

mütefekkir

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

Akademik Dizin
Araştırmak
ASOS INDEX (Academia Social Science Index)
Dergipark
DOAJ (Directory of Open Access Journals)
DRJI (Directory of Research Journals Indexing)
EBSCOhost Academic Search Complete
ERIH Plus (European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences)
Index Copernicus
InfoBase Index
İdeal Online
İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı
MIAR (Information Matrix for the Analysis of Journals)
PBN (Polish Scholarly Bibliography)
ROAD (Directory Of Open Access Scholarly Resources)
SOBİAD (Sosyal Bilimler Atıf Dizini)
Türk Eğitim İndeksi
WorldCat (OCLC)

Mütefekkir • Cilt:4 • Sayı:8 • Aralık • 2017

<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

mütefekkir

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ
ISSN: 2148-5631 E-ISSN: 2148-8134

Sahibi/Owner

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL

Yazı İşleri Müdürü/Director of the Editorial Office

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN

Cilt:4 • Sayı:8 • Aralık • 2017

Uluslararası Hakemli Dergi

(Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayınlanır)

Yayın Türü/Publication Type

Yerel Süreli Yayın

Editör/Editor

Yrd. Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ
Aksaray Üniversitesi

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Osman DURMAZ • Mehmet Emin GÜZEL • İbrahim SÖZCÜ
Aksaray Üniversitesi

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL – Aksaray Ün. ▪ Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARABACAK – N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Seyit AVCI – Aksaray Ün. ▪ Yrd. Doç. Dr. Ramazan ATA – Aksaray Ün.
Doç. Dr. Harun Reşit DEMİREL – Aksaray Ün. ▪ Yrd. Doç. Dr. Hasan UÇAR – Aksaray Ün.
Doç. Dr. İbrahim PAÇACI – Aksaray Ün. ▪ Yrd. Doç. Dr. Adil ABD et-TÂİ – Aksaray Ün.
Yrd. Doç. Dr. Süleyman KOYUNCU – Aksaray Ün. ▪ Yrd. Doç. Dr. Ahmet İYİBİLDİREN – Aksaray Ün.
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN – Aksaray Ün. ▪ Yrd. Doç. Dr. Murat AKKUŞ – Aksaray Ün.

Yazışma Adresi /Communication Address

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Merkez Kampüs/Aksaray-Türkiye

Tel: 90.382.288 23 00 • Faks: 90.382.288 23 10

Web

<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

e-mail

mutefekkirdergisi@aksaray.edu.tr • mutefekkirdergisi@gmail.com

Tasarım/İç Düzen/Tashih
Osman DURMAZ

Baskı&Cilt

Yenigün Gazetesi • www.yenigungazete.com
Zincirli Mah. 510. Sk. No:8/A AKSARAY Tel: (0. 382) 212 48 57

DANIŞMA VE HAKEM KURULU / ADVISORY BOARD AND ACADEMIC REFEREES

Prof. Dr. A. Turan YÜKSEL, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Macide ÖMER, Ürdün Üniv.
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Muhammed SARI, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Adem EFE, S. Demirel Üniv.	Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Adil YAVUZ, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Mustafa Kayihan ERBAŞ, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI, Sakarya Üniv.	Doç. Dr. Nimetullah AKIN, Çanakkale Üniv.
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR, R. T. Erdoğan Üniv.	Doç. Dr. Ömer ÖZPINAR, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Ahmet KAYACIK, Erciyes Üniv.	Doç. Dr. Saffet KARTOPIU, Gümüşhane Üniv.
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Sefa BARDAKÇI, Nevşehir Üniv.
Prof. Dr. Asım YAPICI, Çukurova Üniv.	Doç. Dr. Süleyman GÖKBULUT, Dokuz Eylül Üniv.
Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Taner ASLAN, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Bekir TATLI, Çukurova Üniv.	Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK, Çukurova Üniv.
Prof. Dr. Celal TÜREER, Ankara Üniv.	Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Bozok Üniv.
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet ARAS, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Galip VELİLİ, Tetova Devlet Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet HAZAL, Ulusal Irak Üniv.
Prof. Dr. H. İbrahim KAÇAR, Marmara Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet M. el-ÇUBURİ, Ulusal Irak Üniv.
Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet M. MERAĞI, R. T. Erdoğan Üniv.
Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR, Kastamonu Üniv.
Prof. Dr. Hidayet İŞİK, Çanakkale Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ali ÇOBAN, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ali DADAN, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM, KTO Karatay Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Aytekin ŞENZEYBEK, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. İ. Hakkı ATÇEKEN, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ekmel GEÇER, Sakarya Üniv.
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Erhan TEĞİM, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR, R. T. Erdoğan Üniv.
Prof. Dr. İshak ÖZGEL, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hadiye ÜNSAL, Çukurova Üniv.
Prof. Dr. İsmail TAŞ, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hakan UĞUR, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırıkkale Üniv.
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE, Cumhuriyet Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hasan OCAK, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.
Prof. Dr. M. Ali KAPAR, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hasan UÇAR, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Üleyvi HÜSEYİN, Ulusal Irak Üniv.
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üniv.	Yrd. Doç. Dr. İsmail BAYER, Artvin Çoruh Üniv.
Prof. Dr. Muhammet Şevki AYDIN, Erciyes Üniv.	Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLİĞLİ, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Lütfü CENGİZ, Balıkesir Üniv.
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ, Kırklareli Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Kasım MÜMİNOĞLU, Muş Alparslan Üniv.
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Keşver ÇELİK, S. Demirel Üniv.
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. M. Kasım A. BAKKALOĞLU, Marmara Üniv.
Prof. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU, R. T. Erdoğan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. M. Mücahit ASUTAY, Yıldırım Beyazıt Üniv.
Prof. Dr. Muammer C. MUŞTA, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. M. Mücahid DÜNDAR, Sakarya Üniv.
Prof. Dr. Muhammet YILMAZ, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mehmet EVREN, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Muhiiddin OKUMUŞLAR, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mehmet KALAYCI, Ankara Üniv.
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Marmara Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mehmet KAYA, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Naim ŞAHİN, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sami YILDIZ, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Osman ELMALİ, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Memduh en-NABİ, R. T. Erdoğan Üniv.
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Murat AK, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Murat AKKUŞ, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Seyit AVCI, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mustafa KİSBET, Kastamonu Üniv.
Prof. Dr. Seyit BAHÇIVAN, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK, Sinop Üniv.
Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mustafa SARMIŞ, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Tahir ULUÇ, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Muzaffer TAN, Ankara Üniv.
Prof. Dr. W. M. Nor Wan DAUD, Teknoloji Üniv. (Malezya)	Yrd. Doç. Dr. Mücahit KÜÇÜKSARI, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ, R. T. Erdoğan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Necattin HANAY, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Abdullah HARMANCI, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Orhan YILMAZ, Bozok Üniv.
Doç. Dr. Ahmet GÜZEL, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. Ali ÖGE, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Rabiye ÇETİN, Ankara Üniv.
Doç. Dr. Asife ÜNAL, Bartın Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ramazan ATA, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ramazan ŞAHAN, Kocaeli Üniv.
Doç. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN, Dokuz Eylül Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL, Amasya Üniv.
Doç. Dr. Engin ERDEM, Ankara Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Recep ÖZDİREK, Kastamonu Üniv.
Doç. Dr. Erdinç AHATLI, Sakarya Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Selahattin SATILMIŞ, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Harun Reşit DEMİREL, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Sümeysa BİLECİK, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Hayati YILMAZ, Sakarya Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Süleyman KOYUNCU, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Hikmet ATİK, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ, Çukurova Üniv.
Doç. Dr. Hüseyin ANLÜ, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFTÇİ, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. İbrahim ASLAN, Ankara Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Yusuf AKGÜL, Bozok Üniv.
Doç. Dr. İbrahim KUNT, Selçuk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Zübeyir OVACIK, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. İbrahim PAÇACI, Aksaray Üniv.	Dr. Necdettin ŞUBAŞI, Diyanet İşleri Başkanlığı
Doç. Dr. İsmail ŞİK, Çukurova Üniv.	Dr. Saddam Hüseyin KAZIM, Ulusal Irak Üniv.

BU SAYININ HAKEMLERİ
Mütefekkir, 2017; 4(8)

Hakem	Hakemlik Sayısı
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI • N. Erbakan Ün. Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi	1
Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ • N. Erbakan Ün. İlahiyat Fakültesi	1
Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY • İzmir Katip Çelebi Ün. İslami İlimler Fakültesi	1
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE • Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fakültesi	1
Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN • Çukurova Ün. İlahiyat Fakültesi	1
Prof. Dr. Seyit AVCI • Aksaray Ün. İslami İlimler Fakültesi	1
Doç. Dr. Ahmet GÜZEL • N. Erbakan Ün. Eğitim Fakültesi	1
Doç. Dr. İbrahim PAÇACI • Aksaray Ün. İslami İlimler Fakültesi	1
Doç. Dr. Sefa BARDAKCI • Nevşehir Hacıbektâş Veli Ün. İlahiyat Fakültesi	1
Doç. Dr. Süleyman GÖKBULUT • Dokuz Eylül Ün. İlahiyat Fakültesi	1
Yrd. Doç. Dr. Ahmet GEDİK • Kastamonu Ün. İlahiyat Fakültesi	1
Yrd. Doç. Dr. Hadiye ÜNSAL • Çukurova Ün. İlahiyat Fakültesi	1
Yrd. Doç. Dr. Hakan UĞUR • N. Erbakan Ün. İlahiyat Fakültesi	1
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN • Aksaray Ün. İslami İlimler Fakültesi	1
Yrd. Doç. Dr. İsmail BAYER • Artvin Çoruh Ün. İlahiyat Fakültesi	1
Yrd. Doç. Dr. Mehterhan FURKANI • Aksaray Ün. İslami İlimler Fakültesi	1
Yrd. Doç. Dr. Mesut CAN • Karamanoğlu Mehmetbey Ün. İslami İlimler Fakültesi	1
Yrd. Doç. Dr. Murat AK • N. Erbakan Ün. İlahiyat Fakültesi	1
Yrd. Doç. Dr. Murat AKKUŞ • Aksaray Ün. İslami İlimler Fakültesi	1
Yrd. Doç. Dr. Mustafa SARMIŞ • Aksaray Ün. İslami İlimler Fakültesi	1
Yrd. Doç. Dr. Mücahit KÜÇÜKSARI • N. Erbakan Ün. İlahiyat Fakültesi	1
Yrd. Doç. Dr. Necattin HANAY • Aksaray Ün. İslami İlimler Fakültesi	1
Yrd. Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY • N. Erbakan Ün. İlahiyat Fakültesi	1
Yrd. Doç. Dr. Yakup AKYÜZ • Karamanoğlu Mehmetbey Ün. İlahiyat Fakültesi	1
Dr. İbrahim FİDAN • Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi	1

İÇİNDEKİLER

	Editörden	VII
ARAŞTIRMA NOTU	ŞÂZ KIRAAT OLGUSUNA TABERÎ VECHESİNDEN BİR BAKIŞ A Look at the Fact of Shâhdhdh (Unusual) Qiraah According to Ta- bari <i>Necattin HANAY</i>	291
	DİN (İSLAM) MERKEZLİ SEKÜLERLEŞME KAVRAMI YERİNE METAFİZİK MERKEZLİ SEKÜLERLEŞME KAVRAMI Metaphysical Concept of Secularization versus Islamic Concept of Secularization <i>Volkan ERTİT</i>	297
ARAŞTIRMA	HAYAT SİGORTALARI VE BİREYSEL EMEKLİLİK SİSTEMİ Life Insurance and Individual Pension System <i>İbrahim PAÇACI</i>	313
	MUHAMMED B. MAHMUD EL-HALVETÎ VE ŞERHU ERBAÎNE HADİSEN KUTSİYYEN ADLI RİSÂLESİ Muhammed b. Mahmud Jamal al-Din al-Halwatî and His Manu- script Titled The annotation of forty hadith qudsy <i>Harun Reşit DEMİREL</i>	339
	RÂŞİD HALİFELER DÖNEMİNDE ASKERÎ SOSYAL HİZMETLER Military Social Services in the Period of Rashid Caliphs <i>Yılmaz ÇELİK</i>	375
	XVII. YY. AGRA YAPILARINDA ÇİÇEK ÜSLUBU Flower Style on Seventeenth Century Agra Buildings <i>Ali Fuat BAYSAL</i>	391
	رسالة الدرر المنتورة لعز الحنفي: دراسة و تحقيق Iz al-Hanafi's Work al-Durar al-Mansurah: Study and Critical Edition <i>Mehterhan FURKANI</i>	407

ARAŞTIRMA	إيجابية الفلسفة في ضوء رسائل النور Positive Philosophy in the View of Risale-i Nur <i>Duaa NASSAR</i>	443
ÇEVİRİ	“تغير المعنى” ANLAM DEĞİŞİMİ <i>Ahmed Muhtâr ÖMER/Çev.: Abdullah HACİBEKİROĞLU, Tahsin YURTTAŞ</i>	457
KİTAP TANITIMI	MEDRESEDEN KAÇIŞ <i>Hatice AKSOY</i>	469
	Yayın ve Yazım İlkeleri	473

EDİTÖRDEN

Yeni bir sayıda buluşmanın mutluluğunu yaşayarak, sizleri saygıyla selamlıyoruz. Sekizinci sayımızda seçiz telif, bir çeviri ve bir tane de kitap tanıtımı, olmak üzere toplam on çalışma yer almaktadır. **mütefekkir**, sadece basılı olarak değil, günün gereklerine uygun bir şekilde web ortamında da yayımlanmaktadır. ULAKBİM tarafından desteklenen ve akademik indekslerde taranmayı kolaylaştıran bir sistem olan Açık Dergi Sistemi alt yapısıyla oluşturulan web sayfası <http://mütefekkir.akşaray.edu.tr> de ilk sayımızdan itibaren okuyucu ve yazarlarımızın hizmetindedir. Okuyucu, yazar ve hakem olarak kayıt alan site, bu sistem aracılığıyla yayın toplamakta ve hakemlemektedir. Şeffaf bir ortamda sürdürülen yayın değerlendirme süreci, yazarlar tarafından da adım adım takip edilebilmektedir.

Yaptığımız titiz çalışma akademik indeksler tarafından takdir görmektedir. Ulusal ve uluslararası birçok index tarafından dergimizde yayımlanan makaleler dizinlenmektedir.

Titiz bir değerlendirme sürecinden geçerek bu sayımızda yayımlanacak olan çalışmaların; ilim geleneğimize katkı yapmasını umuyor, emeklerini bizlere emanet eden yazarlarımıza ve hiçbir maddi menfaat gözetmeden ilme katkı adına kıymetli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize teşekkür ediyoruz.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Tevfik Allah (c.c)'tandır.

O. Zahid ÇİFÇİ

Editör

ŞÂZ KIRAAT OLGUSUNA TABERÎ VECHESİNDEN BİR BAKIŞ*

Necattin HANAY**

Öz

Taberî (ö. 310/923) “İmâmü'l-müfessirîn” övgüsüne mazhar olmuş önemli âlimlerden biridir. Yazmış olduğu eserlerin kıymeti ilim ehline malumdur. Pek çok konuda olduğu gibi kıraat mevzusundaki görüşleri ve bu konudaki değerlendirmeleri oldukça önem arz etmektedir. Özellikle şâz kıraat gibi tarihi süreçte pek çok tanımlama evresi geçirmiş bir meseleye Taberî'nin yaklaşımı ayrıca önem taşımaktadır. Elinizdeki araştırma, Taberî'nin mezkûr meseleye yaklaşımını okuyucunun istifadesine gayet açık ve muhtasar bir şekilde sunmayı ilke edinmektedir. Bu sebeple çalışmada, Taberî sonrasında değişkenlik gösteren kıraat algılarına göre meselenin değerlendirilmesinden sarfınazar edilmektedir. Bizce bu durum, verileri kendi tarihselliğinde değerlendirmek ve anakronizme düşmemek adına da gerekli bir değerlendirme biçimidir.

Anahtar Kelimeler: Taberî, Şâz, Kıraat, Kur'an, İcma.

A Look at the Fact of Shâhdh (Unusual) Qiraah According to Tabari Abstract

Tabari (d. 310/923) is one of the important scholars who have praised as “Imam al-mufasssirin”. The worth of his works are appreciated by the scholars. As in many subject, his views and evaluation on the qiraah is also very important. Particularly, it is also important to understand that, how the exceptional qiraah-which has undergone many definitions in the historical process-understood by Tabari. This research note presents the framework of Tabari's approach to the mentioned subject in a very abstract way and ignores the evaluation according to the nowadays perception. In our

* Bu çalışma *Kur'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği* başlıklı doktora tezimizden üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, necattinhanay@aksaray.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2778-5405>.

opinion this is a necessary approach in order to assess data on its own historicity and to avoid anachronism.

Keywords: al-Tabari, Shâhdh (Unusual) recitation, Qiraah, Quran, Ijma.

GİRİŞ

Şâz (الشَّاذِّ) kelimesi lügatte cumhurdan/çoğunluktan ayrılmak, münferit, tek başına kalmak anlamına gelmektedir. Bu meyanda Araplar kavminden ayrılan ve onların cemaatinden uzaklaşan kimse için “*şezze’r-racül min ashâbihî*” ifadesini kullanmaktadır.¹ Arap dili ve belâğati, hadis, kıraat gibi ilim dallarının kendine özgü şâz tanımlaması mevcuttur.² Ancak hangi kıraatlerin şâz kapsamına girdiği ve hangi vasıfları sebebiyle şâz kabul edildiği meselesi problemlidir.³ Bu sebeple şâz kıraatin ne olduğu hakkında tarihi sürece bakıldığında, üzerinde ittifak edilmiş bir tanımdan söz edilmesi zordur. Esasında böyle bir zorluk diğer ilimlerde de kendini dışa vurmakta ve mevcut kavramı tarif etmenin zorluğuna dikkat çekilmektedir.⁴ Bu sebeplerdir ki mezkûr mesele çeşitli tespitlere konu olmaktadır. Bu tespitler içerisinde en yaygın olanı kıraat-ı aşere dışında kalan kıraatlerin, daha da özelleştirecek olursak on dörtlü (erba’ate ‘aşera) kıraat tasnifinde yer alan Hasan el-Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysin (ö. 123/741), A’meş (ö. 148/765) ve Yahya b. Mübarek el-Yezîdî’ye (ö. 202/817) ait kıraatlerin “şâz kıraat” olduğu kabulüdür. Şâz kıraat için “yedi kıraat imamının okuyuşları dışında kalan kıraatler”, “senedi sahih olmayan kıraatler”, “A’meş, Yahya b. Vessâb, İbn Cübeyr vb. tabiinin kıraatleri” vs. şeklinde farklı tanımlamalar da yapılmaktadır.⁵

Burada İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) özelinde, hicri dördüncü asırdan itibaren resmi bir hüviyet kazanan *kıraat-ı seb’a*’nın ve ardından *kıraat-ı aşerenin* zihinlerde oluşturduğu kıraat tasniflemesinde açığa çıkan “şâz kıraat” tanımlamasını merkeze almak tarih yanılığını/uyumsuzluğunu beraberinde getirecektir. Bu sebeple Taberî’nin verileri temelinde bir değerlendirme yapmak, erken dönemlerde şâz kıraatin ne anlama geldiğini ifade etmek adına daha kabul edilebilir olacaktır.

¹ Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrîrâi, yy. ty., VI, 215; İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü’l-‘Arab*, Dâru’l-Meârif, Kâhire ty., s. 2219; Sehâvî, Muhammed Alemuddîn, *Cemâlu’l-kurrâ ve kemâlu’l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Mektebetü’t-Türâs, Mekke 1987, I, 234.

² Gündüzöz, Soner - Aydınli, Abdullah, “Şâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXXVIII, 384-385; Birşik, Abdülhamit, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, XXV, 430.

³ Ünal, Mehmet, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yay., Ankara 2005, s. 61.

⁴ Sâlih, Subhi, *Hadis İlimleri ve Hadis İstihlaları*, çev. Yaşar Kandemir, TTK Basimevi, Ankara 1973, s. 165.

⁵ İbn Cinnî, Ebû’l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Muhteseb fî tebyîni şevâzî’l-kırâât*, thk. Ali en-Necdî, vdğ., Vizâretü’l-Efkâf, Kâhire 1994, I, 32, 35; Suyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Merkezü’d-Dirâsâti’l-Kur’âniyye, Mücemmaü’l-Melik Fehd li-Tibaâtî’l-Mushafî’ş-Şerif, Medîne ty., II, 491, 505.

Bunun açık bir şekilde serdedilmesi ise onun Kur'an ve kıraatten ne anladığının bilinmesine bağlıdır.

Kur'an ve kıraatlerin iki ayrı hakikat olduğu savı Zerkeşî (ö. 794/1392) tarafından açık bir şekilde beyan edilmektedir.⁶ Buna mukabil Taberî'nin tefsiri dâhil erken dönem kaynaklarında mezkûr görüş sarahaten ifade edilmese de buna uygun düşecek değerlendirmelerin yapılması böyle bir tespitin zımnen kabul edildiği anlamına gelmektedir.

Taberî'ye göre **Kur'an**, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği ve *mücmâ'* 'aleyh olan mushaflardaki **yazılı metin**; dahası kıraat ve nakil konusunda muktedâ bih olan ehliyet sahibi kimselerin naklettikleri okuyuşların *ittifak/icmâ'* ettiği **şifahi metin** biçimidir. Mushaf üzerinde oluşan icmâ'ın ayetlerdeki kelime seçimi ve söz dizimine karşılık geldiğini de ayrıca kaydetmemiz gerekmektedir. **Kıraat** ise Kur'an'ı/vahyi telaffuz etme keyfiyetine ya da tercihine dair haber-i vâhid şeklindeki bir **aktarımdır**. Bu durumda Taberî'ye göre, kelime seçimi ve söz dizimi hususunda icmâ'ın olduğu müstenseh mushaflar **yazıdaki Kur'an**; ehil olan kurrânın, örneğin herhangi bir ayetle ilgili her bir kurrânın münferid kıraatinin/aktarımının tamamının ya da çoğunluğunun (*ekseru'l-kurrâ*) ittifakı/icma'ı da **tilavetteki Kur'an'dır**.⁷ Binaenaleyh Kur'an'ın ve dahi herhangi bir kıraatin mütevatir oluşu meselesi de esasında burada vuzuha kavuşmaktadır.

İşte tam bu noktada şâz kıraatin Taberî açısından oturduğu zemin kendiliğinden açığa çıkmaktadır. Hem yazılı metnin kelime seçimi ve söz dizilişindeki icmâ'a hem de tilavetine dair nakledilen rivayetlerin ittifakına muhalefet eden her yazılı veya sözlü metin -mevzu olmaması koşuluyla- şâz olarak değerlendirilmektedir. Velez ki 'aşere kurrâsından nakledilmiş olsun!⁸ Bu tasavvurun Taberî sonrası yerleşmeye başlayan kıraat algısı ve tasnifi açısından kabul edilemez yönlerinin olduğu da muhakkaktır. Bu sebeple onun realiteye ve özgüvene dayalı değerlendirmelerine karşı sonraki dönemlerde çok belirgin bir apolojetik üslup ortaya çıkmıştır.

Burada değinilmesi gereken diğer bir husus vardır ki esasında mushaftan ve kıraat rivayetlerinden bağımsız düşünölemeyen, adeta bir sağlama görevi gören meşhur ve fasih bir vecih ya da diğer bir ifadeyle üzerinde ittifak sağlanmış dilbilgisi kurallarıdır. İlk iki ölçüte -yazıdaki ve telaffuzdaki icma'a- mutabık olan metnin, dil-

⁶ Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebülfadl İbrahim, Dârü't-Türâs, Kâhire 1984, I, 318.

⁷ Hanay, Necattin, "Taberî'ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatleri Savunma Refleksi", *Mütefekkir*, 2/4 (2015): 313.

⁸ Mevzuyla alakalı örnekler ve detaylar için bk. Hanay, Necattin, *Kur'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği*, Basılmamış Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015, ss. 95-105, 117-138.

bilgisine uygun olmaması zaten düşünülmemektedir. Ancak icmâ'a muhalefeti sebebiyle münferid kalan kıraatin/metnin, dil sahasında metin tenkidine maruz kalması da bu tasavvurun pratikteki yansımalarıdır.

1. Taberî'ye Göre Kıraat Tasniflemesi ve Şâz Kıraat

Kıraatler farklı şekillerde tasnife tabi tutulmaktadır. Burada özellikle seb' a ve diğer bütün kurrâdan nakledilen kıraatlerin iki kısımda mütalaa edilebileceğini ifade eden Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1268) tespiti dikkate değerdir. Zira bu tespit kıraatlerin ya *mücma'* aleyh ya da şâz kabul edilmesini salık vermektedir⁹ ki esasında bu tasnif Taberî'nin kıraat rivayetlerine yaklaşımla birebir örtüşmektedir. Taberî *Câmi'ü'l-beyân*'ında, kıraat kitaplarında olduğu gibi okuyuş farklılıklarının tamamını tasnife tabi tutmasa da mebzul miktarda rivayete yer verdiği bilinmektedir.¹⁰

Kıraatlerle ilgili önemli miktardaki mevcut veri incelendiğinde göze çarpan en önemli husus *icma'* kavramı ve bu kavramın kapsama alanı içerisine giren *müstefiz*, *meşhur*, *ekser* şeklindeki türevleridir. Diğerleri de şâz kavramıdır. Nakil ve tilavet açısından aslı olmayan uydurulmuş (mevzu) kıraatlerin işlem dışı olduğu da bilinen bir husustur.

Burada Taberî açısından icma'ın vuku bulduğu kıraatin sika kimseler tarafından nakledilen âhâd rivayetlerin ittifakıyla oluştuğunu, bunun da "mütevâtir" kavramını çağrıştırdığını dikkatlere tekrar sunmakta fayda vardır.

Gelinen bu noktada Taberî'nin şâz kıraat olgusuna yaklaşımının bir yönüyle İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) hadis ilmindeki şâz kavramına yüklediği anlamdan destek alan bir mahiyetinin olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. İmam Şâfiî'ye göre şâz hadis; "Başka birinin rivayet etmediğini sika râvinin rivayet ettiği hadis demek değildir. Buna şâz denmez. Şâz diye, nâsa muhalif olarak, sika râvinin rivâyet ettiği hadise denir."¹¹ İmâm Şâfiî'nin mezkûr tanımında *nâs* dediği kimselerin, sika râviler olduğu, onun bu sözüyle "Şâz, *sika* bir râvinin diğer *sika râvilere* (daha sika) muhalif olarak rivâyet ettiği hadistir" anlamını kastettiği ifade edilmektedir.¹²

Kıraat bir rivayet ilmi olduğuna göre böyle bir tanımdan bağımsız olarak düşünülmemesi gerekir. O halde burada Taberî açısından "daha sika" ile "sika"nın tespiti meselesi gündeme gelmektedir ki yukarıdaki açıklamalardan sonra zihinlerde bunlara karşılık gelen unsurlar kendiliğinden açıklığa kavuşmaktadır. Bu tespite göre **daha sika** yazılı metin düzeyinde *İmam Mushaf*lar, sözlü metin düzeyinde de *ittifak*

⁹ Makdisî, Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmâil, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'allaku bi'l-kitâbi'l-azîz*, nşr. İbrahim Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 135.

¹⁰ Rivayetleri bir arada görmek için bk. Hanay, Necattin, *Kur'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği*, Basılmamış Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015.

¹¹ Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdullah el-Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti ecnâsihi*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003, s. 375.

¹² Sâlih, *Hadis İlimleri*, s. 165.

eden rivayetler; sika ise bunlara muhalefet eden *ferd kalmış yazılı ya da sözlü rivayet/metin* olarak açığa çıkar. Diğer bir ifadeyle hakkında icma' olan yazılı ve şifahi metin "daha sika", bunlara muhalefet eden münferid metin ve/veya imam/kârî ise "sika" konumundadır. Taberî'ye ait şu ifadelerin şahitliği ve diğer pek çok ifadesi zikrettiğimiz esaslara vurgu yapar mahiyettedir:

*Şâz, ümmetin açık ve yaygın bir nakille getirdiği kıraatlerden ayrılarak münferid kalan kıraatlerdir.*¹³

*Müslümanların mushaflarının hattına uymayan bir kıraatle okumak ve ona ilaveler yapmak hiç kimse için caiz değildir. Dolayısıyla Müslüman beldelerine gönderilen mushafların hatları, o belde ehli için delildir ve onlar için bağlayıcıdır.*¹⁴

Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus kurrânın tamamının adalet sahibi sika kimseler olmasıdır. Mamafih onlar, adaletlerine yönelik bir cerhin olmadığı kimselerdir ki sika olmanın en temel şartı da budur. Bir diğer şart ise zapt sahibi olmaktır ki daha sika olan taraf ittifakı sebebiyle zaptı tam; rivayetinde münferid kalmış sika ise çoğunluğa muhalefeti sebebiyle zaptı sorgulanabilir olmaktadır. Böyle bir muhalefetin varlığı ise nakledilen metnin Taberî açısından tenkit edilebilirliğinin önünü açmaktadır.

Son olarak şunu belirtelim ki bir kıraatin şâz olması demek onun tamamen reddedilmesi, delil olmaması ya da kullanılmayacağı anlamına gelmez. Eğer böyle olmuş olsaydı İslam düşünce geleneğinde önemli bir yer işgal eden tefsir literatüründe bunların hiç zikredilmemesi gerekirdi. Oysa durum bunun tam aksinedir. Müfessirler eserlerinde, çeşitli sebeplerden dolayı şâz kıraatlere yer vermektedirler. Bu sebep ya anlamın daha net belirmesi için tefsîrî bir gaye, ya tercih edilecek kıraati destekler mahiyette tercihî bir gaye, ya da şâz kıraatin varlığından haberdar etmek ve sakındırmak için ilmî ve/veya tembihî bir gayedir. Binaenaleyh söz konusu amaçları gerçekleştirmek için şâz kıraatler dün olduğu gibi bugün dahi kullanılmaktadır. Hal böyleyken Taberî'nin de tefsirinde bunlara yer vermemesi düşünülemez. Haddizatında zikrettiğimiz amaçlara matuf olarak eserinde şâz kıraatler istihdam edilmekte; fakat bunlar tilâvet açısından genellikle makbul addedilmemektedir.

Kaynakça

- » Birışık, Abdülhamit, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, XXV, 426-433.
- » Ferâhidî, Halîl b. Ahmet, *Kitâbü'l-âyn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrîrâî, ty.
- » Gündüzöz, Soner, Abdullah Aydınlı, "Şâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul

¹³ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 2001/1422, I, 182; XIII, 46; XVI, 426.

¹⁴ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, II, 743.

- 2010, XXXVIII, 384-385.
- » Hanay, Necattin, "Taberî'ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kiraatleri Savunma Refleksisi", *Mütefekkir*, 2/4 (2015): 299-327.
 - » _____, *Kur'an Tefsirinde Kiraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği*, Basılmamış Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015.
 - » İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Muhteseb fi tebyîni şevâzî'l-kirâât*, thk. Ali en-Necdî, vd., Vizâretü'l-Efkâf, Kâhire 1994.
 - » İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru'l-Meârif, Kâhire ty.
 - » Makdisî, Ebü Şâme, Abdurrahman b. İsmâîl, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'allaku bi'l-kitâbi'l-'azîz*, nşr. İbrahim Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
 - » Nisâbüürî, Muhammed b. Abdullah el-Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti ecnâsihî*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003.
 - » Sâlih, Subhî, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev. Yaşar Kandemir, TTK Basımevi, Ankara 1973.
 - » Sehâvî, Muhammed Alemuddîn, *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Mek-tebetü't-Türâs, Mekke 1987.
 - » Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirasati'l-Kur'âniyye, Mücemma'ü'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mus-hafî's-Şerif, Medîne ty.
 - » Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire 2001/1422.
 - » Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kiraat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yay., Ankara 2005.
 - » Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebülfadl İbrahim, Daru't-Turâs, Kâhire 1984.

DİN (İSLAM) MERKEZLİ SEKÜLERLEŞME KAVRAMI YERİNE METAFİZİK MERKEZLİ SEKÜLERLEŞME KAVRAMI

Volkan ERTİT*

Öz

21. yüzyılın hemen başında “Türkiye sanılanın aksine sekülerleşiyor mu?” sorusu Türkiye kamuoyunu meşgul eden tartışmalardan biri oldu. Bu tartışmalar “din (İslam) merkezli” ve “metafizik merkezli” olmak üzere iki farklı sekülerleşme kavramının karşı karşıya gelmesine ve aynı kavramla farklı iddialar ortaya atılmasına sebep oldu. O nedenle Türkiye’nin sekülerleşmesi üzerine bir tartışma yapmadan önce, sekülerleşmenin ne olduğu ve ne olmadığı üzerine tartışma yapmanın gerekliliği ortaya çıktı. Zira sekülerleşmeyi süreç içerisinde metafizik alanın (din, dinimsi yapılar, halk inançları, batıl inançlar vb.) toplumsal gücünün azalması olarak ifade eden metafizik merkezli tanım, sekülerleşmeyi “dinsizleşmek” ya da “İslam-dışılık” olarak kodlayan din merkezli tanımın gölgesi altında kaldı. Bu makale ise modernleşme sürecinin Türkiye’de yaşanan toplumsal dönüşüm üzerindeki etkisini anlayabilmek için din merkezli değil, metafizik merkezli bir tanıma ihtiyaç olduğunu açıklamaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sekülerleşme, İslam, Metafizik, Din Sosyolojisi, Türkiye.

Metaphysical Concept of Secularization versus Islamic Concept of Secularization Abstract

In early 21st century, the question “Is Turkey becoming secularized contrary to popular belief?” was one of the discussions occupying Turkish public opinion. These discussions led to the encounter of two different concepts of secularization, “theological (Islamic)” and “metaphysical”, and to put forward different claims using the same concept. Hence, it became evident that a discussion was necessary to

* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Kurumlar Sosyolojisi Anabilim Dalı, volkanertit@gmail.com, ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6114-2606>.

understand what secularization is and what it is not before starting any debate on Turkey's secularization. That is because the metaphysical discussion that defines secularization as the decline in the social influence of metaphysical realm (religion, religion-like mechanisms, folk religions, superstitious beliefs, etc.) is overshadowed by the Islamic definition describing secularization as "irreligiousness" or "non-Islamism". Therefore, discussing To understand the social transformation in Turkey, this article attempts to explain that metaphysical rather than theological definition of secularization is necessary for understanding the social implications of the process of modernization.

Keywords: Secularization, Islam, Metaphysics, Sociology of Religion, Turkey.

GİRİŞ

21. yüzyılın hemen başında Türkiye kamuoyunu meşgul eden tartışmalardan biri de toplumun din ile kurduğu ilişkinin boyutu idi. Akademik eserler ve basın yayın organlarında çıkan yorumlar -özellikle AK Parti'nin iktidara gelmesi ile- toplumun daha dindar bir yapıya büründüğünü iddia ederken,¹ "İslâmlaşma", "mahalle baskısı", "İranlaşmak" veya "Malezyalaşmak" gibi kavramlar uzun bir süre gündemin ana eksenini oluşturdu.² 2007 yılında İstanbul, Ankara, İzmir ve Çanakkale gibi şehirlerde gerçekleştirilen ve milyonlarca kişinin katıldığı *Cumhuriyet Mitingleri*'nde toplumun gittikçe dindarlaştığı eleştirisi sıklıkla yapıldı. Bu mitinglerde atılan sloganlarda Türkiye'nin yeni bir İran olmasına izin verilmeyeceği vurgulandı ve Türk Silahlı Kuvvetleri'nden "şeriata doğru giden bir ülkeyi kurtarması için" darbe yapması istendi.³ Türkiye'nin laiklik hassasiyeti yüksek *Cumhuriyet* gazetesinin 2006 yılındaki "Tehlikenin Farkında mısınız?" kampanyası, AK Parti'ye şeriat düzeni getirmeye çalıştığı için 2007 yılında açılan kapatma davası ve ardından Anayasa Mahkemesi tarafından verilen para cezası da "gittikçe İslâmlaşan Türkiye" iddiasını ve algısını destekledi.

Bunların yanı sıra başta AK Parti Genel Başkanı Recep Tayyip Erdoğan olmak üzere, AK Parti kurumlarının seküler yaşam tarzına karşı yüksek sesle ortaya koydukları eleştiriler, Erdoğan'ın "dindar nesil yetiştireceğiz" söylemi, yüksek hızlı trenlerde içki satışının durdurulması, AK Partili belediyeler tarafından bazı heykellerin müstehcen bulunup kaldırılması, sadece kadınlara özgü plajların açılması, İmam Hatip Liselerinin sayısının artırılması, devlet kanallarında mevlit programlarının yapılması, içki reklamlarının yasaklanması, Erdoğan'ın kız ve erkek öğrencilerin aynı evde

¹ Anık, Mehmet, "Two Axes Revolving Around the Discussions of Secularism in Turkey: Şerif Mardin and İsmail Kara", *İnsan & Toplum*, 2/4 (2012): 25; Toprak, Binnaz vd., *Türkiye'de Farklı Olmak*, Metis Yay. III. Bas. İstanbul 2010, ss. 182-183.

² Çınar, Menderes, "Turkey's Transformation Under the AKP Rule", *The Muslim World*, 96/3 (2006): 469; Çetin, Adnan, "Bir Kavramın Kısa Tarihi: 'Mahalle Baskısı'", *Mukaddime*, 2/1 (2011): 85-86.

³ Güven, Ahmet, "Gezi'nin Dili: Göstergebilimsel Bir İnceleme", *İnsan&İnsan*, 1/2 (2014): 22.

kalmalarını yasaklamak istemesi ve bunlara karşılık yeni yurt projeleri gerçekleştirilmesi, alkollü mekânların şehir dışına çıkarılmak istenmesi gibi bazı yasal düzenlemeler ve bunları destekleyen söylemler İslâmlaşma algısını arttırdı.

2015 yılında yayımlanan *Endişeli Muhafazakârlar Çağı–Dinden Uzaklaşan Türkiye*⁴ (bundan sonra EMÇ) adlı çalışma ise, yukarıda iddia edilenlerden farklı bir iddia içeriyordu. Tayfun Amman’ın ifade ettiği gibi yukarıda bahsi geçen İslâmlaşma emareleri;

(...) buzdağının sadece suyun üzerinde kalan kısmını göstermekte, dahası Türkiye’nin hızla sekülerleşen bir ülke olduğu gerçeğini görünmez kılmaya hizmet etmektedir. Sosyolojinin asıl görevi, toplumsal gerçeğin kolayca görülemeyen kısımlarını görünür hale getirerek anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmaktır.⁵

EMÇ’nin yazılmasındaki amaç da Amman’ın ifade ettiği gibi kolayca görülemeyen ama oldukça hızlı şekilde gerçekleşen sekülerleşme sürecinin yansımalarını ortaya koymaktı. Faruk Karaarslan’ın ifadesi ile;

Bu eser [EMÇ] ile Ertit, zannedilenin aksine Türkiye’de toplumsal hayatta bir dindarlaşmanın olmadığı, sekülerleşme sürecinin yoğunlaşarak devam ettiğini savunmaktadır. Böylelikle endişeli modernler söyleminin tersine, asıl endişeli olan kesimin muhafazakârlar olduğunu belirtmekte, endişeli modernler kavramsallaştırmasını tersinden okumayı önermektedir.⁶

EMÇ’nin “Türkiye, modernleşme sebebi ile sekülerleşiyor” iddiası hem akademi dünyasında hem de basın yayın organlarında tartışıldı. Bu tartışmalar esnasında sekülerleşme kavramına ve teorisine karşı bazı önemli eleştiriler getirildi. Bu eleştiriler yapılırken EMÇ’deki sekülerleşme kavramı yerine “din (İslam) merkezli sekülerleşme kavramı” kullanılmasından dolayı, Türkiye’nin sekülerleşmesi üzerine bir tartışma yapmadan önce, sekülerleşmenin ne olduğu ve ne olmadığı üzerine tartışma yapmanın gerekliliği ortaya çıktı. Zira EMÇ’de olduğu gibi sekülerleşmeyi metafizik alanın toplumsal gücünün azalması olarak ifade eden tanım, başka akademik çalışmalardaki sekülerleşmeyi “dinsizleşmek” ya da “İslam-dışılık” olarak kodlayan din merkezli tanımın gölgesinde kaldı.

Bu makale ise modernleşme sürecinin Türkiye’de yaşanan toplumsal dönüşüm üzerindeki etkisini anlayabilmek için din merkezli değil, metafizik merkezli bir tanıma ihtiyaç olduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Bunu yaparken de Faruk Karaarslan ve Adem Sağır’ın eserlerini⁷ temel alarak “neden din (İslam) merkezli tanım sekülerleşme tartışmalarında kullanılmamalıdır” üzerine bir değerlendirme yapmaktadır. Karaarslan ve Sağır’ın çalışmaları sahip oldukları akademik üslup, din merkezli

⁴ Ertit, Volkan, *Endişeli Muhafazakarlar Çağı–Dinden Uzaklaşan Türkiye*, Orient, Ankara 2015.

⁵ Amman, Tayfun, “Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi”, *Aile ve Eğitim*, ed. Mehmet Faruk Bayraktar, Ensar Neşr, İstanbul 2010, s. 42.

⁶ Karaarslan, Faruk, “Endişeli Muhafazakarlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye”, *İnsan & Toplum Dergisi*, 4/9 (2015): 151.

⁷ Sağır, Adem, “Endişeli Muhafazakarlar Çağı’na Bir Prolegomena”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, 4/3 (2015): 791-809; Karaarslan, “Endişeli Muhafazakarlar Çağı”, ss. 151-155.

sekülerleşme kavramını kullanmaları ve Türkiye'nin sekülerleştiğini iddia edenlere karşı getirilen eleştirilerin derli toplu özetini içermeleri sebebiyle seçilmişlerdir. O nedenle bu makalede öncelikle EMÇ'de yer alan metafizik merkezli sekülerleşme tanımı ve sekülerleşme paradigması kısaca açıklanacaktır. Ardından üç alt bölümde Türkiye'de yaşanan dönüşümü anlamak için "neden din (İslam) merkezli bir tanım" tercih edilmemelidir üzerine tartışma yapılacaktır: *Sekülerleşme Dinsizleşmek ya da İslam-Dışılık Değildir, Sekülerleşme Laikleşme Demek Değildir, Sekülerleşme Geçmişle Kıyaslama Yapmayı Gerektirir.*

SEKÜLERLEŞME KAVRAMINI YENİDEN TANIMLAMAK

Doktora tezinde "Sekülerleşme Bağlamında Hollywood Sineması"nı inceleyen Mustafa Sarmış, farklı toplumlar için farklı sekülerleşme tanımlarına ihtiyaç olduğunu şu ifadeler ile açıklamıştı:

Din sosyolojisi araştırmalarında doğru sonuçların elde edilebilmesi amacıyla farklı toplumlar ve dinler için farklı sekülerleşme tanımlamaları yapmak zorunlu hale gelmektedir. Bu bakımdan her toplumun kendisine özgü kültürel, tarihsel ve sosyo-ekonomik özellikleri nedeniyle toplumların aynı ölçütlerle dini açıdan değerlendirilmesi yanlış sonuçların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda toplumların farklı yapısal özellikleri, sekülerleşmelerinin de farklı şekillerde incelenmesini zorunlu kılmaktadır.⁸

Ancak EMÇ'de ve bu makalede iddia edilen ise, Sarmış'ın ifadelerindeki "din" kelimesi yerine "metafizik" koyulabilirse, farklı toplumlar için de kullanılabilir bir sekülerleşme tanımı yapılabileceğidir.

Bu noktada EMÇ'nin üç temel iddiası vardı. Birinci iddiası, sekülerleşme kavramının din merkezli değil metafizik merkezli olması önerilmişti. Yani din ile beraber metafizik alanın parçası olan "dinimsi yapılar", "halk inançları", "batıl inançlar" vb. de sekülerleşme tartışmalarının merkezinde olmalıydı. O nedenle sekülerleşme şu şekilde tanımlanmıştı: *Belli bir zaman dilimi içerisinde, belli bir toplumda, [metafizik alanın], yani dinin, dinimsi yapıların, batıl inançların, halk inançlarının, vb. toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve topluma etki etme güçlerinin göreceli olarak azalması demektir.*

Burada "metafizik" kelimesi kapsayıcı bir kavram olarak kullanılmıştır. Gündelik yaşamın olaylarını anlamak için ihtiyaç duyulan sebep sonuç ilişkisinde ve düşünme eyleminde deney/gözlem yerine inanç/içgüdü'nün merkezde olması metafizik temelli bakış açısı olarak kodlanmaktadır. Örneğin herhangi bir gözlemlenebilir sebep-sonuç ilişkisi olmadan doğa olayları ile ilgili olarak ortaya konulan iddialar, tutumlar ve inançlar metafizik alanına girmektedir.⁹ Tanımda yer alan "din" kavramı

⁸ Sarmış, Mustafa, *Sinema ve Din (Sekülerleşme Bağlamında Hollywood Sineması Örneği)*, Basılmamış doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2016, s. 19.

⁹ Steup, Matthias, "Empiricism, metaphysics, and voluntarism", *Synthese*, 178/1 (2011): 21-22.

ise başta İbrahîmî dinler olmak üzere (Musevilik, Hıristiyanlık, İslâm vd...) metafizik referansları olan ve hitap ettiği kitlenin gündelik pratiklerini, ahlâki değerlerini, estetik algılarını, ontolojik (varoluşsal) sorunlarını, toplumsal normları algılayışlarını etkileyen paradigma bütünü olarak kullanılmıştır. Emile Durkheim'in din tanımı bu noktada yardımcı olacaktır. Durkheim'a göre din, kutsallarla ilgili inanç ve gündelik pratiklerden oluşan, içinde bu kutsallara dair yasakların, ve dinin taraftarlarını bir arada tutan tek bir ahlak kodunun olduğu sistemdir.¹⁰

"Dinimsi yapılar" kavramı ise halihazırda seküler alana ait olan ama kutsallaştırılmış, ulaştırılmış, yüceleştirilmiş, vb. yapılar için kullanılmaktadır: bir siyasi liderin, ya da bir mekânın doğaüstü özelliklere ya da güçlere sahip olduğuna inanılması gibi. Burada vurgulanması gereken nokta, bir şeyi dinimsi yapı haline getiren unsur onun çok sevilmesi ya da ona saygı duyulması değil, onun doğaüstü özelliklere (metafizik özelliklere) sahip olduğunun düşünülmesidir. Tanımdaki "batıl inanç" kavramı ise birbirinden bağımsız iki olay arasında, deney/gözlemlerle ulaşılamayacak ve doğa kanunları ile açıklanamayacak bir sebep-sonuç ilişkisi olduğuna dair sahip olunan güçlü inançlar için kullanılmaktadır.¹¹ "Halk inançları" kavramı ise, toplumdaki resmi ve baskın dinî öğretinin yanında varlığını devam ettiren inanç pratikleri¹² için kullanılmıştır.

Ancak sekülerleşme tartışmalarında sekülerleşmenin ne olduğu ile beraber ne olmadığını da ortaya koymak kimi yanlış anlaşılmalara önüne geçebilir denilerek ayrıca onun "dinsizleşme"¹³ ve devlet ile din arasındaki ilişkiyi anlatmak için kullanılan "laiklik"¹⁴ten farklı vurgulanmıştır. Zira bireyler inançlarını kaybetmemelerine rağmen gündelik yaşamlarına metafizik öğretiler daha az etki edebilir ve yine devletler ve toplumları söz konusu metafizik olduğunda aynı anda birbirinden farklı deneyime sahip olabilirler (bk. İran ve Amerika).

EMÇ'nin ikinci iddiası ise şuydu: Modernleşmenin ana ayakları olan bilimsel gelişmelerin,¹⁵ endüstriyel kapitalizmin¹⁶ ve kentleşmenin¹⁷ yaygınlaştıkları yerlerde - coğrafya ve tarihten bağımsız olarak - sekülerleşmeyi hızlandırmaları beklenmektedir. Yani modernleşmenin sekülerleşmeye sebep olduğunu/olacağını iddia eden

¹⁰ Durkheim, Émile, *Elementary Forms of Religious Life*, Oxford University Press, Oxford 2008 [1912], s. 46.

¹¹ Joukhador, Jackie - Blaszczynski, Alex - MacCallum, Fiona, "Superstitious beliefs in gambling among problem and non-problem gamblers: preliminary data", *Journal of Gambling Studies*, 20/2 (2004): 171.

¹² Yoder, Don, "Toward a Definition of Folk Religion", *Western Folklore*, 33/1 (1974): 14.

¹³ Ertit, *Endişeli Muhafazakarlar Çağı*, s. 39.

¹⁴ Ertit, *Endişeli Muhafazakarlar Çağı*, s. 137.

¹⁵ Ertit, Volkan, "Sekülerleşme Teorisinde Bilim ve Din İlişkinine Farklı Bir Yaklaşım", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/2 (2013): 115-130.

¹⁶ Ertit, Volkan, "Sekülerleşmenin Hızlandırıcısı Olarak Kapitalizm", *Liberal Düşünce Dergisi*, 19/73-74 (2014): 63-82.

¹⁷ Çelik, Celaleddin, *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına*, Hikmet Yayınları, İstanbul 2013, s. 24; Ertit, Volkan, "Sekülerleşmenin Hızlandırıcısı Olarak Kentleşme", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 41 (2014): 247-253.

“sekülerleşme teorisi”nin sadece Batı Avrupa ve Amerika’da yaşanan dönüşümü değil, diğer modernleşme sürecinden geçen toplumların da yaşadıkları dönüşüme ışık tutabileceğini iddia etmişti. EMÇ’nin üçüncü iddiası ise nicel ve nitel veriler ışığında “Türkiye sekülerleşmektedir ve bu sürecin ardında Türkiye’nin modernleşme süreci vardır” idi.

EMÇ’nin bu üç temel iddiası baz alındığında, Türkiye’deki din sosyolojisi alanına hâkim olan düşünce yapısının bu iddialara getirdiği eleştirilerin değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu eleştirilerden en yaygın olanlardan biri “İslam’ın da kabul etmeyeceği bazı halk inançlarının sekülerleşme tartışmalarının içinde yer alması”nın yönetsel olarak hatalı olduğu düşüncesidir.

Sekülerleşme Dinsizleşmek ya da İslam-Dışılık Değildir

Halk inançlarının ya da batıl inançların topluma etki etme güçlerindeki azalma, türbelerden çok modern tıptan yardım alınması, üfürükçü-cinci hocalar yerine doktorlara gidilmesi Türkiye’nin sekülerleştiği iddiasını temellendirmek için örnekler olarak verildiğinde, bu örnekler “gerçek İslam tarafından zaten onaylanmamaktadır” iddiası ile kabul edilmemektedir:

Hastaların doktorlara daha sık bir şekilde başvurması (Ertit eserinde tıbbı başvurunun artışıyla sıklıkla sekülerleşme alameti olarak nitelendirilmektedir) ya da kentleşmenin ortaya çıkışı mutlak sekülerleşme ya da İslâmlaşma olarak algılanamaz. Doktorluk ya da tıbbi dokümanlar araç konumundadır. İslâm hiçbir zaman bu dünyayı yok saymadığı için bu dünyanın araçlarının bilgisinden ve biliminden yararlanmayı da gayri meşru görmez. (...) Buradaki asıl mesele eylemin niyet bağlamıdır.¹⁸

Halk inançlarının uygulanma biçimlerinin, İslâm içerisinde onaylanmayan yönleri oldukça fazladır. Ertit, birkaç türbe ziyareti gerçekleştirmiş olsaydı muhtemelen türbelerin hemen köşesinde asılan “türbede yapılmaması gereken şeyler” listesinde yazdığı birçok halk inancı uygulamalarını görebilirdi. Burada vurgu yapmak istediğimiz nokta, halk inançlarının arka planda tutulmaya çalışılması, İslâm dininde ana amaçlarından birisi olarak karşımızda durmaktadır.¹⁹

Bu bakış açısı din merkezli sekülerleşme kavramının bir örneğidir. Ancak metafizik değil de metafiziğin bir parçası olan din merkeze alındığında hem sekülerleşme tartışmaları açısından, hem de sosyoloji disiplini açısından iki önemli sorun ortaya çıkmaktadır. Birincisi, sekülerleşme İslâm-dışılık olmaya indirildiği için İslâm’dan çok önce Anadolu topraklarında var olan ve bireylerin gündelik yaşamını etkileyen diğer metafizik kültürlerin toplumsal arenaya yansımaları göz ardı edilmektedir. Örneğin Türkiye’de bazı Alevi gruplar için “daha önce” kutsallık atfedilen Ay’ın artık yeni kuşaklar için kutsallık mertebesinde olmaması açık bir sekülerleşme emaresi iken, İslam merkezli bakış açısı Kur’an’da Ay’ın kutsal bir mekân olduğuna dair bir ayet olmamasından dolayı yeni kuşak Alevilerin yaşadığı bu süreci (ebeveynlerinin kutsal

¹⁸ Karaarslan, “Endişeli Muhafazakarlar Çağı”, s. 153.

