamet/Liderlik Meselesi ve Kureyşlilik Sorunu, Ehlü'l-Hal ve'l-Akd Terimleri*' başlıkları altında siyasi ve itikadî mezheplerin bu konulara yaklaşımları hakkında bilgiler aktarılmaktadır (s. 46-53).

Girişte ele alınan son konu ise *Selçukluların İslam tarihindeki yeri ve siyasetnâme yazıcılığıdır*. İslam'dan önceki dönemlerde de siyasetnâme yazıcılığının varlığından söz eden Yazar, *siyasetnâmelerin olana değil olması gerekene odaklandıklarını, bundan dolayı kuramsal kitaplar olduğunu* vurgulamıştır (s. 79-80). Ayrıca, bu başlık altında Selçuklu siyasi tarihine dair detaylı bilgiler aktarılmaktadır. Selçuk'un torunları Tuğrul ve Çağrı Beylerin yaşantıları, Cend'e göç etmeleri, Abbasilerle olan ilişkiler ve Gaznelilerle yapılan savaşlar temas edilen konular arasındadır (s. 59-74).

Yazar, birinci ve ikinci bölümde siyasetnâmelere yer alan bilgileri farklı başlıklar altında kıyas ederek aktarmaktadır. Durumun böyle olması eserin anlaşılabilirliğini kolaylaştırmıştır. Zira eserde konuyla alakalı bilgiler derli toplu bir halde ele alınmaktadır.

Birinci bölümde yer alan *Hükümdar ve şahsi özellikleri* başlığı altında; hükümdarın gerekliliği, meşruiyeti ve görevleri gibi konularda siyasetnâme müelliflerinin yaklaşımları değerlendirilmiştir (s. 87-116). Konuyla alakalı müellif, temas ettiği meselelerin Büyük Selçuklu Devleti'ndeki mahiyetine dair bilgileri, temel kaynakları referans alarak aktarmaktadır. Selçuklu sultanlarına yüklenen görevleri teferruatlıca belirtmesi bu duruma örnek olarak verilebilir (s. 94-103).

Yazar, *Hükümdarın gerekliliği* başlığı altında siyasetnâme müelliflerinin görüşlerinin şekillenmesinde dönemin sosyolojik/ sosyopolitik şartlarının en önemli etkenlerden biri olduğunu belirtmektedir. Nitekim Mâverdî ve Cüveynî gibi yazarlar yaşadıkları dönemlerde Şii Büveyhîlere karşı verilen mücadelelerden etkilenirken Gazzâlî ise yaşadığı dönemde vuku bulan taht mücadelelerinden etkilenmiştir. Müelliflerin düşünceleri, bu minvalde önemli oranda şekillenmiştir (s. 89).

Hükümdarın meşruiyeti konusunda, siyasetnâme müelliflerinin birbirlerine yakın görüşlere sahip olduğuna değinilmiştir. Meşruiyet meselesinde soyut bir güç tarafından tayin edilme durumu, hükümdara itaati zorunlu kılacağı düşüncesinden hareketle yöneticiler kendilerinin Allah tarafından seçildiklerini iddia etmişlerdir (s. 90). Yazar, konunun siyasetnâmelere de bu şekilde yansımalarını vurgulamaktadır. Aynı zamanda

sultana isyan veya karşı gelmek ağır bir üslupla eleştirilmiş ve hükümdara itaatın gerekli olduğu vurgulanmıştır (s. 90-94).

Kitapta hükümdarın halkına karşı sorumlulukları ve yerine getirmesi gereken vazifeleri, *Hükümdarın görevleri* başlığında ele alınmıştır. Yazar, siyasetnâmelerde hükümdarın sorumluluklarını adalet, güvenlik ve bayındırlık şeklinde özetlemenin mümkün olduğunu dile getirmektedir (s. 99). Ayrıca bu konuların Büyük Selçuklu Devleti'nde başarıyla uygulandığı vurgulanmıştır. Çağrı ve Tuğrul Beyler, Melikşah ve Sencer dönemleri konuyla alakalı olarak örnekler verilerek özellikle zikredilmiştir (s. 102).

Hükümdarın şahsi özellikleri mevzusuna temas edilen eserde, konuyla alakalı olarak yöneticilerin sahip olması gereken pek çok özellikten bahsedilmektedir. Mezkûr hasletleri dindarlık, ilim sahibi olma, ulaşılabilirlik, cömertlik, soğukkanlılık, örneklik ve merhamet gibi alt başlıklar halinde ele almıştır (s. 116-147).

Eserin birinci bölümünde yukarıda ifade edilen konulara temas edilmektedir. Yazar, ileri sürdüğü görüşlerini dönemle alakalı örnekler vermek suretiyle temellendirebilmiştir. Bu bölümde yer alan görüşleri genel hatlarıyla; Siyasetnâme yazarları, yaşadığı dönemle birlikte yetiştiği ortam bağlamında devlet yöneticilerinde bazı şartlar aramışlardır ve sultanın sahip olduğu özelliklerin halkıyla arasındaki ilişkiyi olumlu manada etkilerken devlet yönetimini de kolaylaştırmıştır, şeklinde özetlemek mümkündür.