¹⁹ Sağır, “Endişeli Muhafazakarlar Çağı”, s. 800.

olarak kabul ettikleri şeyi kutsal olarak görmemek) sekülerleşme olarak değerlendirilmeyecektir. Hâlbuki ne Anadolu toprakları İslâm ile buluşmadan önce metafizik kültürün olmadığı yerlerdi ne de Anadolu halkları İslâm ile tanışmadan önce inançsızlardı. Buna ek olarak, yakın gelecekte Türkiye sınırları içinde İslam'ın öğretileri tamamen terk edilip yerine bir başka metafizik öğreti gelirse toplum İslam'dan tamamen uzaklaşmış dahi olsa başka bir metafizik öğretinin etkisi altına girdiği için (bu herhangi bir İbrahimî din olmak zorunda değil) sekülerleşme gerçekleşmemiş olacaktır. Çünkü başka bir metafizik öğreti halen toplumun gündelik yaşamını etkiliyor olacaktır.

Vurgulanmalıdır ki, Anadolu toprakları İslâm dışı halk inançlarının halen günlük yaşama etki ettiği birçok köy ve kasabaya ev sahipliği yapmaktadır.²⁰ O nedenle İslam harici diğer metafizik öğretileri ve bu öğretilerden etkilenen toplumsal davranış kalıplarını dikkate almadan sekülerleşme tartışması yapmak, yapılacak tartışmanın kapsamını sınırlayacaktır. Bu noktada bize göre sekülerleşme kavramının merkezine dini değil de dini de içine alacak şekilde metafiziği koymak daha uygun görünmektedir.

İslam merkezli bakış açısı ile ilgili olarak ikinci sorun ise, İslâm'ın birden fazla yorumlanma durumu varken, bireylerin sahip oldukları Kur'an anlayışlarının İslâm'ın tek ve gerçek yorumu olduğunu düşünmeleridir. Hâlbuki birçok farklı "gerçek İslâm" iddiası varken, sosyoloji disiplini bu bakış açılarından birini seçmekle yükümlü değildir. Hangi Kur'an yorumunun, hangi tarikatın veya hangi din adamının iddialarının "gerçek İslam" olduğu sosyoloji disiplininin alanına girmemesi gerekir. Tayfun Atay'ın belirttiği gibi "(...) aynı özcü (essensialist) anlayışla bu dini (İslâm'ı) değerlendiren(ler) (...) İslâm'ın tarihsel ve yöresel bağlamlarda sergilediği söylem ve pratik çeşitliliğini gözden kaçırmazlar."²¹ Bizim tanımlamamıza göre örneğin Anadolu'da cenaze merasimleri ilgili olarak düzenlenen "yedisi", "kırkı" gibi günlere, ya da "mevlit"lere yeni kuşaklar geçmişe kıyasla mesafeli ise ve gündelik yaşamda bu gibi uygulamalara daha az rastlanıyorsa sekülerleşme sürecinden bahsedilir. Bu günlerin "gerçek İslâm"ın içinde yer alıp almaması, sekülerleşme kavramının merkezine metafiziği koyan din sosyologunun alanına girmemektedir. Zira bir şahıs için İslâm içinde sayılabilecek bir davranış bir başkası için İslâm olmayabilir. Yeryüzünde – Türkiye dâhil- birbirinden bağımsız ve hatta birbirini dışlayan farklı kurumsallaşmış sayısız İslâm yorumunun olması bunun kanıtıdır. Başkalarının İslâm dışına çıkıp çıkmadıklarına karar verme yetkisini kendinde görmek, buradan yola çıkarak da sekülerleşme tartışmaları yapmaya çalışmak din sosyologunun görevleri arasında yer almamaktadır. Söz konusu kavram sekülerleşme ise, din sosyologundan beklenen

²⁰ Güleç, Melda Medine. "Bursa'nın Dağlık Bölgelerinde Kadın Türbeleri Etrafında Oluşan Ritüeller ve Ana Tanrıça Kültü", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 37 (2017), s. 110.

²¹ Atay, Tayfun, *Din Hayattan Çıkar*, İletişim, İstanbul 2012, s. 35.

şey, “gerçek İslâm”ın ne olduğunu tartışmak değil, baskın metafizik öğretilerin gündelik toplumsal hayatı nasıl şekillendirdiği ile ilgilenmektir.

İslam merkezli sekülerleşme kavramına örnek olması açısından Sağır’ın eşcinseller özelinde ifade ettikleri de burada verilebilir. EMÇ’de eşcinsellerle ilgili olarak ortaya konan iddianın özeti şuydu: Eşcinseller geçmişe kıyasla Türkiye’de daha kabul edildikleri bir gündelik yaşamı deneyimlemektedirler²² ve tüm bu süreç geçmişle kıyaslandığında sekülerleşme sürecine işaret etmektedir. Sağır ise -özellikle iki noktada- eşcinseller özelinde iddia edilen sekülerleşme sürecine şu şekilde karşı çıkmıştır:

Ertit, bugün Türkiye’de, AK LGBT’liler biçiminde örgütlenen kendilerini muhafazakâr ve dindar eşcinseller olarak tanımlayan bir gerçekliği yok saymaktadır. (...) muhafazakâr eşcinsellerin kurduğu AK LGBT’lilerle Eyüp Sultan’da iftar sofrasında buluşulduğunu görmekten [imtina etmiştir]. (...) Ertit’in [bir eşcinselle yapılan] röportaj sırasında karşımıza çıkan şu aktarımı çalışmasında nereye koyabileceğimiz de şimdilik belirsiz durmaktadır: “Dışardan günahkâr görünebilirim ama belki herkesten çok iman vardır içimde. (...) Benim eşcinsel imam arkadaşım, Hacca giden eşcinsel arkadaşım var.”²³

Bu iddiaya göre AK eşcinseller (AK Partiyi savunan eşcinseller) AK Parti mitinglerinde bile yer alırken ve Allah’a inanan eşcinseller varken sekülerleşmeden bahsedilemeyeceğidir. Sekülerleşme tartışması bu paragrafta inançlı olup olmamak boyutuna indirgenmiş görünmektedir. Ancak bizim ortaya koyduğumuz sekülerleşme tanımına göre bireylerin inançlı olup olmamalarına değil, sahip olunan inancın geçmişe kıyasla gündelik yaşamı nasıl etkilediğine bakmak gerekmektedir. Sekülerleşme “dinsizleşme” ya da “İslâm dışına çıkma” olmadığı için bir eşcinsel bireyin inançlı olması, onu bu tartışmalardan soyutlamamaktadır. O nedenle söz konusu Türkiye’deki eşcinseller ve sekülerleşme kavramı ise şu soruları sorarak sekülerleşme tartışması yapılabilir diye düşünüyoruz:

1. Metafizik öğretiler (bu örnekte İslam) referans gösterilerek yakın geçmişe kadar yok sayılan, aşağılanan, varlıkları görmezden gelinen ve toplumsal tabuların en bilinen örneklerinden olan bir grubun (eşcinsellerin), toplum nezdinde daha kabul lenilebilir bir pozisyona gelmiş olması bahsi geçen metafizik öğretinin (İslam’ın) toplumsal etki gücü hakkında nasıl bir bilgi verir?

2. 1990’lar ve öncesinde eşcinseller herhangi bir partinin mitinginde bayrakları ile yer alamıyorken, neden 2000’li yıllar buna sahne olmuştur?

²² Eşcinseller hakları için mücadele edebilecek kadar örgütlenebilmişlerdir; 19 üniversitede topluluk kurmuşlardır; eşcinsel çiftler aynı evi paylaşmaya başlamışlardır; evlilik törenleri düzenlemişlerdir; Anadolu’nun dindar olarak bilinen Konya ve Malatya gibi kentlerinde dahi yürüyüşler düzenleyebilmişlerdir; ailelerin eşcinsel evlatlara bakış açısı daha sahiplenici şekilde değişmiştir (LİSTAG); muhafazakârlar eşcinsellere karşı daha hoşgörülü hale gelmişlerdir.

²³ Sağır, “Endişeli Muhafazakarlar Çağı”, ss. 797-99.

3. Bir bireyin inançlı olması, onun gündelik yaşamını (kıyafet tarzını, yeme/içme alışkanlıklarını, cinselliğe bakışını ya da cinselliği yaşayış şeklini, metafiziğe başvurma sıklığını ve ibadet etme sıklığını) sekülerleşme tartışmalarından soyutlar mı? Eğer inançlı bir eşcinsel sekülerleşme tartışmalarının bir öznesi olmayacaksa, bu durumda inançlı olduğunu söyleyen herkes sekülerleşme tartışmalarından soyutlanmalı mıdır? (Yani belli bir metafizik öğretiye inaniyor olmak, mutlak surette o öğretinin emrettiği şekilde gündelik yaşamın tanzim edildiği anlamına gelir mi?)

Tekrar vurgulanmalıdır ki, sekülerleşme tartışmaları özelinde bu sorulara verilecek yanıtlar gösterecektir ki, önemli olan inançlı olup olmamak değil, sahip olunan inancın toplumsal yaşama ne kadar yansıdığıdır.

Sekülerleşme Laiklik/Laikleşme Değildir

Türkiye'nin sekülerleşmesine dair EMÇ'nin ortaya koyduğu örneklerin karşısına, desekülerleşme anlamına gelecek başka örneklerin de çıkartılabileceği eleştirisi sıklıkla yapılmaktadır:

Erit'in belirlediği kriterlerden yola çıkarak karşı kriterler belirlenip yazarın iddiasının kolaylıkla altının oyulacağı görülebilir: İmam-Hatip Liseleri'ndeki artış; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın toplumsal ve siyasi etkinliğinin artışı; Değerler Eğitimi'nin bir proje olarak tüm Türkiye'de yaygınlık kazanması; İlahiyat Fakülteleri sayısındaki artış ve yazılı-görsel medyada görünürlüklerinin artması; Camilerin sosyal ve siyasi görünürlüklerinin artması; Milliyetçi ve Muhafazakâr parti söylemlerindeki katı muhafazakâr eğilimlerin artması; Din Kültürü dersinin iyi bir vatandaş olmanın kullanılabilir bir aracı haline getirilmesi; Mezhep ayrımcılığının ve öteki düşmanlığının artması (...)²⁴

Erit'in sekülerleşme alameti olarak sıraladığı her örneğin karşısına dindarlaşma alameti olabilecek örnekler sunmak zor değildir. (...) İmam Hatip'lere olan taleplerin artışını, sadece Kur'an eğitimi üzerine kurulan vakıf ve derneklerin faaliyetlerini, ya da İslâmî camiaya hitap eden birçok kuruluşun dindar öğrencilere yönelik yurtçuluk faaliyetlerini, dahası ortaöğretim çocukları için eğlenceyle birlikte planlanmış yaz programlarını vs. örneklik olarak gözlemleyememektedir.²⁵

Bu eleştiri ile ilgili olarak ifade edilmesi gereken iki detay var. Birincisi, EMÇ'nin 135-154 sayfaları arasında "Türkiye'deki Muhafazakârlaşma Algısının Nedenleri" adlı bölümde üç sayfa (142-144) Türkiye toplumunun gittikçe dindarlaştığına örnek olarak sunulan uygulamalara ve toplumsal olaylara ayrılmıştır.²⁶ EMÇ'de böyle bir

²⁴ Sağır, "Endişeli Muhafazakarlar Çağı", s. 796.

²⁵ Karaarslan, "Endişeli Muhafazakarlar Çağı", s. 154.

²⁶ EMÇ'de yer alan bazı örnekler: Eğitim sisteminin 4+4+4 şeklinde değiştirilerek İmam Hatip Liseleri'nin sayısının artırılması, Recep Tayyip Erdoğan'ın iktidara geldikten hemen sonra zinanın AB yasalarna rağmen yasak olarak kalması için mücadele etmesi, müstehcen bulunan heykellerin eleştirilmesi veya AK Partili belediyeler tarafından kaldırılması, dönemin Başbakanı Erdoğan'ın "kızlı-erkekli" evleri yasal düzenlemeler ile ortadan kaldıracaklarını ilan etmesi, belediyelerin mümkün mertebe içkili yerleri yasaklamaya çalışmaları, İzmir İl Millî Eğitim Müdürlüğü'nün "kız erkek okullarının ayrılması"ni önermesi, sadece kadınlara özgü plaj alanlarının açılması, alkol satışı yapılan festivallere müdahale edilmesi. Başbakan Erdoğan'ın dindar nesil yetiştireceğiz söylemi, devlet kadrolarına girebilmek ya da yükselebilmek için bazı dinî cemaatlerin üyesi olmak gerektiğinin düşünülmesi. RTÜK'ün oldukça muhafazakâr ahlak

bölümün yer alması toplumdaki dindarlaşma algısının ardında yatan sebeplerin açıklanması için gereklidir. Bir diğer detay ise, yukarıdaki eleştirilerde “sekülerleşme” ve “laiklik” kavramlarının birbirinden bağımsız kullanılmadığı görülmektedir. Mehmet Ali Kirman iki kavramın farklılıklarına dair şu tespitte bulunmaktadır: “Yine Türkçe’de seküler ve sekülerleşme kavramlarının çoğu zaman laik ve laikleşme ile karıştırıldığına da şahit olunmaktadır. Oysa birbirinden farklı olan bu kavramlardan laiklik, daha ziyade sekülerliğin siyasi boyutunu oluşturmaktadır.”²⁷ 2014 yılında yayımlanan “Birbirlerinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik” adlı makalenin amacı da Kirman’ın ifade ettiklerinin altını çizmek, sekülerleşme kavramının laikleşme/laiklik gibi kavramlardan farkını vurgulamaktır:

*Sekülerleşme kavramı özellikle Cermen dillerindeki akademik eserlerde ve bu dillerin konuşulduğu günlük yaşamda sıkça kullanılmaktadır. Ancak söz konusu Türkiye olduğunda hem tarihsel hem de etimolojik sebeplerden dolayı sekülerleşme kavramı yeterince bilinmemektedir. Medya ve akademi dünyası, sekülerleşme kavramının ifade ettiği şeyleri laik, laiklik ve laikleşme gibi kavramları kullanılarak ifade etmektedir.*²⁸

*Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını ifade eden laiklik ile dinin [metafizik] toplumsal düzeyde prestij kaybettiğini, geçmişe nazaran daha az sayıda insanı etkileyebildiğini, git gide toplum için referans noktası olmaktan uzaklaştığını ifade eden sekülerleşme kavramı birbirlerinin yerine kullanılmaması gereken kavramlardır.*²⁹

Karaarslan ve Sağır’ın çalışmalarında verilen örneklerin kahir ekseriyeti sekülerleşme tartışmaları yerine laiklik tartışmalarında kullanılmalıdır. Çünkü bahsi geçen uygulamaların önemli bir bölümü devlet kaynaklıdır. İki eserde de üzerinde durulmasından dolayı “İmam Hatip Liseleri’nin sayısındaki artış” a değinmek, diğer maddeler için yol gösterici olacaktır. Zira İmam Hatip Liseleri’nin sayısındaki artış sekülerleşme tartışmaları yapılan birçok platformda desekülerleşme örneği olarak ortaya konmaktadır.

AK Parti’nin iktidara geldiği 2002 yılı baz alındığında, İmam-Hatip Liseleri’nin sayısı ve bu okullara giden öğrenci sayısı artmıştır. Ancak, herhangi bir eğitim kurumunun devlet tarafından sayısının artırılması, ya da 1990’larda olduğu gibi o eğitim kurumuna kayıt yaptıranın zorlaştırılması (zorunlu 8 yıllık eğitim ve kat sayısı engeli), din sosyolojisinin alanına girmemektedir çünkü sosyoloji disiplini artan ya da azalan İmam-Hatip sayıları ile değil, bu okulların sayılarındaki değişimin gündelik toplumsal yaşamı nasıl etkilediği ile ilgilenmektedir. O nedenle, söz konusu sekülerleşme kavramı ise, cevaplanması gereken soru şudur: “İmam Hatiplere giden öğrenciler mi daha seküler davranışlar sergilemektedirler, yoksa ebeveynleri mi?” Bunu

anlayışı ile verdiği ağır para cezaları, içki reklamlarının yasaklanması vb. (s. 142).

²⁷ Kirman, Mehmet Ali, *Din ve Sekülerleşme*, Karahan Kitapevi, Adana 2005, s. 52.

²⁸ Ertit, Volkan, “Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9/1 (2014): 103.

²⁹ Ertit, “Sekülerleşme ve Laiklik”, s. 112.

yaparken de aşağıdaki 10 soru yol gösterici olabilirdi kuşaklararası farkı anlamaya; İmam-Hatip mezunları kendi ebeveynlerine kıyasla;

1. Daha mı az flört etmeye başlamışlardır?
2. Vücut hatlarını belli eden dar kesim kıyafetler yerine, daha bol kesimli kıyafetleri mi tercih etmişlerdir?
3. Ramazan aylarında daha mı fazla oruç tutmaya başlamışlardır?
4. Farklı inanç gruplarına daha mı mesafeli hale gelmişlerdir?
5. Farklı yaşam tarzlarına (eşcinsellik, evlilik dışı çocuk sahibi olma, nikâhsız birliktelikler) daha mı az saygı duymaya başlamışlardır?
6. Bekârete daha çok mu önem vermeye başlamışlardır?
7. Gündelik yaşamın sorunları için seküler uzmanlardansa mahalle/köy imama daha mı çok başvurmaya başlamışlardır?
8. Boşanmaya daha mı mesafeli hale gelmişlerdir?
9. Daha fazla mı namaz kılmaya başlamışlardır?
10. Çocuk sahibi olmak için modern tıp yerine metafizik yöntemlere mi yönelmişlerdir?

Bu soruları sormadan ve bu sorulara yanıtlar aramadan, sayısı artan İmam-Hatip okullarını hızlıca desekülerleşme olarak kodlamak sosyolojik yöntem olarak çok uygun görünmemektedir. Sekülerleşme tartışmaları, sayısı artan ya da azalan İmam-Hatip okullarıyla değil, bu okullardan mezun olan yeni kuşaklarla, o kuşakların ebeveynleri arasındaki farklı gündelik yaşam pratikleri ile ilgilenmektedir. O nedenle, dindarlık hassasiyeti olan bir iktidarın Türkiye'deki tüm okulları İmam Hatip okullarına çevirmesi, ya da ülkeyi sekülerleştirmek isteyen farklı bir yönetimin tüm İmam Hatip okullarını kapatması sekülerleşme tartışmalarının alanına girmemektedir. Bu tartışmalar laiklik kavramının etrafında yapılmalıdır. Aksi takdirde ülkedeki tüm okullar İmam Hatip okullarına dönüştürüldükten sonra herkesin dindar, ya da tüm İmam Hatipler kapatıldıktan sonra herkesin seküler olmasını beklemek gerekirdi ki, bu da toplumsal dönüşümlerle ilgili çalışma yapanların savunmak isteyecekleri bir pozisyon olmayacaktır.

Sekülerleşme Geçmişle Kıyaslama Yapmayı Gerektirir

Bizim sekülerleşme tanımımıza göre, bir toplumun ya da bireyin sekülerleşmesi üzerine yapılacak tartışmalar –geçmişteki- belli bir referans noktasına ihtiyaç duymaktadır. Sekülerleşme bir toplumsal dönüşümün ismi olduğu için önceki dönemi bilmek yapılacak tartışmanın gereğidir. O nedenle Karaarlan'ın aşağıdaki eleştirisi bu minvalde okunmalıdır:

*Ertit'in sekülerleşme alameti olarak algıladığı kapitalist bir ekonomik sistemde bir Müslüman ticaretine besmele çekerek başlıyorsa (İslâm'da rızkın onda dokuzunun ticaretten kazanıldığına dair bir öğretinin var olduğunun notunu da burada düşmek yerinde olacaktır) bunu seküler bir eylem mi yoksa dinsel bir eylem mi olarak ele alacağız?*³⁰

Bizim tanımımızda yer alan “belli bir zaman dilimi içerisinde” ifadesi sürece vurgu yapmak için kullanılmıştı. Yukarıdaki paragrafta geçen “seküler eylem” bir sürece değil bir duruma işaret eder; sekülerleşme ise bir süreçtir. Bir bireyin işe başlamadan önce besmele çekmesi herhangi bir başka zaman dilimi ile kıyaslanmadığından kendi başına sekülerleşme tartışmaları için yeterli bir veri değildir. Çünkü bu soru sekülerleşme bağlamında tartışılacaksa, aynı bireyin geçmişte işe başlarken besmele çekip çekmediğini, ya da o işi kendinden önce yapan bir aile üyesinin (önceki kuşaklar) ne yaptığını bilmek gerekmektedir. Örneğin, eğer eskiden işe başlarken hem namaz kılip hem de besmele çekiliyor ise, ancak şu an sadece besmeleyle işe başlanıyorsa burada bir sekülerleşme süreci yaşanmış demektir. Ancak, eskiden besmele çekilmiyorken artık besmele çekiliyorsa, o zaman desekülerleşme süreci yaşanmış demektir.

Buraya kadar ifade edilenlerin somutlaştırılması için şifa arama/ hastalıklardan kurtulma yöntemleri üzerinde durmak gerekmektedir. Örneğin, şifa arama üzerinden sekülerleşme tartışması yapılacak ise “daha önce” şifanın nasıl arandığı ya da şifa bulmak için kimlere gidildiğinin bilinmesi gerekmektedir. “Daha önce” din adamlarına giderken, şimdi doktorlara gidiliyorsa; “daha önce” türbelere gidilip şimdi tüp bebek yöntemi kullanılıyorsa, burada metafiziğe duyulan güvenin azaldığı ya da ona verilmiş olan görevlerin (hastalıklardan kurtarma, çocuk sahibi olurma) onun elinden alındığı ifade edilebilir. İnançlı birey için şifa önceden de sonradan da hep Allah'tan geldiği halde, “daha önce” metafizik alandan yardım beklerken, zamanını ve parasını metafizik ile ilgili unsurlara harcarken, artık seküler uzmanlardan yardım almaya çalışmak açık bir sekülerleşme sürecidir. Bireyler sekülerleşirken inançlarını kaybetmek zorunda değildirler. Ama bu örnekte olduğu gibi, inanç boyutunda bir değişim yaşanmazken, seküler uzmanlara deseküler uzmanlardan daha çok güvenmeye başlayabilirler. Zira sekülerleşme paradigması bireylerin dine duydukları ilginin son bulacağı üzerine bir tahmin yürütmemektedir.³¹

Geçmişe nazaran sekülerleşmiş olanlar, halen din inancına sahip olabilirler. O nedenle, günde beş vakit namaz kılanlar, Ramazan ayında 30 gün boyunca oruç tutanlar veya başörtülüler -kendi geçmişleri ile kıyaslandığında- yaşamın farklı noktaları söz konusu olduğunda sekülerleşmiş olabilirler. Her cuma namazına katılan bir Müslümanın kalan 6 gün 23 saat boyunca neler yaptığını, arkadaş, eş, iş, şehir

³⁰ Karaarslan, “Endişeli Muhafazakarlar Çağı”, s. 154.

³¹ Darende, Ömer Faruk - Kirman, Mehmet Ali, “Wilson'a Göre Sekülerleşme”, *Turkish Studies*, 12/10 (2017): 88.

seçimlerinde dinini ne kadar önemseyip önemsemediğini, kılık kıyafet, yeme içme, cinsellik konularında İslâm'ın kendisinden beklediklerinin ne kadarını gerçekleştirip gerçekleştirmediğini "geçmişle kıyaslayarak" (kendi geçmişi ya da önceki kuşak) sekülerleşme tartışması yapılabilir.

SONUÇ

Türkiye, modernleşme süreci ile eşcinsellerin daha görünür ve kabul edilir olduğu,³² flörtün yaygınlaştığı,³³ bekâreti namus temsili olarak gören kişilerin sayısında azalma olduğu,³⁴ evlilik dışı cinsel ilişkinin yaygınlaştığı ve ilk cinsel birliktelik yaşının lise dönemlerine indiği,³⁵ boşanmaların tabu olmaktan çıktığı,³⁶ üniversitelileşmeyle³⁷ birlikte nikâhsız aynı evi paylaşan çiftlere karşı hoşgörünün arttığı,³⁸ geleneksel aile tipinin çözüldüğü,³⁹ Alevilik ya da Sünniliğin gündelik yaşamı etkilemekten uzaklaştığı,⁴⁰ halk inançlarının ve batıl inançların kent hayatıyla birlikte gündelik yaşamdan uzaklaştığı,⁴¹ kıyafetlerin hem seküler hem de deseküler kesim için oldukça darlaştığı (daha kadınımsı ve erkeksi hale geldiği),⁴² gündelik yaşamın sorunları için metafizikten değil seküler uzmanlardan yardım talep edildiği bir ülke haline gelmiştir. Böylesine bir toplumsal dönüşümü açıklayan kavramlardan biri de sekü-

³² Yılmaz, Hakan, *Türkiye'de Muhafazakârlık. Aile Cinsellik ve Din*, Ağustos 2012, s. 39.

³³ Akın, Ayşe-Özvarış, Ş.B., *Adölesanların cinsel ve üreme sağlığını etkileyen faktörler projesi*, Hacettepe Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2003, s. 85.

³⁴ Bayhan, Vehbi, "Gençlik ve postmodern kimlik örüntüleri üniversite gençliğinin sosyolojik profili (İnönü Üniversitesi uygulaması)", *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2013): 153; Çelikoğlu, Nalan, *Türkiye'de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü*, Basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, s. 186; Dinçer, Özüm, *Namus ve Bekâret: Kuşaklar Arasında Değişen Ne? İki Kuşaktan Kadınların Cinsellik Algıları*, Basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, ss. 139-140.

³⁵ Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Merkezi (ÇETAD), *Gençlik ve Cinsellik*, ed. Karabey, Selma-Müftüoğlu Nurcan, 2007, http://www.cetad.org.tr/Cetaddata/Book/32/269201116835-Bilgilendirme_Dosyasi_7.Pdf, (et. 28.08.2017), s. 26; Cıvil, Birsen-Yıldız, Hatice, "Erkek Öğrencilerin Cinsel Deneyimleri ve Toplumdaki Cinsel Tabulara Yönelik Görüşleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi*, 3/2 (2010): 60.

³⁶ Çayroğlu, Yüksel, "Modern Zamanlarda Ailevi Çözülmenin Psiko-Sosyal Dinamikleri", *Mehir Aile*, 3 (2016): 16; Süleymanov, Abulfefz, "Çağdaş Türk Toplumlarında Aile ve Evlilik İlişkileri", *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 58 (2010): 199; Yılmaz, *Türkiye'de Muhafazakârlık*, s. 39.

³⁷ Yapıcı, Asım, "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2012): 16.

³⁸ Yılmaz, *Türkiye'de Muhafazakârlık*, s. 39.

³⁹ Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, *Türkiye'de Aile Yapısı Araştırması 2011*, 2011, 31.

⁴⁰ Ertit, Volkan, *Secularization of Alevis in Turkey. An Extension of Steve Bruce's Secularization Paradigm and Its Application to Alevi Communities in Turkey*, Basılmamış doktora tezi, Radboud Üniversitesi, Nijmegen, Hollanda 2017, ss. 285-299; Yıkımsı, Meral Salman, *Hacı Bektaş Veli'nin Evlatları*, İletişim, İstanbul 2014, ss. 193-204.

⁴¹ Albayrak, Ali-Çapcıoğlu, İhsan, "Ehl-i Sünnet Geleneğine Bağlı Bir Orta Anadolu Köyünde Halk İnançları ve Uygulamaları", *Dini Araştırmalar*, 8/24 (2006): 128.

⁴² Erdoğan, İlker, "Erkek Dergilerinde (Men's Health-FHM-Esquire-GQ Türkiye Örneğinde) İdeal(leştirilen) Erkek(lik) İmajının İçerik Çözümlemesi", *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 10/20 (2013): 160-161; Karaaslan, Selda, *1980 Sonrası Türk Toplumunda Din Eksenli Dönüşümlerin Kadın Kıyafetlerinin Değişimine Yansımaları*, Basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, s. 184.

lerleşmedir. *EMÇ*'nin yazılma amacı da Türkiye'de yaşanan bu toplumsal dönüşümün sekülerleşme kavramı ile açıklanabileceğini, özellikle 1960'lardan sonra yaşanan modernleşme sürecinin başta din olmak üzere metafizik alanın toplumsal arenadaki gücünü ve prestijini azalttığını ortaya koymaktır.

Ancak *EMÇ*'nin amacı Türkiye'nin sekülerleşmesi üzerine bir tartışma yapmak olsa da, kitabın yarattığı tartışmaların içeriği göz önüne alındığında, sekülerleşmenin ne olduğuna ve ne olmadığına dair tartışma yapmak Türkiye'nin sekülerleşmesini tartışmaktan daha öncelikli görünmektedir. Türkiye'de yapılan sekülerleşme tartışmalarında "din merkezli paradigma"nın etkisi ve baskınlığı yadsınamaz. Ancak biz sekülerleşme kavramının metafizik merkezli şekilde tanımlanmasının, modernleşme ile beraber yaşanan toplumsal dönüşümleri anlama noktasında daha kapsayıcı olduğu kanaatindeyiz.

Burada iki nokta tekrar vurgulanmalıdır. Birincisi, sekülerleşmenin son noktası İslam'ın terk edilmesi, dinsizleşmek ya da ateistleşmek demek değildir. Yukarıdaki örneklerde de görülebileceği gibi, inançlı olmak, o inancın gerektirdiği tüm gündelik davranış kalıplarına sahip olmak anlamına gelmeyebilir. Zira bir metafizik öğretinin toplumsal etki gücünün azalması, onun yok olduğu anlamına gelmemektedir. İkincisi ise, sekülerleşme sadece tek tanrılı İbrahimî dinlerle ilgili değil, aynı zamanda çok tanrılı, çok sembolü gündelik hayata dokunan diğer metafizik öğretilerin de toplumsal prestij ve gücündeki değişimlerle ilgilidir.

Bununla beraber, din sosyologlarının karşılaştıkları tekil "desekülerleşme" örneklerinden yola çıkarak "hani ülkede sekülerleşme vardı?" tarzında sorular sormaktan imtina etmeleri disiplinin gerektirdiği bakış açısına daha uygundur. Zira Sinan Yılmaz'ın ifade ettiği gibi "değişim esnasında toplumun bir kesimi bir yöne giderken diğer bölüm gittiği yerden geri dönüyor olabilir. Dönüşüm dediğimiz şey, bu gidiş gelişler esnasında meydana gelen total değişimin topluma verdiği yeni şekildir."⁴³ Sosyoloji disiplininin çalışma yöntemi doğa bilimlerindeki gibi "deney" olmadığından dolayı, farklı toplumsal gruplarda farklı deneyimler gözlenmesi muhtemeldir. Önemli olan, yapılan çalışmaların bir genellemenin yapılmasına imkân tanıyıp tanımadığıdır. Sekülerleşmenin senkronize şekilde gerçekleşeceğini, modern bir toplum içinde yaşamaya başlayan her bireyin hemen seküler bir kültürün parçası olacağını ya da o toplumda hiçbir zaman tekil ya da geneli yansıtmayacak desekülerleşme emareleri olmayacağını iddia etmek sosyoloji disiplini açısından mümkün görünmemektedir. Bruce'un ifade ettiği gibi istisnaların varlığı genel bir değerlendirme yapmanın önüne geçmemekteyse toplumsal dönüşümleri senkronize yüzmeye benzeriyor diye yok saymak din sosyologlarının kaçınması gereken bakış açılarındandır.⁴⁴

⁴³ Yılmaz, Sinan, *Türk Ailesinin Dönüşümü ve Din*, Basılmamış Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 246.

⁴⁴ Bruce, Steve, *God is Dead*, Blackwell, Oxford 2002, ss. 40-41.

Tüm bu tartışmalardan sonra ifade edilmelidir ki, “ İslam (din) merkezli sekülerleşme kavramı” Türkiye’de yaşanan toplumsal dönüşümü açıklama noktasında metafizik merkezli sekülerleşme kavramına kıyasla daha dar alana sahiptir ve toplumun farklı dinamiklerinde yaşanan dönüşümü açıklama noktasında yeterli olmayabilir.

Kaynakça

- » Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, *Türkiye’de Aile Yapısı Araştırması 2011*, 2011, <http://www.cocukhaklarizleme.org/wp-content/uploads/turkiyenin-aile-yapisi-arastirmasi-20111.pdf>, (et. 28.08.2017).
- » Akın, Ayşe-Özvarış, Ş.B., *Adölesanların Cinsel ve Üreme Sağlığını Etkileyen Faktörler Projesi*, Hacettepe Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2003, <http://www.huksam.hacettepe.edu.tr/Turkce/SayfaDosya/adolesan.pdf>, (et. 28.08.2017).
- » Albayrak, Ali-Çapcıoğlu, İhsan. “Eh-i Sünnet Geleneğine Bağlı Bir Orta Anadolu Köyünde Halk İnançları ve Uygulamaları”, *Dini Araştırmalar*, 8/24 (2006): 107-132.
- » Amman, Tayfun, “Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi”, *Aile ve Eğitim*, ed. Mehmet Faruk Bayraktar, Ensar Neşr, İstanbul 2010, ss. 41-70.
- » Anık, Mehmet, “Two Axes Revolving Around the Discussions of Secularism in Turkey: Şerif Mardin and İsmail Kara”, *İnsan & Toplum*, 2/4 (2012): 9-34.
- » Atay, Tayfun, *Din Hayattan Çıkar*, İletişim, İstanbul 2012.
- » Bayhan, Vehbi, “Gençlik ve Postmodern Kimlik Örüntüleri Üniversite Gençliğinin Sosyolojik Profili (İnönü Üniversitesi Uygulaması)”, *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2013): 134-157.
- » Bruce, Steve, *God is Dead*, Blackwell, Oxford 2002.
- » Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Merkezi (ÇETAD), *Gençlik ve Cinsellik*, ed. Karabey, Selma-Müftüoğlu Nurcan, 2007, http://www.cetad.org.tr/Cetaddata/Book/32/269201116835-Bilgilendirme_Dosyasi_7.Pdf, (et. 28.08.2017).
- » Civil, Birsen-Yıldız, Hatice, “Erkek Öğrencilerin Cinsel Deneyimleri ve Toplumdaki Cinsel Tabulara Yönelik Görüşleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi*, 3/2 2010: 58-64.
- » Çayiroğlu, Yüksel, “Modern Zamanlarda Ailevi Çözülmenin Psiko-Sosyal Dinamikleri”, *Mehir Aile*, 3 (2016): 11-40.
- » Çelik, Celaleddin, *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına*, Hikmet Yayınları, İstanbul 2013.
- » Çelikoğlu, Nalan, *Türkiye’de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü*, Basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.
- » Çetin, Adnan, “Bir Kavramın Kısa Tarihi: 'Mahalle Baskısı'”, *Mukaddime*, 2/1 (2011): 81-92.
- » Çınar, Menderes, “Turkey’s Transformation Under the AKP Rule”, *The Muslim World*, 96/3 (2006): 469-486.
- » Darendel, Ömer Faruk-Kirman, Mehmet Ali, “Wilson'a Göre Sekülerleşme”, *Turkish Studies*, 12/10 (2017): 81-100.
- » Dinçer, Özüm, *Namus ve Bekâret: Kuşaklar Arasında Değişen Ne? İki Kuşaktan Kadınların Cinsellik Algıları*, Basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- » Durkheim, Émile, *Elementary Forms of Religious Life*, Oxford University Press, Oxford 2008 [1912].
- » Erdoğan, İlker, “Erkek Dergilerinde (Men’s Health-FHM-Esquire-GQ Türkiye Örneğinde) İdeal (İleştirilen) Erkek (lik) İmajının İçerik Çözümlemesi”, *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 10/20 (2013): 140-164.

- » Ertit, Volkan, "Sekülerleşme Teorisinde Bilim ve Din İlişisine Farklı Bir Yaklaşım", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/2 (2013): 115-130.
- » _____, "Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik", *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9/1 (2014): 103-124.
- » _____, "Sekülerleşmenin Hızlandırıcısı Olarak Kapitalizm", *Liberal Düşünce Dergisi*, 19/73-74 (2014): 63-82.
- » _____, "Sekülerleşmenin Hızlandırıcısı Olarak Kentleşme", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 41 (2014): 247-253.
- » _____, *Endişeli Muhafazakarlar Çağı - Dinden Uzaklaşan Türkiye*, Orient, Ankara 2015.
- » _____, *Secularization of Alevi in Turkey. An Extention of Steve Bruce's Secularization Paradigm and Its Application to Alevi Communities in Turkey*, Basılmamış doktora tezi, Radboud Üniversitesi, Nijmegen 2017.
- » Güleç, Melda Medine. "Bursa'nın Dağlık Bölgelerinde Kadın Türbeleri Etrafında Oluşan Ritüeller ve Ana Tanrıça Kültü", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 37 (2017): 108-121.
- » Güven, Ahmet, "Gezi'nin Dili: Göstergibilimsel Bir İnceleme", *İnsan&İnsan*, 1/2 (2014): 19-29.
- » Joukhador, Jackie -Blaszczynski, Alex - Maccallum, Fiona, "Superstitious beliefs in gambling among problem and non-problem gamblers: preliminary data", *Journal of Gambling Studies*, 20/2 (2004): 171-180.
- » Karaarslan, Faruk, "Endişeli Muhafazakarlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye", *İnsan & Toplum Dergisi*, 4/9 (2015): 151-155.
- » Karaaslan, Selda, *1980 Sonrası Türk Toplumunda Din Eksenli Dönüşümlerin Kadın Kıyafetlerinin Değişimine Yansımaları*, Basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- » Kirman, Mehmet Ali, *Din ve Sekülerleşme*, Karahan Kitapevi, Adana 2005.
- » Sağır, Adem, "Endişeli Muhafazakarlar Çağı'na Bir Prolegomena", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, 4/3 (2015): 791-809.
- » Sarmış, Mustafa, *Sinema ve Din (Sekülerleşme Bağlamında Hollywood Sineması Örneği)*, Basılmamış doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2016.
- » Steup, Matthias, "Empiricism, metaphysics, and voluntarism", *Synthese*, 178/1 (2011): 19-26.
- » Süleymanov, Abulfez, "Çağdaş Türk Toplumlarında Aile ve Evlilik İlişkileri", *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 58 (2010): 197-216.
- » Toprak, Binnaz-Bozan, İrfan-Morgül, Tan-Şener, Nedim, *Türkiye'de Farklı Olmak*, Metis Yay. III. Baskı, İstanbul 2010.
- » Yapıcı, Asım, "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri (Çukurova Üniversitesi Örneği)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2 (2009): 1-37.
- » Yıkılmış, Meral Salman, *Hacı Bektaş Veli'nin Evlatları*, İletişim, İstanbul 2014.
- » Yılmaz, Hakan, *Türkiye'de Muhafazakârlık. Aile, Cinsellik ve Din*, 2012, Ağustos, <http://www.acik-toplumvakfi.org.tr/pdf/muhafazakarlik/04.pdf>, (et. 28/08/2017).
- » Yılmaz, Sinan, *Türk Ailesinin Dönüşümü ve Din*, Basılmamış Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- » Yoder, Don, "Toward a Definition of Folk Religion", *Western Folklore*, 33/1 (1974): 2-15.

HAYAT SİGORTALARI VE BİREYSEL EMEKLİLİK SİSTEMİ*

İbrahim PAÇACI**

Öz

Fıkhın oluşum ve tedvin dönemlerinde bilinmeyen sigorta ve bireysel emeklilik sistemi hakkında kaynaklarda bir açıklama bulunmamaktadır. Sigortanın yaygınlaşması üzerine, İslâm coğrafyasında sigortanın hükmü de tartışılmaya başlanmıştır. Kendisinde bulunması gereken unsur ve şartları taşıyan, İslâm'ın temel prensiplerine aykırı bir unsur taşımayan akitler sahihtir.

Bu çerçeveden olarak, kişiyi ani risklere karşı güvence altına alan birikimsiz hayat sigortasının hükmü caizdir. Birikimli hayat sigortası ve bireysel emeklilik sisteminin hükmü ise, yatırılan primlerin nemalandırıldığı alan ve yapılacak ödeme şekline göre- dir. Primlerin helal alanlarda değerlendirilmesi şartıyla; a) süre sonunda prim ve nemaların defaten veya belirli bir plan çerçevesinde geri ödenmesi veya b) prim ve nemalarının tamamı ya da bir kısmının şirkette bırakılıp, gelir payının maaş olarak verilmesi durumunda, bunlar caizdir. Fakat prim ve nemaların tamamı veya bir kısmı şirkette bırakılıp maktu bir maaş bağlanması ise caiz değildir. Devletin tasarrufları teşvik amacıyla bireysel emeklilik sistemine girenlere katkı sağlaması ve onların da bu katkıyı alması caizdir.

Anahtar Kelimeler: Sigorta, Bireysel Emeklilik Sistemi, Faiz, Devlet Katkısı, Hayat Sigortası.

* Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Konya Ticaret Odası işbirliğiyle 15-18 Ekim 2015 tarihinde Konya'da düzenlenen "II. Uluslararası İslâm Ticaret Hukuku Kongresi (Günümüzdeki Meseleler)"nde sunulan, "Birikimsiz, Hayvan, Kaza/Hasar Ve Hayat Sigortaları; Bireysel Emeklilik Sistemi" başlıklı tebliğden üretilmiştir.

** Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Ana- bilim Dalı, ipacaci@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3376-0228>.

Life Insurance and Individual Pension System

Abstract

There is no explanation in the source about the insurance and the private pension system, which are not known at the time of the formation of the fiqh and the period of the support. Upon the spread of the insurance, The provision of insurance in the geography of Islam has also begun to be discussed. There are contracts that have the elements and conditions that must be found in itself and that are not contradictory to the basic principles of Islam.

In this respect, without accumulating life insurance that protects the person against sudden risks is permissible. The provision of cumulative life insurance and the individual pension system depends on the area where the premiums are deposited and the type of payment. Provided that the premiums are assessed in halal areas; a) at the end of the period premiums and interests are paid back in full or on a specific plan, or b) all or part of the premiums and interests are left in the company and the income share is paid as salary, these are permissible. However, it is not permissible if all or part of the premiums and duties are left in the company and a fixed salary is attached. It is permissible for the State to contribute to the entry into the private pension system in order to incentivize the savings, and it is permissible for them to receive this contribution.

Keywords: Insurance, Individual Pension System, Interest, Subvention, Life Insurance.

GİRİŞ

İnsanın, her zaman, yaşlılık dönemine ait kaygıları bulunmuştur. Bu kaygılar onu, geleceğini garanti altına almak amacıyla çeşitli tedbirler almasına sevk etmiştir. Sigorta ve bireysel emeklilik sistemi de bu tedbirler cümlesindedir. Sigorta Hz. Peygamber (s.a.) döneminde İslâm coğrafyasında bilinmediği için, hakkında herhangi bir nass bulunmamaktadır. Fıkıhın oluşum ve tedvin çağlarında da bu bölgelerde yaygınlaşmadığı için, ilk dönem fıkıh kaynaklarında da bir açıklama yoktur. Ancak sigortanın kurumsallaşıp dünyada yaygınlaşması ve sigortaya duyulan ihtiyacın artması üzerine, son asırlarda İslâm bilginlerince konu ele alınmaya başlanmıştır.

Sigortanın kurumsallaşıp yaygınlaşmasının yanında, “Karayolları Motorlu Araçlar Zorunlu Mali Sorumluluk Sigortası”, “Tehlikeli Maddeler Zorunlu Sorumluluk Sigortası”, “Otobüs Zorunlu Koltuk Ferdi Kaza Sigortası”, “Tüp gaz Zorunlu Sorumluluk Sigortası” gibi bazı sigorta çeşitleri zorunlu hale getirilmiştir. Ayrıca Devlet, hayat sigortası gibi bazı alanlarda sigortayı teşvik etmiştir. Bu gelişmeler, halkın sigortanın hükmü konusunda arayış içerisine girmesine sebep olmuştur. Bu da İslâm hukukçularının sigorta konusuna eğilmesine neden olmuştur. Nitekim bu arayış ve ihtiyacın sonucu olarak, sigorta konusu uluslararası bilimsel toplantılarda tartışılmış ve bu konuda pek çok eser kaleme alınmıştır.¹

¹ Mesela, İslâm Konferansı Örgütü bünyesinde bulunan Mecma'u'l-Fikhi'l-İslâmi 22-28 Aralık 1985 tarihlerinde Cidde de düzenlenen 2. Toplantısında; Konya'da düzenlenen birinci ve ikinci Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi'nde konu ele alınmış;. Mustafa Ahmet Zerkâ, *Nizâmu't-te'mîn hakikatuhu ve'r-re'yu's-şer'iyyu fih*, Abdülkerim Zeydân, *Hükmü akdi't-te'mîni fi's-şer'iati'l-İslâmiyye*, Faruk Beşer, *Sosyal Riskler Sigorta ve İslâm* isimli eserler yazmıştır.

Devletin hayat sigortalarını teşvik etmesinin yanında, bireysel emeklilik ve tasarrufu teşvik etmek amacıyla, 01.01.2017 tarihinde yürürlüğe giren “Bireysel Emeklilik Tasarruf ve Yatırım Sistemi Kanununda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun”la, *çalışanların otomatik olarak bir emeklilik planına dâhil edilmesi* hükmü getirilmiştir.

Bu düzenleme, binlerce çalışanı ilgilendirmektedir. Ve bu kanuna muhatap olan kimselerin aklına, “bu sisteme girmek caiz midir?”, “otomatik olarak emeklilik planına dâhil olanların iki ay içinde sözleşmeden cayması gerekir mi?”, “bu sistemde kalanlar Devlet katkısını alabilirler mi?” gibi sorular gelmektedir.

Bireysel emeklilik sistemi, katılımcının ileri yaşı için bir birikim olması bakımından sigortaya benzemesinin yanında, katılımcının hayat sigortası şirketiyle, yıllık gelir sigortası sözleşmesi yaparak maaş bağlanmasını isteme hakkına sahip olması,² bu sistemi hayat sigortasıyla da ilişkilendirmektedir. Bunun için makalemizde, “hayat sigortaları” ve “bireysel emeklilik sistemi” ele alınacaktır. Öncelikle bu konuların her birinin, mevzuat çerçevesinde işleyiş sistemi anlatılacak, daha sonra da akitlerde aranan unsur ve şartlar, dinin maksat ve genel ilkeleri doğrultusunda değerlendirilerek yapılarak çözüm getirilmeye çalışılacaktır.

1. SİGORTA VE SİGORTA HAKKINDAKİ GÖRÜŞLER

İşleyiş sistemi ve konusu bakımından sigortalar pek çok kısma ayrılmaktadır ve sigortanın çeşidine göre hükümleri de farklılık arz etmektedir. Ancak konumuz, hayat sigortaları ve bireysel emeklilik sistemi olduğu için, detaya girmeden genel olarak sigortanın tanımı ve çeşitleri ile sigorta hakkındaki görüşler verilecek daha sonra hayat sigortaları ve bireysel emeklilik sistemleri üzerinde durulacaktır.

1.1. Genel Olarak Sigortanın Tanımı ve Çeşitleri

Türk Ticaret Kanununda sigorta, “*sigortacının bir prim karşılığında, kişinin para ile ölçülebilir bir menfaatini zarara uğratan tehlikenin, rizikonun meydana gelmesi hâlinde bunu tazmin etmeyi ya da bir veya birkaç kişinin hayat süreleri sebebiyle ya da hayatlarında gerçekleşen bazı olaylar dolayısıyla bir para ödemeyi veya diğer edimlerde bulunmayı yükümlendiği sözleşme*” olarak tanımlanmıştır.³

İşleyiş sistemi bakımından sigortalar; genel olarak, sosyal sigortalar ve özel sigortalar kısımlarına ayrılır. Özel sigortalar ise, karşılıklı ve ticarî sigortalar olmak üzere iki çeşittir.⁴ Bunlardan ticarî sigortalar, Türk Ticaret Kanununda, zarar sigortası ve can sigortası kısımlarına; zarar sigortası da, mal sigortası ve sorumluluk sigortası;

² 4632 sayılı “Bireysel Emeklilik Tasarruf ve Yatırım Sistemi Kanunu”, Madde 6.

³ 6102 sayılı “Türk Ticaret Kanunu”, Madde 1401.

⁴ Çoban Çelikdemir, Neşe, “Hayat Sigortaları Mevzuatı”, *Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi*, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir 2012, ss. 47-48; Dalgın, Nihat, “Sigorta”, *DiA*, Ankara 2009, XXXVII, 160.

can sigortası ise hayat sigortası, kaza sigortası ile hastalık ve sağlık sigortası kısımlarına ayrılmaktadır.⁵

Branşları itibarıyla sigortacılığın çeşitleri konusunda en meşhur taksim “*Mal Sigortaları*” ile “*Can Sigortaları*” şeklinde olanıdır. *Mal sigortalarında* sigortanın konusu mal olup, sigortalıyı mali bakımdan hasardan önceki durumuna getirmeyi amaçlamaktadır. Sorumluluk sigortaları da mal sigortaları içinde gösterilmektedir. *Can sigortalarında*, sigortanın konusu insan hayatıdır.⁶

Devlet Bakanlığının 2007/1 sayılı “Sigorta Branşlarına İlişkin Tebliğ”inde ticari sigortalar, “hayat dışı grubu” ve “hayat grubu” branşlarına ayrılmaktadır.

Hayat dışı sigortalar, sigortalanan kimsenin mal varlığında çeşitli risklerin meydana getireceği hasarlar ile oluşacak diğer kayıpları teminat altına almaktadır. Hayat dışı sigorta sözleşmesi, sigortalının evi, arabası ve işyerlerinde meydana gelebilecek maddi olarak ölçülmesi mümkün olan riskleri kapsamaktadır. Hayat dışı sigortanın kaza, yangın, araç (kasko, trafik sigortası), nakliye (taşımacılık), mühendislik, hukuki koruma, tarımsal, makine sigortaları gibi çeşitleri bulunmaktadır.⁷

Hayat sigortalarının konusu ise, insan hayatıdır; bu sigorta türleri kaza veya hastalık sonucunda olabilecek ölüm ve maluliyet ile yaşlılığa karşı teminat vermektedir. *Hayat sigortaları*, çoğunlukla uzun süreli menfaat veya meblağ sigortalarıdır. Önceleri, sigortalanan kimsenin sigorta süresi içinde vefat etmesi durumunda, lehtar veya sigortalının mirasçılarına toplu para ödenmek amacıyla düzenlenen hayat sigortası poliçeleri, daha sonra emeklilik programını destekleme özelliği kazanmış ve bunun sonucu olarak yatırım amacıyla da kullanılmaya başlamıştır. Genel olarak hayat sigortaları; kaza, hastalık, işsizlik, yaşlılık, ölüm, sakatlık rizikolarını teminat altına almaktadır.⁸

1.2. Genel Olarak Sigorta Konusundaki Görüşler⁹

Sigorta, nüzul sürecinde İslâm coğrafyasında bilinmediği için, hakkında herhangi bir nass bulunmamaktadır. Aynı şekilde fıkıhın oluşum ve tedvin dönemlerinde bilinmeyen, daha sonraki çağlarda kurumsallaşmış yaygınlaşan bir akit olduğu için, konuyla ilgili kaynaklarda bir açıklama bulunmamaktadır. İslâm hukuku açısından

⁵ 6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu, Madde 1453-1520.

⁶ Baştürk, Feride H., “Yangın ve Doğal Afet Sigortaları”, *Hayat Dışı Sigortalar*, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir 2013, s. 3.

⁷ Afşar, Aslı, “Önsöz”, *Hayat Dışı Sigortalar*, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir 2013, s. IV.

⁸ Akpınar, Özgür, “Hayat Sigortaları: Kavramsal Çerçevesi ve Tarihsel Gelişimi”, *Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi*, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir 2012, ss. 29-30.