Kitabın ikinci bölümünde ise *yönetim esasları* üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde takip edilen metot aynı şekilde bu bölümde de uygulanmıştır. Öyle ki siyasetnâmelerde yer alan bilgiler aktarılmış akabinde Büyük Selçuklu Devleti'nin yönetim anlayışına dair çeşitli örnekler getirilerek görüşler desteklenmiştir (s. 151-168).

Yazar, siyasetnâme müelliflerine göre yönetim anlayışında adalet, istişare ve liyakat gibi konuların önemini dile getirmektedir. Müellifler, birbirlerine yakın ifadelerle bu hasletlerin eksikliği durumunda devletin maruz kalacağı sıkıntıları farklı örneklerle dile getirmişlerdir (s. 155-165).

İkinci bölüm içerisinde yer alan *istihbarat faaliyetleri* başlığı Yazar'ın çalışması boyunca farklı görüşlere yer verdiği nadir sayfalardandır. Zira eserin tamamı göz önüne alındığı takdirde karşıt fikirlerin varlığından ve mahiyetinden bahsedilmemektedir.

İlgili başlık altında, devlet yöneticisinin ülkede meydana gelen olayları kendisine gizlice aktarmak üzere bir muhbirinin olması gerektiği ele alınmaktadır (s. 190). Selçuklu sultanlarının da birer muhbir edindiği fakat Alparslan'ın 'güven iklimine zarar verir' gerekçesiyle bu tutumdan uzak durur gibi görüldüğü belirtilmektedir. Bu ve buna benzer bilgileri referans alıp Selçuklu hükümdarlarının yönetim salâhiyetine sahip olmadığını belirten Nizâmî-i Arûzî'nin ileri sürdüğü görüşlere karşı Yazar, çeşitli

delillerle cevap vermiştir (s. 198-200). *Selçukluların yönetmeye değil, yönettikleri coğrafyanın Selçuklu tarzı yönetime yabancı olduğunu* vurgulamıştır (s. 199).

Kitabın son sayfalarında yer alan kadınların devlet yönetimine müdahalesi meselesi, üzerinde durulması gereken konulardandır. Bu sayfalarda Türk tarihinde ve destanlarında kadınların savaşçı, yönetici veya avcılık gibi konularda ön plana çıktığı vurgulanmaktadır (s. 200-205). İslâm dininin kabulünün kadına bakışı veya kadına yüklenen misyonu değiştirmedini vurgulayan Yazar, siyasetnâme müelliflerinin konu hakkında takındığı olumlu/olumsuz tavırları serdedip konuyu bitirmiştir. Ayrıca ilgili sayfalarda Büyük Selçuklu Devleti'nde Terken Hatun başta olmak üzere kadınların idarî işlere müdahalesi özellikle vurgulanmaktadır.

Kitabın farklı sayfaları arasında yer alan ve konuyla doğrudan ilgisi olmamakla birlikte okuru düşünmeye sevk eden bazı bilgiler yer almaktadır. Bu duruma örnek olarak, devlet yönetimine dair bazı kavramlara yüklenen manaların farklı dönemlerde değişkenlik göstermesi zikredilebilir.

Eserde siyaset, devlet, hükümdar, adalet, danışma, istişare gibi kavramlar farklı dönemlerde muhtevasında farklılık olacak şekilde tanımlanmıştır (s. 9). Yazar, konuyla bağlantılı olarak kavramlara yüklenen manaların değişmesinin en büyük gerekçesi olarak, *Avrupa'da gerçekleştirilen sanayi devrimini* kaydetmektedir. Ayrıca müellif '*sanayi devriminin ardından birçok kavram Avrupa merkezli bakış açısıyla tanımlanmaya başlanmıştır.*' ifadelerine yer vermektedir (s. 168).

Konu ile doğrudan bağlantısı olmamakla birlikte, okuru farklı düşüncelere yönelten bir diğer görüş, din ve devlet arasındaki ilişkilerdir. Müellife göre *din ve devlet arasında çatışmanın var olduğu görüşü Hristiyan/Batı kaynaklarından* devşirilmiştir (s. 175). Avrupalı düşünürler, İncil'in "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya" görüşünden iktibasta bulunup din ve devlet işlerini birbirinden ayırmışlardır. Yazar'a göre bu düşünceden etkilenen Tanzimat sonrası Osmanlı münevverleri, konu üzerinde uzun süre tartışmıştır. İlerleyen süreçte mezkûr görüş hakkında fazlaca/detaylı araştırmalar yapılmamıştır. Bu durumun etkisi günümüze kadar devam edegelmiştir (s. 175).

Müellifin konuyu işleyiş metoduna dair şu yorumların yapılması mümkündür: Eserde konunun kapsamına dair klasik kaynaklar, sonraki dönem kaynaklar ayrıca makaleler, çeşitli doktora tezleri başta olmak üzere güncel çalışmalar başarılı bir şekilde mezc edilmiştir.

Müellif yukarıda da bahsedildiği üzere kitabında siyasetnâme türü eserlerden *Nasihatü'l-Mülûk*, *Gıyâsü'l-Ümem fî İltiyâsi'z-Zulem*, *Siyasetnâme*, *Nasihatü'l-Mülûk* ve *Kutadgu Bilig* gibi eserlerden istifade etmiştir. Bunlar Selçuklu dönemi siyasetnâme türü eserlerin başında gelmektedir. Bunların

yanı sıra Keykâvus b. İskender'in (475/1082) yılında oğlu Gîlân Şah'a yazdığı *Kâbusnâme*, Necmeddin-i Dâye'nin (ö. 654/1256) *Mirşâdü'l-İbâd mine'l-Mebde' ile'l-Meâd* ve Mehdî ez-Zencânî'nin *el-Letâ'ifü'l-Alâiyye fi'l-Fezâ'ili's-Seniyye* gibi eserlere de müracaat edilmesi ortaya atılan görüşlerin ikna edilirliliğini artırması bakımından önemlidir. Bu eserlerin bir kısmı kaleme alındıkları ve üzerinde durulan konular itibariyle Anadolu Selçukluları dönemini ilgilendiriyor olsa da Selçuklu sultanlarına dair genel yargılara ulaşmak için istifa edilmesi gereken kaynaklardandır.

Kaynak taramasının yanı sıra farklı ilmî disiplinler arasında kurulması gereken bağ akıcı bir üslupla kurulmuştur. Nitekim eser, Selçukluların siyasi tarihini ilgilendiriyor olsa da ilgili döneme ait kültür ve medeniyete yönelik bilgilere de sıkça yer vermektedir.

Kitabın akademik bir üslupla ele alınmış olması, Yazar'ın iddialarını temellendirmesi ve farklı görüşlerin belirtilip değerlendirilmesi eserin önemini arttırmaktadır. Ayrıca akıcı ve güncel dil kullanılması eserin anlaşılrlılığını arttırmaktadır.

Kitap hakkında son olarak şu değerlendirmelerin yapılması yerinde olacaktır: Yazar, kitapta bütüncül bir bakış açısı yakalamak maksadıyla konuyu Hz. Peygamber (as) devrinden itibaren ele almıştır. Bu durum zihinde bir bütünlük sağlarken okuyucunun konunun bağlamından kopmasına sebep olmaktadır. Zira çalışmanın asıl konusunu teşkil etmeyen Selçuklular öncesi dönemin, özet bilgiler aktarılmak suretiyle ele alınması mümkündür.


Eser hakkında söylenilmesi gereken bir diğer nokta ise, Selçuklu hükümdarlarının vefat tarihleri veya sultanlık dönemleri ayrıca siyasetnâme müelliflerinin vefat yıllarının belirtilmemesidir. Kişilerin vefat tarihlerinin belirtilmesi durumunda birbirlerine yakın dönemlerde yaşayan şahsiyetlerle bağlantısı daha iyi tespit edilmiş olacaktır. Ayrıca bu durum okuyucunun zihninde bilgilerin kalıcı olmasını ve tarihî olayların bağlantısını kurmasını kolaylaştıracaktır.

Muhtevanın yanı sıra vurgulanması gereken diğer bir nokta ise Yazar'ın takip ettiği metoda yöneliktir. Muhteva itibariyle eser, siyasetnâmelerde aktarılan tavsiyelerin Selçuklu hükümdarları tarafından karşılık bulması durumunu ele almaktadır. Akabinde konuyla alakalı bazı örnekler zikredilmektedir. Ele alınan konuya dair verilen örneklerin sayısının artırılması, tutarlılığı artıracak bir etken olarak görünmektedir. Kısıtlı sayıdaki örnekler çoğaltılarak sayıca fazla örnekler verilmesi durumunda ortaya atılan görüşlerin ikna edilebilirliği daha fazla olacaktır.


Eserde sinema sektöründe son dönemlerde popülaritesi giderek artan tarihi dönem dizilerine yönelik yorumların varlığından da söz etmek mümkündür. Yazar *gerçekle alakası olmayan hükümdar/sultan/padişah*

portrelerinin gerekçesi olarak sinema ve dizileri gerekçe göstermektedir (s. 10). Konunun bağlamından kısmen uzak gibi görünen bu tarz yorumların varlığı okurun esere karşı duyduğu ilgiyi ve alakayı artırmaktadır.

Büyük Selçuklu Dönemi İslam Siyaset Düşüncesi -Siyasetnâmeler Bağlamında Bir Okuma- başlıklı kitap Selçuklu dönemi siyasetnâme yazıcılığıyla alakalı ana hatlarıyla bilgi sahibi olmak isteyenler için başvurulması gereken güncel bir eser olarak belirtilebilir.