⁹ Daha geniş bilgi için bk. El-Ferfūr, Muhammed Abdullatif, “Ukūdu’t-Te’min fi’l-Fikhi’l-İslâmî”, *Mecelletü Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmî*, Cidde 1986, 2/2, 578-587; Hacak, Hasan, “İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30/1 (2006): 31; Bedr b. Nâsir et-Temîmî, *el-İhtiyâl fi ukūdi’t-te’mini ve ukūbetuhu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Nâyifu’l-Arabiyyeti li’l-Ülûmî’l-Emniyye Üniversitesi Dirâsâtü’l-Ulyâ Fakültesi, Riyad 2010, ss. 70-73.

bu konuyu ilk olarak ele alan, İbn Âbidîn (ö. 1252/1836)'dir. O, sigorta konusunu *sûkure* adıyla ele almış ve bu sözleşmesinin fasit bir akit olduğunu, dolayısıyla caiz olmadığını belirtmiş, fakat gayrimüslim ülkede gayrimüslimlere ait şirketlerden sigorta tazminatı alınabileceğini söylemiştir.¹⁰ İbn Âbidîn'den sonra bir kaç İslâm bilgini hariç, yirminci asrın ortalarına kadar sigortayı konu edinen bilgin bulunmamaktadır. Fakat sigortanın kurumsallaşıp dünyada yaygınlaşması ve sigortaya duyulan ihtiyacın artması sebebiyle, günümüz İslâm bilginleri bu konuyu ele almaya başlamış ve dinî hükmünü açıklamaya çalışmışlardır. Sigortayı konu edinen İslâm bilginleri, sosyal sigortalar ve karşılıklı sigortanın caiz olduğunda görüş birliği etmekle birlikte, ticarî sigortanın hükmü konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Ticarî sigortanın hükmü konusundaki görüşler üç grupta toplanabilir:

Hiçbir Çeşidi Caiz Değildir

Bu görüş sahiplerine göre, ticarî sigorta çeşitlerinin hiçbiri caiz değildir. Çünkü onlara göre, ticarî sigortalarda *garâr* ve *cehalet* bulunmakta, ayrıca sigorta müşterek bahis veya kumara benzemektedir. Diğer taraftan bu akit, faizli bir işlemdir ve risk meydana geldiğinde ödenen meblağ haksız tazmindir. Bunun yanında sigortada, objektif bir şey olmayan güvencenin satışı yapılmaktadır. Başta hayat sigortası olmak üzere sigortada kadere meydan okunmaktadır. Dolayısıyla İslâm tarafından yasaklanan bu unsurları içeren sigorta işleminin de haram olması gerekir. Bunun sonucu olarak da sigortacının primi, sigortalının da tazminatı alması caiz olmaz.

Çağdaş İslâm bilginlerinden Eski Mısır Müftüsü Muhammed Necîb el-Mutîî, Muhammed Behîr el-Mutîî, Arif Cüveycatî, Abdülkerim Zeydân, Yusuf el-Karadavî, Muhammed Emin ed-Darîr, Vehbe ez-Zuhaylî bu görüştedir. Suudi Arabistan İlmî Araştırmalar ve Fetvâ Dâimî Heyeti de bu görüşü kabul etmiştir. Ayrıca İslâm Konferansı Örgütü'ne bağlı İslâm Fıkıh Akademisi, 28 Aralık 1985 tarihinde Cidde'de yapılan 2. dönem toplantısında; İslâm Dünyası Birliği bünyesinde bulunan İslâm Fıkıh Akademisi, 14 Şaban 1398 tarihinde Mekke'de yapılan 1. dönem toplantısında ticarî sigortaların caiz olmadığını kabul etmiştir.¹¹

¹⁰ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr ala'd-dürri'l-muhtâr şerhi tenvirî'l-ebâr*, İstanbul 1984, IV, 170; Zerkâ, Mustafa Ahmet, *Nizâmu't-te'mîn hakikatuhu ve'r-re'yu's-şer'iyyu fih*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984, s. 21.

¹¹ *Karârâtü ve Tavsiyyâtü Mecma'î'l-Fikhi'l-İslâmî*, Dimeşk 1998, ss. 20-21; Ferfûr, "Ukûdu't-Te'mîn", ss. 578-583; Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler Hakkında Cevaplar*, İstanbul 1995, s. 117; Zerkâ, *Nizâmu't-te'mîn*, s. 25; Cüveycatî, Arif, "İslâm'da Sigorta ve Faiz Hakkında Bir Risale", çev. Ekrem Buğra Ekinci, *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 4/1-2 (2000): 597-615; Karadavî, Yusuf, "et-Te'mînü't-ticarî", <http://qaradawi.net/new/Articles-1883> (et. 24.02.2017); Dalgın, "Sigorta", s. 163; Sağlam, Hadi, "İslâm Hukukuna Göre Sigorta-Riba ve Faiz İlişkisi Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *e-Akademi Hukuk Ekonomi ve Siyasal Bilimler Aylık İnternet Dergisi*, Şubat 2009, S. 84, <http://www.e-akademi.org/makaleler/hsağlam-1.htm>, (et. 01.09.2015).

Bir Kısmı Caizdir

Bu görüşe sahip İslâm bilgileri, işleyiş ve konusuna göre sigortanın bir kısmını caiz kabul ederken, diğer kısmının helal olmadığını söylemişlerdir. Bunlara göre hayat sigortaları caiz değil; bunun dışında kalan mal ve eşya sigortaları aslen caizdir. Çünkü eşya sigortalarında amaç zararın telafisidir. Eşya sigortasıyla ilgili hüküm böyle olmakla birlikte hoş bir işlem de değildir. Buna karşılık hayat sigortasında amaç para kazanmaktır. Bu faizdir; faiz ise caiz değildir. Muhammed Ebû Zehra, Ezher Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dekanlarından Muhammed Medenî, İsâ Abduh ve Ahmet Şerbâsî bu görüştedir. Hayrettin Karaman ve Nihat Dalgın da, hayat sigortasının caiz olmadığı, kaza/hasar sigortalarının ise caiz olduğu görüşündedir.¹²

Bu çerçeveden olarak bir kısım İslâm bilgisine göre, zorunlu sigortalar caiz, bunun dışındakiler ise caiz değildir. Hamdi Döndüren ise, zorunlu sigortanın caiz olduğu, bunun dışındakilerin caiz olmadığı kanaatindedir. Ayrıca o, İslâm hükümleri uygulanmayan bir ülkede gayrimüslimlerin veya irtidat ehlinin kurduğu şirketten sigorta tazminatının alınmasında sakınca olmadığını belirtmiştir.¹³ 25-29 Eylül 1996 tarihinde Konya'da gerçekleştirilen I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi'nde de, "Prensip olarak sigortanın caiz ve gerekli olduğu"; fakat "mevcut haliyle, hayat sigortası uygulamasının garâr, kumar, faiz gibi akdi batıl kılan unsurlar taşıdığı ve bu sebeple caiz görülemeyeceği" kabul edilmiştir.¹⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, sigorta konusunda iki karar almıştır. Bunlardan 17.09.1997 tarih ve 174 sayılı kararında, zorunlu sigortaların zaruret sebebiyle caiz olduğu, zorunlu olmayanların ise helal olmadığını kabul etmiştir.

Bazı Şartlarla Caizdir

Bu görüş sahiplerine göre, faiz bulunmaması ve genel ahlaka aykırı olmaması kaydıyla her çeşit sigorta caizdir. Çünkü yasaklayan bir nass bulunmadığı sürece akitlerin helal olması asıldır ve sigortayı yasaklayan kesin bir nass da bulunmamaktadır. Diğer taraftan sigorta, toplum yararına olan ve temeli yardımlaşmaya dayanan bir akitir.

Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, Muhammed Yûsuf Mûsâ, Abdurrahman İsâ, Ahmed Tâhâ es-Senûsî, Ali el-Haffîf, Abdülvehhâb Hallâf, Subhi Sâlih, Muhammed el-Belhî, Ali Hasan Abdülkadir bu görüştedir. Ülkemiz İslâm hukukçularından Faruk Beşer, Ali

¹² Zerkâ, *Nizâmu't-te'mîn*, s. 26; Furfür, "Ukûdu't-Te'mîn", ss. 578-583; Karaman, Hayrettin, *Helaller ve Haramlar*, İstanbul 2012, s. 210; Dalgın, Nihat, "Kaza, Hayat ve İşsizlik Sigortalarına Yeni Bir Yaklaşım", I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi, Konya 1997, ss. 920-927; Dalgın, "Sigorta", ss. 163-164.

¹³ Döndüren, Hamdi, "Sigorta", *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, V, 419.

¹⁴ "Sigorta, Sonuç Bildirisi", I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi Şirket ve Yönetimi Finans ve Borsa Zekât, Faiz, Sigorta Tebliğler Müzakereler Sonuç Bildirileri, Konya 1997, s. 1062.

Bardakoğlu, Orhan Çeker ve Fahri Demir de bu görüşü desteklemektedir.¹⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu da, 07.04.2005 tarih ve 64 sayılı kararında; “a) Genel olarak, sosyal sigortalar, karşılıklı sigortalar ve ticarî sigortaların caiz olduğunu, b) Kâr payı esasına dayalı çalışan birikimli hayat sigortası ile bireysel emeklilik tasarruf ve yatırım sisteminin ise, yatırılan primlerin, dinen helâl olan alanlarda değerlendirilmesi durumunda caiz olduğunu, c) Konusu din tarafından yasaklanmış olan sigortanın caiz olmadığını” kabul etmiştir.

2. HAYAT SİGORTASI

2.1. Hayat Sigortasının Tanımı, Unsurları ve Çeşitleri

Hayat sigortası, sigortalının ölmesi, hastalanması veya yaralanması durumlarında, bakmakla yükümlü olduğu kişilerin geçimlerinin temin edilmesi veya kendisinin sakatlanarak çalışma gücünü geçici veya sürekli kaybetmesi sebebiyle, ekonomik gücünün sarsılmasını önlemek amacıyla yapılan sigortadır. Hayat sigortasının amacı, sigortalıya yaşlandığında sıkıntıya düşmeksizin hayatına devam etme imkânı sağlamak, ölmesi durumunda ise, geride kalan aile bireylerine aynı imkânı vermektir. Genel olarak hayat sigortaları; a) kaza, b) hastalık, c) işsizlik, d) yaşlılık, e) ölüm ve f) sakatlık rizikolarını güvence altına almaktadır.¹⁶

Ticaret kanununda hayat sigortası şöyle tanımlanmıştır: “Hayat sigortası ile sigortacı, belli bir prim karşılığında, sigorta ettirene veya onun belirlediği kişiye, sigortalının ölümü veya hayatta kalması hâlinde, sigorta bedelini ödemeyi üstlenir.”¹⁷

Hayat sigortalarının özellikleri ve diğer sigorta çeşitlerinden farklılıkları şöyle özetlenebilir:¹⁸

Hayat sigortalarını diğer sigortalardan ayıran farklardan biri; diğer sigorta türlerinde sigortanın amacı poliçe sahibinin parasal zararını telafi etmek iken, hayat sigortasında, kendisi veya aile fertleri için güvence ve tasarruftur. Hayat sigortası, yaşanması durumunda kendisinin, ölmesi durumunda ise geride kalan aile fertlerinin sıkıntıya düşmeden hayatına devam etmesini sağlamak amacıyla, gelecek için bir

¹⁵ Zerkâ, *Nizâmu't-Te'mîn*, ss. 27-30; Ferfûr, “Ukûdu't-Te'mîn”, 2/2, ss. 583-584; Ali Hasan Abdülkadir, *Dirâsâtün fi'l-ihtisâdi'l-İslâmî ve'l-mu'âmelâti'l-mu'âsıra*, 2. Baskı, yy. ty., 67-71; Beşer, Faruk, “İslâm Şeriati Açısından Sigorta”, *İ. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, Konya 1997, ss. 851-874; Bardakoğlu, Ali, “Hukukî ve Ticarî Hayat”, *İlmihal II İslâm ve Toplum*, Ankara 2006, s. 465; Çeker, Orhan, “Bir Sigorta Müessesesi Uygulama Projesi”, *İ. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, Konya 1997, s. 964, 966, 968; Dalgın, “Sigorta”, s. 163; Demir, Fahri, “Sigorta (Âkile Müessesesi ve Süftece Muamelesi İşliğinde Bir Tedkik)”, *AÜFD*, 43/2 (2002): 175-200.

¹⁶ Erdilek Karabay, Melisa, “Hayat Sigortaları: Kavramsal Çerçevesi ve Tarihsel Gelişimi”, *Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi*, Eskişehir 2012, ss. 29-30; Akmut, Özdemir, *Hayat Sigortası Teori ve Türkiye'deki Uygulama*, Ankara 1980, ss. 10-13.

¹⁷ 6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu, madde, 1487.

¹⁸ Erdilek Karabay, “Hayat Sigortaları”, ss. 33-34.

tasarruf sağlamak üzere kurulan bir akittir. Bunun için hayat sigortaları; sosyal açıdan bir güvence, ekonomik açıdan ise bir tasarruf kaynağı oluşturmaktadır.

Bireyler, hayat sigortası sayesinde gelirlerinden düzenli olarak birikim yapabilmektedir. Diğer taraftan bu birikimlerin oluşturduğu fonlar, gelişmiş ekonomiler için büyük bir finansman kaynağı oluşturmaktadır. Hayat sigortalarının diğer bir özelliği ise, devletin büyük harcamalar yapması gereken sosyal güvenlik programlarını tamamlayan bir rol yüklenmesidir.

Hayat sigortaları, diğer birçok sigorta türünün aksine, uzun süreli sözleşmelerdir; sigortalının ölümüne kadar ya da uzunca bir süre yürürlükte kalması öngörülür. Yıllar ilerleyip poliçe sahibi yaşlandığında risk artacağından, sadece poliçe sahibi fesih yetkisine sahip olur.

2.1.1. Hayat Sigortasının Unsurları

Hayat sigortasının unsurları, taraflar, sigortalanan menfaat, risk, prim ve tazminat (sigorta bedeli)tan oluşmaktadır.

Sigorta sözleşmesinin tarafları sigortacı, sigorta ettiren, riziko şahsı ve lehtardan oluşmaktadır:

Sigortacı, belli bir prim karşılığında, riziko şahsının (sigortalının) hayatında meydana gelen bazı olaylar nedeniyle bir meblağ ödemeyi veya çeşitli edimlerde bulunmayı üstlenen ticari işletmedir.¹⁹

Sigorta ettiren, sigortacıyla sigorta sözleşmesi yaparak sigortalıyı sigortalayan kişidir. Sigorta ettiren, sözleşmeden doğan prim ödeme borcu altına girer. Sigorta ettiren, kendi hayatını veya başka birinin hayatını, ölüme veya hayatta kalma ihtimaline karşı sigorta ettirebilir.²⁰

Sigortalı (riziko şahsı), hayat sigortası sözleşmelerinde, rizikonun üzerinde gerçekleştiği şahıstır. Başka bir ifadeyle sigortalı, yaşama veya ölme ihtimali üzerinde gerçekleşecek kişidir. Sigortalı, sigorta ettiren olabileceği gibi üçüncü bir şahıs da olabilir.²¹

Lehtar, sigorta sözleşmesinde taraflardan olmamasına rağmen lehine sigorta sözleşmesi düzenlenen ve rizikonun meydana gelmesi durumunda sigorta bedelini talep etme hakkına sahip olan kişidir. Lehtar bir kişi olabileceği gibi, birden fazla kişi de lehtar olarak gösterilebilir.²²

¹⁹ Çoban Çelikdemir, "Hayat Sigortaları Mevzuatı", s. 59; Tezergil, Seher, "Türkiye'de Hayat Sigortaları Uygulamaları", *Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi*, Eskişehir 2012, s. 79.

²⁰ 6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu, Madde, 1490/1; Hayat Grubu Sigortaları Yönetmeliği, Madde 3/r; Çoban Çelikdemir, "Hayat Sigortaları Mevzuatı", s. 60; Tezergil, Seher, "Türkiye'de Hayat Sigortaları Uygulamaları", s. 78.

²¹ Hayat Grubu Sigortaları Yönetmeliği, Madde 3/s; Neşe Çoban Çelikdemir, "Hayat Sigortaları Mevzuatı", s. 60; Tezergil, "Türkiye'de Hayat Sigortaları Uygulamaları", s. 78.

²² 6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu, Madde, 1493; Hayat Grubu Sigortaları Yönetmeliği, Madde 3/j; Çoban Çelikdemir, "Hayat Sigortaları Mevzuatı", s. 61; Tezergil, "Türkiye'de Hayat Sigortaları Uygulamaları", s.

Hayat sigortasının konusu, belirli bir kişinin ölümü veya hayatta kalmasıdır. Bunun için, hayatı sigorta edilen kişinin sözleşme yapılırken hayatta olması gerekir.²³

Hayat sigortasında risk, yaşama ve ölme ihtimalidir. Hayat sigortasında riziko, sözleşmeyi yapan tarafların iradesinin dışında kalan bir olaydır. Hayat sigortasında, riziko sadece ölüm olayı olmayıp, hayatta kalma hali de riziko kapsamına alınmıştır. Hayat sigortasının konusu ve rizikonun niteliği, teminatın çeşidine göre sözleşmeyle belirlenir. Hayat sigortasının rizikosunu oluşturan ölüm veya belirli bir tarihe kadar hayatta kalma, sigortalının üzerinde gerçekleşmektedir. Bunun yanında riziko gerçekleşmemiş olsa da sigortalı veya lehtara ödeme yapılan *birikimli hayat sigortaları* da mevcuttur.²⁴

Prim, rizikonun meydana gelmesi durumunda sigortacının ödemesi gereken sigorta bedelinin esasını oluşturan ve sigorta ettiren tarafından defaten veya taksitle ödenen paradır. Hayat grubu sigortalarda üç tür primden söz edilebilir. *Risk primi*: Ölüm ve/veya hayatta kalma ihtimaline bağlı teminatlarla, ilave olarak ferdi kaza, hastalıktan kaynaklanan maluliyet, işsizlik, tehlikeli hastalıklar ve benzeri rizikolara karşı teminatların da verildiği sigortalarda, sigortalının yaşına ve rizikoyu etkileyen diğer özelliklerine göre hesaplanan primdir. *Birikim primi*: Hayat grubu sigortalarda, yatırım yapmak gayesiyle alınan miktar olup, risk priminin hesabına bağlı değildir. *Tarife primi*: Risk primi veya birikim primi ile gider payı ve aracı komisyonundan oluşan miktardır.²⁵

Sigorta bedeli, sözleşmede belirtilen riskin gerçekleşmesi durumunda, sigortacının ödemekle yükümlü olduğu, poliçede belirtilen bedeldir. Sigorta edilen riziko gerçekleşince sigorta bedelini talep hakkı, lehine sözleşme yapılan kişiye aittir. Birden fazla kimse, hisseleri belirlenmeksizin lehtar olarak atanmışsa, hepsi sigorta bedelinde eşit oranda hak sahibi olur. Fakat sigorta ettiren, sigorta bedelinin ödenmesini sağlamak için sigortalıyı öldürür veya öldürülmesi için suç ortaklığı yaparsa, sigortacının bedel ödeme yükümlülüğü kalkar. Ancak lehtar, sigortalıyı öldürür veya öldürülmesi için suç ortaklığı yaparsa, sadece lehtar sigorta bedelini alamaz; sigorta bedeli ölenin mirasçılarına ödenir. Hayat sigortasında kişiler hayatlarını istedikleri değerden istedikleri kadar sigorta ettirebilirler. Yani eksik sigorta, aşkın sigorta ve çifte sigorta uygulamasına tabi değildir. Kişi birden fazla sigorta şirketi ile hayat sigortası sözleşmesi yapabilir.²⁶

78.

²³ Çoban Çelikdemir, "Hayat Sigortaları Mevzuatı", s. 56.

²⁴ Çoban Çelikdemir, "Hayat Sigortaları Mevzuatı", s. 53; Tezergil, "Türkiye'de Hayat Sigortaları Uygulamaları", s. 79.

²⁵ Hayat Grubu Sigortaları Yönetmeliği, Madde 3/c, ö, t; Çoban Çelikdemir, "Hayat Sigortaları Mevzuatı", s. 64; Tezergil, "Türkiye'de Hayat Sigortaları Uygulamaları", s. 78.

²⁶ Çoban Çelikdemir, "Hayat Sigortaları Mevzuatı", ss. 61-62, 68.

2.1.2. Hayat Sigortası Çeşitleri

Hayat sigortası, kişinin ölmesi, iş gücünü yitirmesi veya belli bir süreye kadar hayatta kalma (yaşlanma) gibi risklere karşı yapılan can sigortası çeşididir. Ölüm şartlı sigortada, hayatı sigortalanan kişinin süresi içerisinde ölmemesi; hayatta kalma olasılığına karşı sigortada ise, sözleşmede kararlaştırılan tarih gelmeden ölmesi durumunda sigortacı herhangi bir ödeme yapmaz. Bu iki farklı hayat sigortası türünden sadece birinin yapılması mümkün olduğu gibi, her ikisi birden de yapılabilir. Bunu göre konusu bakımından hayat sigortaları; a) ölüme karşı sigorta, b) *hayatta kalma ihtimaline karşı sigorta* ve c) *karma sigorta* kısımlarına ayrılır.²⁷

Hayat sigortaları içinde, tontin ve grup sigortaları yapılması mümkündür. Ortaklar tarafından verilen belirli taksitler neticesinde oluşacak tutarın belli bir tarihte bu ortaklardan hayatta kalanlar arasında paylaşılması şartıyla yapılan sigortalara *tontin* denmektedir.²⁸ **Grup sigortası** ise, sigorta ettirenin belirlediği kıstasları taşıyan en az on kişiden oluşan bir grubun tek bir sözleşme ile sigorta ettirilmesidir. Sigorta akdinin kurulmasından sonra grubun on kişiden aşağıya düşmesi sözleşmeyi etkilemez. Sözleşmenin sonuna kadar gruba dâhil herkes sigortadan yararlanır.²⁹

Uygulama açısından hayat sigortaları çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. Ancak genel olarak bunlar, birikimsiz hayat sigortaları ve birikimli hayat sigortaları başlıkları altında toplanabilir.

Birikimsiz hayat sigortası: Çok küçük katılım payları ile kişiyi ani risklere karşı koruyan sigortalara *yıllık hayat sigortaları* denmektedir. Herhangi bir birikim amacı taşımadığından bunlar, *birikimsiz hayat sigortası* olarak da adlandırılmaktadır. Birikimsiz hayat sigortalarına; ferdi kaza sigortası, süreli hayat sigortası, eğitim sigortası, süreli vefat sigortası, işsizlik sigortası örnek verilebilir.³⁰

Birikimli hayat sigortası: Hastalık veya kaza neticesinde meydana gelebilecek rizikolara karşı teminat veren ve bu rizikoların gerçekleşmemesi halinde, poliçede belirlenen sürenin sonunda sigortalıya birikim sağlayan sistemdir. Türk lirasına veya dövizde endeksli olabilir.

Sigortalı, temel vefat ve ek teminatlarını, risk gerçekleştiğinde ortaya çıkacak ekonomik kaybın ne kadar olacağını tahmin ederek belirler. Riskin gerçekleşmesi durumunda, tazminatlar sigortalıya veya menfaattarlara ödenir. Primler, teknik ke-sintiler yapıldıktan sonra nemalandırılır ve risklerden herhangi birinin gerçekleşmesi durumunda sürenin bitiminde sigortalıya geri ödenir. Sigortalı, sigorta akdini

²⁷ 6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu, Madde, 1487; Çoban Çelikdemir, "Hayat Sigortaları Mevzuatı", ss. 56-57.

²⁸ 6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu, Madde, 1488; Çoban Çelikdemir, "Hayat Sigortaları Mevzuatı", s. 57.

²⁹ 6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu, Madde, 1496; Çoban Çelikdemir, "Hayat Sigortaları Mevzuatı", s. 57.

³⁰ Özcan, Hakan, "Hayat Sigortası Ürünleri ve Fiyatlandırma", *Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi*, Eskişehir 2012, s. 102.

imzalarken belirlediği tarihte veya on yıl dolunca istediği zaman gelir alma hakkını kullanabilir. Süre sonunda beş seçenek vardır. Sigortalı veya lehtar;

- a) Toplu para alıp sigortayı sonlandırabilir.
- b) Paranın yarısını alarak, geriye kalanla hayat boyu maaş alabilir.
- c) Toplu parayı almadan hayat boyu maaş alabilir.

d) Toplu parayı almayıp, kendinin belirleyeceği süre garantili maaş alabilir. Belirlenen süre zarfında sigortalı vefat ederse, kalan süreye ait toplu para lehtarlara öndendir.

e) Toplu parayı almayıp, kendinin belirleyeceği süre boyunca yüksek maaş alabilir. Bu durumda sigortalı vefat ettiğinde başka birine ödeme yapılmaz.³¹

Hayat sigortasında yatırımlar, bir varlığa ya da varlık grubuna endekslenip fonlama esasına göre değerlendirilir. Şirket tarafından belirlenen gider payı, aracının komisyonu veya üretim masrafları ve işletme masrafı olarak belirlenen oran, biriken primlerden kesildikten sonra kalan nemalandırılır. Yatırım fonlu sigortalarda dışındaki kalan birikimli hayat sigortalılarında, teknik faiz oranı kadar getiri verilmesi zorunlu olduğu gibi kar payı verilmesi de zorunludur. Kâr payları, her sözleşme için, birikim priminin şirketin hesabına geçmesini takip eden ilk iş gününden itibaren sözleşmenin sona erdiği tarihe kadar hesaplanır. Sigorta şirketi, yılda en az bir defa, birikim tutarını, yatırım gelirlerini, varsa risk primi tutarlarını ve kesintileri içeren bilgileri sigorta ettirene bildirir.³²

2.2. Dini Hükmü

Daha önce de açıklandığı gibi İslâm bilginleri, ticarî sigortalarda hükmü konusunda, “her çeşidiyle haram olduğu”, “bir kısmının caiz, diğer kısmının haram olduğu” ve “bazı şartlarla helal olduğu” şeklinde üç görüş ortaya koymuşlardır. Bunlardan bir kısmının caiz, diğer kısmının haram olduğunu kabul edenler, hayat sigortasının caiz olmadığını; bunun dışında kalan mal ve eşya sigortasının ise esas itibarıyla caiz olduğunu söylemişlerdir. Çünkü eşya sigortalarda amaç zararın telafisidir; hâlbuki hayat sigortasında amaç para kazanmaktır.

Muhammed Ebû Zehra, Ezher Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dekanlarından Muhammed Medenî, Tâhâ es-Senûsî, Îsâ Abduh, ve Ahmet Şerbâsî bu görüştedir. Hayrettin Karaman ve Nihat Dalgın da, hayat sigortasının caiz olmadığı, kaza/hasar sigortalarının ise caiz olduğu görüşündedir.³³ 25-29 Eylül 1996 tarihinde Konya’da gerçekleştirilen I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi’nde de, “Prensip olarak sigortanın caiz ve gerekli olduğu”; fakat “mevcut

³¹ Özcan, “Hayat Sigortası Ürünleri”, ss. 108-110

³² Hayat Grubu Sigortaları Yönetmeliği, Madde 7, 10, 15.

³³ Zerkâ, *Nizâmu't-Te'mîn*, s. 25; Karaman, *Helaller ve Haramlar*, s. 210; Dalgın, “Kaza, Hayat ve İşsizlik Sigortalarına Yeni Bir Yaklaşım”, ss. 920-907; Dalgın, “Sigorta”, ss. 163-164.

haliyle, hayat sigortası uygulamasının garâr, kumar, faiz gibi akdi batıl kılan unsurlar taşıdığı ve bu sebeple caiz görülemeyeceği” kabul edilmiştir.³⁴

Hayat sigortalarının çeşitleri, işleyiş bakımından tamamen farklı olduğu için hükmü değerlendirilirken bu farklılığın dikkate alınması gerekir. Hayat sigortalarında, sigortalanan risk, ya sigortalanın ölümü veya yaşaması ya da her ikisidir. İşleyiş bakımından da, ya birikimsiz hayat sigortası, ya da birikimli hayat sigortasıdır. Burada öncelikle birikimsiz hayat sigortasının, daha sonra da birikimli hayat sigortasının dini hükmü tespit edilmeye çalışılacaktır.

2.2.1. Birikimsiz Hayat Sigortasının Hükmü

Birikimsiz hayat sigortası tasarruf amacı taşımayan, ani risklere karşı kişiyi güvence altına alan sigortalardır. Dolayısıyla bu tür sigortaların işleyiş sistemi, kaza sigortalarıyla aynı olduğu gibi hükmü de aynıdır.

Ticari sigortaların caiz olmadığını ileri süren fıkıh bilgileri, bu görüşlerine sigortada garâr ve cehalet bulunduğunu, sigortanın müşterek bahis veya kumara benzediğini, faizli bir işlem ve haksız tazmin bulunduğunu gerekçe olarak göstermişlerdir. Bunun yanında sigortada, kadere meydan okumanın bulunduğunu iddia etmişlerdir.³⁵

Mecma‘u'l-Fikhi'l-İslâmî'nin beş numaralı kararında, İslâm bilgilerinin bu görüşleri ile gerekçeleri zikredilmiş ve ticari sigortaların caiz olmadığı kararlaştırılmıştır. Söz konusu kararda, sigortanın caiz olmamasının gerekçeleri özetle şöyle sıralanmıştır:³⁶

a) Sigorta muavazalı bir akittir ve akit esnasında, sigortacının sigorta bedelini ne zaman ödeyeceği ve sigorta bedelinin ne kadar olduğu bilinmemektedir. Dolayısıyla sigortada cehalet ve garâr bulunmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.) ise, cehalet ve garar bulunan alışverişleri yasaklamıştır.³⁷

b) Sigorta akdinde, sigorta bedeli, meydana gelip gelmeyeceği belli olmayan riske bağlanmaktadır. Bu işlem, kumar veya müşterek bahse benzemektedir. Kumar ise Kur'ân'da yasaklanmıştır: “Ey iman edenler! Alkollü içkiler ve uyuşturucu maddeler, kumar, put ve fal okları şeytanın iğrenç işleridir. O halde kurtuluşa ermek için bunlardan uzak durun!”³⁸

³⁴ “Sigorta Sonuç Bildirisi”, s. 1062.

³⁵ Zuhayfî, Vehbe, “et-Te'mîn ve l'âdetü't-Te'mîn”, *Mecelletü mecma'î'l-fikhi'l-İslâmî*, Cidde 1986, 2/2, 549-553; et-Temîmî, Receb, “et-Te'mîn ve l'âdetü't-Te'mîn”, *Mecelletü mecma'î'l-fikhi'l-İslâmî*, Cidde 1986, 2/2, 557-558; et-Teshîrî, Muhammed Ali, “Hulâsatun fi't-te'mîn”, *Mecelletü mecma'î'l-fikhi'l-İslâmî*, Cidde 1986, 2/2, 560-563; Ferfûr, “Ukûdu't-Te'mîn”, 2/2, 589-591; Zerkâ, *Nizamu't-te'mîn*, 25, 155-158, 161; Ali Hasan, *Dirâsâtün fi'l-İktisâdi'l-İslâmî*, ss. 67-70.

³⁶ Komisyon, *Mecelletü Mecma'î'l-Fikhi'l-İslâmî*, Cidde 1986, 2/2, ss. 644-645.

³⁷ Buhârî, *Buyû'* 61-63.

³⁸ Mâide 5/90.

c) Sigortada, üstlenilen risk meydana geldiğinde ödenen tazminat, primden fazla olduğu için fazlalık faizi; ayrıca prim peşin, sigorta bedeli daha sonra ödendiği için vade faizi bulunmaktadır. Faizin her ikisi de kitap, sünnet ve icma ile haramdır.

d) Sigortada karşılıksız başkasının malını almak ve haksız tazmin bulunmaktadır. Bu akitle sigortalı, uğradığı zararı, zararın meydana gelmesinde hiçbir dahli bulunmayan sigortacıya ödetmektedir. Kur'ân'da ise, haksız kazanç haram kılınmıştır: "Ey iman edenler! Karşılıklı rızanın bulunması dışında, ticaretle de olsa, haksız yollarla birbirinizin malını yiyerek kendinizi mahvetmeyin. Şüphesiz Allâh, size karşı çok merhametlidir."³⁹

Diğer taraftan bazı araştırmacılar sigorta akdinde, Allah'ın kudretine meydan okuma manası bulunduğunu da ileri sürmüştür.⁴⁰ Ticari sigortalarla ilgili bu görüşlere şöyle cevap verilebilir:

Sigortadaki belirsizlik, akdi ifsat edecek ölçüde değildir. Çünkü garar ve cehaletin bizzat kendisi haram değildir. Bunlar, tartışmaya yol açtığı için yasaklanmıştır.⁴¹ Hâlbuki sigortada tartışmaya götürecek bir belirsizlik bulunmamaktadır; mevzuatla sigorta akdinin çerçevesi belirlenmiştir. Ayrıca taraflarca imzalanan sözleşmede de hangi risklerin, neye karşı ve ne kadar sigortalandığı açıkça belirtilmektedir. Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer gibi büyük fakih sahibilerin ve Hanefîlerin kabul ettikleri muvâlât⁴² akdindeki belirsizlik, sigortada bulunan belirsizlikten daha çoktur. Çünkü sigortada tek taraflı bilinmezlik varken, muvâlâtta iki taraflı bilinmezlik bulunmaktadır. Dolayısıyla sigortada akdi ifsat edecek derecede belirsizlik bulunmamaktadır. Nitekim Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 07.04.2005 tarih ve 64 sayılı kararında da, sigortadaki belirsizliğin akdi ifsat edecek nitelikte olmadığı belirtilmektedir.

Diğer taraftan birikimsiz hayat sigortası, bir mübadele akdi olmadığı için, faiz söz konusu değildir. Çünkü faiz, mal ile malın değişimi üzerine kurulan akitlerde şart koşulan, karşılıksız fazlalıktır.⁴³ Kitap ve sünnette kesin olarak yasaklanan faiz budur.⁴⁴

Bunun yanında Hz. Peygamber, bazı alışverişleri faiz kapsamına dâhil etmiştir.⁴⁵ İslâm bilginleri, Rasûlullâh (s.a.)'ın bu yöndeki hadislerini değerlendirerek fâizin ille-

³⁹ Nisâ 4/29.

⁴⁰ Ali Hasan, *Dirâsâtün fi'l-İktisâdi'l-İslâmî*, s. 70.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XX, 3; Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Beyrut 1986, VI, 3.

⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 91; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, IV, 170; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 125-126.

⁴³ Serahsî, Şemsüleimme, *el-Mebsût*, İstanbul 1982-1983, VIII, 5; İbn Hümâm, Kemalüddîn Muhammed b. Abdülvahid, *Fethu'l-kadir*, Beyrut ty., VII, 8.

⁴⁴ Bk. Bakara 2/275-278; Â-i İmrân 3/130; Ebû Dâvud, Büyü' 4; Tirmizî, Büyü' 2; İbn Mâce, Ticârât 58; Nesâî, Ziyet 25.

⁴⁵ Buhârî, Büyü 54, 74, 76; Müslim, Müsâkât 82 (15); Ebu Dâvud, Büyü 12.

tini belirlemeye çalışmışlardır. Hanefî ve Hanbelîlere göre fâiz yasağının illeti, mübadele edilecek mallar arasında cins ve ölçü/tartı birliğinin bulunmasıdır.⁴⁶ Şâfiîlere göre fâizin illeti, gıda maddesi veya para olmasıdır. Burada paradan kastedilen altın ve gümüşdür.⁴⁷ Mâlikîlere göre ise saklanıp depolanabilen gıda maddesi veya para olmasıdır. Para konusunda, altın-gümüş olması ve her ne şekilde olursa olsun sadece para olması şeklinde iki farklı görüş bulunmaktadır.⁴⁸ Zahirîler ise, fâizin yalnız hadiste geçen altı şeyde geçerli olduğunu söylemişlerdir.⁴⁹

Bu tanım ve açıklamalara göre, sigorta paranın parayla mübadelesi olmadığından, akitte şart koşulan fazlalık olmadığı ve İslâm bilginlerince belirlenen illeti bulundurmadığı için birikimsiz hayat sigortasında faiz bulunmamaktadır.

Hayat sigortasının kumara benzetilmesi de doğru değildir. Çünkü sigorta akitlerinde, riskin meydana gelmesi, kumar ve bahistekinin aksine, akdin taraflarınca istenmemektedir. Ayrıca kumarda, sigortadaki aksine, karşı tarafı yenme ve malını elinden alma kastı vardır. Bu ise, kin ve nefreti doğurur. Kumarda elde edilmek istenen meblağın sınırı yoktur. Kumarda kişi maddî ve ahlâkî değerlerini tamamen kaybedebilir. Bunun için kumar kanunlarla yasaklanırken, sigortanın çerçevesi mevzuatla belirlenmiştir. Dolayısıyla en büyük sosyal ve ahlâkî problemlerden olan kumarla, insanın canına ve mal varlığına isabet eden kaza ve felaketlerin zarar ve acısını gidermek/hafifletmek amacıyla yapılan sigorta sistemini birbiriyle kıyaslamak uygun olmaz.

Sigortada İslâm'ın yasakladığı haksız tazmin söz konusu değildir. Zira İslâm hukukunda sigortadaki benzeri tazminat bulunmaktadır. Hanefî, Malikî ve Hanbelîlere göre meçhul bir borca kefil olmak sahihtir ve gerektiğinde kefilin bu borcu ödemesi gerekir.⁵⁰ Âkile sistemi de, sigortadaki tazminatın olabileceğini göstermektedir. Âkile sisteminde kazayla bir insanın ölümüne sebep olan kişinin ödemesi gereken tazminat, erkek tarafından akrabalarına veya divan, meslek ve benzeri men-

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 113; Merginânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Bekir, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübede'*, İstanbul 1986, III, 61-62; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, VII, 4-5; Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik*, Bulak 1313, IV, 85; İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, Beyrut 1997, IV, 133-135; Merdâvî, Alâuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Süleymân, *İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâfi alâ mezhebi'l-İmâmi Ahmed b. Hanbel*, (eş-Şerhu'l-Kebîr ile birlikte), Cize 1995, V, 13-14.

⁴⁷ Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Beyrut 1393, III, 24; Nevevî, Ebû Zekerîyye Muhyiddin b. Şeref, *Kitâbu'l-mecmû' şerhu'l-mühezzebi li'ş-Şirâzi*, thk. Mu'tî, Muhammed Necib, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde ty., IX, 490; Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. El-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-min-hâc*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997, II, 25.

⁴⁸ İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid nihâyetü'l-muktesid*, yy. 1982, II, 106-108.

⁴⁹ İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd, *el-Muhallâ*, thk. Münîr, Muhammed, Tabâatu'l-Müniriyye, Mısır 1350, VIII, 467-468.

⁵⁰ Bk. İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, V, 332; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II, 298.

subu bulunduğu gruba taksim edilmektedir. Bu sistem ise, sahih hadislerle meşrudur.⁵¹ Malikîlerde kabul edilen borçlu kılan vaat de, sigortacının riski üstlenmesinin fıkha uygun olduğunu göstermektedir: Bir şahıs diğerine -aslında mecbur olmadığı halde- ödünç veya iğreti vereceğini yahut da bir zararı karşılayacağını vaat etse, bu vaat ile borçlu hale gelir.⁵²

Ayrıca sigorta kadere karşı koyma anlamı da taşımaz. Çünkü sigortada, riskin vuku bulmayacağı değil, vuku bulduğu takdirde riskin meydana getireceği zararın tazmin edilmesi veya hafifletilmesi taahhüt edilmektedir. Diğer taraftan Kur'ân'da, kişilerin ihtiyatlı davranmaları, başa gelecek risklere karşı tedbirli olmaları emredilmektedir.⁵³

Kaza/hasar sigortalarıyla, birikimsiz hayat sigortalarının arasında problem teşkil edebilecek tek fark, kaza sigortalarında meydana gelen zararın tazmini söz konusuysen, birikimsiz hayat sigortasında, sigortalanan insan hayatı olduğu için belli bir bedeli yoktur ve kişi tarafından belirlenir. Burada borcun ödenememesi, belli bir işin yapılamaması, iş göremezlik gibi kayıp ve zararlara göre bir bedel belirlenmektedir. Bunda da tamamen bir serbestlik bulunmamakta, bir takım üst sınırlar bulunmaktadır.

Sonuç olarak kaza/hasar sigortalarına benzeyen birikimsiz hayat sigortası yaptırılmasında sakınca yoktur.

2.2.2. Birikimli Hayat Sigortasının Hükmü

Birikimli hayat sigortasının, ileriki hayatın refah ve hayat standardını garantiye almaya yönelik bir nevi tasarruf olduğu söylenebilir. Mevzuat çerçevesi ve uygulaması anlatılırken de belirtildiği gibi, en az 10 yıl süreyle yatırılan sigorta primlerinden teknik masraflar çıkarıldıktan sonra kalan meblağ nemalandırılmaktadır. Sürenin sonunda sigortalı veya lehtar;

- a) Toplu para alıp sigortayı sonlandırabilmekte,
- b) Paranın yarısını alarak, geriye kalanla hayat boyu maaş,
- c) Toplu parayı almadan hayat boyu maaş,
- d) Toplu parayı almayıp, kendinin belirleyeceği süre garantili maaş,
- e) Toplu parayı almayıp, kendinin belirleyeceği süre boyunca yüksek maaş, alabilmektedir.

Birikimli hayat sigortasının hükmü, yatırılan primlerin nerede nemalandırıldığı ve sigortanın sonunda yapılan ödeme şekliyle ilişkilidir. Birikimli hayat sigortasının

⁵¹ Bk. Buhârî, Diyât 24; Müslim, Kasâme 11; Tirmizî, Diyât 18.

⁵² İliş, Ebû Abdullah eş-Şeyh Muhammed Ahmed, *Fethu'l-aliyyi'l-Malik fi'l-fetâ alâ mezhebi'l-İmâmi'l-Mâlik*, Beyrut ty., I, 267 vd.

⁵³ Bk. Nisâ 4/71, 102.

helal olabilmesi için, öncelikle yatırılan primlerin dinen helal olan alanlarda nemalandırılması gerekir. Mevzuat açısından buna bir engel bulunmamaktadır ve bu konuda sigortacının bilgi verme yükümlüğü bulunmaktadır. Buna göre yatırılan primlerin dinen helal olan alanlarda nemalandırılmış olması kaydıyla, sigorta süresinin sonunda toplu para alınarak sigortaya son verilmesi durumunda, birikimli hayat sigortası yaptırmakta; birikimleri ve kâr paylarını almakta sakınca yoktur.

Fakat yatırılan prim ve nemalarının tamamı veya yarısı sigorta şirketinde bırakılıp, belirli bir süre veya ölüncüye kadar belirli miktarda bir maaş ödenmesinin kabul edilmesi durumunda, bu işlem paranın parayla vadeli satışı olduğu için faizli alışveriş kapsamına girmektedir; dolayısıyla caiz değildir. Buna karşılık prim ve nemaların belirli bir plan çerçevesinde aylıklarla geri ödenmesi ve bu esnada nemalandırılmaya devam edilmesi veya prim ve nemalarının sigorta şirketinde bırakılıp aylık periyotlarla kâr payı ödenmesinin kabul edilmesi durumunda ise, faiz söz konusu olmadığı için caiz olur.

3. BİREYSEL EMEKLİLİK SİSTEMİ

3.1. Bireysel Emeklilik Sisteminin Tanımı ve Özellikleri

Bireysel Emeklilik Sistemi, fertlerin aktif iş hayatı boyunca yapmış olduğu tasarrufları yatırıma dönüştürmek ve böylece emeklilik hayatında rahat etmesine yardımcı olacak toplu birikime ulaşmasını sağlamak amacıyla, katılımı gönüllülük esasına dayalı olan ve belli katkı kurallarına göre kurulan bir sistemdir. Bireysel emeklilik sistemi, sosyal güvenlik sisteminin tamamlayıcısı olarak, devletin gözetim ve denetiminde, özel emeklilik şirketleri tarafından yürütülür. Bu sistem, fertler için birikim ve gelir kaynağı olmasının yanında, ekonomiye uzun vadeli kaynak sağlamakta, bu sayede istihdamın artırılmasına ve ekonomik kalkınmaya katkıda bulunmaktadır.⁵⁴

Bireysel emeklilik sistemi, ilgili kanuna göre ve bireysel emeklilik sisteminde faaliyet göstermek üzere kurulan emeklilik branşında ruhsat alan şirketlerce yürütülür. Emeklilik dalında ruhsat alan şirketler hayat ve ferdi kaza branşlarında da ruhsat alabilirler. Şirketin emeklilik dışında başka bir dalda da faaliyet göstermesi halinde, her bir branşa ait hesaplar ayrı tutulur. Bireysel emeklilik sistemi fon portföyündeki varlıklar, Sermaye Piyasası Kurumunca onaylı Takas ve Saklama Bankası A.Ş. (Takasbank)'inde saklanmaktadır. Bunun dışında şirketler, Bireysel Emeklilik Danışma Kurulu tarafından uygun görülme ve Takasbank'a dışarıda saklanan varlıklar ve

⁵⁴ Demirbilek, İskender, "Türkiye'de Bireysel Emeklilik Uygulamaları", *Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi*, Eskişehir 2012, s. 137; Topalhan, Türker, "Türkiye'de Altıncı Yılında Bireysel Emeklilik Sistemi ve Uygulama Sonuçları", *Kamu-İş*, 11/2 (2010): 168-169.

bunların değerleri konusunda gerekli bilgileri aktarmak veya erişimine imkân sağlamak şartıyla bir başka saklayıcıdan hizmet alabilmektedir.⁵⁵

Bireysel Emeklilik Sisteminin özellikleri şunlardır:⁵⁶

Sistemin özelliklerinden biri, birikimlerin fonlarda değerlendirilmesi yöntemiyle çalışmasıdır. Sisteme katılan tasarruf sahiplerinin kendi adlarına açılan ve onlar namına yönetilen fonlar, emekliliğe hak kazandıklarında yine kendi hesaplarına getiri sağlamaktadır. Sistemde tasarruf sahiplerinin birikimi her birinin kendine ait hesabında tutulmaktadır.

Bireysel emeklilik sisteminin özelliklerinden bir diğeri, şeffaflık ilkesine dayanmasıdır. Katılımcılar, toplanan birikimlerini, bunların getirilerini ve fonlar hususundaki diğer bilgileri telefon, internet ve benzeri iletişim araçlarıyla izleyebilmektedir. Bunun yanında emeklilik şirketleri de katılımcının hesabıyla ilgili bilgileri belirli aralıklarla katılımcının adresine postayla bildirmek zorundadır.

Sistemin özelliklerinden biri de, tasarruf mekanizması ile işleyip sigortacılık faaliyeti yapılmamasıdır. Birikimler, katılımcının talebi ve risk/getiri özelliğine göre fonlarda değerlendirilmektedir. Katılımcının sisteme girmesinden ayrılmasına kadar herhangi bir sigorta işlemi yapılmamaktadır. Bunun için katılımcının vefat etmesi veya malul olması durumunda kendisine herhangi bir tazminat ödenmemektedir. Katılımcının vefat etmesi durumunda hesabında biriken tasarruflar lehtar veya varislerine ödenmektedir. Malul olması halinde ise; katılımcı, isterse fonda biriken meblağı vergi indiriminden faydalanacak şekilde alabilir

3.2. Emeklilik Yatırım Fonları⁵⁷

Emeklilik yatırım fonları, *gelir amaçlı fonlar*, *büyüme amaçlı fonlar*, *para piyasası fonları*, *kıymetli madenler fonları*, *ihtisaslaşmış fonlar* ve *diğer fonlar* olmak üzere altı ana türden oluşmaktadır. Ayrıca bunlar alt türlere de ayrılmaktadır.

Gelir Amaçlı Fonlar

Ağırlıklı olarak temettü ve faiz geliri elde etmek amacıyla yatırım yapılacak varlıkların belirlendiği fonlardır.

⁵⁵ 4632 sayılı Bireysel Emeklilik Tasarruf ve Yatırım Sistemi Kanunu, Madde, 8, 9; Emeklilik Yatırım Fonlarının Kuruluş ve Faaliyetlerine İlişkin Esaslar Hakkında Yönetmelik, Madde, 28; Demirbilek, "Türkiye'de Bireysel Emeklilik Uygulamaları", ss. 141-143; Topalhan, "Türkiye'de Altıncı Yılında Bireysel Emeklilik Sistemi", ss. 174-177.

⁵⁶ Topalhan, "Türkiye'de Altıncı Yılında Bireysel Emeklilik Sistemi", ss. 171-174; Demirbilek, İskender, "Bireysel Emeklilik Sistemi Yasal Mevzuatı", *Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi*, Eskişehir 2012, ss. 168-169.

⁵⁷ Demirbilek, "Türkiye'de Bireysel Emeklilik Uygulamaları", ss. 143-145; Topalhan, "Türkiye'de Altıncı Yılında Bireysel Emeklilik Sistemi", ss. 187-189.

Hisse Senedi Fonu: Portföyün en az yüzde sekseni düzenli temettü ödeyen ve fiyatlarındaki oynaklık nisbeten az olan hisse senetlerinden oluşan ve amacı temettü geliri elde etmek olan fonlardır.

Kamu Borçlanma Araçları Fonu: Portföyün en az yüzde sekseni ters reponun da içinde bulunduğu devlet iç borçlanma senetlerinden oluşan ve amacı faiz geliri elde etmek olan fonlardır.

Özel Sektör Borçlanma Araçları Fonu: Portföyün en az yüzde sekseni özel sektör borçlanma araçlarından oluşan ve amacı faiz geliri elde etmek olan fonlardır.

Karma Borçlanma Araçları Fonu: Portföyün en az yüzde sekseni kamu sektörü ve özel sektör borçlanma araçlarından oluşan ve amacı faiz geliri elde etmek olan fonlardır.

Karma Fon: Her birinin değeri portföyün yüzde yirmisinden az olmamak kaydıyla, portföyün en az yüzde sekseni hisse senetleri ve borçlanma araçlarından oluşan ve amacı faiz geliri ve temettü elde etmek olan fonlardır.

Uluslararası Hisse Senedi Fonu: Portföyün en az yüzde sekseni düzenli temettü ödeyen ve fiyatlarındaki oynaklık nisbeten az olan yabancı hisse senetlerinden oluşan ve amacı temettü geliri elde etmek olan fonlardır.

Uluslararası Borçlanma Araçları Fonu: Portföyün en az yüzde sekseni yabancı borçlanma araçlarından oluşan ve amacı faiz geliri elde etmek olan fonlardır.

Uluslararası Karma Fon: Her birinin değeri portföyün yüzde yirmisinden az olmamak kaydıyla, portföyün en az yüzde sekseni yabancı hisse senetleri ve yabancı borçlanma araçlarından oluşan ve amacı faiz geliri ve temettü elde etmek olan fonlardır.

Esnek Fon: Portföyün tamamını değişen piyasa şartlarına göre değerlendiren ve amacı faiz geliri ve temettü elde etmek olan fonlardır. Bu türde fonların hangi varlıklardan oluşacağı önceden belirlenmez.

Büyüme Amaçlı Fonlar

Ağırlıklı olarak sermaye kazancı elde etmek amacıyla yatırım yapılacak varlıkların belirlendiği fonlardır.

Hisse Senedi Fonu: Portföyün en az yüzde sekseni borsada işlem gören şirket hisse senetlerinden oluşan ve amacı sermaye kazancı elde etmek olan fonlardır.

Küçük Şirketler Hisse Senedi Fonu: Portföyün en az yüzde sekseni küçük ve büyüme kabiliyetine sahip şirketlerin hisse senetlerinden oluşan ve amacı sermaye kazancı elde etmek olan fonlardır.

Karma Fon: Her birinin değeri portföyün yüzde yirmisinden az olmamak kaydıyla, portföyün en az yüzde sekseni hisse senetleri ve borçlanma araçlarından oluşan ve amacı sermaye kazancı elde etmek olan fonlardır.

Uluslararası Hisse Senedi Fonu: Portföyün en az yüzde sekseni yabancı hisse senetlerinden oluşan ve amacı sermaye kazancı elde etmek olan fonlardır.

Uluslararası Karma Fon: Her birinin değeri portföyün yüzde yirmisinden az olmamak kaydıyla, portföyün en az yüzde sekseni yabancı hisse senetleri ve yabancı borçlanma araçlarından oluşan ve amacı sermaye kazancı elde etmek olan fonlardır.