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

 **Yazar(lar) / Author(s):** Muhammet Arslan.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

MODERN BATI DÜŞÜNÇESİNİN FELSEFİ TEMELLERİ: DİN VE İNSAN ALGISI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME, TUNCAY İMAMOĞLU

Philosophical Foundations of Modern Western Thought: An Assessment of Religion and Human Perception, Tuncay İmamoglu

Merve Sevde UÇAR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Konya, Türkiye orcid.org/045hgzm75

Graduate Student, Selcuk University Institute of Social Sciences Department of Philosophy and Religious Studies, Konya, Turkey

✉ ucarsevde99@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-7241-3750>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 17.08.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 28.10.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

” Atıf / Cite as: Uçar, Merve Sevde. “Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri: Din ve İnsan Algısı Üzerine Bir Değerlendirme, Tuncay İmamoglu”. *Mütefekkir* 9/18 (2022), 577-582.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1219628>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

MODERN BATI DÜŞÜNCESİNİN FELSEFİ TEMELLERİ: DİN VE İNSAN ALGISI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME, TUNCAY İMAMOĞLU*

İnsan doğası gereği bilmek isteyen ve dolayısıyla sorgulayan bir varlıktır. Hayatını anlamlandırabilmek adına pek çok soru sorar ve anlam arayışına cevap olabilecek bir yer arar. Bu noktada ise dine yönelir. Çünkü din duygusu insanın fitratında var olan bir duygudur. Bu duyguyu hayatından uzaklaştırdığı veya çıkardığı takdirde pek çok problemle karşı karşıya kalır ve dinin hayatında bırakmış olduğu bu boşluğun yerinin ne bilim ne de başka bir ideolojiyle doldurulamadığını görür. Bu noktada hayatın anlamını yitiren insan için din kurumu tabiri caizse bir kurtuluştur. M. Heidegger'in de dediği üzere, bu anlamsızlıktan "Bizi ancak bir tanrı kurtarabilir". Çünkü din, insanı akıl varlığı olarak ele almakla birlikte aynı zamanda onun duygu dünyasına da hitap ederek hayatını anlamlandırması noktasında ona cevap olur. Bundan dolayı tarih boyunca insanlar dine ihtiyaç duymuş ve ondan vazgeçememiştir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, dinin insan hayatındaki yeri ve önemi yadsınamayacak kadar büyüktür.



Tuncay İmamoğlu, kaleme aldığı "Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri Din ve İnsan Algısı Üzerine Bir Değerlendirme" adlı eserinde, önsöz kısmında da bahsettiği üzere, tarih boyunca insanlıkla beraber var olan ve vazgeçilmez bir konumda bulunan dinin ve din ile yakın bir ilişki içerisinde bulunan insanın Modern düşüncedeki yerini ele almıştır. Yazar, dinin ve insanın modern düşüncedeki yerini ele alırken esasında temas etmek istediği asıl nokta, din felsefesinin alt problemlerinden birisi olan anlam sorunudur.

Eserin ele alınmasındaki maksat, dönemin hâkim paradigmasına göre şekil alan din ve insan algısının Modern Batı düşüncesinin oluşum sürecinde nasıl bir değişim geçirdiğini göstermek, bu değişim neticesinde insanın karşı karşıya kaldığı sorunları ele almak ve günümüzde dinin Batı dünyasında nasıl yeniden ilgi odağı haline geldiğini ortaya koymaktır.

Eser, önsöz, üç bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır. Birinci bölümde, Modern Batı düşüncesinin tarihsel arka planı, bu düşüncenin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan etmenler çerçevesinde ele alınarak genel hatlarıyla ortaya konulmuştur. Yazar, söz konusu etmenleri dört başlık

* Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri: Din ve İnsan Algısı Üzerine Bir Değerlendirme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013).

altında inceler. Bunlar: Rönesans ve Reform hareketleri, seküler bilim ve dünya algısı, 17. Yüzyıl felsefesi ve aydınlanma felsefesidir.

Modern düşüncenin oluşum sürecine etki etmesi noktasında yazarın ele aldığı birinci etmen, Rönesans ve Reform hareketleridir. Eserin bu kısmında yazar, Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte din ve insan algısındaki değişime dikkat çekmeye çalışmış ancak bunun öncesinde Rönesans ve Reform hareketleri ile birlikte kilise özelinde dine gösterilen başkaldırının sebebine işaret ederek, skolastik dönemin hâkim anlayışına da atıflarda bulunmuştur. Yazarın ifadesiyle “Rönesans, Orta Çağ’ın cemaat ruhundan bir kopuş ve bireyleşme çağıdır” (s. 14). Rönesans ile birlikte din tarafından kendisine verilmiş olan tümeli sorgulamaya ve bununla beraber kendi doğrularını oluşturmaya başlayan insan, kilise öğretisinden yavaş yavaş koparak tümeli olağanüstü değil de olağan dünya içerisinde aramaya başlar. Reform hareketleriyle birlikte ise kilisenin mutlak otoritesini kesin bir şekilde reddederek bireysel dindarlığa yönelir. Ve bu reformist anlayışa göre, herkesin kendi aklıyla anladığı şekilde dinin yaşanması öngörülmekte yani din, her şeyin ölçüsü olarak kabul edilen insanın aklına göre yorumlanmaktadır. Yazarın ele aldığı ikinci etmen, seküler bilim ve dünya algısıdır.

Modern bilimin doğuşunun Kopernik devrimiyle birlikte başladığını ve böylece dünya merkezli evren teorisinin yerini güneş merkezli evren teorisinin aldığını ifade eden yazar, bu paradigma değişikliği ile birlikte özne konumunda olan tanrının yerini artık insanın aldığını ve söz konusu paradigma içerisinde her ne kadar insan akli tanrısallaştırılmış olsa da aslında insanın değersizleştiğini vurgular. Aynı zamanda yazar, çalışmalarıyla Copernicus’un evren anlayışını daha ileri bir noktaya taşıyan Kepler, Galileo ve Newton’un bu çerçevede geliştirdikleri düşüncelerinden de kısaca bahsederek nihai noktada “Ahlaki ve dinsel perspektiften ele alınan evren, modern bilimle birlikte seküler bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir” ifadelerini kullanır. Tüm bunlardan hareketle, ortaya çıkan yeni bilimin görevinin sadece doğanın denetlenmesi ve toplumun gelişmesiyle sınırlı kalmadığı, bunun yanı sıra dünyayı yeniden kurmak olduğu çıkarımında bulunur (s. 24).

Üçüncü etmen olarak 17. yüzyıl felsefesine değinen yazar, klasik felsefeden modern felsefeye geçiş sürecini başlatan F. Bacon ve Descartes’ın düşüncelerini bu kısımda ön plana çıkartmış ve son noktada bu iki filozofu ‘modernlik’ bağlamında ortada buluşturan asıl faktörün, “her ikisinin de insanı bir anlamda bilginin özgür ve sınır tanımaz öznesi olarak görmeleri ve böylece geleneksel felsefeden bir ölçüde koparak insanın epistemik gücünü felsefenin odağı yapmaları” olduğunun altını çizmiştir (s. 29). Bu bölümde yazarın ele aldığı son etmen ise Aydınlanma felsefesi olmuştur. Bu kısımda öncelikle söz konusu felsefe hareketinin amacını ortaya koyan yazar bazı

noktalarda Kant'ın Aydınlanmayla ilgili görüşlerine de yer vermiştir. Yazara göre Aydınlanma felsefesinin temelinde yer alan düşünce, evrenin bütün yönlerinin her ayrıntısıyla rasyonel olarak düşünülebileceği ve insan tarafından bilinip kontrol altına alınmak suretiyle yine insanın hizmetine sunulabileceğidir. Bu felsefe hareketi metafizik alanın reddini içerirken desteğini de bilimden alır.

Eserin ikinci bölümünde Modern Batı düşüncesinin temel özelliklerine dair genel bir çerçeve sunan yazar, bu özellikleri şu şekilde sıralamıştır: Hümanizm, Düalizm, Pozitivizm, Pragmatizm ve İlerlemecilik.

Yazar hümanizmi ele alırken, hümanistlerde ortak olarak nitelendirilen özelliklere değinmiş ve bu noktada da Stephan Law'ın görüşlerine yer vermiştir. Bunun ardından Antik Yunan'a dayandırılan hümanizm kavramının içerdiği anlamın önceki dönemlerden çok farklı bir mahiyet kazandığına işaret ederek bu hususta şunları söylemiştir: "Hümanizmin kökleri Antik Yunan'da bulunmakla birlikte, İtalya'daki Rönesans düşüncesiyle belirginlik kazanan bu hareket gerçek ifadesini Aydınlanma döneminde ve modern hümanist akımlarda bulmuştur. Rönesans döneminde Tanrı'dan uzaklaşan dikkatin, insana yönelmesiyle ortaya çıkıp, ilerlemeci Aydınlanma ve modern hümanist hareketlerle gelişen hümanizm, sözcük olarak ilk defa 19. yüzyılda kullanılmış, bundan sonra da ateizm ya da profan bir akılcılıkla eşanlamlı bir terim haline gelmiştir" (s. 39).

Yazar hümanizmin devamında düalizme, bazı filozofların ortaya koymuş olduğu düalist tavırlara, Modern Batı düşüncesinin kendisine göre şekillendiği Descartes düalizmine ve özellikle bu düalist tavrın zihin ve beden arasındaki ilişkinin açıklanması noktasında yetersiz kalmasına dikkat çekmiştir. Ardından pozitivizme temas edip, pozitivizmin daha iyi anlaşılabilmesi için Kant'ın bilgi kuramını ve hangi noktalarda pozitivistlerin eleştirisine maruz kaldığını genel hatlarıyla ele almıştır. Bunun yanında A. Comte'un pozitivizminden ve mantıkçı pozitivizmden kısaca bahsederek son noktada her ikisinin de yalnızca olgular üzerinde konuştuğunu, değer alanının onlara göre bir anlam ifade etmediğini ve bundan dolayı da metafizik alanı reddederek bilimi esas aldıklarını vurgular. Pragmatizme gelince burada, pragmatizmin kurucu babaları olarak görülen Charles Sanders Pierce, William James ve John Dewey'in belirli noktalardaki düşünceleri üzerinden değerlendirmelerde bulunarak bütün bunlardan hareketle pragmatizmin temelinde insan ve insana fayda sağlayan bilginin olduğuna işaret eder (s. 52).