Esnek Fon: Portföyün tamamını değişen piyasa şartlarına göre değerlendiren ve amacı faiz geliri ve temettü elde etmek olan fonlardır. Bu türde fonların hangi varlıklardan oluşacağı önceden belirlenmez.

Para Piyasası Fonları

Portföyü, sürekli olarak vadesinin dolmasına en çok 180 gün kalan likiditesi yüksek para ve sermaye piyasası araçlarından oluşan ve portföyün ağırlıklı ortalama vadesi en çok 45 gün olan fonlardır.

Kamu Likit Fonu: Portföyün en az yüzde sekseninin ters repo dâhil devlet iç borçlanma senetlerine yatırılması şartıyla fonun varlığı, para piyasası fonu tanımındaki vade yapısına sahip para ve sermaye piyasası araçlarında değerlendirilen fonlardır.

Özel Sektör Likit Fonu: Portföyün en az yüzde sekseninin özel sektör borçlanma araçlarına yatırılması şartıyla fonun varlığı, para piyasası fonu tanımındaki vade yapısına sahip para ve sermaye piyasası araçlarında değerlendirilen fonlardır.

Karma Likit Fon: Portföyün tamamı, kamu ve özel sektör borçlanma araçları ile para piyasası fonu tanımındaki vade yapısına uygun para ve sermaye piyasası araçlarına yatırılan fonlardır.

Kıymetli Maden Fonları

Portföyün en az yüzde sekseni kıymetli madenlerden ve altına dayalı varlıklardan oluşan fon türleridir.

Kıymetli Madenler Fonu: Portföyün en az yüzde sekseni yerel ve uluslar arası borsalarda işlem gören altına ve diğer değerli madenlere dayalı varlıklardan oluşan fonlardır.

Altın Fonu: Portföyün en az yüzde sekseni yerel ve uluslar arası borsalarda işlem gören altına dayalı varlıklardan oluşan fonlardır.

İhtisaslaşmış Fonlar

Yatırımlarında, coğrafi bölgeyi, ülkeyi, sektörü veya endeksleri esas alan fonlardır.

Yabancı Ülke Fonu: Portföyün en az yüzde sekseni, belli yabancı bir ülke veya o ülkede bulunan şirketlerin çıkardığı para ve sermaye piyasası araçlarından oluşan fonlardır.

Sektör Fonu: Portföyün en az yüzde sekseni, belli sektör veya sektördeki şirketlerin hisse senetlerinden oluşan fonlardır.

Endeks Fonu: Portföyün en az yüzde sekseni, hisse senedi endeks fonunu, tahvil endeks fonunu, sektör endeks fonunu veya benzer fonları esas alan ve Kurulca uygun görülen bir endeks kapsamına giren varlıklardan oluşan fonlardır.

Diğer Fonlar

Yukarıda sayılan fonların dışında kalan fonlardır.

Dengeli Fon: Portföyün tamamı, hisse senedi ve borçlanma araçlarından oluşan ve amacı sermaye kazancı, temettü ve faiz geliri elde etmek olan fonlardır.

Esnek Fon: Portföyün tamamı piyasa şartlarına göre değerlendirilen ve amacı faiz geliri ve temettü elde etmek olan fonlardır. Bu türde fonların hangi varlıklardan oluşacağı önceden belirlenmez.

Bireysel emeklilik şirketi, katılımcının emeklilikle ilgili beklentisine, gelir seviyesine ve yaşına göre kendisine uygun emeklilik planı teklifinde bulunur. Katılımcı, kendi tercihinin göre fon dağılımını belirler. Katılımcı bir tercihte bulunmamışsa birikimler, kuruldan görüş alınmak suretiyle müsteşarlık tarafından belirlenen standart fonlarda değerlendirilir.⁵⁸

Sistemden emekli olabilmesi için katılımcının, en az on yıl prim ödemesi ve 56 yaşını doldurması gerekir. Emekliliği hak eden katılımcı, bireysel emeklilik hesabında biriken varlığın bir programa uygun olarak ödenmesini, birikimlerin toplu olarak ödenmesini veya bir yıllık gelir sigortası sözleşmesi yaparak maaş bağlanmasını isteyebilir. Katılımcı, birikimlerinin ödenmesi talebinde bulunur veya başka bir şirketle yıllık gelir sigortası sözleşmesi yaparsa, şirketin, katılımcının hesabında biriken meblağı, bildirim ulaştığı tarihten itibaren en geç on iş günü içinde katılımcıya ödemesi veya ilgili şirkete aktarması gerekir. *Yıllık gelir sigortası*, topluca veya belli bir süre yapılacak katkıya göre, katılımcının hayatta olması durumunda derhal veya belirli süre sonunda başlayıp hayat boyu veya belli bir süre sigortalıya veya lehtarına düzenli ödeme yapan sigorta sistemidir. Yıllık gelir sigortası sözleşmesinde bağlanacak maaş, aylık, üç aylık, altı aylık ya da yıllık olabilir.⁵⁹

⁵⁸ Bireysel Emeklilik Hakkında Yönetmelik, Madde 5/2.

⁵⁹ 4632 sayılı Bireysel Emeklilik Tasarruf ve Yatırım Sistemi Kanunu, Madde 6.

Bireysel emeklilik sistemini ve tasarrufu teşvik etmek amacıyla, 25 Ağustos 2016 tarih ve 29812 sayılı Resmî Gazetede yayımlanarak 01/01/2017 tarihinde yürürlüğe giren 6740 sayılı “Bireysel Emeklilik Tasarruf ve Yatırım Sistemi Kanununda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun”la, *çalışanların otomatik olarak bir emeklilik planına dâhil edilmesine dair düzenleme yapılmıştır. Söz konusu kanunla, 4632 sayılı “Bireysel Emeklilik Tasarruf ve Yatırım Sistemi Kanunu”na eklenen maddede;*

Kırk beş yaşını doldurmamış Türk vatandaşlarından Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası Kanununun 4 üncü maddesinin birinci fıkrasının (a) ve (c) bentlerine göre çalışmaya başlayanların, işverenin düzenlediği bir emeklilik sözleşmesiyle, Müsteşarlıkça uygun görülen şirketlerden birinin sunacağı emeklilik planına dâhil edileceği,

Çalışanın, emeklilik planına dâhil olduğunun kendisine bildirildiği tarihi müteakip iki ay içinde sözleşmeden cayabileceği ve

Çalışan adına bireysel emeklilik hesabına ödenen katkı payları üzerinden ayrıca Devlet katkısı sağlanacağı,

Hükmü getirilmiştir.

3.2.3. Dini Hükmü

Bireysel emeklilik sistemi, devletin teşvik ettiği ve devletin denetiminde gerçekleştirilen bir tasarruf sistemidir. 4632 sayılı “Bireysel Emeklilik, Tasarruf ve Yatırım Sistemi Kanunu”nun EK-1. maddesinde, “*çalışan adına bireysel emeklilik hesabına ödenen katkı payları üzerinden Devlet katkısı sağlanacağı*”; EK-2. maddesinde de, “*çalışanın cayma hakkını kullanmaması hâlinde, sisteme girişte bir defaya mahsus olmak üzere, bin Türk lirası tutarında ilave Devlet katkısı sağlanacağı*” hükme bağlanmıştır. Bu sebeple burada, bireysel emeklilik sisteminin ve devlet katkısının dini hükmü ayrı ele alınacaktır.

3.2.3.1. Bireysel Emeklilik Sisteminin Hükmü

Bireysel emeklilik sisteminin mevzuattaki isminden de anlaşılabilirliği gibi, bu işlem, bir “bireysel emeklilik”, “tasarruf” ve “yatırım” sistemidir. Bu uygulama ile birey tasarrufa yönlendirilmekte ve hesabında toplanan birikimleri yatırıma dönüştürülmektedir. Buna göre, bireysel emeklilik sisteminin hükmü de, yatırılan primlerin nerede nemalandırıldığı ve sürenin sonunda yapılacak ödeme şekliyle ilişkilidir. Bireysel emeklilik sisteminin helal olabilmesi için, öncelikle yatırımların dinen helal olan alanlarda nemalandırılması gerekir.

Mevzuat çerçevesinde bu sistemin uygulaması anlatılırken, her katılımcı adına hesap açılacağı ve bu hesaptaki birikimlerinin tasarruf sahibi adına yönetilen fonlarla nemalandırılacağı belirtilmişti. Bu fonların içinde dinen meşru olan yatırım alan-

ları bulunduğu gibi faiz, repo gibi helal olmayan alanlardan oluşan fonlar da bulunmaktadır. Katılımcı, fonlar hakkında bilgi alma ve parasının değerlendirileceği fonu belirleme hakkında sahiptir.

On yıl süreyle prim yatıran ve 56 yaşını doldurarak emekliliği hak eden katılımcı, bireysel emeklilik hesabında biriken varlığının bir programa göre ödenmesini veya tamamının toplu olarak kendisine verilmesini isteyebilir. Bu durumda, yatırılan paralar dinen helal olan fonlarda değerlendirilmişse yatırılan para ve paranın nemasının alınmasında bir sakınca yoktur.

Katılımcı aylık maaş bağlanmasını istemesi durumunda ise, yatırılan para ve neması yıllık gelir sigortası şirketine veya yıllık gelir sigortası hesabına aktarılmaktadır. Bu takdirde hüküm, birikimli hayat sigortası gibidir: Yıllık gelir sigortası şirketi veya hesabına aktarılan birikimler sigorta şirketinde bırakılıp, belirli bir süre veya ölüncüye kadar belirli miktarda maaş ödenmesi durumunda, bu işlem paranın parayla vadeli satışı olduğu için, fıkhîta tanımlanan faiz kapsamına girer. Buna karşılık sigorta şirketine aktarılan birikimler, sigorta şirketi tarafından helal alanlarda nemalandırılıp, belirli periyotlarla katılımcıya kâr payı ödenmesi durumunda ise, faiz söz konusu olmadığı için işlem caiz olur.

3.2.3.2. Devlet Katkısının Hükümü

Devletin, halk arasında huzur ve güveni sağlamak amacıyla hukukî ve idarî düzenlemeler yapma ve bunları uygulamaya koyma görevinin yanında, kamu yararını ilgilendiren faaliyetleri teşvik etme ve onlara destek olma görevi de bulunmaktadır.⁶⁰ Bu çerçeveden olarak sağlam bir malî sistem kurmak da, devletin görevleri arasındadır. Sağlam bir malî sistem kurmak için başvurulacak ekonomi politikalarından biri de devlet teşvikidir.

Belirli ekonomik faaliyetlerin daha fazla ve hızlı gelişmesini sağlamak amacıyla, kamu tarafından çeşitli yöntemlerle verilen destek, yardım ve özendirilmelere teşvik denir.⁶¹ Ekonomik kalkınmayı veya bölgesel kalkınmayı sağlamak, sanayileşmek, bazı alanlarda dünya piyasalarında rekabet imkânı elde etmek, kaynakların rasyonel dağılımını sağlamak, işsizliği azaltmak gibi amaçlarla teşvik politikaları uygulanmaktadır. Devletin bireysel emeklilik sistemini teşvik etmesi de bu kapsamdadır. Çünkü bu sistem, ekonomiye uzun vadeli kaynak temin ederek istihdamın artırılmasına ve ekonomik kalkınmaya katkı sağlamaktadır.⁶²

⁶⁰ Birsin, Mehmet, *Maverdi'nin Devlet Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2004, s. 126, 137.

⁶¹ İşleker, Ahmet, *İhracatı Teşvik Politikalarının Adana İli Üzerine Etkinliği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2010, s. 1.

⁶² Demirebilek, "Türkiye'de Bireysel Emeklilik Uygulamaları", s. 137; Topalhan, "Türkiye'de Altıncı Yılında Bireysel Emeklilik Sistemi", ss. 168-169.

İslâm hukukuna göre devlet, kamu yararına bazı alanları destekleyebilir; bütçeden pay ayırabilir. Bazı İslâm düşmanlarının zararını defetmek veya nüfuzlu kimse-lerin İslâm'a girmesini sağlamak amacıyla *müellefe-i kulûba* zekâtтан hisse ayrılması, İslâm düşüncesinde, kamu yararına bazı alanların desteklenebilmesinin mevcut olduğunu göstermektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber (s.a.)'in de, uygulamada teşvik verdiği görülmektedir. Bu çerçeveden olarak o, atıl toprakların işlenmesini sağlamak amacıyla; "Sahipsiz bir araziye imar eden kimse, oraya sahip olmakta daha haklıdır." buyurmuştur.⁶³ Başka bir rivayette de, "Atıl araziye işleyip canlandıran kimse oraya sahip olur." demiştir.⁶⁴ Aynı şekilde Rasûlullâh (s.a.), savaşta gazileri teşvik etmek amacıyla, "Bir düşmanı öldüren kimse, onu öldürdüğüne dair bir delili varsa, ölenin üzerindeki eşyaya sahip olur." buyurmuştur.⁶⁵

Bazı İslâm bilginlerinin, Hz. Peygamber (s.a.)'in bu uygulamaları devlet başkanı sıfatıyla yaptığını; bunların dini bir hüküm olmayıp devlet başkanının tasarruf yetkisi alanına girdiğini kabul etmeleri de, bu hadislerin teşvik kapsamında değerlendirilebileceğini göstermektedir.⁶⁶ Diğer taraftan bu hadislerde teşvik olarak verilen arazi ve ganimet mallarının kamu malı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, kamu yararı bulunan alanlarda devletin teşvikte bulunabileceği ve bu amaçla bütçeden pay ayırabileceği söylenebilir. Nitekim İslâm bilginleri de, bu zikredilen hadisler ve benzerlerine dayanarak, kamu yararı bulunduğu bazı alanlara devlet bütçesinden ödeme yapılabileceğini kabul etmiştir. Meselâ ülke savunmasına katkıda bulunacağı için, okçuluk, binicilik ve atletizm spor dallarının gelişmesini sağlamak amacıyla, bu alanda düzenlenecek yarışlarda devlet bütçesinden ödül verilebileceği kabul edilmiştir.⁶⁷

Çağımızda ekonomik gücün uluslararası düzeyde etkinliği göz önüne alındığında, sağlam bir malî sistem kurmak, ülkenin gelişmesini ve kalkınmasını sağlamak amacıyla halkı tasarrufa teşvik etmek de kamu yararı kapsamında değerlendirilmelidir. Dolayısıyla devlet bu amaçla bütçeden ödenek ayırarak bireyleri tasarrufa yönlendirebilir. Buna göre, devletin tasarrufları teşvik amacıyla bireysel emeklilik sistemine dâhil olanlara katkı sağlaması ve sisteme giren kimselerin de bu katkısı olması caiz olur.

⁶³ Buhârî, Müzaraa 13.

⁶⁴ Ebû Dâvûd, Harâc 37.

⁶⁵ Buhârî, Humus 18; Tirmizî, Siyer 13.

⁶⁶ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, VI, 195; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, VI, 34; İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm, *el-Bahrü'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, Beyrut ty., VIII, 239.

⁶⁷ Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1984, III, 347; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 6, 206; Şîrâzî, Ebû İshâk, *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Zuhayfî Muhammed, Daru'l-Kalem, Dimeşk 1996, III, 577-578; Mutî'î, Muhammed Necîb el-Mutî'î, *Kitâbu'l-mecmû' şerhu'l-mühezzebi li's-Şîrâzî (Tekmile)*, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde ty., XVI, 31.

SONUÇ

Sigortanın az bir prim karşılığında, teşebbüs sahiplerinin yatırımlarına teminat vermek suretiyle onları yatırım yapmaya sevk ettiği, sigorta primlerinden oluşan prim ihtiyatları ve fonların sermaye piyasasının oluşumuna büyük ölçüde yardımcı olduğu ve sigortalardan sağlanan prim ve komisyonlarla döviz kazandırıcı rolleri, sigortanın sağladığı önemli faydalardan olup bunların göz ardı edilmesi mümkün değildir. Bu nedenle, gelişmiş olan ülkelerde sigorta ve sigortacılık hukuki ve mali tedbirlerle teşvik edilmiş ve verilen eğitimlerle sigortacılık bilincinin toplumda yaygınlaştırılması sağlanmıştır.

İlişkilerin küreselleştiği günümüzün dünyasında ticarî sigortanın bulunmaması büyük bir risk oluşturmaktadır. Bu ise, ekonomik bakımdan Müslümanların mağlup olması sonucunu doğurur. Ekonomik açıdan mağlup olan milletlerin ise, hiçbir sahada üstünlüğünden söz edilemez. Dolayısıyla sigorta, İslâm toplumu için de vazgeçilmez bir olgudur.

Akitlerde asıl olan caiz olmasıdır; İslâm'ın kabul ettiği temel prensiplere muhalif unsur ihtiva etmeyen ve akitlerde bulunması gereken unsur ve şartların tamamını barındıran akitler sahihtir. Buna göre, Hz. Peygamber (s.a.) döneminde ve müçtehit imamların yaşadığı asırlarda bilinmeyen ve yakın zamanlarda İslâm dünyasına giren sigortanın da, bahsedilen unsur ve şartları taşıması durumunda caiz olduğunu söylemek gerekir.

Devletin, kamu yararına hukukî ve idarî düzenlemeler yapma ve bu tür faaliyetleri teşvik etme görevi bulunmaktadır. Bu amaçla devlet, bütçeden ödenek ayırarak kamu yararına faaliyetleri teşvik edebilir. Bu çerçeveden olarak devlet, tasarrufları teşvik amacıyla bireysel emeklilik sistemine dâhil olanlara katkı sağlayabilir. Dolayısıyla bu sisteme giren kimselerin devlet katkısını alması caizdir.

Buraya kadar yapılan açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda, şöyle bir sonuca varılması mümkündür:

a) Faiz kapsamına girmediği ve kendisindeki belirsizlik akdi ifsat edecek ölçüde olmadığı için, birikimsiz hayat sigortası yaptırılmasında sakınca yoktur.

b) Birikimli hayat sigortaları ile bireysel emeklilik sistemlerinde;

Primlerin helal olan alanlarda değerlendirilmesi şartıyla;

i) Süre sonunda bu prim ve nemaların defaten veya belirli bir plan çerçevesinde geri ödenmesi,

ii) Prim ve nemalarının tamamı veya bir kısmının şirkette bırakılıp, maaş olarak gelir payı alınması,

Caizdir. Dolayısıyla bu özellikleri taşıyan birikimli hayat sigortası yaptırılması veya bireysel emeklilik sistemine girilmesinde sakınca yoktur. Buna karşılık;

- iii) Primlerin dinen meşru olmayan alanlarda nemalandırılması,
- iv) Sürenin sonunda primlerin ve nemalarının tamamı veya bir kısmının şirkette bırakılıp maktu bir maaş bağlanması ise,
- Caiz değildir.

Kaynakça

- » Afşar, Aslı, “Önsöz”, *Hayat Dışı Sigortalar*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2013.
- » Akmut, Özdemir, *Hayat Sigortası Teori ve Türkiye’deki Uygulama*, Ankara 1980.
- » Akpınar, Özgür, “Hayat Sigortaları: Kavramsal Çerçevesi ve Tarihsel Gelişimi”, *Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi*, Anadolu Üniversite Yayınları, Eskişehir 2012.
- » Ali Hasan Abdülkadir, *Dirâsâtün fi’l-iktisâdi’l-İslâmî ve’l-mu’âmelâti’l-mu’âsıra*, yy. ty. İkinci Baskı,
- » Bardakoğlu, Ali, “Hukukî ve Ticarî Hayat”, *İlimihal II İslâm ve Toplum*, Ankara 2006.
- » Baştürk, Feride H., “Yangın ve Doğal Afet Sigortaları”, *Hayat Dışı Sigortalar*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2013.
- » Bedr b. Nâsir et-Temîmî, *el-İhtiyâl fi ukûdi’t-te’minî ve ukûbetuhu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Nâyifu’l-Arabîyyeti li’l-Ulûmi’l-Emniyye Üniversitesi Dirâsâtü’l-Ulyâ Fakültesi, Riyad 2010.
- » Beşer, Faruk, “İslâm Şeriatı Açısından Sigorta”, *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, Konya 1997, 844-874.
- » Birsin, Mehmet, *Maverdî’nin Devlet Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, 126, 137.
- » Cüveycâti, Arif Cüveycâti, “İslâm’da Sigorta ve Faiz Hakkında Bir Risale” *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, çev. Ekrem Buğra Ekinci, 4/1-2 (2000): 597-615.
- » Çeker, Orhan, “Bir Sigorta Müessesesi Uygulama Projesi”, *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, Konya 1997, 963-968.
- » Çoban Çelikkemir, Neşe, “Hayat Sigortaları Mevzuatı”, *Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2012.
- » Dalgın, Nihat, “Kaza, Hayat ve İşsizlik Sigortalarına Yeni Bir Yaklaşım”, *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, Konya 1997, 878-928.
- » Dalgın, Nihat, “Sigorta”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2009, XXXVIII, 159-164.
- » Demir, Fahri, “Sigorta (Âkile Müessesesi ve Süftece Muamelesi İşğinde Bir Tedkik)”, *AÜİFD*, 43/2 (2002): 169-200.
- » Demirelek, İskender, “Bireysel Emeklilik Sistemi Yasal Mevzuatı”, *Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi*, Eskişehir 2012.
- » _____, “Türkiye’de Bireysel Emeklilik Uygulamaları”, *Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi*, Eskişehir 2012.
- » Döndüren, Hamdi, “Sigorta”, *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992.
- » Erdilek Karabay, Melisa, “Hayat Sigortaları: Kavramsal Çerçevesi ve Tarihsel Gelişimi”, *Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi*, Eskişehir 2012.
- » Ferfûr, Muhammed Abdullatif, “Ukûdu’t-Te’min ve İâdetü’t-Te’min fi’l-Fikhi’l-İslâmî”, *Mecelletü mecma’i’l-fıkhi’l-İslâmî*, Cidde 1986.
- » Hacak, Hasan, “İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30/1 (2006): 21-50.
- » *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi Şirket ve Yönetimi, Finans ve Borsa, Zekât, Faiz, Sigorta Tebliğler Müzakereler Sonuç Bildirileri*, Kombad Yayınları, Konya 1997.
- » İliş, Ebû Abdullah eş-Şeyh Muhammed Ahmed, *Fethu’l-sliyyi’l-malik fi’l-fetâ slâ mezhebi’l-İmâmî’l-Mâlik*, Beyrut ty.
- » İbn Âbidîn, Muhammed Emîn İbn Abidin, *Hâşiyetü Reddî’l-Muhtâr ala’d-dürri’l-muhtâr şerhi tenviri’l-ibsâr*, İstanbul 1984.
- » İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd, *el-Muhallâ*, thk. Münîr, Muhammed, Tabâatu’l-Müniriyye, Mısır 1350.

- » İbn Hümâm, Kemalüddîn Muhammed b. Abdülvahid, *Fethu'l-kadir*, Beyrut ty.
- » İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, Beyrut 1997.
- » İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, Beyrut ty
- » İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid nihâyetü'l-muktesid*, yy. 1982
- » İşleker, Ahmet, *İhracatı Teşvik Politikalarının Adana İli Üzerine Etkinliği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2010.
- » Karaman, Hayrettin, *Helaller ve Haramlar*, İstanbul 2012.
- » Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-sânâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Beyrut 1986
- » *Mecelletü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî*, Mekke 2005.
- » Merdâvî, Alâuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Süleymân, *İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâfi alâ mezhebi'l-İmâmî Ahmed b. Hanbel*, (eş-Şerhu'l-Kebîr ile birlikte), Cize 1995
- » Merjinânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Bekir, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, İstanbul 1986.
- » Muhammed Abdullatîf el-Ferfûr, "Ukûdu't-Te'mîn ve İâdetü't-Te'mîn fi'l-Fikhi'l-İslâmî", *Mecelletü mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*, Cidde 1986, 2/2
- » Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler Hakkında Cevaplar*, İstanbul 1995.
- » Mutîî, Muhammed Necib el-Mutîî, *Kitâbu'l-mecmû' şerhul-mühezzebi li's-Şîrâzî (Tekmile)*, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde ty.
- » Nevevî, Ebû Zekerîyye Muhyiddîn b. Şeref, *Kitâbu'l-mecmû' şerhul-mühezzebi li's-Şîrâzî*, thk. Mutîî, Muhammed Necib, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde ty.
- » Özcan, Hakan, "Hayat Sigortası Ürünleri ve Fiyatlandırma", *Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi*, Eskişehir 2012.
- » Sağlam, Hadi, "İslâm Hukukuna Göre Sigorta-Riba ve Faiz İlişkisi Görüşlerinin Değerlendirilmesi" *e-Akademi Hukuk Ekonomi ve Siyasal Bilimler Aylık İnternet Dergisi*, Şubat 2009, sy. 84, <http://www.e-akademi.org/makaleler/hsaglam-1.htm>, (et. 01.09.2015).
- » Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- » Serahsî, Şemsüleimme, *el-Mebsût*, İstanbul 1982-1983.
- » Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Beyrut 1393.
- » Şîrâzî, Ebû İshâk, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Zuhaylî Muhammed, Daru'l-Kalem, Dimeşk 1996.
- » Şîrbînî, Şemsüddin Muhammed b. El-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-minhâc*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997.
- » et-Temîmî, Receb, "et-Te'mîn ve İ'âdetü't-Te'mîn", *Mecelletü mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*, Cidde 1986, 2/2.
- » Teshîrî, Muhammed Ali, "Hulâsatun fi't-Te'mîn", *Mecelletü mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*, Cidde 1986, 2/2.
- » Tezergil, Seher, "Türkiye'de Hayat Sigortaları Uygulamaları", *Hayat Sigortaları ve Bireysel Emeklilik Sistemi*, Eskişehir 2012.
- » Topalhan, Türker, "Türkiye'de Altıncı Yılında Bireysel Emeklilik Sistemi ve Uygulama Sonuçları", *Kamu-İş*, 11/2 (2010): 165-210.
- » Yusuf Karadâvî, "et-Te'mînü't-Ticarî", <http://qaradawi.net/new/Articles-1883> (et. 24/02/2017).
- » Zerkâ, Mustafa Ahmet, *Nizâmu't-te'mîn hakikatuhu ve'r-re'yu's-şer'iyyu fih*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984.
- » Zeylâî, Fahrüddîn Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik*, Bulak 1313.
- » Zuhaylî, Vehbe, "et-Te'mîn ve İ'âdetü't-Te'mîn", *Mecelletü mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*, Cidde 1986.

MUHAMMED B. MAHMUD EL-HALVETÎ VE ŞERHU ERBAÎNE HADÎSEN KUTSİYYEN ADLI RİSÂLESİ

Harun Reşit DEMİREL*

Öz

XV. yüzyılda Osmanlı Devleti'inde yaşamış olan Cemâlettin el-Aksarayî'nin (ö. 899/1494) doğum tarihi ve öğrenim hayatına dair bilgiler ne yazık ki yoktur. Ancak verdiği eserlerden onun bilgi ve birikim açısından mükteşebâtının geniş olduğu görülmektedir. Zinciriye Medresesi'nde müderrislik yapan el-Aksarayî'nin hadis, tefsir, fıkıh, Arap dili ve tıp ilimlerinde mahir olduğu görülmektedir. *Risâle fi hadis "İnnallâhe Teâlâ halaka Âdeme ala sûretihî"*, *Faslun fi âdâbi'z-zıkr*, *Risâletu'r-rahîmiyye*, *Şerhu erbaîne hadîsen kutsiyyen* ve *Kırk Hadîs* onun önemli eserlerindedir. Biz bu çalışmamızda onun hadis ilmine dair *Kırk Hadîs* adı altında telif etmiş olduğu ve hâlen yazma eser olarak kütüphanelerimizde yer alan ve tasavvufi bir üslupla şerh ettiği *Şerhu erbaîne hadîsen kutsiyyen* isimli eserinde yer verdiği hadislerin tahririni yapıp eserindeki metodunu inceleyerek onun ilmi kişiliğini ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Muhammed b. Mahmud el-Aksarayî, Hadis, Kırk Hadis, Kudsi Hadis, Şerh.

Muhammed b. Mahmud Jamal al-Din al-Halwatî and His Manuscript Titled The annotation of forty hadith qudsy

Abstract

We don't unfortunately have information about the birth and education of Jamal al-Din Aksarayî who lived in the XV century in the Ottoman State. However, the works shows that he was a very knowledgeable person. Al Aksarayî, who worked as a mudarris in Zinciriyye Madrasah, was capable of hadith, interpretation, jurisprudence, Arabic language and medicine. He has some works as: *Risâle fi Hadiths "İnnallâha Taâlâ khalaka âdama alâ suretihî"*, *Risâletu'r-Rahîmiyye*, *Sharh Forty Hadiths*, *Forthy*

* Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, demirelhresit@hotmail.com, ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6831-8934>.

Hadîth. Aksarayî's work titled *Forty Hadîth* and interpreted by him with a mystical method and currently located as a manuscript in libraries will be studied in this article. And we will try to demonstrate his scientific personality by showing the sources of hadiths which he used and examining his method.

Keywords: Muhammed b. Mahmud Camal al-dîn al-Aksarayî, Hadith, Forthly Hadith, Divine Hadith, Annotation.

GİRİŞ

Çalışmamıza önce genel olarak kırk hadis türü ve edebiyatı ve Muhammed b. Mahmûd el-Aksarayî'nin hayatına kısaca değindikten sonra kudîsi hadislere dair telif etmiş olduğu eseri ve metodu üzerinde duracağız.

Kırk hadisle alâkalı çalışmaların II. (VIII) asrın sonlarına doğru ortaya çıktığı ve bu sahada ilk eser veren kişinin Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797) olduğu bilinmektedir. Kırk hadise dair çalışmalar içerisinde Nevevî'nin (ö. 676/1278) çalışması, diğer çalışmalara nasip olmayan bir şöhrete kavuşmuştur. Âlimlerin bu sahada oldukça fazla eser vermelerinin sebebi, Muhammed b. Mahmûd el-Aksarayî'nin de dikkat çektiği gibi, Resûl-i Ekrem'den (s.a.v.) nakledilen "Ümmetimden kim kırk hadis ezberlerse kıyamette fakîh olarak diriltilir"¹ hadisidir.

Üzerinde çalıştığımız kudîsi hadis mecmuasının hangi el-Aksarayî'ye ait olduğu tartışmalıdır. Problemin müellif isimlerinin kaydından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Elimizdeki nüshada müellif ismi Muhammed b. Mahmûd Cemâlû'l-mille ve'd-din el-Aksarayî şeklinde kaydedilmiştir. Kayıtlarda bu farklılık olsa da bu eserlerin ortak noktası, eserin yazılış zamanının "Sultan Bâyezid b. Muhammed" dönemi olarak verilmesidir. Başka bir ifade ile eser II. Bâyezid (ö. 918/1512) zamanında yazılmıştır. Hâlbuki Cemâleddin el-Aksarayî, Murat Hüdevendigar (ö. 791/1389) zamanında yaşamıştır. Bundan dolayı tespit edebildiğimiz kırk hadislerin Cemâl el-Halvetî'ye ait olması gerekmektedir. Yine *Şerhu hadisi innallâhe halaka Âdem'e alâ sûretihî* isimli eserin de Cemâleddin el-Aksarayî'ye değil, Cemâl el-Halvetî'ye ait olduğunu düşünmekteyiz. Zira üslûb tamamen el-Halvetî'nin üslûbudur. Bu eserin iki nüshasında da Muhammed b. Mahmûd b. Cemâlû'l-mille ve'd-din el-Aksarayî ismi yer almaktadır. "Cemâlû'l-mille ve'd-din el-Aksarayî" nisbesinin bibliyograf Bursalı Mehmet Tahir Efendi'yi (ö. 1344/1925) ve Bağdatlı İsmail Paşa'yı (ö. 1339/1920) yanıltmış olmalıdır.

¹ Rivayetin birçok tarihi olmasına rağmen hiçbirisi sahih değildir. Darekutnî hadisin "zayıf" olduğunu bildirmiş, Nevevî de zayıflığı konusunda ittifak olduğunu ifade etmiştir. Bk. Darekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî; *el-İlelu'l-vâride fi ehadisi'n-nebevîyye*, thk. Zeminullah es-Silefî, Daru Tayyibe, Riyad 1424/2003, VI, 33; Acunî, *Keşfu'l-hafa ve müzili'l-İlbâs amma iştehere mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs*, Dâru lhyai Turasi'l-Arabî, Kahire 1351, II, 220 (2463); Elbanî ise hadis hakkında "mevzu" der. bk. *Silsiletu'l-ehâdisi'd-daife ve'l-mevdûa ve eseruha's-seyyii fi'l-Ümme*, Dâru'l-meârif, Riyad 2002, X, 97 (4589).

Kullanmış olduğumuz nüsha ve çalışma metodumuza gelince *Şerhu Erbaîne Hadîsen Kudsiyyen* adlı eserin telif edildiği dönemin, Sultan Bâyezid b. Muhammed dönemi olduğunu görmekteyiz. Bir mecmua içerisinde iki eserden oluşan eser, Süleymaniye Kütüphanesi Esat Efendi 314/1'de kayıtlıdır. Mecmuadaki bir diğer eser ise *el-Kelimetü li tuhfeti bi esrâri'l-besmele* isimli risâledir. Eserin istinsah tarihi cemâziyelevvelin sonlarına doğru, cumartesi günü öğlen saatlerinde 1026/1617 olarak belirtilmiştir. Müstensihisi ise Mustafa b. Ömer'dir.² Çalışmamızı Esat Efendi nüshasından yararlanarak yaptık. Esas aldığımız nüsha dışındaki farklı iki nüshayı da gördüğümüzümüzü belirtmek isteriz. Gayemiz bir tahkik çalışması olmayıp sadece el-Aksarayî'nin şerh metodunu ortaya koymaktır. Tahkik çalışması zaten yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.³ Ancak söz konusu tezde sadece üç nüsha üzerinde durulmuş, diğer nüshaların dikkate alınmadığı görülmüştür.

Makalede öncelikle okuyucu tarafından daha iyi anlaşılması için eserde yer alan hadisleri tercüme ettik. Daha sonra hadislerin hangi eserlerde yer aldığını dipnotlarda gösterdik. Zira bu, değerlendirme ve sonuç bölümü için önem arz etmektedir. Hadis *Kütüb-i Sitte* gibi asıl kaynaklarda yer alıyorsa bunları vermekle yetindik, şayet onlarda yer almıyorsa tâli kaynaklara müracaat ettik. Bulabildiklerimize işaret ettik, bulamadıklarımıza ise "kaynaklarda ulaşamadık" veya benzeri ifadelerle bu duruma dikkat çektik. Müellif, hadisleri verirken senetleri vermediği gibi birçoğunda ilk ravileri de zikretmemiştir. Biz bu eksikliği gidermek için hadislerin râvilerini zikrederek verdik. Çalışmamızın son kısmında Muhammed b. Mahmud el-Aksarayî'nin eserindeki şerh metodu üzerinde durup bunu değerlendirdik.

Bu kısa bilgiden sonra müellifimizin yaşadığı asra bakabiliriz.

1. YAŞADIĞI ASIR

Muhammed b. Mahmud el-Aksarayî (ö. 899/1494) XV. yüzyılda yaşamıştır. Onu daha yakından tanıyabilmek için yaşadığı asra göz atmamız yerinde olacaktır.

1.1. Siyasî durum

XV. yüzyılın başından itibaren Osmanlı Devleti, Anadolu'da siyasî birliğini sağlamıştır. Ne var ki 1402 yılında Timur'la (ö. 808/1405) yapılan Ankara Savaşı'nda Yıldırım Bâyezid'in (ö. 806/1403) yenilmesiyle birlikte Anadolu'nun siyasî birliği yine bozulmuş, on yıl boyunca Osmanlı Devleti fetret dönemi yaşamış, Mehmed Çelebi (ö. 824/1421), Musa Çelebi (ö. 816/1413), İsmâ Çelebi (ö. 809/1406) ve Süleyman Çelebi (ö. 814/1411) arasında saltanat kavgaları yaşanmıştır.⁴

² Diğer nüshalar için bk. Amasya Beyazıt II Halk Kütüphanesi, nu: 873; Manisa İl Halk Kütüphanesi nu: 2963; Manisa Zeynelzâde, nu: 1509.

³ Kencik, Ali Rıza, *Cemalettin Aksarayî Ve Ona Nispet Edilen "Erbaun Hadîsen" Adlı Eserin Tahkiki*, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2009,

⁴ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, yy. ty., II, 44.

Fatih Sultan Mehmed'in (II. Mehmed) 3 Mayıs 1481'de vefatından⁵ sonra, II. Bâyezid (ö. 918/1512) tahta geçmiştir. II. Bâyezid, bir yandan kardeşi Cem Sultan'la (ö. 900/1495) mücadele ederken bir yandan da Kili⁶ ve Akkirman⁷ (1484) gibi yerler fethedilmiş, 1495'de Boğdan⁸ hâkimiyet altına alınmış ve 1498'de İnebahtı⁹ Savaşı kazanılmıştır.¹⁰

1.2. İlimi durum

Osmanlıda ilk medrese, Orhan Gazi (ö. 761/1360) tarafından 1331 yılında İznik'te kurulmuştur.¹¹ XIV. yüzyılın sonlarında İznik Medresesi birinci dereceyi kaybetmiş ve Bursa medreseleri öne geçmiştir. XV. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Edirne başkent olduktan sonra Bursa medreseleri de tâli duruma düşmüştür. II. Murad'ın (ö. 855/1451) Edirne'de yaptırmış olduğu camii, imarethâne, muallimhâne, misafirhâne ve mevlevihâneneden başka yaptırmış olduğu “yüz akçe yevmiyeli medrese” ve “elli akçe yevmiyeli dâru'l-hadis” medresesi ilk sırayı almıştır. Edirne'deki medreseler Fatih'in İstanbul'da yaptırdığı Sahn-ı Semân medreselerine kadar ilk sıradaki yerini muhafaza etmiştir.¹²

2. MÜELLİFİN HAYATI

Tam adı, Ebu'l-Fuyûzât Muhammed b. Hamîduddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Cemâleddin el-Aksarayî'dir¹³ (ö.1494) Ancak el-Aksarayî'nin adı, muhtelif kaynaklarda farklı şekillerde geçmektedir.¹⁴ isimlerde farklılık olsa da ismi üzerinde çalıştığımız eserde Muhammed b. Mahmûd Cemâlû'l-Mille ve'd-Dîn el-Aksarayî olarak yer

⁵ Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, II, 143-44.

⁶ Bugün Ukrayna Cumhuriyeti sınırları içinde bulunan tarihî kale ve şehir. Romence'de Chilia (Kilya) adıyla anılır. Tuna nehrinin denize dökülürken oluşturduğu üç koldan biri olan en kuzeydeki Kili kolunun sol kıyısında bulunmaktadır. Bk. Maxim, Mihai, “Kili”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 1-3.

⁷ Ukrayna Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin Odesa eyaletinde bir şehir. Dinyester nehrinin Karadeniz'e döküldüğü yerde, önu sonradan kapanarak kıyı gölü haline gelen bir körfezin sağ kenarında bulunmaktadır. Bk. Bilge, Mustafa L., “Akkirman”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 269-270.

⁸ Romanya'nın Moldavya bölgesine Osmanlı döneminde verilen ad. Bk. Özcan, Abdülkadir, “Boğdan”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 269-271.

⁹ Yunanistan'da Korint körfezinde Navpaktos kasabasının Osmanlılar dönemindeki adı. Epakto, Lepanto adlarıyla da anılan kasaba Korint körfezi girişinde, Mora yarımadasındaki Patras (Balyabadra) şehrinin karşısındaki Yunan ana karası kıyısında yer almakta olup bugün 8000 nüfuslu küçük bir yerleşim yeri durumundadır. Bk. Kiel, Machiel, “İnebahtı”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 285-287.

¹⁰ Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, II, 217.

¹¹ Osmanlıda medreseler ve okutulan dersler için bk: Hızlı, Mefail, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, XVII/1 (2008): 26.

¹² Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, I, s.523.

¹³ Taş, Mehmed Serhan; “Cemâl-i Halvetî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, 302; Öngören Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf Anadolu'da Süfîler Devlet ve Ulema (XVI Yüzyıl)*; İstanbul 2000, s.43.

¹⁴ Bk. Cemal Halvetî ve Çelebi Halife isimlendirmesi için bk. Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns min hadarâti'l-kuds*, çev. Lâmiî Çelebi, İstanbul 1980, s.579; Taşköprüzade Ebu'l-Hayr İsmâduddin Ahmed Efendi, *eş-Şekâikun-numâniye fi ulemâi'd-devleti'l-osmâniyye*, thk. Ahmet Sübhi Furat, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, I. bs., İstanbul 1985, s. 267; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333, I, 51; Bilmen Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatu'l müfessi*

almaktadır. Kaynaklarda ailesi hakkında fazla bir bilginin yer almadığı müellif, Cemâleddin el-Aksarayî'nin soyundan gelmektedir. el-Aksarayî nesep yönünden Fahruddin Râzî'ye ulaşmaktadır. Doğum tarihi ve nerede doğduğu hakkında kesin bir bilgi yoktur. Kimileri aslen Karamanlı olup Amasya'da doğduğunu ifade ederken¹⁵ kimi müellifler de onun Aksaray doğumlu olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁶

Bununla birlikte aslen Aksaraylı olan Cemâlî ailesinin neredeyse tüm fertlerinin Amasya'da yollarının kesiştiğini görmekteyiz. Cemâlîler için bu şehrin önemi, büyük dedesini Cemâleddin el-Aksarayî'den kaynaklandığı düşünülmektedir. Dedesinin Aksaray'a dönmesinden sonra Amasya, ailenin diğer fertleri için bilinen bir yerdir.

Amasya'nın cazibe merkezi olması, şehzadeler şehri olarak tanınmasının yanı sıra ilmî hayatta medreselerinin önemli bir yeri olmasından kaynaklanmaktadır. Özellikle de şehzadeligi Amasya'da geçen II. Bâyezid'in ilme ve ulemâyâ önem vermesi, şehri cazibe merkezi haline getirmiştir.¹⁷ Müellifimiz Cemâl el-Aksarayî ve diğer Cemâlîler II. Bâyezid'in padişah olmasından sonra onun daveti üzerine 1485 yılında İstanbul'a gelmişlerdir.¹⁸ Cemâl el-Aksarayî, İstanbul'a gelince Koca Mustafa Paşa (ö. 918/1512) tarafından kendisi için yaptırılan dergâhta postnişin olarak irşad vazifesini devam ettirmiştir.¹⁹ Kendisi Halvetîliğin İstanbul'daki ilk önemli temsilcisidir. XV. yüzyılda Halvetîlik, Kadîrîlik ve Mevlevîlik tarikatları Osmanlı'da yayılmaya başlamıştır.

Cemâlî ailesi, II. Bâyezid, Yavuz (926/1520) ve Kanuni (974/1566) dönemlerinde topluma önemli katkılarda bulunmuşlar ve devlet adamı olarak hizmet etmişlerdir. Cemal el-Halvetî tasavvuf alanında, oğlu Pîrî Mehmed Paşa (940/1533) idare

rîn, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1974, II, 617; Ateş Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1974, s. 224; Tayşi, "Cemâlî Halvetî", s. 302; Muhammed Cemâlî ismi için: Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî yahut Tezkire-i meşâhir-i osmaniyye*, (The Ottoman Biography), I. bs., İstanbul 1971, IV, 105; Çelebi Halife eş-Şeyh Muhammed b. Muhammed el-Cemâlî el-Halvetî er-Rûmî ismi için bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyl alâ keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1971, II, 510; Cemâleddin Karamânî ve Çelebi Karamânî için: Camîî, *Nefahatu'l-Üns Min Hadaratı'l-Kuds*, çev. Abdulkadir Akçiçek, Huzur Yayınevi, 2013, s. 579; Ahmed Rifat Efendi (Yağlıkçızâde), *Lügât-ı tarihîyye ve coğrafîyye*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul 1299, III, 44; Çelebi Halife Muhammed Cemâleddin Halvetî için bk. Rifat Efendi, *Lügât-ı tarihîyye*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul 1895, III, 44; Muhammed b. Muhammed el-Cemâlî el-Bekrî el-Halvetî er-Rumî için: Kehhâle Ömer Rıza, *Mu'cemi'l-müellifin (Terâcimu Musannifi'l-kutubi'l-arabiyye)*, Daru'l-kütubi'l-ilmîyye, I. bs., Beyrut 1957, XI, 203; İsmail b. Abdillâh er-Rûmî es-Süfî el-Halvetî Cemâleddin ismi için: Zirikli Hayreddin, *el-A'lâm kâmusu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Daru'l-İlim, II. bs., Kahire 1976, I, 315.

¹⁵ Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 51; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 617; Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 224.

¹⁶ Yusuf b. Yakub, *Menâkıbı şerif ve tarikatname-i piran ve meşayihî tarikat-ı alîye-i halvetiyye*, İstanbul 1290, s.16; Tayşi, "Cemâlî Halvetî", s. 302.

¹⁷ Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, Hikmet Matbaası, I. bs., İstanbul 1927, III, 227.

¹⁸ Küçükdağ Yusuf, *II. Bayezid Yavuz ve Kanunî Devirlerinde Cemalî Ailesi*, PRS Perek Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 166.

¹⁹ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 151; Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 224; Tayşi, "Cemal Halveti", s. 302.

alanında ve amcazadesi Zenbilli Ali Efendi (932/1526) ilmi alanda temâyüz etmişler, döneminin sultanlarına ve devlete yön vermişlerdir.²⁰

Muhammed b. Mahmûd el-Aksarayî'nin vefat tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. O, padişah II. Bâyezid (1481-1512) tarafından veba hastalığına yakalananlara dua etmesi için kırk dervişle birlikte hacca gönderilmiş, ancak yolda Tebük korusu²¹ denilen mevkiide, 899/1493-94 yılında vefat etmiş ve vasiyeti üzerine hacıların yol güzergâhı üzerine defnolunmuştur.²²

3. ESERLERİ

Müellifimiz Osmanlı döneminde çok eser veren sûfilerden birisidir. Eserlerinin sayısı yirmi²³ veya yirmi bir²⁴ civarındadır. Bu eserlerden bazıları şunlardır:

- a. er-Risâletü'l-kevseriyye fî beyâni te'vîli esrârî'l-Kur'ân
- b. Envârü'l-kulûb li talebi rû'yeti'l- mahbûb
- c. Risâle fî beyâni esrârî'l-vudû'z-zâhiriyye ve'l-ma'neviyye
- d. Risâletü'r-rahîmiyye
- e. Şerhu erbaîne hadîsen kudsiyyen
- f. Te'vilâtu erbaîne hadîsen
- g. Risâle fî hadis "İnnallâhe Teâlâ halaka Âdeme alâ sûretihi"
- h. Esrâru'l-ilâhiyye
- i. Faslun fî âdâbi'z-zikr.

Bibliyograf Mehmed Tahir, bizzat gördüğü bu eserler hakkında "Eserlerinden bizzat gördüğüm bilhassa *Tefsir Risâlesi ile Hadis-i Erbaîn Şerhi ve Sa'd Kelime-i İmam-ı Ali Şerhi* gerçekten muhakkikkâne ve ârifânedir"²⁵ demektedir.

Şerhu Erbaîne Hadisen Kudsiyyen isimli eserde de görüleceği gibi bu eser Cemâleddin el-Aksarayî'ye ait değil Ebu'l-Fuyûzât Muhammed b. Hamîduddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Cemâleddin el-Aksarayî'ye aittir. Aşağıda görüleceği gibi müellif hadisleri tamamen tasavvufi bir metotla şerh etmiştir. Halbuki Cemâleddin Aksarayî'nin tasavvufi bir yönü yoktur. Bundan dolayı mezkûr eser, kendi soyundan gelen ve Halvetî şeyhi olan Ebü'l-Fuyûzât Muhammed b. Hamîduddin b. Mahmûd'a ait bir risâledir.

- j. Şerhu erbaîne hadisen kudsiyyen

²⁰ Küçükdağ; *II. Bayezid Yavuz ve Kanunî Devirlerinde Cemalî Ailesi*, s. 28.

²¹ Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 51; Tayşi; "Cemal Halveti", s. 302.

²² Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 51; Ateş; *İşari Tefsir Okulu*, s. 224. Vefat tarihi hakkında farklı görüşler yer almaktadır. Bilmen; *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 617; Kehhale, *Mu'cemi'l-müellifin*, XI, 203.

²³ Tayşi, "Cemalî Halveti", ss. 302, 303.

²⁴ Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 52.

²⁵ Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 52.

el-Aksarayî'nin çalışmamaza konu olan eseridir. Girişte de ifade ettiğimizden aynı bilgileri tekrar emeyeceğiz. Şu kadarını ifade edelim ki el-Aksarayî, şerhinde “hadis-i kudsiye dair 40 hadis ve âsar’ı cem edeceğini ve bu hadisleri tasavvufi bir metotla tevîl ederek hassas bir şekilde şerh yapacağını” ifade etmektedir.²⁶ O, amacını ve metodunu “Allah’ın izniyle ulemâ ve fudelâ’nın metotlarını meslek edinerek 40 hadis sahasında eser telif eden âriflere ve evliyâyâ benzemek için hadislerin esrarını beyan ettim” diyerek açıklamaktadır.

4. KIRK KUDSÎ HADİS TERCÜMESİ

Aşağıda Şerhu Erbaîne Hadisen Kutsiyyen adlı eserde yer verilen kudsî hadislerin metinlerini kaydedip tercümesini verecek ve hadislerin tahririni yapacağız. Kaynağını tespit edemediğimiz hadislere de dipnotlarda işaret edeceğiz.

[2a] Hadis no: 1

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ الْهَادِ، عَنْ عُمَرُو، مَوْلَى الْمُطَّلِبِ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ قَالَ: إِذَا ابْتَلَيْتَ عَبْدِي بِحَبِيبَتَيْهِ فَصَبْرًا، “عَوَّضْتُهُ مِنْهُمَا الْجَنَّةَ.”

“Kulumu iki sevdiği şeyle imtihan ettiğimde o sabrederse, sabrettiği bu iki şey karşılığında ona cenneti veririm.”²⁷

Müellif, hadisin râvisi olarak Enes b. Mâlik’i vermiştir. Ayrıca bu rivayeti Buhârî’den aldığı belirtilmiştir.

[2b] Hadis no: 2

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِذَا أَحَبَّ الْعَبْدُ لِقَائِي أَحْبَبْتُ لِقَاءَهُ، وَإِذَا كَرِهَ الْعَبْدُ لِقَائِي كَرِهْتُ لِقَاءَهُ.

“Kulum bana kavuşmayı sevdiğinde ben de onun kavuşmasını severim, şayet bana kavuşmayı sevmezse onun kavuşmasından hoşlanmam.”²⁸

²⁶ Aksarayî, *Şerhu erbaîne hadisen kutsiyyen*, Süleymaniye Kütüphanesi Esat Efendi Bölümü nu: 314, 2/a.

²⁷ Buhârî, Muhammed b. İsmail el-Cu’fi, *el-Camiu’s-sahiħ*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir, Daru Tavki’n-Necat, 1422, I. bs., VII, 116 (5653); Ahmed b. Hanbel Ebü Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şuayb Arnâvud vd., Kontrol Abdullah b. Abdilmuhsin Türki, Müessesetü’r-Risâle, I. bs., 2001, XIX, 449 (12467) (Hadis sahihtir.); Ebü Ya’la, Ahmed b. Ali b. el-Müsenâ b. Yahya b. İsa b. Hilâl et-Temimî el-Mevsilî, *Müsned-i Ebi Ya’la*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, I. bs., Dimeşk 1984/1404, XI, 225 (6339). Muhakkik isnadının hasen olduğunu söylemektedir; Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyub el-Lahmî eş-Şamî, *el-Mu’cemu’l-evsât*, thk. Târik b. İvâdillâh Abdilmuhsin b. İbrahim, Dâru’l-Harameyn, Kahire, 1415, I, 86 (250); Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Musa el-Hüseyverdi el-Horasanî Ebü Bekr, *eş-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mektebetü Dâru’l-Bâz, III. bs., Beyrut 2003/1424, III, 525 (6552).

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 510 (9822). Hadisin sahih, isnadının hasen olduğunu tahkik edenler söylemiştir: Begavî, Ebü Muhammed Hüseyin b. Mesud b. Muhammed b. Ferrâ, *Şerhu’s-sünne*, thk. Şuayb Arnâvud-Muhammed Zuheyr Şaviş, Mektebetü’l-İslâmî, III. bs., Dimeşk- Beyrut 1983/1403, V, 262 (1448). Müellif hadisin “sahiħ” olduğunu söyler: Ebü Ya’lâ, *Müsned*, VI, 375 (3711). Muhakkik isnadının “sahiħ” olduğunu söyler.