Son özellik olarak ise ilerlemeciliğe (progressivizm) dair açıklamalarda bulunan yazar, tarihte bir ilerleme olduğu, bu ilerleme neticesinde insanın doğaya egemen olacağı ve yeryüzü cennetini kuracağı yönündeki inancın gelişmesine neden olan durumdan kısaca söz ederek ardından Kant, A. Comte, Karl Marx, Hegel ve Spencer'in ilerlemecilik anlayışlarına atıfta

bulunmuştur. Yazar nihai olarak ilerlemecilik anlayışını kendisinde sona erdiren ve tarihin sonunu Batı düşüncesinin ulaştığı en son nokta olarak gören Batı toplumunun, yayılcı bir anlayışı da içerisinde ihtiva ettiğini belirterek, tüm kültürleri kendi hegemonyası altına almak istediğine dikkat çekmiştir (s. 56).

Eserin üçüncü bölümünde, temelde Modern Batı düşüncesindeki din ve insan algısına dair genel değerlendirmelerde bulunan yazar bu bölümü dört başlık altında inceler. Bunlar: genel olarak din, modern düşünce ve akıl, modern düşüncede din ve insan algısı ve modern dünyada dinin yeniden yükselişidir.

İlk başlık altında genel olarak bir din tanımı yapan yazar aynı zamanda dinin insanlık için önemine dikkat çekerek, “modern düşünceyle birlikte sekülerleştirilip hayattan uzaklaştırılan dinin bıraktığı boşluğun, hiçbir ideoloji ve bilim tarafından doldurulamadığını ortaya koymak ve dinin insan yaşamından uzaklaştırılmasıyla birlikte hayatın nasıl anlamsızlaştığını göstermeye çalışmaktadır” (s. 60). İkinci başlık altında ise, modern düşüncede her şeyin ölçüsü kabul edilen insanın soyut ve mutlak aklına işaret ederek, bu noktadaki eleştirisini dile getirmekte ve şunları söylemektedir: “Kaynağını yaşamdan almayan ve ondan beslenmeyen modern düşüncenin soyut ve mutlak akı, bize yaşam gerçeğini tam olarak vermez. Hayatın bir fonksiyonu olan akıl, hayatla ve insanla sıkı bir ilişki içinde olduğundan, fizikî akıl, gerçeğin bütün yönlerini keşfeden bir akıl olarak görülmemelidir” (s. 63).

Eserin ana konusu olan modern düşüncede din ve insan algısına dair değerlendirmelerine de üçüncü başlık altında yer veren yazar, bu hususta oldukça önemli tespitler yapmıştır. Bu kısma kadar modern dönemde dinin insan hayatından nasıl uzaklaştırıldığını ortaya koyan yazar bu noktada modern düşüncenin dine yönelik dışlayıcı tutumunun altında yatan sebebe yani yeni bilim anlayışına yönelmiş ve bu bilim anlayışıyla birlikte içine düşülen çıkmazları ele almıştır. Aynı zamanda modern düşüncenin insanı anlamdan mahrum bırakan tavrına karşı bazı düşünür ve filozofların görüşlerine de atıfta bulunarak konuya dikkat çekmiştir. Yazarın burada temelde vurguladığı düşüncüyü şu ifadelerinde görmemiz mümkündür: “Modern düşünce insanı tek boyutlu olarak yani sadece akıl varlığı olarak ele aldığı için, onun duygusal dünyasıyla ilgili ortaya çıkan sorulara cevap verememiştir. Böyle olunca da modern düşünce insana düzenli bir dünya sunmuş olmakla birlikte din olmaksızın güvenli ve anlamlı bir dünya sunamamıştır. Bütün bunlar neticesinde Modern Batı dünyasında bilimin tüm ihtişamına rağmen din ve metafiziğe yönelik ilgi her geçen gün kendisini daha da hissettirmektedir” (s. 97).

Son olarak, dünyada dinin yeniden yükselişini ele alan yazar bu noktada A. Comte’un pozitivizmine işaret ederek, pozitivizmin hâkim olduğu

dönemde, ahlaki değerlerin zayıflaması ile birlikte yaşanan iki büyük dünya savaşına ve dönemin pek çok problemine değinmiştir. Buradan hareketle de pozitivist evreye ulaşılmasıyla beraber insanın hayal ettiği yeryüzü cennetini kuramadığını ve ortadan kalkması beklenen dinin de yeniden yükselen bir değer haline geldiğini vurgulamıştır.

Eserin sonuç kısmında yazar, çalışma boyunca sistematik bir şekilde ele aldığı konulara yönelik ortaya koymuş olduğu bilgileri sentezleyerek genel bir değerlendirmede bulunmuştur.

Yazarın dil ve üslup açısından akıcı bir niteliğe sahip olan çalışması yoğun bir bilgi yığını içermemekte aksine daha genel bir perspektiften konuları açıklayıcı bir şekilde ele almaktadır. Bu nedenle de başlangıç niteliğinde bir eser olarak kabul edilir. Dolayısıyla konu hakkında daha detaylı okuma yapmak isteyenler için doyurucu olmayacaktır.

Muhteva bakımından sistemli ve düzenli bilgiler veren eser, okuyucuyu temelde yer alan problemle doğrudan yüzleştirmekte ve düşündürmektedir. Yazarın, konuları ele alırken düşünürlerden ve filozoflardan yaptığı alıntılara büyük ölçüde yer vermesi ve bunlar üzerinden değerlendirmelerde bulunması da gözden kaçmamaktadır.

Değişen ve dönüşen dünya içerisinde, hâkim paradigma doğrultusunda din ve insan algısında da bir dönüşüm meydana geldiği gözle görülür bir gerçektir. Yazar da bu doğrultuda, modern dönemle birlikte din ve insan algısında meydana gelen değişimi açık ve net bir şekilde ortaya koyarak, kayda değer tespitlerde bulunmuştur. Bu nedenle de eserin literatüre sunmuş olduğu katkı yadsınamayacak ölçüde büyüktür.

Sonuç itibarıyla “Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri: Din ve İnsan Algısı Üzerine Bir Değerlendirme” adlı eser ciddi bir çabanın ürünü olmasının yanında alana dair yapılmış kayda değer bir çalışma niteliği taşımaktadır.

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

👤 Yazar(lar) / Author(s): Merve Sevde Uçar.

📄 Finansman / Funding: Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Genel İlkeler

- Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi *Mütefekkir*, dini araştırmalar, İslam araştırmaları ve sosyal bilimler alanlarında uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergi olup, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı yayımlanır.
- *Mütefekkir*'in tüm dillerdeki kısaltması **Mütefekkir** şeklinde verilmelidir.
- *Mütefekkir*, öncelikle dini araştırmalar olmak üzere sosyal bilimler alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Mütefekkir*'de yayımlanan yazar(lar), telif hakkının süresiz olarak *Mütefekkir*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazılar, mufekkir.aksaray.edu.tr internet adresindeki online makale gönderme ve takip etme sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir.

Yayın İlkeleri

- *Mütefekkir*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak

belirtilmelidir.

- *Mütefekkir'*e gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi “Hakem Değerlendirme Raporu”yla editörler kuruluna bildirir. Hakemlik kurumunun ve yayın kurulunun işlevinin gerekleri yerine getirilirken kesinlikle taviz verilmez. Bu bağlamda yazardan ziyade yazının kendisine önem verilir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri “Yayımlanabilir”, “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” ve “Yayımlanamaz” seçenekleriyle sunulan görüşleriyle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin değerlendirmesinin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından “yayımlanamaz” görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz hakem değerlendirmesi durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.
- Bireylerden ölçek, anket, mülakat ve diğer veri toplama araçları kullanılarak veri toplanması gereken makaleler/çalışmalar için Etik Kurul Kararı alınması zorunludur. Buna göre yazarın Etik Kurulu'ndan onay almış olması gereklidir. Kurul onayı makalenin ilk sayfasında kurul adı, tarih ve sayı no ile belirtilmelidir. Makalenin yöntem kısmında, veri toplama başlangıç ve bitiş tarihleri yazılmalıdır. Makale sisteme yüklenirken etik onay belgesi de ek dosya olarak yüklenmelidir.

Yazım İlkeleri

- Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (eviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir. Yayıncıdan izin alındığını gösterir belge (izin yazısı, elektronik posta) ek dosya olarak sisteme yüklenmelidir.
- Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, kör hakemlik için zorunludur.
- Gövde metinleri (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında ‘Cambria’ fontu ile metin içinde 11 punto büyüklüğünde; tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır. Kâğıt boyutu; Genişlik 16,5, Yükseklik 24 cm olmalıdır. Paragraf boşlukları, Önce 3 nk, Sonra 0 nk

olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır.

- Dipnotlar, 8,5 punto ‘Cambria’, tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Arapça metinlerin tümü metin içinde ‘Traditional Arabic’ fontu, 12 punto; dipnotlarda ise 10 punto olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makaleler 150-250 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özleri verilmelidir. Öz (Abstract), tek paragraf olarak düzenlenmelidir. Ayrıca öz, makalenin amacı, kapsamı, yöntemi, değerlendirme ve sonucunu yansıtabilecek şekilde düzenlenmiş olmalıdır.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu’nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
- Makalenin sonunda “kaynakça” verilmelidir.
- Yayın ve yazım ilkeleri hakkında detaylı bilgi için mutefekkir.aksaray.edu.tr adresini ziyaret ediniz.