Müellif hadisin sahâbî râvisi olarak Ebû Hüreyre'yi zikretmiştir.

[2b] Hadis no: 3

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ: إِذَا تَلَّقَانِي عَبْدِي بِشَبْرٍ، تَلَّقَيْتُهُ بِدِرَاعٍ، وَإِذَا تَلَّقَانِي بِدِرَاعٍ، تَلَّقَيْتُهُ بِبَاعٍ، وَإِذَا تَلَّقَانِي بِبَاعٍ، جِئْتُهُ جِئْتُهُ بِأَسْرَعٍ .

Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “Bir kimse bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir arşın yaklaşıyorum. Bir kimse bana bir arşın yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşıyorum. Bir kimse bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak giderim.”²⁹

Müellif hadisin râvisi olarak Ebû Hüreyre'yi kaydetmiştir.

[2b] Hadis no: 4

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِذَا هَمَّ عَبْدِي بِسَيِّئَةٍ فَلَا تَكْتُبُوهَا عَلَيْهِ، فَإِنْ عَمِلَهَا فَاتَّكْتُبُوهَا سَيِّئَةً، وَإِذَا هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا فَاتَّكْتُبُوهَا حَسَنَةً، فَإِنْ عَمِلَهَا فَاتَّكْتُبُوهَا عَشْرَةً.

Allah Azze ve Celle şöyle buyurdu: “Şayet kulum bir günah işlemeye niyetlense ama yapmasa ona günah yazmam; şayet o günahı işlerse o günahın karşılığını yazarım. Şayet güzel bir iş yapmaya niyetlense ve onu yapmasa da ona sevap yazarım. Şayet o güzel işi yaparsa ona on misli sevap yazarım.”³⁰

Müellif hadisin sahâbî râvisi olarak Ebû Hüreyre'yi vermiş, Müslim tarafından rivayet edildiğini belirtmiştir.

[3a] Hadis no: 5

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٍ.

Allah Azze ve Celle şöyle buyurdu: “Salih kullarıma hiç bir gözün görmediği, hiç bir kulağın işitmediği, hiç bir beşerin kalbinin hatırlamayacağı –şeyler- hazırladım.”³¹

Müellif hadisin sahâbî râvisi olarak Ebû Hüreyre'yi vermiştir.

[3a] Hadis no: 6

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَا أَعْنَى الشُّرَكَاءِ مِنَ الشِّرْكِ، مَنْ عَمِلَ عَمَلًا أَشْرَكَ فِيهِ مَعِيَ عَبْدِي، تَرَكْتُهُ وَشِرْكُهُ.

²⁹ Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri en-Nisâbûrî, *el-Müsnedü's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdilbakî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty., IV, 2061 (2675); Ahmed . Hanbel, *Müsned*, XIII, 517 (8193), XXI, 418 (14013); Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, V, 25 (1252).

³⁰ Müslim, *Sahîh*, I, 117 (128). Bu eserlerde “seyyie” yerine “hasene” ile hadis devam etmektedir. Tirmizî, *Sünen*, thk: (heyet), Mustafa el-Babi, II. bs., Mısır 1975, V, 265, h. nu: 3073, (hasen-Sahîh); Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhalik, *Müsned*, thk. Adil b. Sa'd, el-Ulûm ve'l-Hikem matbaası, Medine-i Münevvere, I. bs., 1988-2009, XV, 323 (8869); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 98 (11117); İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *Sahîh*, thk. Şuayb Arnavud, Müessesetü'r-risâle, I.bs., Beyrut, 1988/1408, II, 104 (380).

³¹ Buharî, *Sahîh*, IV, 118 (3244); VI, 115 (4779); VI, 116 (4780); IX, 144 (7498); Müslim, *Sahîh*, IV, 2174 (2824); IV, 2175 (2824); IV, 2175 (2825); Tirmizî, *Sünen*, V, 346 (3197); İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abulbâkî, Dâru'l-Fikr, Kahire ty., II, 1447(4328); Humeydî, *Müsned*, thk. Hasen Selim Esed, Dâru's-Saka, I. bs., Dimeşk, 1996, II, 275 (1167).

Allah-ı Tebâreke ve Teâlâ buyurdu: “Ben, bana şirk koşanların şirkinden beriyim. Her kim bir bana ortak koşarak bir iş yaparsa onu ve şirkini baş başa bırakırım.”³²

Müellif hadisin râvisi olarak Ebû Hüreyre'yi vermiştir.

[3a] Hadis no: 7

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ، حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بُرْقَانَ، عَنْ زَيْدِ بْنِ الْأَصَمِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: أَنَا عَبْدٌ ظَنِّي عَبْدِي فِي وَأَنَا مَعَ عَبْدِي إِذَا ذَكَرَنِي.

“Ben kulumun zannı üzereyim. Beni zikrettiğinde ben de onunla beraberim.”³³

Müellif hadisin sahâbî râvisi olarak Ebû Hüreyre'yi vermiştir.

[3b] Hadis no: 8

أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِنَّ الصَّوْمَ لِي وَأَنَا أَجْرِي بِهِ.

Ebû Hüreyre rivayet eder: “Oruç benim içindir. Onun karşılığını ben vereceğim.”³⁴
Görüldüğü gibi bu rivayeti asıhtan Ebû Hüreyre rivayet etmektedirler.

[3b] Hadis no: 9

أَبُو ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَ عَلَى عِبَادِي أَلَا فَلَا تَطَّالَمُوا.

“Ben zulmü kendi nefsim ve kullarıma haram kıldım. Dikkat ediniz! Zulmetmeyiniz...”³⁵

³² Müslim, *Sahîh*, IV, 2289 (2985); İbn Mâce, *Sünen*, II, 1405 (4202); İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk en-Nisâbüri, *Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî, Mektebetü'l-İslâmî, II.bs., Beyrut 1992, II, 67 (938); Taberânî, *el-Mucemu'l-evsât*, I, 47 (130).

³³ Müslim, *Sahîh*, IV, 2067 (2675); Tirmizî, *Sünen*, IV, 596 (2388); İbn Hibbân, *Sahîh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, III, 93 (811); Farklı metni için bk. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ” يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَنَا عَبْدٌ ظَنِّي عَبْدِي فِي، وَأَنَا مَعَ إِذَا ذَكَرَنِي، فَإِنَّ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِي ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنَّ ذَكَرَنِي فِي مَالِي ذَكَرْتُهُ فِي مَالِي خَيْرٌ مِنْهُمْ، وَإِنَّ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشَيْءٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا، وَإِنَّ ذَكَرْتُهُ حَتَّى أَتَى مَالِي مِنْهُ، فَإِنَّ ذَلِكَ لِي وَأَنَا أَجْرِي بِهِ. ” (Buhârî, *Sahîh*, IX, 121 (7405); Müslim, *Sahîh*, IV, 2061 (2675); Tirmizî, *Sünen*, V, 581 (3603); İbn Mâce, *Sünen*, II, 1255 (3822)).

³⁴ Müslim, *Sahîh*, II, 807 (1151); Ahmed, *Müsned*, XII, 96 (7173); İbn Ebî Şeybe, *Musannef fi'l-ehâdis ve'l-asâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409, II, 272 (893).

³⁵ Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn, *el-Kadâ ve'l-Kader*, thk. Muhammed b. Abdillâh Âli Âmir, Mektebetu'l-'Ubeykan, I. bs., Riyad 2000/1421, I, 269 (380) Hadisin tamamı şu şekildedir: أَخْبَرَنَا الْإِمَامُ أَبُو الطَّيِّبِ سَهْلُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَلِيمَانَ رَحِمَهُ اللَّهُ إِيمَاءً، أَنَا عَبْدٌ اللَّهُ تَعَالَى مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ زَيْدٍ، أَنَا عَبْدٌ اللَّهُ تَعَالَى مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْعَدَنِيِّ، نَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبرَاهِيمَ اللَّحْنِظِيُّ، أَنَا عَبْدٌ الصَّمَدِ بْنِ عَبْدِ الْوَارِثِ، نَا هَمَّامُ بْنُ يُحْيَى، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي قَلَابَةَ، عَنْ أَبِي أَنَسَةَ الرَّحْبِيِّ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرُؤْيِهِ عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ: «إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَى عِبَادِي عَلَى نَفْسِي أَلَا فَلَا تَطَّالَمُوا، كُلُّ إِنْسَانٍ مِثْلُ أَبِي آدَمَ يَخْطِئُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ثُمَّ يَسْتَعْفِرُ، فَأَعْفُزُ لَهُ وَلَا أَنَابِي، يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ كَانَ صَالِحًا إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ، وَكُلُّكُمْ كَانَ عَارِيًا إِلَّا مَنْ كَسَوْتُهُ، وَكُلُّكُمْ كَانَ جَانِبًا إِلَّا مَنْ أَلْعَمْتُهُ، وَكُلُّكُمْ كَانَ طِفْلًا إِلَّا مَنْ سَقَيْتُهُ، فَاسْتَهْدُونِي أَهْدِيكُمْ، وَاسْتَكْسِبُونِي أَكْسِبْكُمْ، وَاسْتَطْعَمُونِي أَطْعَمْكُمْ، وَاسْتَسْقَمُونِي اسْقَمْكُمْ يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَجْتُمْ، وَجَنَّتُمْ وَإِنْسَكَمُمْ، وَذَكَرْتُمْ وَأَنْتَأَكَمْتُمْ، وَصَغِيرْتُمْ وَكَبِيرْتُمْ، وَخَيْبْتُمْ وَمَيِّبْتُمْ عَلَى قَلْبِ أَنْفَاكُمْ رَجُلًا وَاحِدًا لَمْ يَزِيدُوا فِي مُلْكِي شَيْئًا، وَلَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَجْتُمْ، وَجَنَّتُمْ وَإِنْسَكَمُمْ، وَذَكَرْتُمْ وَأَنْتَأَكَمْتُمْ، وَصَغِيرْتُمْ وَكَبِيرْتُمْ، وَخَيْبْتُمْ وَمَيِّبْتُمْ عَلَى قَلْبِ أَنْفَاكُمْ رَجُلًا لَمْ يَنْقُصْ فِي مُلْكِي شَيْئًا، إِلَّا مَا

Müellif bu rivayeti uzunca bir hadisten yukarıda kaydettiğimiz kısmı alarak rivayet etmektedir. Hadis, bazı metin farklılıkları ile beraber farklı kaynaklarda da yer almaktadır.³⁶

Müellif hadisin sahâbî râvîsi olarak Ebû Zerr'i vermiştir.

[4a] **Hadis no: 10**

أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَمِنَ الْمُتَحَابُّونَ بِجَلَالِي، الْيَوْمَ أَظْلَهُمْ فِي ظِلِّي يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلِّي.

Allah (c.c.) kıyamet gününde “Celâlim için birbirlerini sevenler nerede, onları hiç bir gölgenin olmadığı bu günde kendi gölgemle gölgelendireceğim”³⁷ diyecek.

Müellif hadisin sahâbî râvîsi olarak Ebû Hüreyre'yi zikretmiştir.

[4a] **Hadis no: 11**

أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فَسَمِعْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نَصْفَيْنِ، وَ نَصْفُهَا لِعَبْدِي وَعَبْدِي مَا سَأَلَ، فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: حَمِيدِي عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: الرَّحْمَنُ الرَّحِيمِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: أَتَيْتَنِي عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ، قَالَ: مَجْدِي عَبْدِي فَإِذَا قَالَ: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ قَالَ: هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، فَإِذَا قَالَ: اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ قَالَ: هَذَا لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ.

“Namazı benimle kulum arasında ikiye ayırdım. Kuluma istediği verilir. Kul “الرَّحْمَنُ الرَّحِيمِ” deyince Allah Teâlâ: “kulum bana hamdetti” der. Kul: “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” deyince Allah Teâlâ: “kulum beni –güzel bir şekilde- andı” der. Kul: “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” deyince Allah Teâlâ: “kulum beni –en iyi şekilde- övdü” der. Kul: “اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ” deyince Allah (c.c.): “Bu benimle kulum arasındadır. Kuluma istediği verilir.” Kul: “اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ” deyince Allah (c.c.): “Bu kulum içindir ve kuluma istediği verilir” buyurur.³⁸

«يُنْقَضُ رَأْسُ الْمَخِيطِ مِنَ الْبَيْحَرِ el-Adâb, talik. Ebû Abdillâh, es-Saîd el-Menduveh, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, I. bs., Beyrut 1988/1408, I, 341 (847).

³⁶ Bk. عَنْ أَبِي أُبَيٍّ، عَنْ أَبِي قَلَابَةَ، عَنْ أَبِي دُرٍّ، قَالَ: «قَالَ اللَّهُ: يَا عَبَادِي إِنِّي خَرِّمْتُ عَلَيْكَ نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ عَلَيْكَ حَرِّمًا، فَلَا تَطْلُبُوا الْعِبَادَ، يَا عَبَادِي إِنَّكُمْ تُحْتَفُونَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ فَاسْتَعْفُوا مِنِّي فَإِنِّي أَغْفِرُ لَكُمْ الدُّنُوبَ جَمِيعًا وَلَا أَبَالِي، يَا عَبَادِي لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَجْتُمْ، وَجَنَّتُمْ وَأَنْسَكْتُمْ، وَصَغِيرَتُمْ وَكَبِيرَتُمْ، كَانُوا عَلَى قَلْبِ أَفْحَرْتُمْ لَمْ يَنْقُصَ مِنِّي مَلِكِي شَيْئًا، وَلَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَجْتُمْ، وَجَنَّتُمْ وَأَنْسَكْتُمْ، وَصَغِيرَتُمْ وَكَبِيرَتُمْ، سَأَلُونِي مَامَر ب. رَاشِد، el-Câmi', thk. Habîbu'r-Rahmân el-Azamî, el-Mektebu'l-Islâmî, II. bs., Beyrut 1403, XI, 182 (20272); Lafız farklılıklarıyla birlikte benzer rivayetler için bk. Müslim, *Sahih*, IV, 1994 (2577); Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *Müsned*, IX, 441 (4053); İbn Hibbân, *Sahih*, II, 385 (619); Beyhakî, *Sünen*, VI, 154 (11503).

³⁷ Müslim, *Sahih*, IV, 1988 (2566); Malik b. Enes, *Muvatta*, thk. M. Fuad Abdulbakî, İstanbul, Çağrı yayınevi, 1992, II, 952 (13); Ahmed, *Müsned*, XII, 169 (7232); Beyhakî, *Sünen*, X, 393 (21067).

³⁸ Müslim, *Sahih*, I, 296 (395); I, 297 (395); Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdilhamid, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty., I, 216 (821); Tirmizî, *Sünen*, V, 201 (2953); Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Suayb, *Sünen*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuatî'l-İslamiyye, Halep 1986/1406, II, 135 (909); İbn Mâce, *Sünen*, II, 1243 (3784); Mâlik b. Enes, *Muvatta*, I, 84 (39); Ahmed, *Müsned*, XII, 239 (7291).

Müellif hadisin sahâbî râvîsi olarak Ebû Hüreyre'yi zikretmiştir.

[4a] **Hadis no: 12**

أبو هريرة رضي الله عنه: وَمَا زَالَ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَافِلِ حَتَّى أَجِبَّ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمِعُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرَجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا.

“Kulum Bana nafiile ibadetlerle kendisini sevene dek ibadet eder. Onu sevdim mi de onun kulağı olur, kulum onunla işitir, gözü olur onunla görür, eli olur onunla galip gelir, ayağı olur onunla yürür.”³⁹

Müellif, hadisin sahâbî râvîsi olarak Ebû Hüreyre'yi vermiştir. Kaynaklarda müellifin bu şekilde vermiş olduğu rivayetin metnin evelinde ve sonunda daha farklı bilgiler de yer almaktadır.

[4b] **Hadis no: 13**

أبو هريرة رضي الله عنه: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آَارَزَنِي بِالْحَرْبِ.

“Her kim benim veli kuluma düşman olursa, bana harp açmış olur”⁴⁰

Müellif hadisin sahâbî râvîsi olarak Ebû Hüreyre'yi vermiştir.

[4b] **Hadis no: 14**

أبو هريرة رضي الله عنه: يَا ابْنَ آَدَمَ أَنْفِقْ مَا أَنْفَقْتُ عَلَيْكَ.

“Ey Âdemoğlu sana tasaddukta bulunduğum gibi sen de tasaddukta bulun!”⁴¹

Müellif, hadisin sahâbî râvîsi olarak Ebû Hüreyre'yi vermiştir.

[4b] **Hadis no: 15**

³⁹ Bk. Buharî, *Sahîh*, VIII, 105 (6502) حَدَّثَنِي مَنْ حَدَّثَنَا سَلِيمَانُ بْنُ بِلَالٍ، حَدَّثَنِي مَنْ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آَادَى لِي وَبَصَرَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرَجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطِيْتُهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأُعِيذَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ "

Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, 192 (20301); Ebû Davud, *ez-Züh'd*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim b. Muhammed, *Daru'l-Mişkât*, I. bs., Halvân 1993/1414, I, 33 (5); Taberânî, *el-Mucemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Silefî, *Mektebetü'l-Ulûm*, II. bs., Musul 1984, VIII, 206 (7833); Beyhakî, *Sünen*, III, 482 (6395); X, 370 (20980); III, 482 (6395); Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hasîdî, *Matbaatu's-Saâde*, I. bs., Cidde 1993/1413, II, 447 (1029); Taberânî, *el-Mucemu'l-evsât*, I, 192 (609); Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme, *Müsnedu's-Şihâb*, Müessetü'r-Risâle, II. bs., Beyrut 1986, II, 327 (1456).

⁴⁰ Bk. Buharî, *Sahîh*, VII, 62 (5352); Müslim, *Sahîh*, II, 690 (993); Ahmed, *Müsned*, XII, 247 (7298); Ebû Ya'la, *Müsned*, XI, 134 (6260).

⁴¹ Buharî'de rivayet şeklinde gelmektedir. Bu hata müstensih hatasından değil bizzat müellifin kendisinden kaynaklanmaktadır. Bk. Reşit Efendi, 510/a; Esat Efendi, 4/b.

Buharî, *Sahîh*, VII, 62 (5352); Aliyu'l-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtihu'l-gayb şerhu mişkâtu'l-mesâbîh*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 2002, IV, 1319 (1862). Hadis hakkında "müttefakun aleyh" demekle beraber bu hadis Müslim'de yer almamaktadır.

يا ابن آدم خلقتك لاجلي و خلقت الأشياء لإجلك أنت نفر مي.

“Ey Âdemoğlu seni kendim için, eşyayı da senin için yarattım. Sen ise benden kaçırıyorsun.”⁴²

Müellif hadisin ilk râvîsini vermemiştir.

[5a] **Hadis no: 16**

أبو هريرة: يا ابن آدم مريض فلم تُعديني، قال: يا رب كيف أعوذك؟ وأنت رب العالمين، قال: أما علمت أن عبيدي فلاناً مريض فلم تُعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟ يا ابن آدم استطعمتكم فلم تُطعمني، قال: يا رب وكيف أطمعكم؟ وأنت رب العالمين، قال: أما علمت أنه استطعمك عبيدي فلاناً، فلم تُطعمه؟ أما علمت أنك لو أطمعته لوجدت ذلك عندي، يا ابن آدم استسقيتكم، فلم تسقيني، قال: يا رب كيف أسقيك؟ وأنت رب العالمين، قال: استسقاك عبيدي فلاناً فلم تسقيه، أما إنك لو سقيته وجدت ذلك عندي.

Resûlullah (s.a.v.) Allah Teâlâ'dan naklen anlatıyor:

“Allah şöyle buyurdu: “Ey Âdemoğlu hasta oldum, ziyaretime gelmedin.” Âdemoğlu sordu; 'Ya Rabbi sen âlemlerin Rabbisin. Seni nasıl ziyaret edeyim?' Allah buyurdu; 'Bilmiyor musun? Falan kulum hasta oldu, ama sen onu ziyaret etmedin. Eğer onu ziyaret etseydin Beni yanında bulacaktın'. Allah devamla buyurdu: 'Ey Âdemoğlu, senden yemekle doyurulmamı istedim, ama sen Beni doyurmadın'. Âdemoğlu sordu: 'Yâ Rabbî seni yemekle nasıl doyurayım? Sen âlemlerin Rabbisin. Bunun üzerine Allah Teâlâ: 'Falan kulum senden yemek istedi, ama ona yedirmedi. Bilemedin mi? Ona yedirseydin Beni yanında bulacaktın' der. Allah devamla 'Ey Âdemoğlu, senden su istedim, ama vermedin'. Âdemoğlu sordu: 'Yâ Rabbî Sana nasıl su vereyim? Sen Âlemlerin Rabbisin'. Allah buyurdu: 'Falan kulum senden su istedi vermedin. Ona su verseydin Beni yanında bulacaktın. Bunu da mı anlayamadın?'⁴³

Müellif hadisin sahâbî râvîsini zikretmemiştir.

[5b] **Hadis no: 17**

قال الله تعالي يا عبادي كلكم ضال الا من هديته فاسهدوني اهديكم يا عبادي كلكم جابع الا من اطعمته فاستطعموني اطعمكم با عبادي كلكم عار الا من كسوته فاستكسوني اكسسكم.

Resûlullah'ın haber verdiğiğine göre Allah Teâlâ “Ey benim kullarım! Benim hidayete erdirdiklerim müstesna hepiniz sapıklık içerisinde. Benden hidayet dileyiniz ki sizi hidayete erdireyim. Ey benim kullarım! Benim doyurduklarım hariç hepiniz

⁴² Rivayete ulaşamadık.

⁴³ Müslim, *Sahih*, IV, 1990 (2569); İshak b. Râhuye, *Müsned*, thk. Abdulfafur b. Abdilhak el-Belûşî, Mektebetü'l-İmân, I. bs., Medine, 1991/1412, I, 115 (28); İbn Hibbân, *Sahih*, III, 224 (944); Beğâvî, *Şerhu's-Sünne*, V, 218 (1409); Buhârî, *el-Edebu'l-müfred bi't-Ta'likat*, thk. Semir b. Emin ez-Zührî, Mektebetu'l-Meârif, I. bs., Riyad 1998/1419, I, 266 (517).

açsınız. Yemek talep ediniz ki ben de sizi doyurayım. Ey benim kullarım! Benim giydirdiklerim hariç hepiniz çıplaksınız. Benden örtünmeyi talep ediniz sizleri giydireyim.” buyurmuştur.⁴⁴

Müellif daha önce de yaptığı gibi uzun bir hadisin bir kısmını rivayet etmektedir. Müellif hadisin hadisin sahâbî râvîsini zikretmemiştir.

[6a] **Hadis no: 18**

قال عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: مَنْ عَزَّنِي طَلَبْنِي مَنْ طَلَبَنِي وَجَدَنِي وَ مَنْ وَجَدَنِي أَحَبَّنِي وَ مَنْ أَحَبَّنِي فَتَلَّئْتُهُ وَ مَنْ قَتَلْتُهُ فَعَلِي دَيْتُهُ وَ مِنْ عَلِيٍّ دَيْتُهُ فَأَنَا دَيْتُهُ.

Resûlullah'ın haber verdiğiğine göre Allah Teâlâ “Kim beni tanırsa beni talep eder. Kim beni talep ederse beni bulur, kim beni bulursa beni sever, kim beni severse onu öldürürüm. Kimi öldürürsem onun diyeti bana aittir. Kimin diyeti de bana ait olursa, onun diyeti benimdir” buyurmuştur.

Müellifin sahâbî râvîsini vermediği bu rivayete kaynaklarda ulaşamadık.

[6a] **Hadis no: 19**

قال عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: أَنَا عِنْدَ الْمُتَكَبِّرَةِ فُلُوحُهُمْ لِأَجْلِي.

Allah Teâlâ “Ben; benim için kalpleri mahzun olan kullarımla beraberim” buyurmuştur.⁴⁵

[6a] **Hadis no: 20**

قال عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي وَيَصْبِرْ عَلَيَّ بَلَائِي وَ لَمْ يَشْكُرْ نِعْمَائِي فَيَلْتَلِبْ رَبًّا سِوَايَ.

Resûlullah'ın haber verdiğiğine göre Allah Teâlâ: “Her kim ki kazama rıza göstermez, belalarıma da sabretmezse artık varsın kendine benden başka bir Rab arasın” buyurmuştur.⁴⁶

[6a] **Hadis no: 21**

قال عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: مَنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ، ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَمَنْ ذَكَرَنِي فِي مَالٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَالٍ خَيْرٌ مِنْهُ.

⁴⁴ Lafız farklılıklarıyla birlikte bk. Müslim, *Sahih*, IV, 1994 (25779); Tirmizî, *Sünen*, IV, 656 (2495); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409, VI, 72 (29557).

⁴⁵ Aliyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 1123 (1528); Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 230 (614). Burada şu bilgilere yer verilmektedir: Sehâvî *el-Mekâsîd*'ta Gazzalî'den rivayet eder. Aliyu'l-Kârî akabinde bu ifade bu makamda uygun düşmemiştir. Dedim ki: “وَأَنَا مَدْرَسَةُ قُلُوبِهِمْ لِأَجْلِي” rivayetiyle birlikte bu iki hadis merfu olarak aslı yoktur.

⁴⁶ Bk. Taberânî, *el-Mucemu'l-kebir*, XII, 320 (807); Aliyu'l-Kârî, *Mirkât*, III, 1143 (1569); Mâverîdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Edebu'd-dünya ve'd-dîn*, Mektebetu'l-Hayat, 1986, I, 288; Gazzalî, *İhyâ*, Dâru'l-Marîfe, Beyrut ty., IV, 345 (lafız farklılıklarıyla birlikte); İbn Manzûr, *Muhtasar tarihi Dimeşk li İbn Asâkir*, thk. Heyet, Dâru'l-Fikr, I. bs., Dimeşk, 1984/1402, XVIII, 167; XXIII, 11; Irakî, *el-Muğni*, Lübnan, Dâru İbn Hazm, 2005, I, 1712. Irakî hadisi Taberânî'nin *el-Mucemu'l-kebir*'de İbn Hibbân'ın *ed-Duefâ*'da zikrettiğini söyledikten sonra isnadının “zayıf” olduğunu belirtir; Münâvî, *Feydu'l-kadir*, Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır 1356, IV, 470 (8484); Elbanî, “zayıf” olarak hükmetmiştir; Elbanî, *Silsiletu'l-ehâdis'd-daiife*, Daru'l-Mearif, I.bs, Riyad 1992, II, 3 (505); II, 169 (747), her iki yerde de hadisin “çok zayıf” olduğunu söyler.

Resûlullah'ın haber verdiğine göre Allah Teâlâ “Bir kimse tek başına beni anarsa, ben de onu Zâtımda anarım. Yine bir kimse Beni bir topluluk içinde anarsa, Ben de onu o topluluktan daha hayırlı bir topluluk içinde anarım.” buyurmuştur.⁴⁷

Müellifin sahâbî râvîsini vermediği bu rivayeti Ebû Hüreyre bazı lafız farklılığı ile rivayet etmektedir.

[6a] **Hadis no: 22**

قال عزَّ من قائل: وَجِبَتْ مَحَبَّتِي لِلْمُتَحَابِّينَ فِي الْمُتَحَابِّينَ فِيَّ وَالْمُتَزَاوِرِينَ فِيَّ.

Allah Teâlâ: “Muhabbetim benim için birbirlerini sevenlere, birbirleriyle oturanlara ve birbirlerini ziyaret edenlere vacip olmuştur.” buyurmuştur.⁴⁸

Müellifin sahâbî râvîsini belirtmediği bu rivayet kaynaklarda bazı lafız farklılıklarıyla yer almaktadır.

[6b] **Hadis no: 23**

لَوْلَا مَنْ شَهِدَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصًا لَسَلَّطْتُ جَهَنَّمَ عَلَى أَهْلِ الدُّنْيَا وَ لَوْلَا مَنْ يُعْبُدُنِي لَمَا أَمَهَلْتُ مَنْ يُغْصِبُنِي طَرَفَتْ عَيْنٌ.

Allah Teâlâ: “Şayet hiç bir kimse ihlâslı bir şekilde İlahî Allahı demezse dünya ehline cehennemini musallat ederim. Hiç kimse bana ibadet etmezse bana asi olana göz açıp kapayıncaya kadar da olsa mühlet tanırım.”

Müellifin sahâbî râvîsini belirtmediği bu rivayete bu şekliyle ulaşamadık. Ancak *Hilyetu'l-evliyâ*'da⁴⁹ yer alan rivayette, Mûsâ (a.s.) üzerinden söylenmekte ve müellifin söz konusu metnin bazı kısımlarını naklettiği görülmektedir.

[6b] **Hadis no: 24**

قال عزَّ من قائل: ما وَسَعَنِي أَرْضِي وَ لَا سَمَائِي وَلَكِن وَسَعَنِي قَلْبُ عَبْدٍ مُؤْمِنٍ.

Allah Teâlâ: “Ne yeryüzüm ne gökyüzüm beni kuşatamadı, ama mü'minin kalbi kuşattı.” buyurmuştur.⁵⁰

Müellifin râvîsini zikretmeden rivayet ettiği hadisi bulamadık. Ancak kaynaklarda bu mânaya yakın farklı rivayetler bulunmaktadır.⁵¹

[6b] **Hadis no: 25**

⁴⁷ Ahmed, *Müsned*, II, 354 (405).

⁴⁸ Bk. Şaşi, Ebû Saîd el-Heysen b. Kuleyb b. Sureyc b. Ma'kıl, *Müsned*, thk. Mahfuzurrahman, Mektebetü'l-Ulum, Medine, 1410, I. bs., III, 278 (13829); Lafız farklılığı ile birlikte bk. Şaşi, *Müsned*, III, 158 (1235); Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame el-Ezdî el-Misrî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavud, Müessesetü'r-Risâle, I.bs., Beyrut 1415, X, 35 (3893).

⁴⁹ Bk. İsfehânî, *Hilye*, Daru'l-Kitabî'l-Arabi, Beyrut 1405, II, 343; VI, 32; VI, 37.

⁵⁰ Böyle bir rivayete rastlamadık.

⁵¹ Bk. İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdîrrahman, *ez-Zühd ve'r-rekâik*, thk. Habîburrahmân el-Azamî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 2010, I, 540 (1543); Nisabürî, *Hilye*, Saadet Matbaası, Mısır 1974, I. bs., VI, 63.

قال عزَّ من قائلٍ: مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شِبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَمَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا، وَمَنْ أَتَانِي بِمِشْيِ أَتَيْتَهُ هَرَوَلَةً.

Allah Teâlâ: “Kim bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir zıra’ yaklaşıyorum. Kimb bir zıra’ yaklaşırsa ben de ona bir kulaç yaklaşıyorum. Kim bana yürüyerek gelirse ben de ona koşarım.”⁵² buyurmuştur.

Müellif hadisin sahâbî râvîsini belirtmemiştir.

[6b-7a] **Hadis no: 26**

قال عزَّ من قائلٍ: كُنْتُ كَثْرًا مُخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ فَنَخَلَقْتَ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ وَ تَحَبَّبْتَ إِلَيْهِمْ بِالنِّعَمِ فَعَرَفُونِي.

Allah Teâlâ: “Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istemekten hoşlandım. Bilinmek için mahlûkatı yarattım. Ve nimetlerimle kendimi tanıttım beni bildiler.”⁵³

Müellif hadisin sahâbî râvîsini belirtmemiştir.

[7b] **Hadis no: 27**

قال عزَّ من قائلٍ: يَا ابْنَ آدَمَ أَخْرَجَ حُبَّ الدُّنْيَا مِنْ قَلْبِكَ فَلَيْتَ لَأَجْمَعُ بَيْنَ حُجِّي وَ حُبِّ الدُّنْيَا فِي قَلْبٍ وَاحِدٍ أَبَدًا.

Allah Teâlâ: “Ey Âdemoğlu! Dünya sevgisini kalbinden çıkar! Muhakkak ki ben dünya sevgisiyle beraber kendi sevgimi asla bir kalpte bir araya getirmem.”

Müellifin sahâbî râvîsini vermediği bu rivayete kaynaklarda rastlamadık.

[7b] **Hadis no: 28**

قال عزَّ من قائلٍ: يَا ابْنَ آدَمَ إِصْبِرْ وَ تَوَاضِعْ أَرْغَعُكَ وَ اشْكُرْني أَرْذُكَ وَ اسْتَعْفِرْ لي أَرْحَمَكَ وَ صِلْ رَحِمَكَ أَرْذِي فِي عُمْرِكَ وَ اطْلُبْ مِنِّي الْعَافِيَةَ بِطَوْلِ الصِّمْتِ.

Allah Teâlâ: “Ey Âdemoğlu! Sabret ve tevazu göster ki (makamını) yücelteyim, bana şükret –(malını) artırayım, istiğfar et ki seni bağışlayım, sılayı rahim yap ki ömrünü uzatayım. Benden sessizce afiyet iste.”⁵⁴

Müellifin sahâbî râvîsini vermediği bu rivayeti kaynaklarda bulamadık.

[7b] **Hadis no: 29**

⁵² Buharî, *Halku Efaili'l-İbâd*, thk. Abdurrahmân Umayra, thk., Dâru'l-Meârif Riyad ty., I, 94; Nisâbüürî, *Hilye*, VII, 268.

⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-gaybu'l-gayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I.bs., Beyrut 2000, XXVIII, 194; Aclunî, *Keşfu'l-hafa*, I, 166 (67). Şunlara yer verir; Süflerin sözlerinde sıkça yer almaktadır. Bu rivayete itimat etmişler ve bunun üzerine usul bina etmişlerdir. Aliyu'l-Kârî, manasının sahîh olduğunu söylemiştir. İttifakla aslı yoktur. Ne sahîh ne de zayıf bir senedi yoktur. İbn Teymiye, *Mecmuu'l-fetevâ*'da XVIII, 22'de böyle söylemiştir. el-Elbanî, bu ifadeye ondan sonra gelenler de tabi olmuşlardır dedikten sonra Zerkeşî, *et-Tezkiretu fi'l-ehâdisi'l-mevdûa*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, I. bs. 136; Sehâvî, *el-Mekâsîdu'l-hasene*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, yy. ty., 838 zikretmişlerdir. Sehâvî şunları söylemektedir: Bu ifadeye Zerkeşî ve şeyhimiz yani İbn Hacer, Suyûtî, *ed-Dürer*, s. 330'da tabi olmuşlardır. Kendisi *Zeylu'l-ehâdisi'l-mevdûa*, s. 203'de İbn Teymiye “mevzu” demiştir der. Kendisine İbn Arrâk “*Tenzihu'ş-şeria*” da, Fettenî *Tezkiretu'l-mevdûa*, s. 11'de Aliyu'l-Kârî *el-Mevdûatu'l-kübâra*, (273/353) tabi olmuşlardır.

⁵⁴ Reşid Efendî nüshasına göre.

قال عزّ من قائل: يا ابن آدم! إذا كانت الأُمراء تُدخِلُ بالتَّجْبِرِ و التَّكَبُّرِ علي خَلْقِي و العائِةُ بالمِغْصِيةِ العُلَمَاءُ بِالْحَسَدِ و الفُرَاءُ بِالْعُقْلَةِ و التُّجَارُ بِالْحَيَانَةِ و الصَّنَاعُ بِالْعَيْشِ و العِبَادُ بِالرِّيَاءِ و الأَعْيَابُ بِالْكِبْرِيَاءِ و مَنَعَ الرِّكَاءُ و المُفْرَاءُ بِالْكَذِبِ فَأَيُّ مَنَ طَلَبَ الْجَنَّةَ.

“Ey Âdemoğlu! Şayet idareciler gurur ve böbürlenerek yaratıklarım arasına giriyorlarsa; halk günah, âlimler kıskançlık, kurra/Kur’ân hafızları gaflet, tüccar hıyanet içinde ise; imalatçılar aldatıyorlar, âbidler riyakârlık gösteriyor, zenginler gururlu olup zekâtlarını vermiyorlarsa ve fakirler de yalancı ise cenneti isteyenler nerede?”⁵⁵

Müellif sahâbî râvîsini zikretmediği bu rivayete kaynaklarda ulaşamadık.

[8a] Hadis no: 30

قال عزّ من قائل: يا ابن آدم! إنك لا تُحْصِي من عَمَلِكَ حتّى تُرَوِّقَ أربعةَ موتٍ مؤتٍ أحمر و موتٍ أبيض، وموتٍ أصفر وموتٍ أسود فاما موت الأَحْمَرِ فاحتمالُ الأذى و الجفَاء و أما موت الأَبْيَضِ فطولُ الصِّمْتِ و أمّا الموت الأصفر فطولُ الاعتبارِ و أما الموت الأسود فمُخَالَفَةُ الهوى انّ الذين يُضِلُّونَ عن سبيلِ الله لهم عذابٌ شديدٌ.

“Ey Âdemoğlu! Muhakkak ki sen şu dört ölümü tatmadıkça amellerinden -he-saba çekilmekten -kurtulamazsın: Bu ölümler: beyaz ölüm, sarı ölüm, siyah ölüm ve kırmızı ölümdür. Kırmızı ölüm, eza ve cefaya sabırdır. Beyaz ölüm ise (seni ilgilendirmeyen şeyleri terk edip) fazla konuşmamak, sarı ölüme gelince o,ömür boyunca edebli olmak. Siyah ölüm ise hevâ ve hevese muhalefet etmektir. İnsanları Allah’tan uzaklaştırıp saptıranlar için çetin bir azap vardır.”

Müellifin sahâbî râvîsini kaydetmediği bu rivayete kaynaklarda ulaşamadık. Ancak bu haber, lafız farklılıklarıyla birlikte Hâtim el-Asamm’ın bir sözü olarak Beyhakî’nin *Şuabü’l-îman* adlı eserinde⁵⁶ yer almaktadır.

[8a] Hadis no: 31

قال عزّ من قائل: يا ابن آدم! ملائكتي يتعاقبون الليل و النهار عليك يكتبون ما تقول تفعل و الارض تشهد عليك بما تعمل عليها و السماء تشهد عليك بما يصعد عليها من عملك الشمس القمر تشهدان عليك بما يشاهدان منك و كفى بالله شهيدا فهو مطلع عليك و هو أعلم بخطر قلبك و ما توسوس به نفسك.

“Ey Âdemoğlu! Meleklerim (seni) gece ve gündüz takip edip. Senin yaptığın ve söylediklerini kaydederler. Yeryüzü senin yaptıklarına şahit olur, gökyüzü senden

⁵⁵ Reşid Efendi nüshasında بطلب şeklinde yer almaktadır.

⁵⁶ Beyhakî, *Şuabu’l-îman*, thk. Abdu’l-Âli Abdulhamid Hamid, Mektebetü’r-Rüşd, I. bs., Riyad 2003/1423, VII, 480 (5322) في وَجَدْتُ فِي (5322) بِمِغْتِ أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ يَقُولُ: سَمِعْتُ نَصْرَ بْنِ أَبِي نَصْرِ الْعَطَّارِ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ سَلِيمَانَ قَالَ: وَجَدْتُ فِي (5322) كِتَابِي عَنْ حَاتِمِ الْأَصَمِّ: أَنَّهُ قَالَ: مَنْ دَخَلَ فِي مَذْهَبِنَا هَذَا، فَلْيَجْعَلْ فِي نَفْسِهِ، أَرْبَعَ خِصَالٍ مِنَ الْمَوْتِ: مَوْتٌ أَبْيَضٌ، وَمَوْتٌ أَسْوَدٌ، وَمَوْتٌ أَحْمَرٌ، وَمَوْتٌ أَخْضَرٌ، فَالْمَوْتُ الْأَبْيَضُ: الْجُوعُ، وَالْمَوْتُ الْأَسْوَدُ: الْخِيَمَالُ أَدَى النَّاسِ، وَالْمَوْتُ الْأَحْمَرُ: مُخَالَفَةُ النَّفْسِ، وَالْمَوْتُ الْأَخْضَرُ: طَلْعُ الرِّقَاعِ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ.

kendisine yükselen (amellerine) şahitlik eder. Güneş ve ay senden gördüklerine şahitlik ederler. Ayrıca Allah şahit olarak yeter. O sana muttallidir. O senin kalbinden geçenleri ve nefsinin sana verdiği vesveseleri bilir.”

Müellif, hadisin sahâbî râvîsini zikretmemiştir. Kaynaklarda böyle bir rivayete ulaşamadık.

[8b] Hadis no: 32

قال عز من قائل: يا ابن آدم لا تلغوا المخلوقين فترجع اللعنة عليكم.

Allah Teâlâ: “Ey Âdemoğlu! Mahlûkata la'net etme, zira o lânet (daha sonra) size döner.” buyurdu.

Müellifin ravisini vermediği bu rivayete kaynaklarda ulaşamadık.

[8b] Hadis no: 33

قال عز من قائل: يحج ع تراني بحمد نصلي.

Allah Teâlâ: “Aç kal, beni gör, yalnız kal (bana) ulaş.” buyurdu.

Kaynaklarda bu mânada bir rivayet bulamadık.

[9a] Hadis no: 34

قال عز من قائل: لا إله إلا الله حصني، ومن دخل بي حصني أمن من عذابي.

“لا إله إلا الله” benim kalemdir. Her kim benim kaleme girerse benim azabımdan emin olur.⁵⁷

Müellifin sahâbî râvîsini vermediği bu rivayet aşağıda verilen hadisin bir kısmıdır. Bu, Ali b. Ebî Tâlib tarafından rivayet edilmektedir.⁵⁸

⁵⁷ Râzî, *Mefâtiḥ*, XXVI, 420; Kudâî, *Müsned*, II, 323 (1451); Münâvî, *Feydu'l-kadir*, III, 378 (3694), Elbanî “zayıf” olarak hüküm bildirmiştir; Irakî, Ebu'l-Fadl Zeynuddin Abdurrahim b. el-Hüseyn, *el-Muğni an hamli'l-esfâr fi'l-esfir fi tahrir mâ fi'l-ihyâ mine'l-ahbâr*, Dâru İbn Hazm, I. bs. Lübnan 2005, I, 197., Aliyu'l-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtiḥ*, II, 773 (975); Suyûtî, *el-Fethu'l-kebir fi dammi'z-ziyâde ile'c-cezmi's-sağir*, thk. Yusuf en-Nebhanî, Dâru'l-Fikr, I. bs., Beyrut, 2003/1423, II, 65; Hindî, Alauddin Ali b. Hisâm, *Kenzu'l-ummâl*, thk. Saffet Saka-Bekri Hayatî, Müessesetü'r-Risâle, V. bs., 1981-1401, I, 52 (158); Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Câmiu'l-ehadis*, tahrir. Hasan Abbas Zeki, Mısır t.y., b.y.y., XII, 105 (11540), XV, 65 (14988), XXIV, 206 (26985).

⁵⁸ İbn Arrâk, Nureddin Ali b. Muhammed, *Tenzihu's-şerîati'l-merfûati ani'l-ahbari's-şenia el-Mevdûa*, thk. Abdulvehhâb Abdullatif-Abdullah Muhammed es-Siddik el-Gumarî, thk. Abdulvehhâb Abdullatif-Abdullah Muhammed Siddik Gumarî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, I. bs., Beyrut 1399, I, 147 (39); Suyûtî, *el-Leâli'l-masnûa fi'l-ehâdis'l-mevdûa*, thk. Ebû Abdurrahman, Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1996/1417, I. bs., I, 178; Deylemî, Şiruveyh b. Şehredar b. Şiruveyh b. Fenahüsrev, *el-Firdevs bi mesuri'l-hitâb*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406, I. bs., V, 251 (8101); Elbanî, *Daifu el-Cami'l-sağir ve ziyadetihî*, kontrol. Zuheyr eş-Şaviş, Mektebetü'l-İslamî, Beyrut 1988, I, 399 (2700), “zayıf” olarak hükmetmiştir. İsfehânî, *Hilye*, III, 192. Hadis bu isnad ile meşhurdur. Bu isnad tahir kimselerinin babaları temiz olan kimselerden yaptıkları bir isnattır (ehl-i beyt tarihi). Seleflerimiz bazı muhaddisler şayet bu isnad bir delilin üzerine okunca iyileşir, demişlerdir. (.) نَنَا عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرِّضَا، حَدَّثَنِي أَبِي مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنِي أَبِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنِي أَبِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، حَدَّثَنِي أَبِي عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ، حَدَّثَنِي أَبِي الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ، حَدَّثَنِي أَبِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ، حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: " قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: " إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا "

[9a] Hadis no: 35

قال عزّ من قائل: مَنْ قَنَعَ اسْتَعْنَى وَ مَنْ تَرَكَ الْحَسَدَ اسْتَرَاحَ وَ مَنْ تَرَكَ الْحَرَامَ بَخْلِصُ لَهُ دِينُهُ وَ مَنْ تَرَكَ الْعَيْبَةَ ظَهَرَ تَ حُجَّتُهُ وَ تَوَفَّرَتْ حَسَنَاتِهِ وَ مَنْ اعْتَزَلَ عَنِ النَّاسِ سَلِمَ مِنْهُمْ وَ مَنْ قَالَ كَلَامَهُ كَمُلَ عَقْلُهُ وَ مَنْ رَضِيَ بِالْقَلِيلِ مِنَ الرِّزْقِ وَ قَدْ وَثِقَ بِمَا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى.

“Kim kanaat ederse zengin olur, kim kıskançlığı terk ederse rahat eder, kim harami terk ederse dinini korur, kim gıybeti terk ederse ona olan muhabbetim zâhir olur ve güzel işleri çoğalır, kim halktan uzaklaşırsa onlardan güvende olur. Kim az konuşursa akli kemale ermiştir, kim rızık konusunda aza razı olursa Allah Teâlâ'nın (azabından) güvende olur.”

Müellifin sahâbî râvîsini belirtmediği bu rivayeti kaynaklarda bulamadık.

[10b] Hadis no: 36

قال عزّ من قائل: الْإِخْلَاصُ سِرٌّ مِنْ أَسْرَارِي اسْتَوْذَعْتُهُ قَلْبَ مَنْ أَحَبَّبْتُهُ.

“İhlas, benim sırlarımdan bir sırdır. Bu sırrı ben sevdiğim (kulumun) kalbine koydum.”⁵⁹

Sahâbî râvî zikredilmeyen bu rivayet, ilgili dipnotta yer verdiğimiz üzere, uzun bir rivayetin parçasıdır.

[10b] Hadis no: 37

أُولِيَانِي تَحْتِ قِبَائِي لَا يَغْرِهُمُ غَيْرِي.

إِلَّا أَنَا فَأَعْتَبُدُونِي، مَنْ جَاءَنِي مِنْكُمْ بِشَهَادَةٍ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بِالْإِخْلَاصِ دَخَلَ فِي حِصِّي ، وَمَنْ دَخَلَ فِي حِصِّي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي. " هَذَا حَدِيثٌ ثَابِتٌ مَشْهُورٌ بِحَدِّ الْإِسْنَادِ مِنْ رِوَايَةِ الطَّاهِرِينَ عَنْ آبَائِهِمُ الطَّيِّبِينَ، وَكَانَ بَعْضُ سَلَفِنَا مِنَ الْمُحَدِّثِينَ إِذَا رَوَى هَذَا الْإِسْنَادَ، قَالَ: لَوْ فُرِيَ هَذَا الْقَوْلُ الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ فِي كِتَابَةِ الْحَسَنَةِ لَمِنَ هَمْ بِمَا وَإِنْ لَمْ يَعْمَلْهَا فَهَذَا مَا وَقَفْتُ عَلَيْهِ مِنَ الْأُجُوبَةِ وَقَدْ بَلَّغَنِي أَنَّ بَعْضَ الْعُلَمَاءِ بَلَّغَهَا إِلَى أَكْثَرِ مِنْ هَذَا وَهُوَ الطَّالِقَانِيُّ فِي خَطَائِرِ الْقُدْسِيِّ لَهُ وَلَمْ أَقِفْ عَلَيْهِ وَاتَّقَعُوا عَلَيَّ أَنَّ الْمُرَادَ بِالصِّيَامِ هُنَا صِيَامٌ مِنْ سَلَمِ صِيَامِهِ مِنَ الْمَعَاصِي قَوْلًا وَفِعْلًا وَنَقَلَ بِنَ الْعَرَبِيِّ عَنْ بَعْضِ الرُّثَادِ أَنَّهُ مَخْصُوصٌ بِصِيَامِ حَوَاصِ الْحَوَاصِ فَقَالَ إِنَّ الصَّوْمَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ صِيَامِ الْعَوَامِ وَهُوَ الصَّوْمُ عَنِ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْجِمَاعِ وَصِيَامِ حَوَاصِ الْعَوَامِ وَهُوَ هَذَا مَعَ اخْتِنَابِ الْمُحَرِّمَاتِ مِنْ قَوْلِ أَوْ فِعْلٍ وَصِيَامِ الْحَوَاصِ وَهُوَ الصَّوْمُ عَنْ غَيْرِ دَجْرِ اللَّهِ وَعِبَادَتِهِ وَصِيَامِ حَوَاصِ الْحَوَاصِ وَهُوَ الصَّوْمُ عَنْ غَيْرِ اللَّهِ فَلَا فِطْرَ لَهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهَذَا مَقَامٌ عَالٍ لَكِنْ فِي حَضَرِ الرُّثَادِ مِنَ الْحَدِيثِ فِي هَذَا النَّوْعِ نَظَرٌ لَا يَحْتَمِي

⁵⁹ Bk. İbnul-Arabî *Müselelat*'ında yer vermiştir. Metin şöyledir: "وَاسْتَنَّدَ قَائِلُهُ إِلَى حَدِيثِ وَاهِ جَدَا أوردُهُ بِنَ الْعَرَبِيِّ فِي الْمُسْتَسْلَسَاتِ وَلَقَطَهُ قَالَ اللَّهُ الْإِخْلَاصُ سِرٌّ مِنْ أَسْرَارِي اسْتَوْذَعْتُهُ قَلْبَ مَنْ أَحَبَّبْتُ مِنْ سَلَمِ صِيَامِهِ مِنَ الْمَعَاصِي قَوْلًا وَفِعْلًا وَنَقَلَ بِنَ الْعَرَبِيِّ عَنْ بَعْضِ الرُّثَادِ أَنَّهُ مَخْصُوصٌ بِصِيَامِ حَوَاصِ الْحَوَاصِ فَقَالَ إِنَّ الصَّوْمَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ صِيَامِ الْعَوَامِ وَهُوَ الصَّوْمُ عَنِ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْجِمَاعِ وَصِيَامِ حَوَاصِ الْعَوَامِ وَهُوَ هَذَا مَعَ اخْتِنَابِ الْمُحَرِّمَاتِ مِنْ قَوْلِ أَوْ فِعْلٍ وَصِيَامِ الْحَوَاصِ وَهُوَ الصَّوْمُ عَنْ غَيْرِ دَجْرِ اللَّهِ وَعِبَادَتِهِ وَصِيَامِ حَوَاصِ الْحَوَاصِ وَهُوَ الصَّوْمُ عَنْ غَيْرِ اللَّهِ فَلَا فِطْرَ لَهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهَذَا مَقَامٌ عَالٍ لَكِنْ فِي حَضَرِ الرُّثَادِ مِنَ الْحَدِيثِ فِي هَذَا النَّوْعِ نَظَرٌ لَا يَحْتَمِي" İbn Hacer hadisin çok zayıf olduğuna işaret etmektedir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-buhârî*, tashih. Muhibiddin el-Hatib, numaralama: Fuad Abdülkâfi; talik. Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz, *Dâru'l-Fikr*, Beyrut 1379, IV, 108. Ayrıca bk. Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-kârî şerhu sahihi'l-buhârî*, Beyrut, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, yy. ty., X, 261; Aliyî'l-Kârî, *Mirkât*, I, 62; Zerkânî, Muhammed b. Abdilbakî, *Şerhu'z-zurkânî alel-Muvatta*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, I. bs., Kahire 2003/1424, II, 297; Elbânî, Ebû Abdîrrahman Muhammed Nasıruddin, *es-Silsiletu'd-dâife ve mevdûa ve eseruha es-seyyie fi'l-ümme*, II, 92 (603).