Atıf Sistemi

- *Mütefekkir*’de atıf sistemi olarak “İSNAD Atıf Sistemi” kullanılmaktadır. Makalelerin yazımlarıyla ilgili tüm ayrıntılar ‘İSNAD Atıf Sistemi’ne göre düzenlendiği için bu atıf sistemine uygun olmayan çalışmalar kabul edilmemektedir.
- İSNAD Atıf Sistemi ile ilgili ayrıntılı bilgi için www.isnadsistemi.org sayfasını ziyaret ediniz.



mütefekkir

Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Sciences

PUBLISHING AND WRITING PRINCIPLES

General Principles

- Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, *Mütefekkir* is a scientific, academic and peer-reviewed journal on religious studies, Islamic studies, social sciences. It is published twice a year, in June and December.
- The abbreviation of the journal should be referred as **Mütefekkir** in all languages.
- Mütefekkir, accepts authentic and translated articles by scholars contributing whether from Turkey or abroad in the field of social sciences with priority to religious studies., *Mütefekkir* contains letter to the editor, summary, book review, introductions of symposiums and conferences on religious studies. Within the journal, open to all the scholars working on these fields, the editorial board decides on the publishing of the materials out of these fields.
- All the manuscripts sent to the journal are published following the approval of the editorial board.
- Manuscripts should be in accordance with the scientific research and publication ethics valid nationally and internationally.
- Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the author.
- Publication language of the journal are Turkish, English and Arabic; however, editorial board decides on the publication of the manuscripts in other languages. The manuscripts which haven't been published in the journal are not sent back to the author.
- The authors whose manuscripts are published in *Mütefekkir* are considered to have accepted that the copyright belongs to *Mütefekkir*.
- Reviewing process of the articles can be traced after submitting to the website with authors e-mail address through online article submitting and tracing system on the website mutefekkir.aksaray.edu.tr

Publication Principles

- Articles submitted for consideration of publication in *Mütefekkir* must be academic, original and make contributions to the concerning area. Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into

consideration. For the manuscripts presented in a scientific event and not being published yet, the name, place and date of the event should be included.

- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria. Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form. While fulfilling the requirements of the function of the refereeing institution and the editorial board, no concessions are made. In this context, importance is given to the text itself rather than the author.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports. If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the editorial board considers it necessary, it can apply to the opinion of a fourth referee.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.
- An Ethics Committee Decision is required for articles/studies that require data collection from individuals using scales, questionnaires, interviews and other data collection tools. Accordingly, the author must have received approval from the Ethics Committee. Board approval should be indicated on the first page of the article with the name of the board, date and number. In the method part of the article, the start and end dates of data collection should be written. While the article is uploaded to the system, the ethical approval document should also be uploaded as an additional file.

Writing Principles

- Articles should be written via Microsoft Word and sent to the Editor (Translations alongside with original texts, including pictures, schemas and charts). The document (permission letter, e-mail) showing that permission has been obtained from the publisher should be uploaded to the system as an additional file.
- Under the title of the article, there should not be information about the name of the author, his/her institution, phone number and email address etc. Since the system administrator can already see the author of an article, the information about the author will be added to the article after the referee process. Thus, while adding an article to the system, the authors must be sûre that there is no information about him/her. This is especially important for the referees who will examine the article to work independently.

- Articles should not be longer than twenty-five (25) pages including the bibliography and appendix such as pictures, charts and maps. Texts should be written via Microsoft Office Word with 'Cambria' font style in 11 font size, single spaced, justified. Margins should be; top 2.5, right 2, left 2.5 and bottom 2.5 cm. Paper sizes should be 16.5 cm width, 24 cm in height. Paragraph spaces should be 3nk before and 0nk for after. Indents should be set to 0.75 cm.
- Footnotes should be in 'Cambria' font style, 8.5 in size, single spaced, justified and spelt.
- All of the Arabic texts should be written with 'Traditional Arabic' font, Maîn texts should be 12 in size, footnotes should be 10 in size.
- Articles in Turkish language must include 150 to 250 words of abstract and its English translation. Articles in English language must include both English and Turkish abstracts. The abstract should be arranged as a single paragraph. In addition, the abstract should be arranged to reflect the purpose, scope, method, evaluation and conclusion of the article.
- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the Maîn reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the Maîn title.
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.
- For more information about the publication and writing principles visit mutefekkir.aksaray.edu.tr

Notes and Bibliography

- The "ISNAD Citation Style" is used as citation style in the *Mütefekkir*.
- Since [all the details](#) for writing the articles are set according to ISNAD Citation Style, articles that are not written with this style will not be accepted.
- For more information about the ISNAD Citation Style, visit www.isnadsistemi.org