“Velî kullarım benim korumam (elbisemin) altındadır, benden başkası onları bilemez.”⁶⁰

Müellif, bu hadisin sahâbî râvîsini kaydetmemiştir.

[10b] **Hadis no: 38**

مِنْ قَائِلٍ: يَا مُوسَىٰ اطْلُبْ عَلْفَ مَرْكَبِكَ مِنِّي.

“Ey Mûsâ! Merkebinin otunu bile benden iste!”

Râvisi zikredilmeyen bu rivayete ulaşamadık.

[10 b] **Hadis no: 39**

قَالَ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: يَا مُوسَىٰ دَعْ نَفْسَكَ وَ تَعَالَ.

“Ey Mûsâ! Nefsini bırak ve gel!”

Râvisi zikredilmeyen bu rivayete ulaşamadık.

[10b] **Hadis no: 40**

قال عزَّ مِنْ قَائِلٍ: يَا مُوسَىٰ اجْعَلْ فِي طَعَامِكَ.

“Ey Mûsâ! Yemeğini/aşını yap!”

Râvisi zikredilmeyen bu rivayete ulaşamadık.

Şimdi eserde yer alan hadislerin dağılımına geçebiliriz.

⁶⁰ Aliyu'l-Kârî, *Mişkâtu'l-Mesâbih*, VIII, 3339 (5328); Rivayet ayrıca Münâvî, Abdurraûf, *et-Tevkîf ala muhimmati't-teârîf*, Dâru'l-Fikr, I. bs., Kahire 1990/1410, I, 315'de yer almaktadır. Burada yer alan dipnotta Aliyyu'l-Kârî'nin *Şerhu's-Şemâil*'de zikrettiğini fakat hadisi Peygamber(s.a)'e ref etmediği şeklinde bir bilgi yer almaktadır.

Hadis No	Âyet	Kudsî Hadis	Nebevî Hadis	Beyt	Selef Sözü
1	---	---	2	---	---
2	---	---	---	1	---
3	---	1	---	---	---
4	---	1	---	---	---
5	---	---	---	---	---
6	---	1	---	---	---
7	---	1	---	---	1
8	---	---	---	---	1
9	2	2	---	1	---
10	---	---	---	---	---
11	---	---	---	---	---
12	---	---	---	---	---
13	---	---	---	---	---
14	---	---	---	---	---
15	3	3	2	1	---
16	1	2	1	1	---
17	---	---	---	---	---
18	---	---	---	---	---
19	---	---	---	---	---
20	---	---	---	---	---
21	---	---	---	---	---
22	---	---	---	---	---
23	---	---	3	---	---
24	---	---	---	---	---
25	---	---	---	---	---
26	1	---	3	1	---
27	1	---	2	1	---
28	---	---	---	---	---
29	---	---	1	---	---
30	1	---	---	---	---
31	---	---	---	---	---
32	1	---	---	---	1
33	---	---	---	---	---
34	1	---	1	---	---
35	2	2	5	1	---
36	---	---	---	---	---
37	---	---	---	---	---
38	---	---	---	---	---
39	---	---	---	---	---
40	---	2	1	---	---
Toplam	13	15	21	7	3

Yukarıda verdiğimiz tablonun değerlendirmesini yapacak olursak, görüldüğü gibi, müellif hadislerin şerhi esnasında gerek âyet gerekse hadis-i kudsî ve hadis-i şeriflerden faydalanmıştır. Ancak burada dikkat çeken bir husus, kırk hadislerde olduğu gibi burada da zayıf hatta uydurma rivayetlere yer verdiğidir.

Sihhati itibariyle Aksarayî'nin eserinde yer verdiği 40 hadisten 17 adedi sahih, 3 adedi mevzu/uydurma, 5 adedi zayıftır. Şerh esnasında istişhad olarak 8'i kudsi hadis olmak üzere 28 hadis kullanmıştır. Bu kudsi hadislerden 4 tanesinin kaynağını tespit edemedik. Diğer 4 rivayet ise mevzudur. 16 rivayeti kaynaklarda bulamadık. İstişhad için kullanılan rivayetlerden 1 tanesi sahih, 4 tanesi zayıf, 6 tanesi mevzu, 1 tanesi de selef sözü olup hadis değildir.

5. ŞERHU ERBAÎNE HADİSEN KUTSİYYEN ADLI ESERİN USLÛB VE METOT BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Müellifimiz hadisleri şerh ederken “işârî metodu” esas almış ve buna göre hadisleri yorumlamıştır. Bu metodun adını aldığı işaret kelimesi, sözlükte bir şeye kafa, kaş, göz ile özellikle de parmak veya elle işarette bulunmak, göstermek demektir.⁶¹ Bu tanımdan anlaşılan söz olmaksızın yapılan hareket îmada ya da telmihte bulunmak demektir. “İşârî yorum” ise hadisleri işaret ve ima/üstü kapalı⁶² yoluyla şerh etmektir. Bu yorumda genellikle *nas* daha çok sözlük anlamının dışında yorumlanır.

Sûfiler de diğer âlimler gibi hadisleri, Kur'ân-ı Kerîm'den sonra ikinci kaynak olarak ele almışlardır. Onlar her ne kadar daha çok ahlak, zühd ve irfan ile alâkalı hadislere ağırlık vermiş olsalar da yaptığımız bu çalışmada görüleceği gibi İslam'ın temel esaslarına yer veren hadislerle birlikte adâb ve diğer konulara da yer vermişlerdir.

Kur'ân-ı Kerîm sembolik yollarla tefsir edildiği gibi, hadislerin de işârî şerhleri yapılmıştır. Daha çok “nefsin terbiye edilmesi”ne ağırlık veren bu tefsirler, zühd hareketi dediğimiz ilk asırlardan itibaren İslâm dünyasında revaç bulmuştur. Müellifimizin de hadisteki şerh metodu bu şekildedir. Örneklemelerinde de görüleceği üzere tamamen insanı terbiye etme üzerinedir. Genel olarak sûfilerin kırk hadis türü çalışmalarında hadisleri seçerken, daha çok fikhî ihtilaftan uzak olanları tercih ettikleri görülmektedir.

İşârî yorumların özelliklerini birkaç başlık altında toplayabiliriz. Bunlar:

- 1- Kelimenin sözlük anlamından uzaklaşmak ve kavram farklılıkları,
- 2- Mevzu ve zayıf rivayetleri kullanmaları,
- 3- Şerh esnasında farklı konulara meyletmedir.

Şimdi bunlara dair örnekleri zikredebiliriz.

5.1. Kelimenin Sözlük Anlamından Uzaklaşması ve Kavram Farklılıkları

Tasavvuf ehlinin kavramları kendi aralarında farklılık arz edebilmektedir. *Müteşâbih* kelimelerin kullanılmasının yanı sıra sembolik dilin kullanılması, onların yorumlamalarını zorlaştıran unsurlardır. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1351)

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Daru Sadır, I. bs., Beyrut ty., IV, 434.

⁶² İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, V, 536.

bu duruma şöyle dikkat çekmiştir: “Sûfîlerin sözlerinde istiareler vardır. Onlar bazen hassı/özel kastederler, ancak âmm/genel ifade kullanırlar. Söyledikleri sözün işareti ile hakiki/gerçek mânasının haricinde kendilerinden başka hiçbir cemaatin lisanında olmayan bir anlam kastedebilirler. Bundan dolayıdır ki “Bizler işaret ashabıyız, ifade ashabı değil. İşaret bizim, ifade bizim dışımızdakilerindir” derler. Onlar, bazen *mülhit*lerin kullandıkları ifadeleri kullanırlar ve bununla da dar mânayı kastetmezler. Bu da iki kısım için çatışma unsuru olmuştur. Bir kısım tasavvuf ehli hakkında onların ifadelerinin zâhirine hamlederek bid’atçı ve sapık olduklarını ileri sürerken diğer grup da tasavvuf ehlinin maksatlarına bakar ve kullandıkları bu ifadeleri ve işaretleri sahih kabul ederler. Hakka aykırı olanları da kim olursa olsun reddeder.”⁶³

Buna dair bazı misâller şunlardır:

Müellif, *عَوْضُهُ مِنْهُمَا الْجَنَّةُ* : “Kulumu iki sevdiği şeyle imtihan ettiğimde sabrederse o ikisi karşılığında cenneti veririm.”⁶⁴ rivayetinde yer alan “*اِبْتَلَيْتُ*” fiili -ب- harf-i cerri ile kullanıldığında “imtihan etmek”, “sınamak” anlamına gelmektedir. Bu fiilden türemiş olan *الْبَلَاءُ* kelimesi ise sözlükte imtihan, müsibet, hüzn ve keder gibi anlamlara gelirken müellif onu “hicap” anlamında yorumlamakta ve “sanki Allah Teâlâ şöyle demek istemiştir: “Şayet ben isimlerimin nurlarıyla ve kulum arasına bir hicap koyarsam Sabûr ismi mazhar olur...” diyerek, kelimenin aslı manasından uzaklaştırmaktadır.

Allah *إِذَا تَلَقَّانِي عَبْدِي بِشَيْءٍ، تَلَقَّيْتُهُ بِدِرَاعٍ، وَإِذَا تَلَقَّانِي بِدِرَاعٍ، تَلَقَّيْتُهُ بِبِنَاعٍ، وَإِذَا تَلَقَّانِي بِبِنَاعٍ، جَفَّتْهُ أَتَيْتُهُ بِأَسْرَعٍ* şöyle buyurdu; “Bir kimse Bana bir karış yaklaşırsa Ben ona bir arşın yaklaşırım. Bir kimse Bana bir arşın yaklaşırsa Ben ona bir kulaç yaklaşırım. Bir kimse Bana yürüyerek gelirse Ben ona koşarak giderim.” hadisinde yer alan “تلقى” kelimesinden maksat Allah’a yakın olmak için kulun ârif bir kimseye hizmet etmeyi seçerek dünyayı terk etmesidir diyerek kelimenin sözlük anlamından uzaklaşmaktadır. Halbuki “لقى” fiilinden türeyen “تلقى” fiili “karşılmak, kabul etmek, ders almak” gibi mânalara gelmektedir.

إِذَا هَمَّ عَبْدِي بِسَيِّئَةٍ فَلَا تَكْتُبُوهَا عَلَيْهِ، فَإِنْ عَمَلَهَا فَاتَّكِبُوهَا سَيِّئَةً، وَإِذَا هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا فَاتَّكِبُوهَا حَسَنَةً، فَإِنْ عَمَلَهَا فَاتَّكِبُوهَا عَشْرًا

Allah Azze ve Celle şöyle buyurdu: “Şayet kulum bir günah işlemeye niyet etse ama yapmasa ona günah yazmam, şayet o günahı işlerse o günahın karşılığını yazarım. Güzel bir iş yapmaya niyetlense ve onu yapmasa da ona sevap yazarım. Şayet

⁶³ İbn Kayyim, *Medâricü’s-sâlikîn*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, II.bs., Beyrut 1973, III, 330,331.

⁶⁴ el-Aksarayî, *Şerhu erbain*, Esat Efendi Bölümü nu: 314, 2/a.

o güzel işi yaparsa ona on misli sevap yazarım”. Bu hadiste yer alan بِسَيِّئَةٍ /es-Seyyie’den maksadı ise el-Aksarayî: “Evliyânın ve avamının ibadet ve tâatların nurlarına bakılması veya evliyânın havâssına bakılarak Allah’ın isimlerinin ve fillerinin veya çok özel kullarına bakılarak sıfatlarının nurlarının fark edilmesidir” diyerek, kelimenin sözlük anlamından uzaklaşmış görünmektedir. Başka bir örnek ise:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، فِيمَا قُرِئَ عَلَيْهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَعْمَرٍ، عَنْ أَبِي الْحُبَابِ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: أَيْنَ الْمُتَحَابُّونَ بِجَلَالِي، الْيَوْمَ أَظْلُهُمْ فِي ظِلِّي يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا لِي.

Allah (c.c.) kıyamet gününde “Celâlim için birbirlerini sevenler nerede?”⁶⁵ diye soracak ve onları hiç bir gölgenin olmadığı bu günde kendi gölgeyle gölgelendireceğim” buyuracağına dair hadistir.

el-Aksarayî, hadiste yer alan sevmek manasına gelen المحبة/muhabbet'ten kasıt “Başkasına muhabbeti nefyeden Allah’ın zatına olan muhabbettir” der. Sanki Allah Teâlâ şöyle demektedir: “Celâlim ve azametim vasıtasıyla benim için zatımın sevgisinin denizinde derinleşenler nerede?” diyerek mahlûkatın birbirine olan sevgisini red etmiş olmaktadır.

el-Aksarayî, “ لا موجود الا هو ” denildiği gibi bugün onlara ben benim varlığımdan başka varlık olmayan varlığımın/vücûd nuruyla tecelli ettim. Vücûd-i hakikî zâhir olmadıkça kemâl-i istirahat olmaz bilesin” şeklinde yorumlayarak aşkın bir anlam katmıştır.

Konuyla alâkalı bir başka misâl de şudur: Meselâ 28 numaralı⁶⁶ يا ابن آدمِ اِصْبِرْ وَاشْكُرْ /Ey Âdemoğlu! Sabret ve tevazu göster (makamını) yüceltelim, bana şükret (malını) artırayım, istiğfar et ki seni bağışlayım, sıla-ı rahim yap ki ömrünü uzatayım. Benden sessizce afiyet iste” mealindeki hadistir. Hadisin yorumunda şu bilgilere yer vermiştir:

el-Aksarayî, “Bilesin ki Hakk Sübhânehû Teâlâ şöyle buyurur: “Kulum şayet bu dünyada benim ahlâkımla ahlâklanırsa, miskinlik ve fakirliği seçerse varlığımın nuruyla ona العقبى في/ukbâda tecellî ederim....” rivayetini; sabır ve tevâzuyu miskinlik ve fakirlik şeklinde yorumlayarak kelimenin aslî mânasından uzaklaşmasının yanı sıra fakirliği ve miskinliği övmesi ve onun sûfliliğin aslı olduğu intibahı vermesi ayrıca sıla-ı rahim konusuna temas etmemesi de oldukça dikkat çekicidir.⁶⁷

⁶⁵ el-Aksarayî, Şerhu erbaîn, Esat Efendi Bölümü nu: 314, 4/a.

⁶⁶ el-Aksarayî, Şerhu erbaîn, Esat Efendi Bölümü nu: 314,7/b.

⁶⁷ el-Aksarayî, Şerhu erbaîn, Esat Efendi Bölümü nu: 314, Hadis nu. 3.

5.2. Mevzu ve Zayıf Rivayetleri Kullanması

Muhaddislerin⁶⁸ fedâil-i a'mâl, zühd, âdâb ve ahlâk konularında zayıf hadislerle amel edilebileceği hususunda mütesâhil davranmaları, tasavvuf çevrelerinin zayıf hadislerle amel etme ve o tür rivayetleri şerh etme konusunda gevşek davranmalarına sebebiyet vermiştir. Zayıf hadislerle amel konusu ihtilafli bir konu olmakla beraber bazı tasavvuf ehli sadece zayıf hadisleri değil, uydurma rivayetleri bile eserlerinde rahatlıkla kullanmışlar ve yorumlamışlardır. Müellifimiz el-Aksarayî de sûfî meşrep olmasından selevinin yolundan giderek zayıf ve uydurma haberlere eserinde yer vermekle kalmamış, ayrıca bunları yorumlamıştır. Eserdeki buna dair bazı rivayetler şunlardır:

Tasavvuf muhitinde sıkça kullanılan rivayetlerden biri olan “Nefsini (kendini) bilen Rabbini bilir”⁶⁹ hadisidir. Müellifin bu rivayeti Ebû Tâlib el-Mekkî'den(386/996) aldığı anlaşılmaktadır; zira Mekkî bu rivayeti kudsî hadis olarak rivayet etmekte ve insanların da Allah (c.c.) gibi, kişinin kusurlarını itiraf etmesini ve tevazu göstermesini beklediğini söylemektedir.⁷⁰

Yine müellifimizin bir yerde ismini zikrederek⁷¹ atıfta bulunduğu Ebû Tâlib el-Mekkî de bu rivayeti eserinde kullanarak “İnsan, mahlûkata karşı muamelesinde nefsinin sıfatlarını bilirse yaratıcısının sıfatlarını da öylece bilir” şeklinde yorumlamıştır.⁷² el-Aksarayî başka bir hadiste nefsin mertebelerini anlatırken⁷³ buna temas etmektedir.

Mutasavvıflardan es-Sülemî (ö. 412/1021) bu rivayeti “Yani kul kendini bilirken Rabbini bilemez. Ne vakit kendini unutursa/fenâ bulursa o zaman Rabbini bilir” şeklinde yorumlar. Ayrıca o, önemli bir noktaya temas ederek bu sözün hadis değil seleften bazılarının sözü olduğunun altını çizer.⁷⁴

Bu ve benzeri rivayetlerin tasavvuf muhitlerinde özellikle de *vahdet-i vücûd*⁷⁵ düşüncesinde olanlarca kullanılması, onların Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den (ö. 638/1240) etkilenmelerinden dolayıdır. Özellikle onun *Fütuhâtü'l-Mekkiye* ve *Fusûsu'l-hikem* isimli eserleri bu hususta önemli olup kendisinden sonra gelenleri

⁶⁸ Zayıf hadislerle amel edilip edilmemesi konusundaki görüşler için bk: Leknevi, *el-Ecvibetu'l-fadıla li'l-esileti'l-aşrati'l-kâmile*, s. 228-238.

⁶⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 15; X, 205, 208; Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 26, 301; Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, I, 224; IV, 399; V, 49; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, thk. Ahmed el-Kallâş, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996, VI. bs., II, 1529; Elbânî, *Silsilet'l-ehadis'd-daîfe*, I, 165,166.

⁷⁰ Bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb fi muameleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Asım İbrahim, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, II. bs., Beyrut 2005, II, 96.

⁷¹ Bk. el-Aksarayî, *Şerhu erbaîn*, Esat Efendi Bölümü nu: 314, 3/b, (8).

⁷² Bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, II, 83.

⁷³ Bk. el-Aksarayî, *Şerhu erbaîn*, Esat Efendi Bölümü nu: 314, 9/a-10/a, (35).

⁷⁴ Sülemî, *Mes'eletü Derecâtî's-sâdikîn*, thk. Süleyman Ateş, (Tis'atu Kutub Li Ebî Abdırrahman es-Sülemî içinde), Ankara 1981, s. 147.

⁷⁵ İbn Arabî, *el-Fütuhâtü'l-mekkiye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, I, 733; II, 41, 154 vd.

oldukça etkilemiştir. Bu hususa muhaddis Nevevî de (ö. 676/1277) dikkat çekmektedir.⁷⁶

Sadedinde olduğumuz rivayet hakkında ilk defa derli toplu bilgi veren âlim İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1328). O konuyla alâkalı olarak şunları söyler: "Bazı kimseler bu rivayeti Resûl-i Ekrem'den rivayet etmekte iseler de onun sözü değildir. Zira bu rivayet, hadis kaynaklarında yer almadığı gibi hadisin isnadı da bilinmemektedir. Sözün mânası ister sahih olsun isterse fâsid olsun kendisiyle ihticac edilemez.⁷⁷ İbn Teymiyye'nin talebesi olan İbn Kayyim (ö. 751/1351) de rivayetin Hz. Peygamber'e ait olmadığını ve farklı lafızlarla isrâiliyattan geçtiğini belirtir.⁷⁸ Aclûnî (ö. 1162/1749), Nevevî'nin hadis hakkında "Allah Resûlü'nün sözü olmadığı" değerlendirmesinde bulunduğunu; İbn Teymiyye'nin bu rivayete "mevzu" dediğini, İbnu's-Sem'anî'nin (ö. 489/1014) "bu rivayetin merfu olarak bilinmediği", Yahya b. Muâz er-Râzî'nin (ö. 258/871) sözü olduğu" şeklindeki ifadeleri nakleder.⁷⁹ Elbânî de (ö. 1999) "bu haberin aslı yoktur"⁸⁰ değerlendirmesinde bulunmuştur.

Görüldüğü üzere hakkında; "mevzû", "aslı yoktur" veya "isrâiliyattandır" gibi değerlendirmeler yapılan bu haberin tasavvuf muhitinde yer bulması, Rabbin kul tarafından bilinmesine işaret etmesinden kaynaklanmaktadır. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *kudsî hadis* olarak naklettiği bu rivayeti el-Aksarayî de kudsî hadisler arasında zikretmiştir. Sülemî'nin "Bu, seleften bazı kimselerin sözüdür" şeklindeki ifade kendinden sonra gelen haleflerince de pek revaç bulmamış olmalı ki onu kudsî hadis olarak değerlendirmişlerdir.

Tasavvuf muhitlerinde kullanılan ve üzerine usûl bina edilen diğer bir rivayette "كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ" "Ben gizli bir hazine idim; bilinmek istedim. Bu sebeple insanı yarattım ve onunla tanıdım" hadisidir. Müellifimiz de selefi gibi bu rivayeti kudsî hadis olarak eserine derc etmiş bulunmaktadır. İlk dönem tasavvuf eserlerinde yer almayan bu rivayetin İbnü'l-Arabî ve halefleri tarafından sıkça kullanıldığı görülmektedir.⁸¹ İbnü'l-Arabî'nin bu rivayete eserinde yer vererek onu meşhur hâle getirdiği söylenebilir. Bu rivayet halk arasında hadis olarak meşhur olan rivayetleri eserlerinde toplayan geç dönem eserlerde ve tasavvuf kaynaklarında görülmektedir. Bu rivayet hakkında en kapsamlı açıklamayı İbn Teymiyye yaparak "Bu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözü değildir; ayrıca onun sahih ya da zayıf bir senedi bilinmez"⁸² de-

⁷⁶ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 1529.

⁷⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, der. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asimî ve oğlu, Mecmau'l-Melik Fehd litubati'l-Mushaf eş-Şerîf, Medine-i Münevvere 1995, IX, 295-297; XVI, 349.

⁷⁸ İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, II.bs., Beyrut 1973, I, 427.

⁷⁹ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 1529.

⁸⁰ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 1529; Ayrıca bk. Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis-Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Haberler*, Konya 2002, 326-332.

⁸¹ Bk. İbn Arabî, *Fütuhât*, III, 198; IV, 419 vd.

⁸² Bk. İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, XVIII, 122, 376.

miştir. Aclûnî, Zerkeşî (ö. 794/1392) ve İbn Hacer (ö. 852/1448) de bu görüşe katılmışlardır.⁸³ Keşifile hadisin sahih olduğunu ifade eden Osmanlı ulemasından İsmail Hakkı Bursevî de (ö. 1137/1724) selefi İbnü'l-Arabî gibi bu rivayetin ilhamla sıhhatine hükmetmiştir.⁸⁴

Muasır hadis âlimlerinden Elbânî, ittifakla hadisin “aslının olmadığını”⁸⁵ söyler. Hadislerin ilham yoluyla tashih etme konusu ise, ilmî kriterlere dayanmadığı, sübjektif olduğu ve istismarlara yol açabileceği gibi sebeplerle muhaddisler tarafından tenkit edilerek reddedilmiştir.⁸⁶

Bu konuda başka bir misâl, "الإخلاص سِرٌّ مِنْ أَسْرَارِي اسْتَوْدَعْتُهُ قَلْبَ مَنْ أَحْبَبْتُهُ" “İhlas, benim sırlarımdan bir sırdır. Bu sırrı ben sevdiğim (kulumun) kalbine koydum”⁸⁷ isimli rivayettir. İbn Hacer’in “çok zayıf”⁸⁸ olarak hükmettiği bu hadis hakkında muasır âlimlerden Elbânî de “zayıf” hükmünü verir.⁸⁹

Başka bir rivayet de hakkında konuşulan لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي , وَمَنْ دَخَلَ فِي حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي kelimesi benim kalemdir. Her kim benim kaleme girerse benim azabımdan emin olur” hadisidir.

Müellifimizin büyük dedelerinde olan er-Razi'nin tefsiri olan *Mefâtihu'l-gayb*'ten aldığını düşündüğümüz bu haber hakkındaki müşterek kanaat, rivayetin sahih olmadığıdır. Âlimler rivayetin zâfiyeti hakkında farklı görüşler beyan etmişlerdir. İsfehânî, eserinde yer verdiği hadis hakkında her ne kadar “Hadis bu isnad ile meşhurdur. Bu isnad, temiz kimselerin babaları temiz olan kimselerden (Ehl-i beyt tarihi) nakletmeleri suretiyle oluşmuştur. Selefimiz bazı muhaddisler “Bu isnad bir delinin üzerine okunca iyileşir” değerlendirmesinde bulunmuş olsa da Elbânî, İsfehânî'nin sözünü naklettikten sonra İrâkî'nin hadis hakkında “merdud” ifadesini nakletmiştir.⁹⁰ Ancak hem Süyûtî⁹¹ hem de İbn Arrâk⁹² bu hadisi “mevzu” olarak gördükleri için onu mevzu hadise hasır ettikleri eserlerinde zikretmişlerdir. İbn Arrâk hadis hakkında: “İrâkî(806/1404) *Tahricü'l-İhyâ* isimli eserinde bu hadisi Hâkim (405/1014), *Târihu Nisâbü'r*, Ebû Nuaym el-İsbehânî(430/1038), *el-Hilye*'de Kudâî (454/1062), Müsnedu'ş-şihâb'da Ali b. Mûsâ er-Rızâ baba ve dedelerinden rivayet etmiştir. Bu kişi

⁸³ Bk. Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 132.

⁸⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i mahfî*, Misvak Neşriyat, İstanbul 1980, 10, 11. Ayrıca bk. *Rûhu'l-maânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm*, Dâru İhyâi't-Tûras el-Arabî, Beyrut ty., XVII, 121; XXVII, 21, 25.

⁸⁵ Elbânî, *es-Silsiletu'd-daife*, XIII, 50, 51.

⁸⁶ Bk. Leknevî, *el-Ecvibetu'l-fâzile li'l-es'ileti'l-aşrati'l-kâmile*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebetu Matbuati'l-İslamiye, Beyrut 1994, s. 132-135'deki dipnotlarda verilen bilgiler.

⁸⁷ el-Aksarayî, *Şerhu erbaîn*, Esat Efendi Bölümü nu:314, hadis nu: 36.

⁸⁸ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buharî*, IV, 108. Ayrıca bk. Aynî, *Umdetu'l-kârî*, X, 261.

⁸⁹ Ebû Abdurrahman Muhammed Nasiruddin, *es-Silsiletu'd-daife*, II, 92 (603).

⁹⁰ Bk. el-Elbanî, *Silsilet'l-ehadis'd-daife*, IX, 37 (4037).

⁹¹ Bk. Süyûtî, *el-Leâli'l-masnûa*, I, 178.

⁹² Bk. İbn Arrâk, Nureddin Ali b. Muhammed, *Tenzihu'ş-şeria*, I, 147 (39).

çok zayıf birisidir. İbn Tahir *el-Keşf an ahbârî's-şihâb*'ta, *Hilye*'de Ali er-Rizâ'dan yapılan rivayette Ebu's-Salt el-Herevî vardır ve ittifakla kendisi “zayıf” birisidir. Kudâî'nin eserinde yer alan rivayette ise Ahmed b. Ali b. Sadaka “müttehem bi'l-kizb/hadis uydurmakla itham edilmiştir.” Deylemî'nin (ö. 509/1115) “Bu hadis sa-bittir ve meşhurdur” sözüne gelince, o merdûd bir ifadedir” şeklinde değerlendirmede bulunur.

İbnu'l-Kayserânî (ö. 507/1113) «لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كَلَامِي، وَأَنَا مُؤْمِنٌ فَأَنَا مُخْلِصًا دَخَلَ الْجَنَّةَ حَاضِيًا.» İbnu'l-Kayserânî (ö. 507/1113) hadisi hakkında şu bilgilere yer verir: “Bunu Ebû Eşras el-Kufî, Şureyk'ten; o da Ca'fer b. Muhammed'den, o da babalarından rivayet etmiştir. Ebu'l-Eşras, Şureyk'e isand ederek hadis uydururdu. Bu rivayet el-Hâris b. Umeyr > Eyyub > İkrime > İbn Abbas tarihiyle de rivayet edilmektedir. Bu isandda yer alan el-Haris b. Umeyr yalancı birisidir. İbn Hibbân ise “Ben bu rivayeti araştırdım ve aslını Hammad b. Zeyd > Eyyüb > İkrime > el-Abbas veya İbn Abbas tarihiyle aslının olduğunu buldum” demektedir.⁹³

Bu konuda bir başka örnek de şevahit olarak kullandığı “حسنات الابرار سيئات حسنات المقربين/Ebrârın hasenatı mukarrabînin günahıdır” hadisidir. Müellifin büyük dedesi Râzî'den naklettiğini düşündüğümüz bu rivayet hakkında âlimler şu değerlendirmede bulunmaktadır:

“el-Fettenî (986/1578)⁹⁴ ve Aliyu'l-Kârî (1014/1605)⁹⁵ hadisin mevzu olduğunu söylerler ve rivayetin hadis değil el-Harrâz'ın sözü olduğuna dikkat çekerler. Aclunî, hadisin değeri hakkında “İbn Asâkir'in biyografisinde verildiği gibi bu söz Ebî Saîd el-Harrâz'ın sözüdür. Kendisi önde gelen sûfîlerdendir. 280/893 de vefat etmiştir. Bazıları bu sözü hadis saymışlardır. Halbuki böyle değildir. İbn Asâkir bunu yine el-Harrâz'ın sözü olarak da nakletmiştir. Zunnûn-i Mısırî'den (ö. 859/1455) de bu söz rivayet edilmiştir. ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) *el-Lukta* isimli eserinde Cüneyd'de ait olduğunu rivayet eder”⁹⁶ değerlendirmesinde bulunmuştur.

Bu kısımda son olarak el-Aksarayî'nin şevâhid olarak kullandığı “لولاك لما خلقت لولاك/ Sen olmasaydın ben âlemleri yaratmazdım”⁹⁷ hadisini örnek olarak verebiliriz. Tasavvuf muhitlerinde sıkça kullanılan bu rivayet, hadis olarak revaç bulmuş olsa da sahih kaynaklar bir yana mevzu hadis külliyyatında da yer almamaktadır.

⁹³ İbnu'l-Kayserânî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tahir, *Tezkiretu'l-huffâz Etrafu Ehadis Kitabi'l-Mecruhin li İbn Hibbân*, Daru's-Semîi, I. bs., Riyad 1994, I, 377 (964).

⁹⁴ el-Fettenî, *Tezkiretu'l-mevdûat*, Matbaatu'l-Meymeniyeye, I. bs. Mısır, 1343, I, 188.

⁹⁵ Aliyu'l-Kârî, *el-Esrâru'l-merfua fi'l-ahbari'l-mevdûa*, thk. Muhammed Sabbag, Beyrut, Daru'l-emane, ty., I, 186 (172); *el-Masnu'*, I, 94 (111).

⁹⁶ Aclunî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 357 (1137).

⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXI, 196; İsmail Hakkı b. Mustafa el-İstanbulî, *Rûhu'l-beyân*, Dâru İhyai Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ty., I, 269; VI, 385; IX, 232, 500; Aliyu'l-Kârî, *Şerhu's-şifâ*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I. bs., Beyrut 1421, I, 77 (382); böyle bir rivayete hadis eserlerinde rastlamadık.

5.3. Şerh Esnasında Farklı Konulara Meyletmesi

Bu konu hemen hemen bütün sûfî şarihlerde görülen bir durumdur. Onlar bazen şerh ettikleri asıl hadisleri unutmuş ve farklı konulara dalmışlardır. el-Aksarayî de bu çalışmasında şerh esnasında istişhad için getirdiği âyet ve hadislerin şerhine ağırlık verip bazen asıl hadisin kendisinden uzaklaşmıştır. Her ne kadar sona doğru asıl metine dönüş yapsa da bu durum asıl hadisin şerhine izahta yeterli olmamıştır. Sanki asıl hadis unutulmuş ve başka mevzulara girilmiştir. Bunun en bariz örneği 26 nolu hadis olan *“بَنَ الْغِزْلِي لِعَرْفَأَحْبِيبَ أَنْ أَعْرِفُكَ كُنْتُ كُنْتُ مُخْتِياً”* / Ben gizli bir hazine idim bilmek istedim. Bilinmek için mahlukatı yarattım” hadisidir. Müellif *“الذِّكْرُ”* zati esmâsının cevherlerine müştemil sırr-ı mahzun’dan ve sıfat esmâsının incisinden bir ibaredir. *الخلق* ise Muhammedî hakikatten ibarettir ki o evâhın aslıdır/ruhların özüdür” demiş ve buna da *“Allah/أول ما خلق الله تعالى روعي و أول ما خلق نوري أول ما خلق الله القلم و أول ما خلق الله عقلي”* Allah Teâlâ önce benim ruhumu ve nurumu yarattı. Allah ilk önce kalemi yarattı, Allah önce benim aklımı yarattı” şeklinde farklı ifadelerle nakledilen kudsî hadisi delil getirdikten sonra esas hadisin konusundan saparak neyin ilk önce yaratıldığı ve neye binaen yaratıldığı konusuna girmiş ve yine konuyla alâkası olmayan *“ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ”*⁹⁸ âyetinin tefsirine girmiştir. Bu konuda diğer bir misâl 15 numaralı hadis olarak verdiği *“يا ابن آدم خلقتك لاجلي وانت تفر مني”* “Ey Âdemoğlu seni kendim için yarattım sen de benden kaçyorsun”⁹⁹ mealindeki rivayetidir. Burada hem kelimenin anlamından uzaklaşma vardır, hem de esas konudan uzaklaşma söz konusudur. Yorum esnasında Rabbi’l-İzzet *“وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ”* ve *“خَلَقْنَا تَقْضِيلاً”*¹⁰⁰ ve *“يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ”*¹⁰¹ âyetlerini delil olarak ileri süren müellif daha sonra bu iki âyet-i kerimeyi: “Ey akıl sahibi bu âyet-i kerime’nin te’vilini dinle. *البر* / el-Berru’dan maksat, nefis âlemidir. *البحر* ise kalb âlemidir. *الرزق*’dan maksat ise sâlikin istidadına göre mutlak olarak cömert kimseden kaynaklanan bolluktur. *الْمُقَضَّلَا* لو” ifadesinden maksat “ceberut ehli”dir. الامام den kasıt Hz. Peygamber’in “ لا عرف ربى كأميل، mukemmel olandır” diye açıklar.

el-Aksarayî, söz konusu âyette yer alan *اليوم* kelimesinden kasıt kulun Allah’ta yok olduktan sonra hakiki hayata gönderildiği gündür. *البر* kelimesinden kasıt rubûbiyet

⁹⁸ Sad 38/1.

⁹⁹ el-Aksarayî, *Şerhu erbaîn*, Esat Efendi Bölümü nu: 314, 4/b.

¹⁰⁰ İsrâ 17/70.

¹⁰¹ İsrâ 17/71.

¹⁰² Böyle bir rivayete ulaşamadık.

ve البحر tabirinden maksat ise uluhiyet الرزق ise gizli, saklı ve açık ilimler olabilir” şeklinde zikredilen kelimeleri sembolik bir şekilde yorumlamıştır.¹⁰³

Konumuzla ilgili diğer bir misâl 23 numaralı hadistir. “لَوْلَا مَنْ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصًا” /Şayet hiç bir kimse ihlâslı bir şekilde bana ibadet etmezse bana asi olana göz açıp kapayıncaya kadar da olsa mühlet tanırım.” mealindeki hadiste görüldüğü gibi konu kulluk ve ihlas üzerine iken müellif “Bilesin ki hakikat-ı Muhammediye hakikatlerin aslıdır. Ondan ortaya çıkan her şey bu hakikatin görüntüsüdür. Habîb-i Rabbi'l-İzzet (s.a.v) şu hadisiyle buna işaret eder: “المؤمن امرأة المؤمن /Mü'min mü'minin aynasıdır” di-yerek asıl konudan uzaklaşmış olduğu görünmektedir.¹⁰⁴

Konuyla alakalı çarpıcı bir örnek de şudur: مَنْ قَنَعَ اسْتَعْنَى وَ مَنْ تَرَكَ الْحَسَدَ اسْتَرَاحَ وَ مَنْ تَرَكَ الْغِيْبَةَ ظَهَرَ مَحَبَّتَهُ وَ مَنْ اعْتَرَلَ عَنِ النَّاسِ سَلِمَ مِنْهُمْ وَ مَنْ قَالَ كَلَامَهُ الْحَرَامِ يَخْلُصَ لَهُ دِينُهُ وَ مَنْ تَرَكَ الْغِيْبَةَ ظَهَرَ مَحَبَّتَهُ وَ مَنْ اعْتَرَلَ عَنِ النَّاسِ سَلِمَ مِنْهُمْ وَ مَنْ قَالَ كَلَامَهُ الْحَرَامِ يَخْلُصَ لَهُ دِينُهُ /Kim kanaat ederse zengin olur, kim kıskançlığı terk ederse rahat eder, kim haramı terk ederse dinini korur, kim gıybeti terk ederse ona olan muhabbetim zâhir olur ve güzel işleri çoğalır, kim halktan uzaklaşırsa onlardan güvende olur, kim sözünü söylerse akli kemale ermiştir, kim rızık konusunda aza razı olursa Allah-ı Teâlâ'nın (azabından) güvende olur.”¹⁰⁵

Hadisin mealinde açıkça görüldüğü gibi metinde zenginlik, rızık, aza kanaat gibi farklı ahlâki konular işlenmektedir. Ancak müellif öyle bir yoruma girişmiştir ki hem zikrettiği âyetten delillerin hadisin metniyle ilişkisi bulunmamaktadır hem de konunun bütünlüğünden uzaklaşmış ve farklı mecralara girilmiştir.

Tamamen işârî bir yorum olan bu şerhte müellif bu hadisi kalbin durumlarıyla özdeşleştirmiş, *nefs-i mülhîmeden* Mûsâ - Hızır kıyasına geçmiştir. Mezkûr kıssayı şöyle yorumlamaktadır:

Yuşa b. Nûn sultanî akıldır. Ellerindeki kap/zembil kalptir. Balıkları ise gerçek ilimdir ve Mûsâ (a.s.) onu almıştır. Cibrîl, Hakk Subhânehü Teâlâ'nın inayetinın nurudur. Gemi varlık gemisinden alınan nefsi emmâreyi istemektir. Şükür, aşk makamıdır. Çocuktan maksat talibin nefsidir. Oyun ise süfli maksatlarla alakalı olup bu durum hakk ehline göredir. Çocuğun ölümü ise süfli maksatlarla alakalı kesilmesidir; çünkü o küllî akıldan doğmuştur. Adem ve Havva ve onların çocukları Hâbil ve Kâbil gibi o ikisi de salihlerdendir. Bundan kastım nefsi emmâre ve nefsi levvâmedir.

¹⁰³ el-Aksarayî, Şerhu erbaîne, Esat Efendi Bölümü nu: 314, 4/a.

¹⁰⁴ el-Aksarayî, Şerhu erbaîne, Esat Efendi Bölümü nu: 314, 6/a.

¹⁰⁵ el-Aksarayî, Şerhu erbaîne, Esat Efendi Bölümü nu: 314, 9/a.

Şit (a.s.) nefsi-i mutmainnedir. Sâlikin nefsi, levvâme ve emmâre sıfatlarından mutmainneye geçerse sekinet ve vakar sabit olur. İki yetim ise kalb ve ruhun çocuğudur. Duvar talibin zatıdır. Köy, talibin vücûdudur. Hazine ise rabbânî hikmet ve Allah'ın esrarıdır. İlahî esrar/esrâr-ı ilahîye sâlikin keşifleridir. Sâlik keşiflere meyletmiştir. O Allah'ın muhabbetinde ve fena fillah da saklıdır. Keramet ehlinin Allah'tan görünmesini gizlemesini istedikleri söylendiği gibi bundan dolayıdır ki ehli hakk bazı ilahî ilimleri talibin seyr-i sülûkunda tamamlamasına mani olacağı gerekçesiyle saklamışlardır.¹⁰⁶

5.4. Diğer Hususlar

Çalışmamız esnasında ayrıca şu noktalar da dikkatimizi çekmiştir. Bunlar: el-Aksarayî, sûfî meşrepli yorumlarda pek rastlanmayan Mu'tezile'nin hüsn-kubuh meselesine telmihte bulunmaktadır. el-Aksarayî, "Allah şöyle buyurdu; Her kim ki kazama rıza göstermez, belalarına da sabretmezse artık varsın kendine Benden başka bir Rabb arasın..."¹⁰⁷ mealindeki 20 nolu hadisin şerhinde şu bilgilere yer verir: "Mutlak rubûbiyet özel bir şekilde celâl esmâsı vasıtasıyla, bela ise cemâl esmâsı vasıtasıyla nimetleri cem etmeyi gerektirir. Rabbi'l-izzet sanki şöyle demek istemektedir: "Her kim bu ikisini rubûbiyete dâhil etmezse o vakit layık olmayan bir takım vasıflarla mukayyed/sınırlı, kayıtlı Rabb talep etsin. Muhakkak ki Allah Teâlâ bütün vasıfları kendinde toplayandır." O böylece Allah'ın iyi veya kötü her şeyin hâlik olduğunu söyleyerek Mu'tezile'nin görüşünü tenkit etmektedir.

el-Aksarayî, rivayetleri âyet ve hadislerle desteklemesinin yanı sıra bazen şerhte Arapça veya Farsça şiirlerden de yararlanmaktadır.¹⁰⁸ Ayrıca müellif eserin tamamında uygun olan her yerde Celâl ve Cemâl isimleri üzerinde durmakta ve müellifin bu iki isim üzerinde sık sık yorumlar yaptığı görülmektedir.¹⁰⁹

عَنْ عَمْرِ بْنِ الْخَطَّابِ - رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ "أُولِيَّائِي تَحْتَ قَبَائِي لَا يَعْرِفُهُمْ غَيْرِي

"Velî kullarım benim korumam altındadır/elbisemin altındadır, Benden başkası onları bilemez."¹¹⁰

O, "Bu hadiste yer alan أولياء kelimesinden maksat kulun nefsinden kurtulup yok olmak için Hakka güvenip ona dayanmasıdır. Yine evliyâdan maksat, Allah'a ulaşmış makbul kimseler de olabilir. القِيَاب dan maksat nur-ı Celâl ve azamettir ki onu zat-ı ahadiyyenin vergisidir ve herhangi birisi de bunda yer almaz. القِيَاب dan maksat başımızdaki gözle görülmeyen nûr-ı vilâye/vilâyet nurudur. Hadiste yer alan غَيْرِي nefis, akıl,

¹⁰⁶ Ayrıca bk. el-Aksarayî, Şerhu erbaîn, Esat Efendi Bölümü nu: 314, 2/b.

¹⁰⁷ el-Aksarayî, Şerhu erbaîn, Esat Efendi Bölümü nu: 314, 6/a.

¹⁰⁸ el-Aksarayî, Şerhu erbaîn, Esat Efendi Bölümü nu: 314, Hadis nu. 2, 9, 15, 16, 26, 27, 35.

¹⁰⁹ el-Aksarayî, Şerhu erbaîn, Esat Efendi Bölümü nu: 314, Hadis nu. 7, 10, 13, 20, 24, 29, 32, 34, 37.

¹¹⁰ el-Aksarayî, Şerhu erbaîn, Esat Efendi Bölümü nu: 314, 10/b, Hadis nu. 37.

kalp ruh da olabilir. لَا يَعْرِفُهُمْ غَيْرٌ den kastın benden başka hiç bir varlık yoktur da olabilir. O vakit arif ve mâruf tek olur. المعرفة den kasıt, kemal-i marifet de olabilir” diyerek kelimelerin farklı mânalara gelebileceğine dikkat çeker.¹¹¹

Müellifimiz, 9. hadiste¹¹² kullandığı şevâhid türünden rivayetin lafız farklılığına dikkat çekmektedir. Ancak kullanmış olduğu rivayet, hadis değil İbn Ebî Revvâd’ın sözüdür. Sehavî’nin kaydettiğine göre bu konuda âlimler şöyle demektedirler: “Fet-tenî’nin “Bu hadis bilinmez. Ancak Abdulaziz b. Revvâd rüyasında Resûl-i Ekrem’in (s.a.v.) bu şekilde tavsiyede bulunduğunu söyler. Hadisi son kısmı ile birlikte Beyhakî rivayet etmektedir.”¹¹³ Ali el-Kârî de aynı sözü nakletmiştir.¹¹⁴ Bunlardan başka Aclûnî eserinde şu bilgilere yer verir: Deylemî zayıf bir senetle merfû olarak Hz. Ali’den rivayet etmektedir. Ali el-Kârî bu rivayeti “ من استوى يومه فهو مغبون ومن كان يومه شرا من أمسه فهو ملعون. ” lafızıyla mevzu hadislere dair telif ettiği kitabında rivayet etmiş ve İbn Ebî Revvâd’ın sözü olduğuna dikkat çekmiştir. Irakî de *İhyâ*’nın tahririnde bunun İbn Ebî Revvâd’ın sözü olduğuna vurgu yapmaktadır.¹¹⁵ Sonuç olarak el-Aksarayî’nin kullanmış olduğu bu rivayet hadis değil, İbn Ebî Revvâd’ın sözüdür.

SONUÇ

Sûfiler, Kur’ân ve hadisleri anlama kültürümüze işârî (manevî) yorum yöntemini katarak aşkın boyut eklemişlerdir. Hadislerin zâhirî yorumu dışında, mânevî/rûhânî olarak yorumlamak, özellikle onlara özgün bir tavidir. Onlar, insanın iç dünyasına, kalbine, gönlüne ve ruhuna hitap etme konusunda diğer İslâm âlimlerinden daha çok başarılı gözükmektedirler. Fihkî ihtilaflardan ve salt tartışmalardan uzak durarak âyet ve hadisleri ahlâkî ve manevî açılardan yorumlamaları, onları ahkâm hadislerini bile bu bakış açısından değerlendirmeye sevk etmiştir.

İşârî/manevî yorumun en belirgin özelliği, şerhte hadisi şerh eden âlimin ilmî birikiminin, hâlet-i rûhiyesinin ve kendisinde tecelli eden ilahî mazhariyetlerin tesirinin olmasıdır. Elimizdeki metinde de görüleceği üzere, sûfilerin yaptıkları yorumların lafızlardan hareketle olduğu ve asıl mânayı bozmamak kaydıyla kelimelere sözlük anlamlarından başka mânalar yükledikleri açıktır. el-Aksarayî örneğinde olduğu gibi bu şerhlerin sıradan bir müslümandan ziyade belli bir olgunluğa erişmiş, tasavvufî bir neşve sahibi insanlara yönelik olduğu görülmektedir. Bu özellikleri olmayan müslüman okuyuculara hitap edip etmediği ve başarısı tartışmalıdır.

Öte yandan özellikle mevzu hadis edebiyatında, tasavvuf ehlinin hadis uydurdukları yönünde yaygın bir kanaat olsa da bu, esasen bu daha çok ilk beş asırdan

¹¹¹ el-Aksarayî, *Şerhu erbaîn*, Esat Efendi Bölümü nu: 314, 10/b.

¹¹² el-Aksarayî, *Şerhu erbaîn*, Esat Efendi Bölümü nu: 314, 4/a.

¹¹³ Sehâvî, *Mekâsîd*, I, 631 (1080).

¹¹⁴ Aliyu’l-Kârî, *el-Masnû’*, I, 174 (311); *el-Esrâru’l-merfûa*, I, 328 (458).

¹¹⁵ Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, II, 233 (2406).

sonrası için geçerlidir; zira ilk dönem sūfîlerinde telif edilen tasavvufî eserlerde uydurma rivayetler yok denecek kadar azdır. Ayrıca dikkat çekilmesi gereken diğer önemli bir husus, hadis uydurma ile zayıf, çok zayıf ve mevzû rivayetleri tasavvuf ehlinin eserlerinde yer vermeleri başkadır. Birinci kısım kişiyi Allah nezdinde mesul tutarken ikinci kısım ise hadis usulü açısından ehliyet sahibi olmamaya delalet eder.

el-Aksarayî'nin hadis usulü bağlamında rivayet ettiği hadislerin bazılarının, ki bunların sayısı 15'tir, râvilerini verirken diğerlerinde bunları ihmal etmesi, yine iki hadisin dışında hadisin kaynaklarına temas etmemesi câlib-i dikkattir.

el-Aksarayî'nin eseri bir kudsî hadis çalışması olmasına rağmen eserde yer alan ve sahâbî râvîsinin zikredildiği rivayetlerde hemen hadisin metnine girilmekte ve o, ne Peygamber'e (s.a.v.) ne de Allah'a (c.c.) nispet edilmemektedir. Hadis usulünde bu tür rivayetlere mevku'f haber denir. Hâlbuki durum aslında böyle değildir. Niçin böyle davrandığı bilinmemektedir. Müellif 17. hadisten sonra yer alan rivayetlerde daha önce belirttiğimiz gibi râvîleri zikretmemiş, doğrudan hadislerin başlarına " قال " veya " عز من قائل " lafızlarını ekleyerek rivayet etmiştir.

Kudsî hadislere dair hadis kaynaklarında pekçok sahih rivayet bulunmasına rağmen o, oldukça problemlî rivayetlere de yer vermiştir. Yaşadığı sırada Anadolu coğrafyasında Buhârî ve Müslim'den rivayette bulunması ve buna işaret etmesi kendisinin bu eserlere ulaştığını göstermektedir. Hadisleri bulmada yeni teknolojik imkânlardan yararlanmamıza rağmen, hem kaydettiği kırk hadisin hem de şevâhid olarak kullandığı hadislerin birçoğunun kaynağını tespit edemedik. Kendisinin bu tür rivayetleri hangi kaynaklardan naklettiği belirsizdir. Sıhhati tartışılmakla beraber kullanmış olduğu bazı hadisleri büyük dedelerinden olan Fahrüddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* isimli tefsirinden aldığı görülmüştür. Müellifin kırk kudsî hadis hakkında yapmış olduğu bu çalışmanın, müellifin yaşadığı zaman diliminde kitlelere ulaşıp ulaşmadığı bilinmemekle beraber kütüphanelerde farklı nüshalarının bulunması en azından medrese çevrelerinde tanındığına işaret etmektedir.

Üzerinde çalıştığımız kudsî hadis mecmuasının hangi el-Aksarayî'ye ait olduğu tartışmalıdır. Zira bibliyografya bu konuda farklı bilgiler vermektedirler. Cemâleddin el-Aksarayî'ye atfedilen kırk hadis mecmualarının tam olarak kime ait olduğunun iyi tespit edilmesi gerekmektedir. Biz Muhammed b. Mahmud el-Aksarayî'ye atfedilen *Kudsî Hadislere Dair Kırk Hadis Risâlesi*'nde takip edilen metodu değerlendirmiş olduk.

Kaynakça

- » Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, thk. Muhammed Saîd Salim el-Kahtânî, Dâru İbni'l-Kayyim, I. Baskı, Dammam 1406.
- » Abdurrahman Câmîî, *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, çev. ve şrh. Lâmiî Çelebi, İstanbul 1980.
- » Aclünî, *Keşfu'l-hafâ ve mezîli'l-İlbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, Müessesetü'r-risâle, Kahire 1351.
- » Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavud - Adil Mürşid vd, Kontrol: Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-risâle, I. Baskı, 2001.
- » Ahmed Rifat Efendi (Yaglıkçızâde), *Lügât-ı tarihîyye ve coğrafîyye*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul 1299.
- » Aksarayî, *Şerhu erbaîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi Bölümü nu: 314.
- » Aliyu'l-Kârî, Ali b. Muhammed, *el-Esrâru'l-merfua fi'l-ahbari'l-mevdûa*, (Muhammed Sabbâğ), Daru'l-emane, Beyrut ty.
- » Ali el-Kârî, *Mirkâtul-mefâtiḥ şerhu mişkâtu'l-mesâbîḥ*, Daru'l-fikr, I. Baskı, Beyrut 2002.
- » _____, *el-Masnu' fi ma'rifet'i-hadis el-mevdû'*, thk. Abdulfettah Ebû Guddde, Mektebetü'l-matbuati'l-İslâmiyye, Beyrut 1398.
- » _____, *Şerhu'ş-sifâ*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1421.
- » Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî, *Rûhu'l-meâni fi tefsiri Kur'âni'l-azim ve seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1415.
- » Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1974.
- » Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *'Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru ihyai turâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- » Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud b. Muhammed b. el-Ferrâ, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb Arnavud - Muhammed Zuheyr Şaviş, Mektebetü'l-İslâmî, III. Baskı. Dimeşk-Beyrut 1983/1403.
- » Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl alâ keşfi'z-zunûn an esâmii'l-kütüb ve'l-funûn*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1971.
- » Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Hüsrevverdî el-Horasanî Ebû Bekr, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mektebetü dârü'l-bâz, III. Baskı, Beyrut 2003/1424.
- » _____, *el-Esmâ ve's-sifât*, thk. Abdullâh b. Muhammed el-Haşîdî, Matbaatü's-Saade, I. Baskı, Cidde 1993/1413.
- » _____, *el-Kadâ ve'l-kader*, thk. Muhammed b. Abdillâh Âl-i Âmir, Mektebetü'r-Rüşd, I. Baskı, Riyad 2000/1421.
- » _____, *Şuabu'l-İman*, thk. Abdu'l-Ali Abdulhamid Hamid, Mektebetü'r-Rüşd, I. Baskı, Riyad 2003/1423.
- » Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *Müsned*, thk. Adil b. Sa'd, Mektebetu'l-ulûm ve'l-hikem, I. Baskı. Medine 1988.
- » Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtu'l müfessirin*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1974.
- » Buhârî, Muhammed b. İsmail el-Cu'fî, *el-Edebu'l-müfred*, thk. Semir b. Emin Zührî, Mektebetu'l-Meârif, I. Baskı, Riyad 1998/1419.
- » _____, *el-Câmiu's-sahîḥ*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir, Dâru Tavki' n-Necat, 1422.
- » Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matba-i Âmire, İstanbul 1333.
- » Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî, *el-İlelu'l-vâride fi ehâdisi'n-nebeviyye*, thk. Zemînullah es-Silefi, Dâru Tayyibe, I. Baskı, Riyad 1424/2003.
- » Deylemî, Şiruveyh b. Şehredar b. Şiruveyh b. Fenahüsrev, *el-Firdevs bi me'suri'l-hitâb*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1986/1406.
- » Ebû Davud, *ez-Zühd*, thk. Ebû Temim Yâsir b. İbrahim b. Muhammed, Dâru'l-mişkât, I. Baskı, Halvân 1993/1414.
- » Ebû Davud, Süleyman b. el-Eşâs, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdilhamid, Dâru'l-fikr, Beyrut ty.
- » Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atiyye, *Kût'u'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb ve vasfi tariki'l-merîd ila makâmi't-tevhîd*, thk. Âsım İbrahim el-Keyâlî, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, II. Baskı, Beyrut 2005/1426.
- » Ebû Ya'la, Ahmed b. Ali b. el-Müsenâ b. Yahya b. İsâ b. Hilâl et-Temimî el-Mevsîfî, *Müsnedü Ebi Ya'la*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Memun, I. Baskı, Dimeşk, 1984/1404.

- » Ebu's-Suûd, el-İmadî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitabi'l-kerîm*, Beyrut ty.
- » Elbanî, Ebû Abdîrrahman Muhammed Nâsiruddîn, *Daifu'l-câmiî's-sağîr ve ziyâdetüh*, kontrol. Zühreyr Şaviş, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- » _____, *es-Silsiletu'd-daife ve mevdûa ve eseruha es-seyyie fi'l-ümme*, Dâru'l-meârif, I. Baskı, Riyad 1992.
- » Fettânî, Tezkiretu'l-mevdûat, *Matbaatu'l-meymeniyye*, I. Baskı, Mısır 1343.
- » Hızlı, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, XVII/1 (2008): 25-46.
- » Hindî, Alâuddîn Ali b. Hisam, *Kenzu'l-ummâl*, thk. Saffet Saka - Bekri Hayati, Müessesetü'r-risâle, V. Baskı, Beyrut 1981-1401.
- » Humejdî, *Müsned*, thk. Hasen Selim Esed, I. Baskı, Dimeşk 1996.
- » Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, Hikmet Matbaası, I. Baskı, İstanbul 1927.
- » Irakî, Ebu'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyin, *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fi'l-esfir fi tahrîc mâ fi'l-ihyâ mine'l-ahbâr*, Daru İbn Hazm, I. Baskı, Lübnan 2005.
- » İbn Arabî, *el-Fütuhâtü'l-mekkiyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.
- » İbn Arrâk, Nureddin Ali b. Muhammed, *Tenzihu's-şeriatî'l-merfûati anî'l-ahbârî's-şenia el-mevdûa*, thk. Abdulvehhâb Abdüllatif - Abdullah Muhammed Sıddık Gumarî, Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, I. Baskı, Beyrut 1399.
- » İbn Ebî Şeybe, *Musannef fi'l-ehâdis ve'l-asâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1409.
- » İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, tashihi. Muhubiddin el-Hatib, numaralama. Fuad Abdülbâkî; talik. Abdulaziz b. Abdillâh b. Bâz, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1379.
- » İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak en-Nisâbüri, *Sahih*, Muhammed Mustafa el-Azamî, Mektebetü'l-İslâmî, II. Baskı, Beyrut 1992.
- » İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *Sahih*, thk. Şuayb el-arnavud, Müessesetü'r-risâle, I. Baskı, Beyrut, 1988/1408.
- » İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyub b. Sa'd Şemsüddin, *Medâricü's-sâlikin beyne menâzil İyyâke na'budu ve İyyâke nestaîn*, thk. Muhammed Mutasim Billâh, Dâru'l-kitabî'l-Arabî, II. Baskı, I. Baskı, Beyrut, 1996/1416.
- » İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru'l-fikr, Beyrut ty.
- » İbn Manzûr, *Muhtasar tarihi dimeşk li İbn asâkir*, Dimeşk, thk. Heyet, Dâru'l-fikr, I. Baskı, Dimeşk 1984/1402
- » İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-fetâvâ, derleyen. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsim el-Âsîmî ve oğlu, *Mecmau'l-Melik Fehd litübâtî'l-mushafî's-şerîf*, Medine-i Münevvere, 1995.
- » İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, Daru'l-kitabî'l-Arabî, Mısır, 1974/1394.
- » İshak b. Râhuye, Müsned, Abdulgafur b. Abdilhak el-Belûşi, *Mektebetü'l-İmân*, I. Baskı, Medine-i Münevvere 1991/1412.
- » İsmail Hakkı b. Mustafa İstanbulî, *Rûhu'l-beyân*, Dâru İhyai tûrâsî'l-Arabî Beyrut, ty.
- » Katip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, neşreden. Şerafettin Yaltkaya - Rifat Bilge, I. Baskı, İstanbul, 1941-1943.
- » Kehmâle Ömer Rıza, *Mu'cemi'l-müellifîn (Terâcimu musannifi'l-kütübî'l-arabiyye)*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1957.
- » Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-mustatrafe li beyâni meşhuri kütübî's-sitteti'l-müşerrefe (Hadis Literatürü)*, thk. Yusuf Özbek, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- » Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme, *Müsnedu's-şihâb*, Müessetü'r-risâle, II. Baskı, Beyrut 1986.
- » Küçükdâğ, Yusuf, *II. Bayezid Yavuz ve Kanunî Devirlerinde Cemalî Ailesi*, PRS Perek Yayıncılık, İstanbul 1995.
- » Leknevî, Ebû'l-Hasanât Muhammed Abdulhayy el-Hindî, *el-Ecvibetu'l-fâdila li'l-es'ileti'l-aşrati'l-kâmile*, Talik: Abdulfettâh Ebû Guddê, II. Baskı, Kahire 1984.
- » Mâlik b. Enes, *Muvatta*, thk. Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâi tûrâsî'l-Arabî, Beyrut 1985/1406.
- » Ma'mer b. Raşid, *el-Câmi'*, thk. Habîbu'r-Rahmân Azamî, el-Mektebû'l-İslâmî, II. Baskı, Beyrut 1403.

- » Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî yahut Tezkire-i Meşâhîr-i Osmaniyye*, (The Ottoman Biography), I. Baskı, İstanbul 1971.
- » Muhammed b. Muhammed Derviş Ebû Abdîrrahman el-Hût, *Esne'l-metâlib fi ehâdisi muhtelifeti'l-merâtib*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Mektebetü'r-Rüşd, I. Baskı, Beyrut 1997/1418.
- » Münâvî, Abdurraûf, *et-Tevkîf ala muhimmati't-teârif*, Daru'l-Fikr, I. Baskı, Kahire 1990/1410.
- » Münâvî, *et-Teysîr bi-şerhi'l-Câmiî's-sağîr*, Mektebetü İmam eş-Şâfiî, III. Baskı, Riyad 1988.
- » Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdilbakî, Daru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- » Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-matbuati'l-İslâmiyye, Haleb, 1986/1406.
- » Öngören Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf Anadolu'da Sûfiler*, Devlet ve Ulema (XVI Yüzyıl), İz Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul 2000.
- » Öz, Mustafa, "Cemaleddin el-Aksarayî", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, 308-309.
- » Razî, Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen, *Mefâtihu'l-gayb*, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, III. Baskı, Beyrut 1420.
- » Sa'lebî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Muavvid - Adil Ahmed Abdülmevcud, Dâru ihyâ-i türâsi'l-Arabî, I. Baskı, Beyrut 1418.
- » Sehâvî, *el-Mekâsîdu'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Hîst, Dâru'l-kütübî'l-Arabiyye, I. Baskı, Beyrut 1985.
- » Suyûtî, *el-Fethu'l-kebîr fi dammi'z-ziyâde ile cezmi's-sağîr*, thk. Yusuf Nebhanî, Dâru'l-fikr, I. Baskı, Beyrut 2003/1423.
- » _____, *el-Leâli'l-masnûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa*, thk. Ebû Abdîrrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1996/1417.
- » Sülemî, Ebû Abdîrrahman, *Tabakâtu's-sûfiyye*, Mustafa Abdulkadir Atâ, I. Baskı, Beyrut, 1998/1419.
- » Şahin, İlhan, "Aksaray", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 291-292.
- » Şaşî, Ebû Saîd el-Heysem b. Kuleyb b. Sureyc b. Ma'kıl, *Müşned*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Mektebetü'l-ulûm, I. Baskı, Medine-i Münevvere 1410.
- » Şevkânî, *el-Fevâidu'l-mecmûa*, Mabaatu es-Sünnetu'l-Muhammediyye, I. Baskı, Kahire, 1960.
- » Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecid es-Silefi, Mektebetü'l-Ulum, II. Baskı, Kahire ty.
- » _____, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Tank b. İvadillah - Abdulmuhsin b. İbrahim, Daru'l-Harameyn, Kahir ty.
- » Taberî, Süleyman b. Ahmed, *ed-Duâ*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut 1413.
- » Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame el-Ezdî el-Misrî, *Şerhu müşkilu'l-asâr*, thk. Şuayb Arnavud, Müessesetü'r-Risâle, I. Baskı, Beyrut 1415.
- » Taşköprüzâde Ebû'l-Hayr İsmâuddin Ahmed Efendi, *eş-Şekâikun-numâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, thk. Ahmet Sübhi Furat, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, I. Baskı, İstanbul 1985.
- » Tayşî, Mehmed Serhan, "Cemâl-i Halvetî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, 302-303.
- » Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünen*, thk. İbrahim Atve, Matbaatu el-Bâb el-Halebî, I. Baskı, Mısır 1975/1395.
- » Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Büyük Osmanlı Tarihi, Türk Tarih Kurumu Yayınları*, I. Baskı, Ankara yy.
- » Yusuf b. Yakub, *Menâkıbu şerif ve tarikatnâme-i pîran ve meşâyihî tarikat-ı aliye-i halvetiyye*, İstanbul 1290.
- » Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Kahire 1976.
- » Zürkânî, Muhammed b. Abdülhakî, *Şerhu'z-Zurkânî ale'l-Muvatta*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I. Baskı, Kahire 2003/1424.

RÂŞİD HALİFELER DÖNEMİNDE ASKERÎ SOSYAL HİZMETLER

Yılmaz ÇELİK*

Öz

Sosyal hizmetler, başta dezavantajlı gruplar olmak üzere, toplumun bütün fertlerinin refahını amaçlayan uygulamaları kapsamaktadır. Gerek askerlere gerekse ailelerine yönelik her türlü desteği kapsayan askerî sosyal hizmetler de buna dahildir. Râşid Halifeler dönemi, Hz. Peygamber tarafından temelleri atılan sosyal hizmet uygulamalarının geliştirilerek devam ettirildiği bir dönemdir. Şiddetli ve uzun süreli savaşların meydana geldiği bu dönemde asker ailelerine yönelik önemli sosyal hizmet faaliyetleri gerçekleştirilmiştir.

Bu çalışmada, “Sosyal Hizmet” kavramının içeriğinin İslâm’ın ilk asrındaki uygulamalarla doldurulduğu, Râşid Halifeler döneminde asker ailelerine yapılan yardımlar örneğinde açıklanmaktadır. Şüphesiz ki, VII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar Batı’da sosyal hizmet anlamında pek çok faaliyet olmuştur. Ancak yaklaşık on asır boyunca Müslüman toplumlarda Batı toplumlarına oranla çok daha güçlü sosyal hizmet uygulamaları gerçekleştirilmiştir. Buna rağmen günümüzde sosyal hizmetler alanında yapılan akademik çalışmalarda İslam Medeniyetinden yok denecek kadar az bahsedilmektedir. Sosyal hizmet camiasındaki bu genel yaklaşım, çalışmamızın ortaya çıkmasında önemli bir etkidir.

Anahtar Kelimeler: Râşid Halifeler, Sosyal Hizmet, Asker, Çocuk, Dul Kadın.

Military Social Services in the Period of Rashid Caliphs Abstract

Social services include practices aiming at the prosperity of all the members of society, especially disadvantaged groups. This term also includes military social services

* Yrd. Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, yilmazcelik70@gmail.com, ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-5038-575X>.

that cover all kinds of support for soldiers and their families. Rashid Caliphs' period is the period that social service practices that the Prophet had initiated were sustained and developed. During this period that severe and prolonged wars appeared, significant social service activities were carried out for soldiers' families.

In this study, The content of "Social Service" were filled with the applications of the first century of Islam, in the case of the aid to the soldiers' families during the period of Rashid calips. There is no doubt that there are many social activities in the West, from the 7th century to the 19th century. However, in Muslim societies for almost ten centuries, much stronger social service practices have been realized compared to Western societies. Nevertheless, nowadays in academic studies in the field of social services is very little mention of Islamic Civilization. This general approach to the social service community is an important influence on the emergence of our work.

Keywords: Rashid Caliphs, Social Service, Soldier, Child, Widow.

GİRİŞ

Râşid Halifeler dönemi; İslâm tarihinde, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir'e biat edilmesiyle başlayan, daha sonra Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilafetleriyle sürüp Hz. Ali'nin hilafetini kapsayan dönemdir.¹

Aşağıda tanımı ve içeriği kısaca anlatılacak olan sosyal hizmetler, Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler dönemlerinde adeta cisimleşmiştir. Batı dünyasında, ideal anlamda XIX. yüzyılda pratiğe geçirilen sosyal hizmetler Hz. Peygamber tarafından VII. yüzyılda teorinin ötesinde uygulamalı olarak hayat bulmuştur. Hz. Peygamber'in başlattığı sosyal hizmet uygulamaları, Râşid Halifeler döneminde daha da geliştirilmiştir. Râşid Halifeler döneminde sosyal hizmet anlamında önemli faaliyetler gerçekleştirilmiştir. Sosyal hizmetlerin üzerinde durduğu koruma ve bakıma muhtaç çocuk, yarıma muhtaç kadın, asker aileleri, yaşlı ve engelli gibi dezavantajlı gruplar Râşid Halifeler döneminde desteklenmiştir. Aşağıda özellikle asker ailelerine yönelik sosyal hizmetler konusunda örnekler verilecektir.

1. SOSYAL HİZMETLER

Öncelikle konunun daha iyi anlaşılması açısından, sosyal hizmetlerin tanımı ve kapsamı hakkında modern kaynaklarda verilen bilgilere kısaca göz atmakta fayda vardır.

Sosyal hizmetlerin pek çok tanımı yapılmıştır. En kapsamlı tanımlardan biri, 11-14 Aralık 1968'de yapılan III. üncü Milli Sosyal Hizmetler Konferansı'nda dile getirilen şu tanımdır: "Sosyal hizmetler; kişi, grup ve toplulukların yapı ve çevre koşullarından doğan ya da kendi denetimleri dışında kalan yoksulluk ve eşitsizliklerini gidermek; toplumun değişen koşullarından ortaya çıkan sorunları önlemek ve insan

¹ Fayda, Mustafa, "Hulefâ-yi Râşidîn", *DİA*, İstanbul 1999, XVIII, 324-325; Hz. Hasan'ın kısa dönemi de buna dahil edilebilir. Bk. Varol, Bahaüddin, "Hulefâ-i Râşidin Dönemi Eğitim ve Öğretim Faaliyetlerine Genel Bir Bakış (I) (Eğitim-Öğretimi Yapılan İlim Dalları ve İlim Merkezleri)", *SÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X (2000): 483.

kaynaklarını geliştirmek; kişi, aile ve toplum refahını sağlamak amacıyla düzenlenen hizmet ve programları kapsayan bir alandır.”²

Birleşmiş Milletler Genel Sekreterliği'ne bağlı uzmanlar grubunun yaptığı tanım da kısa olmakla birlikte oldukça kapsamlıdır: “Sosyal hizmetler, bireylerin birbiriyle ve çevresi ile uyum sağlamasını kolaylaştırmak amacıyla taşıyan örgütlenmiş çalışmalardır.”³ Bu tanımlar göz önüne alındığında Hz. Peygamber'in, Medine'de mükemmel bir sosyal hizmet çalışması yaptığını görmek mümkündür. *Muâhât, Mescidler, Suffa, zekât, sadaka* ve çeşitleri, *vakıflar, şehir planlaması*, muhâcirlerin konut ihtiyacının karşılanması, *yetimlerin ve kimsesiz kadınların himayesi, muhtaç aile ve fertlere yapılan yardımlar* bu çalışmanın sacayaklarını oluşturmaktadır. Râşid Halifeler döneminde, Hz. Peygamber'in Medine'de başlattığı bu hizmetlerin önemli bir bölümü İslâm coğrafyasının diğer bölgelerinde geliştirilerek uygulanmıştır.

Günümüz araştırmacıları da “sosyal hizmetler” terimini içerik ve kapsam olarak birbirine yakın olmakla birlikte farklı cümlelerle tanımlamışlardır. Bu tanımlardan bir kısmında sosyal hizmetler; kişi, grup ve toplumlara sosyal, ruhsal, ekonomik ve fiziksel yönlerden, imkanlar çerçevesindeki en yüksek refah düzeyine ulaşabilmeleri için yardım yapılması ve desteklenmesi gibi çok kısa ama kapsayıcı şekilde tarif edilmektedir.⁴

Tarihsel çerçeve içinde ele alındığında, sosyal hizmetlerin, bireyin refahını geliştirmeye yönelik uygulamalar olduğu ortaya çıkmaktadır. Bireyin refahını ise sosyal refah hizmetleri belirler. Bu hizmetlerin amacı, bireyin refahı ile içinde bulunduğu toplumun refahı arasında bir denge kurmaktır.⁵ Kısacası sosyal hizmet, hem fert hem de toplum refahını aynı anda hedeflemektedir. Hz. Peygamber'in başlattığı, Râşid Halifeler'in devam ettirdiği, çeşitli nedenlerle toplumdan soyutlanmış köle, en-

² Arıcı, Kadir, *Sosyal Güvenlik Dersleri*, Ankara 1999, s. 147; Yolcuoğlu, İsmet Galip, *Sosyal Hizmete Giriş*, Ankara 2012, s. 106; Ayrıca bk. *III. üncü Milli Sosyal Hizmetler Konferansı*, 11-14 Aralık 1968, Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı, Sosyal Hizmetler Genel Müdürlüğü Yayını, Yayın No: 54, s. 305, 364.

³ Arıcı, *Sosyal Güvenlik Dersleri*, s. 147.

⁴ Bk. Dilik, Sait, “Sosyal Güvenlik ve Sosyal Hizmetler Arasındaki İlişkiler”, *AÜSBF Dergisi*, Ankara, XXXV (1980): 73.

1983 tarih ve 2828 sayılı Kanun'un 3. Maddesinde Sosyal Hizmetler şöyle tanımlanmaktadır: “Kişi ve ailelerin kendi bünye ve çevre şartlarından doğan veya kontrolleri dışında oluşan maddi, manevi ve sosyal yoksunluklarının giderilmesine ve ihtiyaçlarının karşılanmasına, sosyal sorunlarının önlenmesi ve çözüm-lenmesine yardımcı olunmasını ve hayat standartlarının iyileştirilmesi ve yükseltilmesini amaçlayan sis-temli ve programlı hizmetler bütünüdür.” Seyyar, Ali, *Sosyal Hizmetlerde Bakım Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)*, Ankara 2007, s. 270.

Mesela bk. Yolcuoğlu, İsmet Galip, *Sosyal Hizmete Giriş*, s. 108. Benzer bir tanım için bk. Duyan, Veli, “Sosyal Hizmet Etiği”, *Sosyal Politika ve Kamu Yönetimi Bileşenleriyle Sosyal Hizmet*, haz. H. Acar-N. Negiz-E. Akman, Ankara 2013, s. 109; Seyyar, *Sosyal Hizmetlerde Bakım Terimleri*, ss. 270-271.

⁵ Kongar, Emre, *Sosyal Çalışmaya Giriş*, Ankara, 1972, s. 11; Acar, Hakan-Duyan, Gülsüm Çamur, “Dünyada Sosyal Hizmet Mesleğinin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi”, *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi*, 14/1 (2003): 2.

gelli, kimsesiz çocuk ve kadın, yoksul ve buna benzer gruplara yönelik izlediği ku-caklayıcı uygulamalar, yukarıda verilen bütün anlam ve tanımlarının pratiğe dökül-müş şeklidir.

Sosyal hizmetin kapsamı konusunda birçok yorum yapılmıştır. Sosyal hizmet kapsam ve alanlarını gösteren BM listesi oldukça geniş bir çerçeve sunmaktadır.⁶ Bu kapsam o kadar geniştir ki, adeta insanla ilgili ne varsa hepsini içermektedir. Dolayısıyla devletin ve toplumun güvenliğini sağlama görevinde bulunan askerlerin ailelerinin her alanda desteklenmesi sosyal hizmet alanında önemli bir yere sahiptir. Râşid Halifeler dönemi sosyal hizmetin kapsamına giren birçok hizmetin gerçekleş-tirildiği nadir dönemlerden biridir.

2. RÂŞİD HALİFELER DÖNEMİNDE SOSYAL HİZMET ANLAYIŞI

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, on dört asır önce pratiğe dökülen sosyal hizmet uygulamalarında, son yüzyıldaki sosyal devlet sisteminin planlı, teorik ve ku-rumsal düzenini aramak yanlıştır. Ancak, bu sistemin öngördüğü temel ilke ve pratik bir bütün olarak değerlendirildiğinde, sosyal hizmet anlayışını Râşid Halifeler dö-ne-mindeki birçok uygulamada görmek mümkündür. Bu dönemde, günümüzde sosyal devletin el atması gereken toplumsal gruplara yönelik sosyal hizmet uygulamaları gerçekleşmiştir. Yaşlı, yardıma muhtaç çocuk ve kadın, engelli, fakir, miskin, borçlu vb. bütün gruplar sosyal hizmet uygulamalarından paylarını almışlardır.

Râşid Halifeler döneminde, kimsesiz, muhtaç ve yaşlı insanlara sahip çıkılmış, onların geçimini sağlayacak derecede beytûlmâlden maaş bağlanmış ve bu konuda Müslüman-gayrimüslim ayrımı da yapılmamıştır. Hz. Ebû Bekir, Şam tarafına gönder-diği ordunun komutanı Yezîd b. Ebî Süfyân'a, gittiği yerde ibadetleriyle meşgul pa-pazları, kadınları, çocukları ve yaşlıları öldürmemesi talimatını vermiştir.⁷ Hamidul-lah, Hz. Ebû Bekir döneminde yaşlılara yönelik önemli bir uygulamadan bahsetmek-tedir. Hîre şehrinin fethinden (12/634) sonra, ordu komutanı Hâlid b. Velîd, Halife Hz. Ebû Bekir adına imzaladığı bir barış anlaşmasına göre, başlarına bir felâket gel-mesi ya da zengin iken fakir olması nedeniyle artık çalışacak durumda olmayan ve

⁶ Bu listede sosyal hizmet alanları şu şekilde sıralanmıştır: "Aile ve çocuk bakım ve yardımı hizmetleri, evlenme konusunda danışmanlık, çocuk bakımevleri ve yuvaları, normal bir aile ilişkisi olmayan çocuk-lara hizmetler, evlat edinme, vasilik, koruyucu aile, gönüllü çalışmalar, yaşlılara bakım ve yardım, kronik hasta ve sakatlara bakım ve yardım, olağanüstü durumlar yardımı, yoksullara yardım, aşevleri, bedensel ve ruhsal sakatların bakım ve rehabilitasyon hizmetleri, evlenmemiş annelere yardım, göçmen ve sığın-mışlara yardım, fuhuş yoluna sapmış ve ahlâksal bakımdan tehlikeye düşmüş kızların rehabilitasyonu, sosyal tıp hizmeti, ruhsal hijyen ya da psikiyatrik sosyal çalışma, okulda sosyal çalışma, askerî yerlerde sosyal çalışma, işletmelerde sosyal çalışma, meslek danışmanlığı ve iş bulmaya ilişkin sosyal çalışma, yargı alanında sosyal çalışma, konut yapımında sosyal çalışma, sosyal güvenliğin yönetim örgütlerinde sosyal çalışma, toplum kalkınması programlarında sosyal çalışma, suçlulara yardım vb.". Dilik, "Sosyal Güvenlik ve Sosyal Hizmetler Arasındaki İlişkiler", ss. 74-76. Benzer bir kategorize için bk. Seyyar, *Bakım Terimleri*, s. 271.

⁷ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-II, Beyrut 1985, Cihâd, 10.

bu yüzden kendi dindaşlarının lütuf ve merhametine sığınmış olan bütün yaşlı kimseler, cizyeden muaf tutulmuşlardır. Anlaşmaya göre ayrıca, bu yaşlıların kendisi ve geçimini üstlendiği kişiler, hicret ülkesinde (dâru'l-hicre) yahut İslâm ülkesinde (dâru'l-İslâm) ikamet ettikleri sürece Müslümanların devlet hazinesinden (beytül-mâl) yardım alacaklardır.⁸ Hz. Ömer, kapı kapı dolaşarak dilenen yaşlı bir zimmîye beytül-mâlden maaş bağlamış, mâlî durumu zayıf olan ehl-i zimmenin cizyelerini azaltmış veya kaldırmıştır.⁹ Hz. Ali, halifeliği sırasında Vâdilkurâ ile Irak tarafında Yenbu'daki bazı çiftlikleri vakıf haline getirmiş ve buradan yoksullar, kimsesizler, yolcular ve ihtiyaca düştüklerinde Hasan ve Hüseyin gibi en yakınlarının faydalanmalarını belirtmiştir.¹⁰

Râşid Halifeler döneminde, başta desteğe muhtaç çocuklar olmak üzere bütün çocuklara yönelik önemli sosyal hizmet uygulamalarında bulunulmuştur. Özellikle yetim ve kimsesiz çocukların hukuk, eğitim ve malî alanlarda desteklenmesine özen gösterilmiştir. Mesela Hz. Ömer, halifeliği döneminde, zekât alımı sebebiyle azalması için veli ve vasilerden, yetim mallarının ticarete çalıştırılıp nemalandırılmasını istemiş ve şöyle demiştir: "Yetimlerin mallarıyla ticaret yapın ki zekât onları yiyip birtirmesin."¹¹ Hz. Ömer, kendisine buluntu bir çocuğu (lakît) getiren adama "Bu hürdür, velâyeti senin, nafakası ise bizim sorumluluğumuzda beytül-mâlden karşılanacaktır" demiştir.¹² Hz. Ali, dünyaya gelmiş ve bir kenara atılmış/terk edilmiş bir çocuk kendisine getirilince ona yüz dirhem tahsisat yapmıştır.¹³ Râşid Halifeler ve Emevîler döneminde kadılar, hukukî ihtilafları çözmelerinin yanında vakıfların, yetim ve acizlerin mallarını idare gibi işlere de bakmışlardır.¹⁴

⁸ Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1991, II, 971. Ayrıca bk. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, çev. Ali Özek, İstanbul 1973, s. 232.

⁹ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, çev. Cemaleddin Saylık, İstanbul 1981, ss. 61-62, 66. Ebû Yûsuf'un aktarımı daha ayrıntılı ve ilginç bilgiler içermektedir: "Hz. Ömer, adamın (dilenen yaşlı bir Yahudi) elinden tuttu, kendi evine götürdü, ona bir miktar sadaka verdi. Sonra adamı beytülmalin hazinedarına yolladı ve şöyle dedi: "Bu adama ve benzerlerine bakınız! Vallahi biz bunlara insafî davranmalıyız. Gençliğinde cizyesini aldı. Sonra ihtiyarladığında böyle perişan vaziyette bırakmamız doğru olmaz. *sadakalar ancak fakirler ve miskinler içindir* âyetinde geçen fakirlerden gaye Müslümanlardır. Miskinlerden gaye ise ehl-i Kitâb'ın fakirleridir. Bu adam ehl-i Kitâbın miskinlerindedir." Hz Ömer, o adamdan ve benzerlerinden cizyeyi kaldırdı." Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, ss. 205-206.

¹⁰ İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût, I-IV, Cidde 1979, I, 220-222; Yeniçeri, Celal, *İslâm'ın Dayanışma-Paylaşma Medeniyeti*, İstanbul 2013, s. 567.

¹¹ Mâlik b. Enes, *Muvattâ'*, Zekât 12.

¹² San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyârî, *el-Musannef*, çev. Hüseyin Yıldız, İstanbul 2012, VII, 611, 614; Heysemî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, trc. Heyet, İstanbul 2011, VII, 157-158. Muvattâ'da geçen rivâyet şöyledir: Hz. Ömer, kendisine sokağa atılmış bir çocuk getiren adama "çocuk hürdür, onun mirası sana aittir. Bakımı da devlete aittir." demiştir. Mâlik b. Enes, *Muvattâ'*, Akdiyye 19. Hz. Ömer'in uygulama örnekleri için bk. Abdürrezzâk San'ânî, *Musannef*, VII, 97-98; İbn Sa'd, Muhammed, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kâhire 2001, III, 277-278; Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Beytu'l-Efkâr, Riyâd 1998, Şehâdât, 16; Belâzurî, Ebû'l-Abbas Ahmet b. Yahyâ b. Câbir, *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, İstanbul 2013, s. 517 vd.

¹³ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 270; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 526.

¹⁴ Hitti, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Târîhi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1995, II, 356.

Râşid Halifeler döneminde ailelere çocuk yardımı, aylık olarak ve düzenli şekilde yapılmıştır. Kaynaklarda bu konuda oldukça ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Hz. Ömer, hilafetinin ilk yıllarında sadece süt dönemini aşmış çocuklar için ailelerine yardımda bulunurken, daha sonraları yeni doğan bütün çocuklar için ailelerine yardımda bulunmuştur. Hz. Ömer, her çocuğa babasının aldığına ek olarak 6 dirhem vermiştir. Çocuk büyüdükçe tazminatı da artmıştır.¹⁵ Hz. Ömer, devlet gelirleri artınca çocuklara düzenli olarak tahsisât/maaş bağlatmıştır. O, ister kız ister erkek olsun yeni doğmuş çocuklara 100 dirhem, biraz büyüyünce 200 dirhem tahsis etmiş, çocuk olgunluk çağına gelince daha da artırmıştı.¹⁶ Hz. Osman, her çocuk için 50 dirhem ve ayrıca giyecek tahsis etmiş, çocuk bir yaşına geldiğinde de maaşını 100 dirheme çıkarmıştır. Hz. Ali de Hz. Ömer gibi, çocuk doğduğunda 100 dirhem ödemiştir.¹⁷ Bu bilgilerden de anlaşılacaktır ki, Hz. Ömer'den sonra Hz. Osman ve Hz. Ali, çocuk yardımını devam ettirmişlerdir.¹⁸

Hz. Peygamber'den sonra Râşid Halifeler döneminde eğitimde kurumsallaşma konusunda önemli adımlar atılmıştır. Hz. Ebû Bekir dönemi kısa olduğu, isyanlara karşı tedbirler ve savaşlarla geçtiği için yeni herhangi bir atılım yapılamamış, Hz. Peygamber dönemindeki faaliyetler devam ettirilmiştir. Hz. Ömer, çocukların eğitimine önem vermiştir. O, hem eğitim-öğretim kurumları açma, hem öğretmen atama¹⁹ ve maaş bağlama²⁰ hem de müfredat belirleme konularında icraatlarda bulunmuştur.²¹ Hz. Ömer, çocuklara Kur'ân-ı Kerim, okuma yazma ve Arap dili kaidelelerinin yanında ensâb bilgisi, şiir, darbimesel, yüzme, binicilik ve atıcılığın öğretilmesini

¹⁵ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 525; Subhi Salih, *İslâm Kurumları*, çev. İbrahim Sarımsı, Ankara 1999, s. 287. Hz. Ömer, mâli yardıma ek olarak aynı yardım yapan valilerini de desteklemiş ve böyle olması gerektiğini söylemiştir. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 277-278; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 517. Hz. Ömer ayrıca, muhâcirlerin küçük çocuklarına Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olanların (yetişkinlerin) miktarını tahsis etmiştir. Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 515. İbn Sa'd, hem Muhâcir hem de Ensarın çocuklarına Mekke'nin fethinde Müslüman olanlara verilen 2 bin dirhem verilindiğini yazmaktadır. İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 276. Başlangıçta Hz. Ömer bebekleri, süten kesildiklerinde maaş bağlıyordu. Fakat bir an önce kütüğe kaydetmek için kadınların, çocuklarını erken süten kesmeye yöneldiklerini görünce bunu çocuklar aleyhine görerek bu uygulamasından vazgeçmiştir. Bunun üzerine bütün illerde, çocukların doğar doğmaz maaşa bağlanacakları duyuruları yapılmıştır. Bk. Abdürrezzâk San'ânî, *Musannef*, V, 369.

¹⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 277; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 517.

¹⁷ "Hz. Ali, yeni doğan çocuğa yüz dirhem atıya bağladı." Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 525. Geniş bilgi için bk. Yeniçeri, *İslâm'ın Dayanışma-Paylaşma Medeniyeti*, s. 458.

¹⁸ Subhi Salih, *İslâm Kurumları*, s. 287.

¹⁹ Hz. Ömer, Basra halkına Abdullah b. Muğaffel'in de aralarında bulunduğu yedi öğretmen göndermiştir. Bk. Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, IX, 119-120. Aynı şekilde İmrân b. Husayn'ı, Ebû Musa'nın vali olduğu Basra'ya öğretmen olarak görevlendirmiştir. Bk. Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 433. Hitti, Hz. Ömer'in, Hicrî 17(638) gibi erken bir devirde idaresi altına aldığı bütün bölge ve ülkelere öğretmenler gönderdiğini kaydetmekte ancak bu bilgiyi nereden aldığını belirtmemektedir. Bk. Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 397.

²⁰ Mesela İbn Ebî Şeybe'nin aktardığına göre Hz. Ömer, Medine'de çocuklara öğreticilik yapan üç öğretmenin her birine ayda 15 dirhem maaş ödemekteydi. Bk. İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef*, çev. Yaşar Güngör-Yusuf Özbek, İstanbul 2010, VIII, 272. Kallek, bu öğretmenler için "Sıbyan Mektebi öğretmeni" ifadesini kullanmaktadır. Bk. Kallek, Cengiz, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim Piyasa İlişkisi*, İstanbul 1997, s. 140. Ayrıca bk. Gözütok, Şakir, *İslâm'ın Altın Çağında İlim*, İstanbul 2012, s. 69.

²¹ Mustafa Fayda, Hz. Ömer'in görevlendirdiği öğretmenleri şöyle sıralamaktadır: Şam bölgesine Ebû'd-

istemmiş, bu konuda valilere emirler göndermiştir. Kur'ân-ı Kerim öğrenen çocuklara beytülmâlden maaş bağlamıştır.²² Bu öğretim faaliyetlerinden hür veya köle bütün çocuklar faydalanmaktaydı. Ayrıca Hz. Ömer, Müslüman olan mevâli zümresi yanında çocuklarının da sayısı çoğalınca, onların eğitim ve öğretimi için görevliler tayin etmiş, başta namaz olmak üzere ibadetlerin, ferâiz, Kur'ân-ı Kerim, okuma yazma ve Arapça dil kaidelerinin öğretildiği faaliyetleri başlatmıştır. Hz. Ömer'in diğer bir uygulaması da, 6 yaşındaki bütün kız ve erkek çocuklarının, hür veya köle olmalarına zengin veya fakir ailelerden geldiklerine bakılmaksızın camilerde yapılan eğitim-öğretim faaliyetlerine katılmaları ve temel eğitimden faydalanmalarını sağlamak olmuştur.²³

Râşid Halifeler döneminde çocuklar, hukukî anlamda da koruma altına alınmışlardır. Hz. Ömer, dağılan bir ailede anne-baba seçimini çocuğa bırakmış, çocuk annesinin yanında kalmayı seçmiştir.²⁴ Hz. Ömer, kendi çocuğunu kızgınlıkla kılıcını sallarken öldüren Katâde'den diyet olarak ölen çocuğun kardeşleri arasında paylaşmıştır ve Katâde'yi de çocuğun mirasından mahrum etmiştir.²⁵ Her iki örnekte kastî bir durum söz konusu olmadığı için diyetle yetinilmiştir. Ancak kasıtlı öldürmelerde durum farklıdır. Hz. Osman, çocukların para kazanmaları konusunda zorlanmamalarını, aksi taktirde çocukların hırsızlığa yönelebileceği uyarısında bulunmuştur.²⁶

Râşid Halifeler döneminde, Hz. Peygamber'in, özellikle küçük çocuklarla annelerinin birbirlerinden ayrılmamaları konusuna gösterdiği özen devam ettirilmiştir. Hz. Peygamber, Benî Kurayza esirleriyle ilgili olarak, gerek ganimet taksimi gerekse satış sırasında, annelerle henüz ergenlik çağına gelmemiş çocuklarının birbirinden ayrı düşürülmesini yasaklamış ve şöyle demiştir: "Kim bir anne ile çocuğunu ayırırsa Allah da kıyamet günü onunla sevdiğini ayırsın."²⁷ Râşid Halifeler döneminde, özellikle de Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilafetleri döneminde anneler ve çocuklarının birbirlerinden ayrı düşürülmemesi hakkında talimatlar verilmiştir.²⁸

Derdâ (Dımaşk), Muâz b. Cebel (Filistin), Übey b. Ka'b ve Ubâde b. Sâmit; Basra'ya Abdullah b. Muğaffel, Ebû Musa el-Eş'arî, İmrân b. Husayn ve Enes b. Mâlik; Küfe'ye Abdullah b. Mes'ûd. Bk. Fayda, Mustafa, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*, İstanbul 2014, s. 341. Ayrıca bk. Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut 1990-2000, III, 423.

²² Ebû Ubeyd'in aktardığına göre Hz. Ömer, bazı âmillere, Kur'ân öğrenimi görenlere tahsisat bağlamalarını emrettiğini kaydetmektedir. Bu talimat muhtemelen küttâblarda yatılı eğitim gören çocuklar için verilmiştir. Bk. Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l -Emvâl*, s. 292.

²³ Daha geniş değerlendirme için bk. Fayda, "Ömer", *DİA*, XXXIV, 50.

²⁴ Abdürrezzâk San'ânî, *Musannef*, VII, 228-229.

²⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XI, 188.

²⁶ "Sanatı olmayan cariyeyi kazanç sağlamaya zorlamayın. Siz onu zorlarsanız namusunu satar. Küçükleri de kazanç sağlamaya zorlamayın çünkü bulamazsa çalar." Mâlik b. Enes, *Muvattâ'*, İstî'zân 42.

²⁷ Tirmizî, *Büyû'* 52. Ayrıca bk. Vakıdî, Muhammed b. Ömer, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, çev. Musa K. Yılmaz, Harf Yayınevi, İstanbul 2016, 453; Özel, Ahmet, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, Ankara 2014, ss. 68-69.

²⁸ Abdürrezzâk San'ânî, *Musannef*, VIII, 383-384.

Râşid Halifeler döneminde engelli ve kronik hastaların desteklenmesine de önem verilmiştir. Dımeşk toprağındaki el-Câbiye'ye gelirken yolda cüzzâm hastalığına tutulmuş Hıristiyanlara rastlayan Hz. Ömer görevlilere, onlara zekât gelirlerinden vermelerini ve yiyecek tahsis etmelerini emretmiştir.²⁹

3. RÂŞİD HALİFELER DÖNEMİNDE ASKER AİLELERİNE YAPILAN YARDIMLAR

Devlet adına savaşa giden askerlerin ailelerin desteklenmesi ve korunması da sosyal hizmetin önemli bir ayağını oluşturmaktadır. Asker aileleri açısından iki türlü zorluk söz konusudur. Bunlardan birincisi, askerlik süresince ailenin asker ferdi için, savaşta olmasının getirdiği risklerden dolayı duyulan hayati endişe, ikincisi ise, eve gelir getiren kişinin uzun süre evden ayrı kalmasının sonucu olarak ailenin içine düştüğü ekonomik sıkıntılardır. Ayrıca, baba eksikliğiyle ortaya çıkacak otorite boşluğunun, çocukların gelişimi üzerinde meydana getireceği olumsuzluklar da söz konusudur. İşte bu ailelere yönelik hem psikolojik hem de ekonomik desteğe yönelik sosyal hizmet, hem devletin hem de toplumun görevidir. Günümüzde buna "askerî sosyal hizmet" adı verilmektedir.³⁰

Râşid Halifeler döneminde askerî sosyal hizmetler konusunu anlatmadan önce bu dönemdeki askerî teşkilata kısaca değinmek yararlı olacaktır. Hz. Peygamber döneminde orduyu oluşturan birlikler gönüllü askerlerden oluşmaktaydı. Gönüllü askerler orduya katılmakta, savaş bittiğinde de ailelerinin yanına dönerek gündelik hayatlarına devam etmekteydiler. Maaş alamadıkları gibi birçoğu savaş teçhizatını da kendileri temin etmek durumunda kalıyorlardı. Durumu iyi olmayanlara ise zenginler yardımcı olur, onları baştan aşağı donatırlardı. Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi Hz. Ebû Bekir döneminde de gönüllü askerlik yöntemi devam etmiştir. Komutanlara ve askerlere herhangi bir ücret ödenmemiştir.³¹

Hz. Ömer dönemi İslâm Tarihi'nde askerliğin veya ordunun özel bir teşkilât haline getirilmesi konusunda bir dönüm noktası olmuştur. Hz. Ömer, askerleri kontrol ve idare etmek için; isimlerini, vasıflarını, maaşlarının miktarlarını ve vazifelerini kaydettirmek sûretiyle "Dîvânü'l-Cünd"ü (Ordu Divanı) meydana getirmiştir. Hz. Ömer'in divan defterlerinde asker olsun sivil olsun, fey' gelirlerinden istihkakı olan insanlar kayıt altına alınmıştır. Dolayısıyla divan defterleri, hem asker sayısı hem de genel nüfusun tespitinde önemli rol oynamıştır.³²

²⁹ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 152.

³⁰ Bu konunun geniş şekilde ele alındığı çalışma için bk. Laser, Julie Anne, "Klinik Sosyal Hizmet Bağlamında Asker Aileleriyle Çalışma (Askerî Sosyal Hizmet)", çev. İmdat Artan, <http://www.pskososyalhizmet.com/6/cmsw.pdf>, (et. 20.10.2015).

³¹ Daha geniş bilgi için bk. Bakır, Abdulhalik, Hz. Ali Dönemi, Ankara, 1991, 161; Yılmaz, Metin-M. Zeki Terzi, "Klasik İslâmî Dönemde Güvenlik Güçlerinin Maaş ve Ücretleri", *OMÜİF Dergisi*, 26-27 (2008): 216.

³² Geniş bilgi için bk. Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 513-515; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi Dini Kültürel ve*

H. Osman döneminde ilk İslâm donanması kurulmuştur. Bu dönemin ilk altı yılında ordu düzeni aynen devam etmiştir. Ancak Müslümanların bölünmesine neden olan fitneler sebebiyle ordudaki disiplin bozulmuştur. Dolayısıyla H. Ömer'in başlattığı askerî teşkilatlanma H. Osman döneminin ikinci yarısında büyük oranda aksamıştır.³³ H. Ali, bozulan ordu ve mecburi askerlik düzenini yeniden sistemli hale getirmeye çalışmıştır. Ancak iç karışıklıklar, Cemel, Siffin ve diğer savaşlar, H. Ali'nin bu isteğini tam anlamıyla uygulamasına engel olmuştur. Bütün bunlara rağmen onun, hilafetinin son iki yılında kırk bin kişilik güçlü bir ordu meydana getirdiği de rivayet edilmektedir.³⁴

Bu kısa temastan sonra asker ailelerine yönelik sosyal hizmet uygulamalarına bakalım. H. Peygamber döneminde asker ailelerine ekonomik, psikolojik, sosyal alanda destek olunurken, Râşid Halifeler döneminde bu destek daha çok ekonomik anlamda olmuştur. H. Ömer dönemine gelene kadar askerlerin düzenli bir gelirleri yoktu. H. Peygamber; ganimet, cizye ve harac gelirlerini beytül-mâlde bir araya topladıktan sonra bekletmeksizin gerekli yerlere sarf etmiştir.³⁵ Özellikle sefere çıkan askerlere ve ailelerine daha fazla pay verilmiştir. H. Peygamber, kendisinin askerî seferlere çıkmadığı durumlarda asker ailelerine destek olmuş, problemleriyle ilgilenmiştir. Mesela, babası Uhud Savaşı'nda (3/625) şehid düşünce yetim duruma gelen Bişr b. Akrabe ile ilgilenmiş ve hatta himaye teklif etmiştir.³⁶ Kendisinin seferlere çıktığı zamanlarda da asker ailelerinin desteklenmesi işini, yerine görevlendirdiği sahabiler yapmıştır. H. Peygamber'i her konuda örnek alan sahabiler de bu konuda hassas davranmışlardır. Mesela, Uhud Savaşı'nda şehid olan H. Hamza'nın yetim kızını himaye etmek konusunda bazı sahabiler adeta yarışa girmişlerdi.³⁷

H. Ebû Bekir döneminde de bu uygulamalara devam edilmiştir. H. Peygamber döneminde oluşturulmuş beytül-mâl yine aynı fonksiyonuna devam etmiş, başta halife olmak üzere devlet memurlarının atâ ve maaşları buradan ödenmiştir. Bu çerçevede asker ailelerinin desteklenmesine devam edilmiştir. Ancak H. Ebû Bekir, beytül-mâlde biriken gelirleri eşit şekilde dağıtır, ayırma gitmezdi.³⁸

H. Ömer döneminde fetihlerin artması, ticaretin gelişmesi sonucunda devlet gelirleri önceki dönemlere oranla oldukça fazlaşmıştır. Dolayısıyla bu gelirlerin daha sistematik olarak kullanılması ve dağıtılması gündeme gelmiştir. H. Ömer,

Sosyal İslâm Târîhi, trc. İ. Yiğit-S. Gümüş, İstanbul 1991, II, 185; Yeniçeri, İslâm'ın Dayanışma - Paylaşma Medeniyeti, s. 646; Bakır, *H. Ali Dönemi*, s. 162.

³³ H. İbrahim Hasan, *İslâm Târîhi*, II, s. 185; krş. Bakır, *H. Ali Dönemi*, ss. 162-163.

³⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Bakır, *H. Ali Dönemi*, ss. 178-184.

³⁵ Apak, Adem, *Anahatlarıyla İslam Tarihi (2)*, İstanbul 2012, s. 167.

³⁶ Eser, Mithat, *Engelli Sahabiler*, İstanbul 2013, s. 56.

³⁷ Olayın ayrıntısı için bk. Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, VII, 597-598.

³⁸ Şimşir, Mehmet, "Râşid Halifeler Döneminde İdare Sistemi ve Divan Teşkilatı", *İstem*, 3/6 (2005): 270-271.

yaptığı istişareler sonucunda divan teşkilatını kurmaya karar vermiş ve bunu gerçekleştirmiştir. Hz. Ömer tarafından 15/636 yılında kurulan *Divan*, askerinin sayılarını ve isimlerini kayıt altına alarak, *maaş/’atâ*³⁹ miktarlarını tayin etmek, takdir edilen miktarı zamanında ödemek gibi görevleri ifa etmekteydi. Cahşiyârî (331/942) ve Sûlî’ye (335/946) göre Hz. Ömer’in divanları kurma amacı, “*gelirleri saymak ve orduda yaşayanların ailelerine dağıtmaktı.*”⁴⁰ Uzun seferlere çıkan askerlerin, arkalarında bıraktıkları ailelerine ilişkin geçim endişesini kafalarından silmesi, hem askerlerin kendileri hem de aileleri için önemli bir moral kaynağı olmuştur. Bu yönüyle Hz. Ömer’in uygulaması mevcut şartlar içerisinde reform niteliği taşıyan önemli bir sosyal hizmet uygulamasıdır.

Hz. Ömer’in divan defterlerinde asker olsun sivil olsun, fey’ gelirlerinden istihkakı olan insanlar kayıt altına alınmıştır. Dolayısıyla divan defterleri, hem asker sayısı hem de genel nüfusun tespitinde önemli rol oynamıştır. Kayıt altına alınanlar arasında asker ailesi olup maaş bağlanan bazı gruplar şunlardır:

1. Bedir gazilerinin hanımları-500 Dirhem
2. Bedir ile Hudeybiye arasında Müslüman olanların hanımları-400 Dirhem
3. Onlardan sonraki savaşlarda ve olaylarda yer almış olanların hanımları-300 Dirhem
4. Kadisiyye Savaşı’na katılmış olanların hanımları-200 Dirhem
5. Bunların dışındaki diğer hanım ve çocuklar-100 Dirhem.
6. Ayrıca sadece savaş zamanında askerlik yapanlar ve daha sonra terhis olanlara da maaş verilmekteydi.⁴¹

Hz. Ömer, Mekke’den Medine’ye hicret etmiş kadınlara da maaş bağlamıştı.⁴² Özellikle savaşlarda eşini kaybetmiş dul kadınların maddî sıkıntı çekmemeleri konusunda çok hassas davranmıştır. Bu konu aşağıda daha geniş şekilde ele alınacaktır.

Hz. Ömer, devlet başkanlığı sırasında ortaya çıkan başka problemlere de önemli çözümler getirmiştir. İslâm orduları, Irak, Suriye, Filistin ve Mısır bölgelerini fethe muktedir oldukları zaman, askerler bu bölgelerde kendileri için tesis edilen askerî ordugâhlarda kalmışlar ve ziraatla uğraşmaya, servetler ve araziler edinmeye koyulmuşlardır. Bunun sonrasında ticaret ve ziraatla uğraşmaya başlayan askerler, yavaş yavaş sahip oldukları askerî ruhu kaybetmeye ve askerlikten uzaklaşmaya başlamışlardır. Bu tehlikenin farkına varan Hz. Ömer, askerlerin Allah yolunda cihadla meşgul

³⁹ ‘Atâ, emek ve doğrudan bir hizmet karşılığı olmayan bağış türü maaş anlamına gelir ki burada aslında bütçe fazlası gelirlerin bu yolla onların gerçek sahibi halka dağıtılması söz konusudur. Bunlar öncelikle ve özellikle askerlere ve ailelerine ödenirdi. Bk. Yeniçeri, *İslâm’ın Dayanışma-Paylaşma Medeniyeti*, s. 651.

⁴⁰ Bakır, *Hz. Ali Dönemi*, s. 231; Yılmaz, “Klasik İslâmî Dönemde Güvenlik Güçlerinin Maaş ve Ücretleri”, s. 217.

⁴¹ Geniş bilgi için bk. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, ss. 84-89.

⁴² H. İbrahim Hasan, *İslâm Târîhi*, II, 145.

olmalarını emretmiş, onların ve ailelerinin ihtiyaçlarını karşılamayı garanti ederek onlara yıllık maaşlar bağlamıştır.⁴³

H. Ömer döneminde, askerlerin bütün ihtiyaçları devlet tarafından karşılanırken, bunun yanında gerek eşlerine ve gerekse de sütten kesilmemiş çocuklarına durumlarına göre maaşlar bağlanmıştır.⁴⁴ Hatta divanlardaki maaş kütüklerinde -kocadan ayrı olarak- kadın ve çocukların adları tek tek yazılmış ve bunlara maaş bağlanmıştır.⁴⁵ Meselâ, Muhâcir kadınların her biri için 3000 dirhem maaş tahsis edilmiştir.⁴⁶ H. Ömer, askerlerin eş ve çocuklarına 10'ar dinar maaş bağlamıştır. H. Osman ve ondan sonra gelen valiler de aynı şeyi devam ettirmişlerdir.⁴⁷ H. İbrahim Hasan, H. Ömer'in sefere çıkan askerlerin ailelerine 1000 dirhem destek verdiğini aktarmaktadır.⁴⁸ Bunun dışında, erzak ve giyecek yardımı da yapmıştır. Bunlardan birinde H. Ömer, kocası Hudeybiye seferine (6/628) katılmış bir kadına erzak ve giyecek yardımı yapmıştır.⁴⁹

Bunların dışında H. Ömer, *Dâru'd-Dakîk*'i kurmuştur. Burada; un, kavut (kavrulmuş arpa, buğday), hurma, kuru üzüm ve kuru incir bulundurulmakta, ihtiyacı olanlara buradan dağıtım yapılmaktaydı. Ayrıca ganimet ve avlanma neticesinde elde edilen gıda maddeleri de ordunun ihtiyacını gidermede kullanılıyordu.⁵⁰ H. Ömer dönemindeki fetihler sonucunda beytümâl gelirleri artmış ve bunun sonucunda ordunun beslenme, barınma ve silah ihtiyacı karşılanmıştır. H. Ömer, stratejik yerlere askerî merkezler kurduğunu, dolayısıyla ordunun barınma problemi kalmamıştır. Ayrıca divanın kurulması ve askerliğin mecburi olmasıyla birlikte, asker ailelerinin ihtiyaçlarının karşılanması daha sistematik hale gelmiştir.⁵¹

H. Ömer, askerlik bahanesiyle ailesiyle haberleşmeyi kesen, onları ihmal edenleri uyarılmış ve bu yüzden zor durumda kalan aile fertlerini beytümâlden desteklemiştir. H. Ömer, bu tür askerlerle ilgili olarak ordu komutanlarına şöyle bir talimat göndermiştir: "(Medine'den ayrılan) filan kişileri çağırın. Ya eşlerinin yanına dönsün-

⁴³ H. İbrahim Hasan, *Siyasi Dini Kültürel ve Sosyal İslâm Târîhi*, s. 185; Yeniçeri, *İslâm'ın Dayanışma-Paylaşma Medeniyeti*, ss. 457-458.

⁴⁴ Barış, M. Necati, *H. Ömer Döneminde Bayındırlık Faaliyetleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 2016, s. 27.

⁴⁵ Bk. Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 515-516.

⁴⁶ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 516; Hasan İ. Hasan, *İslâm Tarihi*, II, 145. Diğer örnekler için bk. Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 274.

⁴⁷ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 524. Ebû Ubeyd, 10 dinar yerine 10 dirhem rakamını vermektedir. Bk. Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 273;

⁴⁸ H. İbrahim Hasan, *İslâm Târîhi*, II, 145; Ayrıca bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 914.

⁴⁹ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 293.

⁵⁰ Bk. Buhârî, Humus 20, Hibe 4, Sayd 16, Serike 1, Cihad 123; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed b. Sâlih er-Râcîhî, Riyâd 1999, Cihad 137-138; Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, nşr. Beytül'Efkar, Riyad 1998/1419, Cihad 72, Sayd 18.

⁵¹ H. Ömer döneminde askerlerin beslenme ve barınma ihtiyaçlarının karşılanması hakkında bk. Çil, Halit, "H. Ömer Döneminde Ordunun Silahları ve Lojistiği", *Akademik Bakış Dergisi*, 37 (2013): 18-19.

ler ya da onların nafakalarını göndersinler ya da onları boşayıp geçmişe dönük nafakalarını ödesinler.”⁵² Hz. Ali, savaşa katılan askerlerin eşlerine farklı miktarlarda maaş bağlamıştır. Kendisinden önceki halifeler döneminde asker eşlerine verilen 200 dirhemi aynen devam ettirmiş, yeni maaş bağlananlara 100'er dirhem maaş bağlatmıştır.⁵³

Hz. Osman, Hz. Ömer'in malî sistemini genel anlamda devam ettirmiştir. Hatta Hz. Osman döneminde, yeni fetihlerle birlikte devlet giderleri artınca her askerin maaşına 100'er dirhem artış yapılmıştır. Ancak, ilk altı yıldan sonra istikrarın bozulması sonucunda asker maaşlarının ödenmesinde sıkıntı yaşanmış, fey' ve maaş dağıtımlarında adaletsizlikler meydana gelmeye başlamıştır. Bu durum, ordu düzeninde bozulmalara neden olmuş ve fitneyi körükleyen önemli bir etken olmuştur.⁵⁴

Hz. Ali döneminde devletin merkezi Kûfe'ye taşınmış, dolayısıyla beytümâlin merkezi de Kûfe olmuştur. Çeşitli bölgelerde toplanan gelirler, öncelikle toplandığı bölgedeki ordu mensuplarının maaşları ve diğer ihtiyaçlar için kullanılır, artan kısım merkez hazineye gönderilirdi. Bunun aksine olan uygulamalar tepki toplardı. Nitekim Basra valisi Abdullah b. Abbas, şehirdeki ordu mensuplarının maaşlarını ödemediği Kûfe'ye mal göndermeye kalkışınca tepki toplamıştır.⁵⁵ Bu örnek olayda, askerlerin ve ailelerinin ihtiyaçlarının öncelendiği açıkça görülmektedir. Hz. Ali, savaşa katılan askerlerin eşlerine farklı miktarlarda maaş bağlamıştır. Kendisinden önceki halifeler döneminde asker eşlerine verilen 200 dirhemi aynen devam ettirmiş, yeni maaş bağlananlara 100'er dirhem maaş bağlatmıştır.⁵⁶

4. DUL KADINLARA YARDIM

Gerek Hz. Peygamber döneminde, gerekse Râşid Halifeler döneminde kadınların dul kalmalarındaki en büyük etken savaşlardır. Savaşların uzun sürmesi, savaşlarda ölümlerin oldukça fazla olması, toplumdaki dul sayısının fazlaşmasını da beraberinde getirmiştir. Dul kadınlara yardım, askerî sosyal hizmetin önemli bir ayağını oluşturmaktadır. Konu, dikkat çekmek amacıyla özellikle ayrı bir başlık altında ele alınmıştır.

Toplumda dul kalmış kadınların konumu sadece kendilerini değil, anne-babası, kardeşleri, komşuları ve eğer varsa özellikle çocuklarını önemli oranda etkilemektedir. Çocukları olan dul bir kadın maddî anlamda zorda kaldığı zaman bunun kendi çocukları ve toplum üzerindeki olumsuz etkileri fazla olmaktadır. Zor durumda kalan

⁵² San'ânî, *Musannef*, VII, 145. Ayrıca şöyle geçiyor: “Şayet boşamaya yanaşmıyorlarsa (eşlerinin) geçmişe ve geleceğe dönük nafakalarını kendilerinden tahsil edin.” San'ânî, *Musannef*, VII, 145.

⁵³ Bakır, *Hz. Ali Dönemi*, s. 238.

⁵⁴ Yiğit, İsmail, “Osman”, *DİA*, İstanbul 2001, XXXIII, 440; Bakır, *Hz. Ali Dönemi*, ss. 231-232.

⁵⁵ Bakır, *Hz. Ali Dönemi*, s. 203.

⁵⁶ Bakır, *Hz. Ali Dönemi*, s. 238.

bir anneden iyi eğitim ve maddî destek alamayan çocukların hırsızlık, gasp vb. suçlara yönelmeleri kaçınılmazdır. Bu gibi olumsuzluklar toplumda vahim sonuçlara neden olabilmektedir. Ayrıca maddî olarak zorda kalan bu durumdaki kadınlar ve çocukları, para kazanmak için gayr-i ahlâkî yöntemlere yönelebilmekte ve hatta kötü niyetli kişiler ve kurumlar tarafından istismar edilebilmektedirler. Bu açıdan dul kalmış kadınları maddî-manevî desteklemek, devletin ve toplumun önemli bir sosyal hizmet görevidir.

Hz. Peygamber, “Dul kadınların ve fakirlerin nafakalarını kazanmaya koşan Müslüman, Allah yolunda harb eden mücâhid, yahut gece namazlı, gündüz oruçlu âbid kimse gibidir.”⁵⁷ sözüyle boşanma ya da savaşlarda eşini kaybetme nedenlerinden dolayı dul kalmış kadınların korunmasının önemine vurgu yapmıştır. Hz. Peygamber, toplumlarda dul kadınlara yönelik olumsuz algının tam aksine onlara hem psikolojik danışmanlık yapmış hem de ekonomik destekte bulunmuştur. En önemlisi de evlenmeleri konusunda destek olmuştur.⁵⁸ Hz. Peygamber ayrıca, dul kadınlara ekonomik olarak da destek olmuştur.⁵⁹ Dul kalmış kadınlara yapılan bu genel yardımların yanında Hz. Peygamber, özel şahıslar bazında da destekte bulunmuştur.⁶⁰ Heysemî, Hz. Peygamber’in, Ümmü Sünbüle adındaki sahabi kadına bir vadi iktâ ettiğini içeren bir rivâyete yer vermektedir.⁶¹ Bu kadınların, çoğunun Müslüman oldukları için veya başka nedenlerle eşlerinden ayrılan, kocası şehit edilen dul kadınlar olduğu bilinmektedir.

Hz. Peygamber döneminde dul kadınlara devlet ve şahıslar tarafından yapılan ekonomik desteğe Râşid Halifeler döneminde devam edilmiştir. Hz. Ebû Bekir elbise satın alarak bu elbiseleri kışın dul kadınlara dağıtmaktaydı.⁶² Hz. Ömer, divanda Mekke’den Medine’ye hicret etmiş kadınlara maaş bağlamıştı.⁶³ Hz. Ömer, dul kadınların maddî sıkıntı çekmemeleri konusunda çok hassas davranmıştır. Bu hassa-

⁵⁷ Buhârî, Nafakât, 1, 3.

⁵⁸ Mesela, kocasından ayrılan ve kendisinden destek isteyen Fâtıma bt. Kays’a destek olmuş ve evlenmesi için yardımcı olmuştur. Bk. Mâlik b. Enes, *Muvattâ’*, Talâk 67; Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdulmunim Şelebi, Beyrut 2001, Nikâh 8.

⁵⁹ Mesela, Hz. Peygamber’in, ihtiyacı olan Muhâcîr ve Ensar kadınlarına Hayber gelirlerinden maaş bağladığı nakledilmektedir. Bk. Savaş, Rıza, “Asr-ı Saâdet’te Kadın ve Aile Hayatı”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet’te İslâm*, İstanbul 1995, IV, 319. Hamidullah, Hz. Peygamber’in dul kadınlara sadece Hayber gelirlerinden değil beytül-mâlden maaş bağladığını belirtmektedir. Bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 914.

⁶⁰ Muhâcîrlerden olan Âmine bt. el-Erkam’a, Akîk vadisinde bir kuyu ve Şifâ bt. Abdullah’a, Hakkâkîn yakınında bir ev iktâ ettiği rivâyet edilmektedir. Bk. Savaş, “Asr-ı Saâdet’te Kadın ve Aile Hayatı”, s. 319.

⁶¹ Heysemî’nin eserindeki ifade “ona falan vadiyi verdi” şeklindedir. Bk. Heysemî, *Mecmeu’z-Zevâid*, VII, 95. Başka bir örnek olayda, Hz. Peygamber başkasından satın aldığı ürünün fiyatını ödeyemediği için pazarda zor durumda kalan dul bir kadına ve çocuğuna borcunu hafifletme konusunda yardım etmiştir. Bk. Heysemî, *Mecmeu’z-Zevâid*, VII, 25.

⁶² İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el Kâmil fi’t Târîh*, çev. A. Ağırakca-M. B. Eryarsoy-Y. Apaydın, İstanbul 1986, II, 387.

⁶³ Hasan İ. Hasan, *Siyasi Dini Kültürel ve Sosyal İslâm Târîhi*, II, 145.

siyeti ona Sevad'ın fethinden sonra şu sözü söyletmiştir: "Eğer bir müddet daha halife olarak kalırsam Irak'ın "dul"larını, benden sonra gelecek emîre muhtaç olmayacak şekilde zengin edip bırakacağım."⁶⁴

Hz. Peygamber devrinden sonra Râşid Halifeler döneminde mallar çoğalınca humus'un da 1/5'i yetimlere, miskinlere ve yolculara ayrılmıştır. Hz. Ali de aynı uygulamayı devam ettirmiştir.⁶⁵ Hz. Ali fakirler, bir gelire sahip olmayan yetimler, dul kadınlar vs.'ye beytûlmâlden maaş bağlamıştır.⁶⁶

SONUÇ

Râşid Halifeler dönemi, Hz. Peygamber tarafından temelleri atılan İslâm Medeniyetinin kurumsallaşması yolunda büyük adımların atıldığı bir dönemdir. Bu dönem içerisinde sosyal, ekonomik, askerî, siyasî ve kültürel anlamda önemli mesafeler kat edilmiştir. Râşid Halifeler dönemindeki bu gelişim ve ilerleme, topluma yönelik sosyal hizmetlerin daha etkin şekilde uygulanması sonucunu da beraberinde getirmiştir. Çünkü sosyal hizmetler, ideal anlamda ancak güçlü devletler tarafından gerçekleştirilebilecek uygulamalardır. Toplumdaki fakir, kimsesiz, yaşlı, engelli vb. dezavantajlı grupların desteklenmesi, ihtiyaçlarının karşılanması güçlü bir siyasî organizasyonu, güçlü bir ekonomiyi ve bunu gerçekleştirecek geniş bir ufku (vizyonu) gerektirmektedir. Râşid Halifeler, her biri Hz. Peygamber'in yanında yetişmiş güçlü şahsiyetler olarak bu ufku kazanmış ve önemli icraatlar gerçekleştirmişlerdir.

Râşid Halifeler döneminde sosyal hizmet anlamında önemli faaliyetler gerçekleştirilmiştir. Sosyal hizmetlerin üzerinde durduğu koruma ve bakıma muhtaç çocuk, yardıma muhtaç kadın, yaşlı ve engelli gibi dezavantajlı gruplar desteklenmiştir. Râşid Halifeler döneminde savaşların, hayatın vazgeçilmez rutini haline geldiği bir dönem olması nedeniyle askerî sosyal hizmet alanına öncelik verilmiştir. Fetihler sonucu kazanılan milyonlarca metrekarelik coğrafyalarda yaşayan insanların sağlık, eğitim, ekonomik, kültürel ve sosyal alanda pek çok problemi ortaya çıkmıştır. Bunun dışında, fethedilen yüz binlerce asker ve ailelerinin de durumu farklı değildir. Çok kısa sürede ortaya çıkan bu problemlerin çözüme kavuşturulması, Râşid Halifeler dönemindeki güçlü yönetimi göstermesi açısından önemlidir.

Şiddetli ve uzun süreli savaşların olduğu bir dönemde devletler en büyük yatırımları orduya yapmışlardır. Askerî seferlerin uzun sürmesi nedeniyle ordugah şehirler kurulmuş, asker aileleri çoğunlukla bu şehirlere taşınmış ve desteklenmişlerdir. Şehit olan veya savaşta yaralanan askerlerin eşleri ve çocuklarına yönelik sosyal hizmet uygulamaları gerçekleştirilmiştir. Ailelere maaş bağlanması, çocukların eğitim-öğretimi, moralman desteklenmeleri, hukukî anlamda haklarının korunması

⁶⁴ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, ss. 75-76.

⁶⁵ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 51.

⁶⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 914; Bakır, *Hz. Ali Dönemi*, ss. 238-239.

devletin birer sosyal hizmet görevidir. Râşid Halifeler, bu sosyal hizmet uygulamalarını önemli oranda hayata geçirmişlerdir.

Kaynakça

- » Acar, Hakan–Duyan, Gülsüm Çamur, “Dünyada Sosyal Hizmet Mesleğinin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi”, *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi*, XIV/1 (2003): 1-19.
- » Apak, Adem, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi (2)*, İstanbul 2012.
- » Arıcı, Kadir, *Sosyal Güvenlik Dersleri*, Ankara 1999.
- » Bakır, Abdulhalik, *Hz. Ali Dönemi*, Ankara 1991.
- » Barış, M. Necati, *Hz. Ömer Döneminde Bayındırlık Faaliyetleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 2016.
- » Belâzurî, Ebû'l-Abbas Ahmet b. Yahyâ b. Câbir, *Fütûhu'l-Büldân*, trc. Mustafa Fayda, İstanbul 2013.
- » Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Beytu'l-Efkâr, Riyâd 1998.
- » Çil, Halit, “Hz. Ömer Döneminde Ordunun Silahları ve Lojistiği”, *Akademik Bakış Dergisi*, 37 (2013): 1-21.
- » Dilik, Sait, “Sosyal Güvenlik ve Sosyal Hizmetler Arasındaki İlişkiler”, *AÜSBF Dergisi*, Ankara, XXXV (1980): 73-84.
- » _____, *Sosyal Güvenlik*, Ankara 1991.
- » Duyan, Velî, “Sosyal Hizmet Etiği”, *Sosyal Politika ve Kamu Yönetimi Bileşenleriyle Sosyal Hizmet*, haz. H. Acar-N. Negiz-E. Akman, Ankara 2013, ss. 109-117.
- » Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed b. Sâlih er-Râcihî, Riyâd 1999.
- » Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, çev. Cemaleddin Saylık, İstanbul 1981.
- » Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, çev. Ali Özek, İstanbul 1973.
- » Eser, Mithat, *Engelli Sahabîler*, İstanbul 2013.
- » Fayda, Mustafa, “Hulefâ-yi Râşidîn”, *DİA*, İstanbul 1999, XVIII, 324-338.
- » _____, “Ömer”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 44-51.
- » Gözütok, Şakir, *İslâm'ın Altın Çağında İlim*, İstanbul 2012.
- » Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, I-II, İstanbul 1991.
- » Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî, Dini, Kültürel ve Sosyal İslâm Târîhi*, trc. İ. Yiğit-S. Gümüş, I-VI, İstanbul 1991.
- » Heysemî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, trc. Heyet, İstanbul 2011.
- » Hitti, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Târîhi*, çev. Salih Tuğ, I-II, İstanbul 1995.
- » İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef*, çev. Yaşar Güngör-Yusuf Özbek, I-XVI, İstanbul 2010.
- » İbn Sa'd, Muhammed, *Kitâbu't-Tabakâtü'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, I-XI, Kâhire 2001.
- » İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medînetü'l-Münevver*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût, I-IV, Cidde 1979.
- » İbnü'l-Esir, İzzeddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (Ö.630/1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, çev. A. Ağrakca-M. B. Eryarsoy-Y. Apaydın, I-XII, İstanbul 1986.
- » Kallek, Cengiz, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim Piyasa İlişkisi*, İstanbul 1997.
- » Kongar, Emre, *Sosyal Çalışmaya Giriş*, Ankara 1972.
- » Laser, Julie Anne, “Klinik Sosyal Hizmet Bağlamında Asker Aileleriyle Çalışma (Askerî Sosyal Hizmet)”, çev. İmdat Artan, <http://www.psikososyalhizmet.com/6/cmsw.pdf>, (et. 20.10.2015).
- » Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-II, Beyrut 1985.
- » Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, nşr. Beytû'l-Efkâr, Riyâd 1419/1998.
- » Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdulmunim Şelebi, I-XII, Beyrut 2001.

-
- » Özel, Ahmet, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, Ankara, 2014.
 - » San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, çev. Hüseyin Yıldız, I-XII, İstanbul 2012.
 - » Savaş, Rıza, "Asr-ı Saâdet'te Kadın ve Aile Hayatı", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslâm*, İstanbul 1995, IV, 229-378.
 - » Seyyar, Ali, *Sosyal Hizmetlerde Bakım Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)*, Ankara 2007.
 - » Subhi Salih, *İslâm Kurumları*, çev. İbrahim Sarmış, Ankara 1999.
 - » Şimşir, Mehmet, "Râşid Halifeler Döneminde İdare Sistemi ve Divan Teşkilatı", *İstem*, 3/6 (2005): 265-280.
 - » Vakidî, Muhammed b. Ömer, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, çev. Musa K. Yılmaz, Harf Yayınevi, İstanbul 2016.
 - » Varol, Bahaüddin, "Hulefâ-i Râşidin Dönemi Eğitim ve Öğretim Faaliyetlerine Genel Bir Bakış (I) (Eğitim-Öğretimi Yapılan İlim Dalları ve İlim Merkezleri)", *SÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X (2000): 479-504.
 - » Yeniçeri, Celal, *İslâm'ın Dayanışma - Paylaşma Medeniyeti*, İstanbul 2013.
 - » Yılmaz, Metin-M. Zeki Terzi, "Klasik İslâmî Dönemde Güvenlik Güçlerinin Maaş ve Ücretleri", *OMÜF Dergisi*, 26-27 (2008): 215-235.
 - » Yiğit, İsmail, "Osman", *DİA*, İstanbul 2001, XXXIII, 438-443.
 - » Yolcuoğlu, İsmet Galip, *Sosyal Hizmete Giriş*, Ankara 2012.
 - » *III' üncü Millî Sosyal Hizmetler Konferansı, 11-14 Aralık 1968*, Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı, Sosyal Hizmetler Genel Müdürlüğü Yayını, Yayın No: 54.

XVII. YY. AGRA YAPILARINDA ÇİÇEK ÜSLUBU

Ali Fuat BAYSAL*

Öz

Hindistan, tarihî özelliklerinin yanında, farklı ırk, kültür ve dinleri bünyesinde barındıran yapısıyla eşsiz zenginliğe sahip bir ülkedir. Özellikle dini grupların çeşitliliği, süsleme üzerinde etkili olmuş ve bu durum süsleme sanatı ile ilgili bir zenginliğin oluşmasını sağlamıştır. Din ve tezînat arasında yakın ilişki bulunmasından dolayı her inanç grubu kendi dini anlayışı çerçevesinde ibadethaneler inşa etmişler ve bu mekânları yine inançları çerçevesinde süslemişlerdir.

Babürler Dönemi içerisinde Hindistan coğrafyasında özellikle Agra'da Türk izleri taşıyan pek çok yapı inşa edilmiştir. Şah Cihan'ın iktidarı süresince inşa edilen yapıların tezînatında XVI. yy. Osmanlı nakkaşlarından olan Kara Memî üslubunun benzeri bir çiçek üslubu dikkat çeker. Bu yapılar içerisinde en meşhur olan Tac Mahal'dir. Osmanlıların başta mimari olmak üzere diğer sanatlarda kendi kültür ve sanatını tanıtmada baskıcı bir anlayıştan ziyade uygulama yapılan yörenin kültürel özelliklerine saygı ve hassasiyet gösterdiği malumdur. Dolayısıyla Agra yapılarındaki tezînat özelliklerini sadece üslup açısından benzetebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Tezînat, Babürlüler, Şah Cihan, Çiçek Üslubu.

Flower Style on Seventeenth Century Agra Buildings

Abstract

India is a uniquely rich country thanks to its historical characteristics and complex mixture of different races, cultures and religions. The diversity of the religious groups has particularly affected the decorative arts, which have generated another form of diversity and richness. Every religious group built their own houses of worship and

* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Geleneksel Türk Sanatları Bölümü, Kalem İş Anasanat Dalı, afbaysal@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8616-8781>.

decorated them in accordance with their beliefs because of the close relationship between religion and decoration.

Many buildings containing Turkish overtones have been constructed in India, particularly in Agra, during the Mughal era. The style of Kara Memi, a sixteenth century Ottoman painter, draws attention with the decoration of the buildings constructed during the Shah Jahan era. Of them, the most popular is the Taj Mahal. It is well known that the Ottomans respected and appreciated the artistic characteristics, particularly the architecture, of the region instead of acting in a dominating manner. Thus, we can consider the relationship between the Ottomans and Mughal Empire is similar only in terms of style. Cooperation was present between them, and artistic transfers between these two empires were thus inevitable.

Keywords: Ornament, Mughal, Shah Jahan, Agra, Flower Style.

GİRİŞ

Hindistan'ın zenginlikleri tarih boyunca dünyanın farklı bölgelerindeki tüccarların, ilim adamlarının ve sanatçıların dikkatini çekmiştir. Kültür, sanat ve ticaret alanında zaman içerisinde hareketlilik olmuş, karşılıklı alışverişler yapılmıştır. Tüccarlar beraberlerinde ticari malların yanı sıra, köleler ve savaş atları getirmişler, karşılığında Hindistan'a ait malları kendi ülkelerine götürmüşlerdir.¹ Hint sahilleri Arap tüccarlar için de ticarî bölge olmuş, limanları Uzakdoğu ile ilişkiyi sağlayan birer transit merkezi işlevi görmüştür. Bu itibarla Arap tüccarların İslâm'dan önce Hint yarımadasına gelip gitmeleri eksik olmamış, İslâm'dan sonra da bu etkileşim devam etmiştir. Hz. Ömer zamanında başlayan Hindistan'a İslâm mesajını ulaştırma fikri, neticede Müslüman Arap tüccarlar vasıtasıyla götürülmüştür. VII. yy. da farklı seferler düzenlenmesinin yanında İslâm ordularının Hindistan'a doğru ilk akınları Emevîler devrinde gerçekleşmiş, Muhammed Kasım, Deybül'ü fethederek (710) buraya Müslümanları yerleştirmiş ve Hindistan'daki ilk camiyi yaptırmıştır.²

Müslüman Arapların ardından Müslüman Türklerin X. yy. sonlarından itibaren kuzey Hindistan'a yayılmaya başlamaları neticesinde Delhi'de bütün Hindistan'a hükmedecek güçlü bir sultanlık kurmuşlardır. Tarain (Triori) zaferi sonrasında, Müslüman Türkler Hindistan'a yaptıkları akınlarla kuzey Hindistan'da Türk idaresinin kurulmasının ilk adımını atmış,³ yedi yüz yıla yakın bir süre Hindistan topraklarında hüküm sürmüşlerdir. Bu süre içerisinde Müslüman Türkler bu bölgede pek çok mimarî şaheser bırakmışlardır.⁴

¹ Siddiki, İqtidar Hüseyin, "Hindistan Müslüman Sultanlıkları ile Osmanlılar Arasında Kültürel ve Diplomatik İlişkiler", XV. ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler, ed. Abdülkadir Özcan, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997, s. 115.

² Kurtuluş, Rıza, "Asya (Kıtada İslamiyet)", DİA, İstanbul 1991, III, 536; Özyayın, Abdülkerim, "Asya Tarih İslami Dönem)", DİA, İstanbul 1991, III, 525. Özcan, Azmi, "Hindistan (Tarih)", DİA, İstanbul 1998, XVIII, 76.

³ Kortel, S. Halûk, "Delhi Türk Sultanı Alâeddîn Muhammed Şâh Halacî'nin Hindistandaki Seferleri", Belleten, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999, LXII, 747-778.

⁴ Demirel, Şengül, "Hindistan'da Türk İzleri", 38. ICANAS 38. Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, Ankara 2007, s. 95.

Hindistan'a ulaşan ilk Müslüman Türkler, yeni mimarî üslûplarını ortaya koymadan önce, acil ihtiyaçlarını karşılamak için başlangıçta önceki döneme ait yapılardan faydalanmışlar ve belli bir müddet kullanmışlar,⁵ daha sonraları ise kendi üslûplarını yerleştirmeye başlamışlardır. Mesela Gazneliler'in Hindistan'a XI. yy. da geldikleri zaman inşa ettirdikleri cami ve türbeleri yerli ustalarla çalıştıkları için o dönemde yapılan binalar kendi üslûplarından ziyade Hint üslûbunu yansıtmaktadır. Hint mimarîsi XI. yy. da tanıştığı İslam'la sadeliğe doğru yönelmiş, süslemede aşırılıklardan vazgeçilmiş ve derin bir sadeliğe kavuşmuştur. Arap sanatıyla doğrudan teması olmayan Hint-İslâm sanatı daha çok İran, Afganistan ve Orta Asya sanat çevreleriyle temas halinde olmuştur. İslam'ın din ve sanat olarak Hindistan'a girmesine vesile olan bu ülkelerin Müslümanları kendi yerli anane, zevk ve anlayışlarını da birlikte getirmişlerdir.⁶

Bölgede Hint etkisinin kaybolması XIV. yy. da başlar. Zaman içerisinde uygulanmaya konulan Türk sanatı, Hint sanatı üzerinde derin etkiler meydana getirir. Bunun yanında Türk-İran-Hint sanatlarının karışımı ile pek çok değişik eserler ortaya çıkar. Farklı medeniyetlerin kaynaşmasıyla ortaya çıkartılan bu eserlerde özgünlük vardır. Ancak buradaki mimarîde İran tesirinin varlığını iddia etmek doğrusu sağlıklı neticeler ortaya koymaz. Çünkü salt İran eserlerinde aşırı süsleme programı uygulanırken bölge mimarîsinde ve süslemelerinde sadelik ön plandadır. Bunun için hem İran'a hem de Hindistan'a üslûp açısından çok şeyler katan Timur Devrine ve Semerkant bölgesine bakmak meselenin aslını ortaya çıkartacaktır.⁷ İran bölgesindeki eserlerde kullanılan tuğla veya kerpiç malzeme dayanıksızdır. Söz konusu bu malzemelerin üzeri çini ile kaplanarak iklim şartlarına dayanıklı hale getirilmiştir. Hindistan'daki abidevi yapıları inşa eden Babürlü mimarlar tıpkı Anadolu coğrafyasındaki Selçuklu ve Osmanlılar gibi taş malzemeyle birlikte bölgeye özgü mermeri ve kırmızı kum taşını tercih etmişlerdir. İranlılar çiniyi iç mekânda ve dış mekânda yoğun şekilde kullanmalarına karşın; Osmanlılar çiniyi iç mekânda sadece tezyinat amaçlı ve kısmen kullanmışlardır. Babürlü sanatında ise çini kullanımı yerine Hindistanın yerel doğal malzemeleri kırmızı kum taşı, taş, tuğla çeşitli renkte mermer, birçok değerli ve yarı değerli taşlar kullanılmıştır. Mermerin mermerle tezyini tercih edilmiştir. İslâm öncesi Hint sanatının ve Hint-İslâm sanatının en önemli eserlerinin meydana getirildiği bu bölgede taşın ve mermerin kullanımı daima ilk planda yer almıştır.⁸ Mermer içine renkli taş kakma (pietra dura) tekniği, bir süsleme biçimi olarak döne-

⁵ Chaghatai M. Abdulla, "Hind-Pakistan Mimarisinde Türk Mimarlığı Tezyinatı", *Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1962, s. 95.

⁶ Beksaç, Engin, "Hindistan (Hint-İslam Sanatı)", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 101.

⁷ Smith Bement Myron, "Hindistanda Çağatay (Moğol) Mimarisi", *Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1962, s. 349.

⁸ Beksaç, "Hindistan (Hint-İslam Sanatı)", s. 107.

min her yapısında kullanılmıştır. Bu teknik ilk defa Müslümanların 1410 yılında Ahmedabad'ta inşa ettikleri Cuma Mescidinde görülür. İranlılar'ın Parchinkari diye adlandırdığı bu uygulama Hint tezyinatını, Osmanlı ve İran mimarî tezyinatından ayıran en önemli özelliğidir.⁹

Türklerin Hindistan'a getirdiği sanat daha çok İslami özellikler taşımaktadır.¹⁰ Ancak Müslüman Türklerin katkısıyla sanat alanında yapılan büyük ilerleme Babür-lüler döneminde dikkat çeker. 1526-1858 yılları arasında üç yüz otuz iki yıl hüküm süren bu devletin Babür (1483-1530), Hümayun (1530-1556), Ekber Şah (1556-1605), Cihangir (1605-1627), Şah Cihan (1627-1658) ve Alemgir (Evrenzib 1658-1707) en önemli şahsiyetleridir. Bu dönemde Delhi, Agra, Fetihpur Sikri gibi merkezler başkent olarak kullanılmış, Hindistan'daki Türk hâkimiyeti altın çağını yaşamıştır.¹¹ Hint sanatından hoşlanmayan Babür İstanbul'dan ve başka Türk illerinden sanatçı ve ustalar talep etmiş, Osmanlılar bazı askerî uzmanlarla birlikte sanatkârları Hindistan'da görevlendirmiştir.¹² Kuruluş devri olmasından dolayı çok fazla eser bırakmayan Babür, İstanbul'dan getirtmiş olduğu sanatçı ve ustalarla Hindistan dışındaki Müslüman Türk mimarilerine benzeyen yapıların inşa edilmesini sağlamış Agra, Delhi ve Lahor'da saraylar yaptırmıştır.¹³ Ekber Şah ve sonraki hükümdarlar devrinde bu gelişme hız kazanarak devam etmiş, Kuzey Hindistan'dan başlayarak çeşitli bölgelere birçok sanat ve medeniyet merkezleri kurulmuştur. Şah Cihan dönemi ise Hindistan'da Türk sanatının zirve yaptığı dönemdir.¹⁴ Evrenzib'den Türk hâkimiyetinin sona erdiği II. Alemgir Şah'a kadar geçen dönem Babür Devletinin duraklama devri olmuş, herhangi bir ilerleme kaydedilmemiştir.¹⁵

Makalemizin içeriği, Babürlü mimarisinin ve Şah Cihan'ın en önemli yapılarından olan Taç Mahal ve Agra Kalesi içerisinde yer alan Divân-ı Âm ve Divân-ı Hâs'ın tezyinatındaki Osmanlı etkilerinin değerlendirilmesidir.

1. AGRA

İskender Lodi'nin 1500 de sarayını kurduğu Agra şehri, 1526 da Babür tarafından ele geçirilmiştir. Babürlü Devrinin en parlak şehirlerinden olan Agra zaman zaman devlete başkentlik yapmış, Şah Cihan döneminde yapılan eserlerle daha da meşhur hale gelmiştir. Özellikle Şah Cihan'ın eşi Ercüment Banu (Mümtaz Mahal)'in 38 yaşında vefatının ardından onun adına 1632-1653 yılları arasında yaptırdığı Taç

⁹ Chaghatai, M. Abdulla, "The architect of the taj and its place in World architecture", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul, VII, 3-4 (1979): 170.

¹⁰ Macun, İnci, "Hindistan'da Türk-Müslüman Mimari", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara, 33, 1-2 (1990): 348.

¹¹ Konukçu, Enver, "Hindistan'daki Türk Devletleri", *DGBİA*, Çağ Yayınları, İstanbul 1992, s. 462

¹² Özcan, Azmi, "Hindistan (Tarih)", s. 82.

¹³ Atay, F. Rifki, *Hind*, Semih Lütfi Kitabevi, İstanbul ty., s. 35, 115.

¹⁴ Macun, "Hindistan'da Türk-Müslüman Mimari", s. 348.

¹⁵ Macun, "Hindistan'da Türk-Müslüman Mimari", s. 348.

Mahal bu yapıların en önemlilerinden biridir. Türbe Agra ile bütünleşmiş dünyanın en kıymetli anıtları arasında yerini almıştır.

İmar faaliyetlerine oldukça önem veren Şah Cihan Taç Mahal'in inşa sürecinde Agra Kalesi içerisinde benzer iki eser daha inşa etmiştir. Bu eserler Divan-ı Âm (1631) ve Divan-ı Hâs (1635) yapılarıdır. Aslında Şah Cihanın bu tip gösterişli yapılar bina ettirmede hevesli olduğu, eğer Mümtaz Mahal ölmeseydi Taç Mahal gibi bir yapıyı din adına veya bir fetih abidesi olarak inşa ettirmeyi¹⁶ düşündüğü iddiasının yanında, bir cennet köşkü örneği olarak kendisini övmek ve yönetimini yüceltmek amacıyla bir prestij yapı projesi olarak bina ettirdiği de kendisine atfedilmektedir.¹⁷ Şah Cihan hangi amaçla yaptırmış olursa olsun, bizim için önemli olan buradaki Türk tezyînat sanatının ulaştığı noktadır. Zira XVII. yüzyılın ikinci çeyreğinde üretilen bu üç yapı malzeme ve tezyînat açısından birbirleriyle benzer özellikler taşımaktadır.

Şah Cihanın Agra da yaptırmış olduğu bu yapılar içerisinde hakkında geniş bilgi sahibi olabildiğimiz yapı Taç Mahal'dir. Diğer iki yapı hakkında Taç Mahal kadar yeterli bilgi yoktur. Mevcut bilgilerde ise Moğol sanatı olarak değerlendirilmiştir.¹⁸ Taç Mahal'in tarih içerisindeki dikkat çeken şöhretinden olsa gerek yapının mimarları, ustaları, hattat ve nakkaşları konusunda -farklı rivayetler bulunmuş olsa da- bazı bilgileri elde etmek mümkün olmuştur. Bu itibarla tezyînat analizlerinde Taç Mahal'in örnek alınması diğer yapıların da bu örnek üzerinden değerlendirilmesi bizi doğru sonuca götürecektir. Çünkü banisi, inşa tarihleri, malzemesi ve tezyînatı aynı olan hatta aynı şehirde bulunan bu yapıların, mimarının, yapı ustalarının ve diğer sanatkârlarının da aynı olması kaçınılmazdır.

1.1. Taç Mahal

Babür İmparatorluğu'nun 1627-1658 yılları arasındaki muktedir hükümdarı Şah Cihan'ın eşi adına yaptırdığı Taç Mahal'in inşasında yirmi bin kişinin çalıştığı ve yirmi senede tamamlanabildiği rivayet edilmektedir.¹⁹ Kaynaklara göre türbenin inşasında yer alan mimar ve sanatçılar hakkında çok çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda ustaların İstanbul'dan gönderilen Mimar Sinan'ın öğrencileri olduğu ifadesi yer alır. Bu iddiaya göre; yapının planı Üstad Mehmet İsa'ya²⁰ ait olup, Settâr Han, Semerkandı Muhammed Şerif, Muhammed Hanif, Emanet Han'ın da tamamlanmasında katkıları bulunmaktadır.²¹ Bu isimlere ilaveten Belhli Mehmet

¹⁶ Ahuja Dilip R. - Rajani, M. B., "On The Symmetry of The Central Dome of The Taj Mahal", *Current Science*, 110, 6 (25 March 2016): 996.

¹⁷ Kapadia, Roshna, "The Taj Mahal", <https://tr.khanacademy.org/humanities/ap-art-history/south-east-se-asia/india-art/a/the-taj-mahal>, (et. 10.04.2017).

¹⁸ Eyice, Semavi, "Mimar Sinan", *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, XII, 79-85.

¹⁹ Macun, "Hindistan'da Türk-Müslüman Mimari", s. 359; <http://www.history.com/topics/taj-mahal>, (et. 20.05.2017).

²⁰ Konukçu, Enver, "Hindistan'daki Türk Devletleri", ss. 530-531; Yetkin, S. Kemal, *İslam Mimarisini*, Ankara 1959, s. 340.

²¹ Konukçu, Enver, "Hindistan'daki Türk Devletleri", ss. 530-531.

Seccâd, İsmail Efendi, Hattat Mehmet ve Buharalı Ata Mehmet'in isimleri de zikredilmektedir.²² İ. Macun isim vermeden, Hattatların Bağdat'tan, kakma ustasının Buhara'dan, kubbe ustasının İstanbul'dan, minare yapımcısının Semerkant'tan, taş ustasının Kandahar'dan, çizim ustasının Şiraz'dan geldiğinden bahseder.²³ S. K. Yetkin, planı yapanın ve uygulayanın Osmanlı mimarlarından Üstad Muhammed İsa Efendi ve yardımcıları, kubbe ustasının Osmanlı mimarı İsmail Efendi, tezyînat ustasının da Venedikli Jeromino Veroneo olduğunu belirtir. Ancak onun da esas mimarın kim olduğu konusunda tereddütleri bulunmaktadır. Son tahlilde S. K. Yetkin, ismi zikredilen Mehmet İsa ve Venedikli Jeromino gibi isimlerin yanlış olduğunu, esas mimarın Şah Cihan'ın baş mimarı ve aynı zamanda Mimar Sinan'ın öğrencisi Mimar Yusuf'un oğlu Lahorlu Mimar Ahmet olduğunu öne sürer. Tezyînat için de Venedikli Jeromino Veroneo ve bazı Avrupalı sanatkârlardan faydalandığını söyler.²⁴

Bazı kaynaklarda da yapının mimarı olarak Mir Abdülkerim²⁵ ve Afganistan- Bedaşan, doğumlu Üstat Ahmet Lahori, yapının hattatı olarak da Abdul Hak (Şirazlı Emanet Han) ismi zikredilir.²⁶ R. Kapadia, makalesinde, türbe iç kubbe kasnağında yer alan Kur'an hattının bitiminde belirsiz bir şekilde Şirazlı Emanet Han imzasının varlığından bahseder.²⁷ Sözü edilen kişiler hakkında kesin bilgiler olmamakla birlikte, bu şahısların yapının farklı birimlerinde çalışmış olmaları muhtemeldir. Muhammed Latif'e göre Taç Mahal'in inşasında baş mimar ve binanın çizim ustası, Nakışnivist olarak adlandırılan İsa ile oğlu Muhammed Şerif'tir. Ayrıca İtalyan ve Fransız mimarlar da çalışmıştır. Hat yazılarının Hattatı ise Taç Mahal'e girildiği zaman sağ taraftaki kısımda El-fakîr Şirazlı Emanet Han 1048 diye imzası bulunan Şirazlı Emanet Han'dır. Süslemelerin sorumlusu ateşbâz ve mücevher sahibi bir şahıs olan Bebadal Han'dır.²⁸ Mekramet Han ve Mir Abdül Kerim'in yönetiminde devam eden inşaatta çalışan diğer ustaların isimleri ise; taş ustası Bağdatlı Muhammed Hanif, kubbe mimarı Anadolu'dan İsmail Han, mozaik ustası Anadolu'dan Mannu Bey'dir. Belhli Manohar Singh, Kandaharlı Mannu Lal, Peşevanlı Din Muhammed, Ekberabattan Muhammed Yusuf, Lahordan Kıyam Han ve Türkiye, İran Delhi, Catak ve Pencablı ustalar da inşaatın çalışanlarıydı.²⁹ Elde ettiğimiz kaynakların bizlere verdiği bilgilerden İstanbul'dan ve Osmanlı coğrafyasından bir takım usta ve sanatkârın

²² Atay, *Hind*, s. 131.

²³ Macun, "Hindistan'da Türk Müslüman Mimari", s. 347.

²⁴ Yetkin, *İslam Mimarisî*, s. 144; Macun, "Hindistan'da Türk Müslüman Mimari", s. 359.

²⁵ Kapadia, Roshna, "The Taj Mahal", <https://www.khanacademy.org/humanities/ap-art-history/south-east-se-asia/india-art/a/the-taj-mahal>, (et. 10.04.2017).

²⁶ Cooper, John David, *The Taj Mahal*, New Word City, Mart 2017, s. 27; <http://www.tajmahal.org.uk> (et. 10.04.2017); Kapadia, "The Taj Mahal", <https://tr.khanacademy.org/humanities/ap-art-history/south-east-se-asia/india-art/a/the-taj-mahal>, (et. 10.04.2017).

²⁷ Kapadia, Roshna, "The Taj Mahal", <https://tr.khanacademy.org/humanities/ap-art-history/south-east-se-asia/india-art/a/the-taj-mahal>, (et. 10.04.2017).

²⁸ Latif, Syad Muhammed, *Agra Historical & Descriptive with an Account of Akbar and His Court and of The Modern City of Agra*, Calcutta Central Press Co., Calcutta 1896, s. 114.

²⁹ Latif, *Agra Historical & Descriptive*, s. 117.

Agra'ya gitmiş olduğu ve bu inşaatlarda çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu sanatkârlar içerisinde Emanet Han'ın ismi hattat olarak hemen hepsinde geçmektedir. Hatta imzasının yeri bile belirtilmiştir.³⁰ Mimar ve diğer ustalar üzerinde ittifak edilen bir isim yoktur. İsmi çok kullanılan Üstad İsa ise bir efsaneden ibarettir.³¹

2. TEZYİNAT

Kırmızı kum taşı ve beyaz mermerin hâkim olduğu Bâbürlü binalarında görülen süslemeler, önceki devirlerin ve yerel sultanlıkların tezyînat anlayışından farklı özelliklere sahiptir. Dış cephelerde mimarî elemanların değişik şekillerde kullanılmasıyla elde edilen tezyînî görünümüne yazı, bitki tasvirleri, geometrik motifler takviye edilmiştir. Babür dönemi Hint-İslâm sanatının en önemli süsleme unsurlarından biri özellikle XVII. yüzyılda kalitesi çok yükselen yazıdır.³² Yazı yapıların en dikkat çeken kısmına uygulanmıştır. Taç Mahal'in de güney kapısından başlayarak sıra ile batı, kuzey ve doğu kapılarında, her kapının sağ kenarından başlamak üzere mermer yüzeye Yasin Suresi hakk edilmiştir³³ (Resim 1).

Geliştirilen yeni bir teknikle mermer üzerine yapılan taş kakmalar ve yine mermer üzerine boya ile yapılan bitki resimleri Bâbürlü devrinin en önemli tezyînat karakteridir.³⁴ Farûkî'nin "kenetlenmiş arabesk çarpıcı mekân sanatının bir örneği"³⁵ olarak gösterdiği Taç Mahal ve diğer iki yapının ana kütlesi, duvarları ile tabanı parlak, ince mavi damarları olan beyaz mermerdendir. Bu mermerlerin üzeri değerli taşlarla kakma tekniği uygulanan nebati motifler ve hat yazılarıyla müzeyyendir. Değerli taş kullanımı Şah Cihan dönemi yapılarının en belirgin özelliğidir.³⁶ Taç Mahal'in mermerleri üzerine yapılan kakmalarda Hint prenslerinin Şah Cihan'a hediye ettikleri akik, kristal, firuze, yakut, zümrüt, elmas, topaz, inci, mercan, lacivert taşı, sedef altın, fildişi gibi değerli taşlar kullanılmıştır³⁷ (Resim 2). Mevlevî Mûinü'd-Dîn Ahmed'e atfedilen bir rivayete göre mermere kakılan bu taşlar, kırk iki zümrüt, yüz kırk iki yakut, altı yüz yirmi beş elmas ve elli adet inciden müteşekkildir.³⁸

Şah Cihanın bin bir emek ve masrafla inşa ettirmiş olduğu bu yapıların tezyînatları maalesef zamanın getirdiği yıkımların ötesinde İngilizlerin yağmasına maruz kalmıştır. Kale içerisindeki Divanı Âm'da ve yakınındaki diğer yapılarda bulunan bu süslü mermerler Hindistan Genel Valisi Lord William Bentinck tarafından ihale yo-

³⁰ Cooper, *The Taj Mahal*, s. 28; Latif, *Agra Historical & Descriptive*, s. 114.

³¹ Chaghatai, "The architect of the taj and its place in World architecture", s. 161.

³² Beksaç, "Hindistan (Hint-İslâm Sanatı)", s. 108.

³³ Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 339.

³⁴ Beksaç, "Hindistan (Hint-İslâm Sanatı)", s. 107.

³⁵ el-Farûkî, İsmail Râcî-el-Farûkî, Luis Lâmia, *İslam Kültür Atlası*, İstanbul 1999, s. 455.

³⁶ Macun, "Hindistan'da Türk Müslüman Mimarî", s. 356.

³⁷ Macun, "Hindistan'da Türk Müslüman Mimarî", s. 359.

³⁸ Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 340.

luyula satılmış, ancak daha sonra ardından gelen valiler Lord Mayo ve Lord Northbrook tarafından önemli miktarda masraf yapılarak eski haline getirilmiştir.³⁹ Dîvân-ı Âm'da olduğu gibi Dîvân-ı Hâs'ta da zamanın tahribatı ve İngiliz yağmasının yanı sıra 1803 te kaleyi kuşatan Sindhia birliklerinin komutanı General Perron'un bir top mermisi, Divandaki mermer şebekeleri yıkılmış ve köşkün görüntüsüne zarar vermiştir. Mermer kakmalarda bulunan pek çok akik taşı çiçekler, kantaşı ve değerli taşlarla işlenmiş yapraklar kasten sökülüp çıkartılmıştır.⁴⁰ Narin yapılar inşa eden bir medeniyet bu yapıları kendi kültürüne ait en nadide motiflerle nakış nakış bezerken, maalesef Batı'nın karakterinde ve tarihinde benzer müessif olaylar her zaman tekrar etmiştir. İhya ve imha İslam dünyası ile batı arasındaki müferrik alandır.

2.1. Motifler

Türk tezyînat sanatının en itibar edilen motifleri; rûmîler, hatâyiler, hendesiler mimarî yapıların hem iç mekân yüzeyinde hem de dış mekân yüzeyinde zevkle kullanılmıştır. Taç Mahal'in tezyînatında da İslam tezyînat sanatının en önemli motiflerinden olan rûmî ve hendesi yıldız motifler kısmen var olmakla birlikte çok fazla görülmezken, diğer iki yapıda daha çok mevcuttur. Ancak sözü edilen yapıların tezyînatındaki desenlerin ana motifi nebati motifleridir. Farûkî eserinde, yapıların tezyînatında kullanılan nebati motifler İslam dünyasının her bir parçasını kuşatan yerel bitki örtüsüyle uyumlu bir şekilde tezahür eder diye bir cümle kurar ve buna örnek olarak da lale motifini işaret eder. Lale motifinin Türk süslemelerinde tipik şekilde yer tuttuğundan, diğer bölgelerde çok fazla görülmediğinden bahseder⁴¹ (Resim 3). Farûkî'nin bu tesbiti aynı zamanda bizim bu yapılardaki tezyînat hakkındaki görüşlerimizin de destekleyicisidir. Söz konusu yapıların hemen her yerinde yoğun şekilde kullanılan bitkisel motifler içerisinde farklı üslûplarda lale motiflerinin görülmesi bize yapılardaki Türk tesirinin varlığını göstermektedir (Resim 4).

Yapıların tezyînatında kullanılan nebati motifler, stilize üslûpta kullanıldığı gibi yarı stilize üslûpta da kullanılmıştır (Resim 5). Bu üslûplaştırılmış yarı stilize çiçekler XVI. yy. Osmanlı Sarayı'nın baş nakkaşı Kara Memî Üstadın karakteridir. Bu üslûpta uygulanmış tasarımlar gerek Taç Mahal'de gerekse Agra Kalesindeki her iki Divanın tezyînatında mevcuttur. Eserlerin ve devrin tezyînatında da en dikkat çeken unsur çiçek üslûbunun varlığıdır (Resim 6). Sözü edilen üslûp ve bu yönde oluşturulmuş tasarımların benzerleri, yapıların inşasından yaklaşık yarım asır öncesi ortaya konan Muhibbî divanının varaklarında ve Ahmet Karahisari'ye atfedilen Kuran-ı Kerim tezhiplerinde görülmektedir (Resim 7). Döneminin tezyînat anlayışına yeni bir soluk getiren yarı stilize çiçek üslûbunun izlerini, coğrafi olarak İstanbul'dan çok uzaklarda olan bir başka Türk başkenti Agra da görmek oldukça dikkat çekicidir. Bu benzerlik

³⁹ Latif, *Agra Historical & Descriptive*, s. 81.

⁴⁰ Latif, *Agra Historical & Descriptive*, s. 83.

⁴¹ el-Farûkî, *İslam Kültür Atlası*, s. 427.

veya üslup birliği esasında Türk tezyinat sanatının kodlarında var olan zevk-i selimden kaynaklanmaktadır. Bu kompozisyonlar kakma tekniğinde uygulandığı gibi mermer kabartma tekniğinde de uygulanmıştır (Resim 8).

Müzehhip Kara Memi'nin tezhiplendiği eserlerde yer alan bahar dalları (Resim 9), karanfil, lale, gül, menekşe, zambak, sümbül gibi çiçek türleri (Resim 10) biçimsel olarak benzer üslûpta mermer üzerine tatbik edilmiştir (Resim 11,12,13). Türbenin başta lahitleri olmak üzere hemen her yerinde sözü edilen üslûba ait örnekleri görebilmek mümkündür. Kara Memi üslûbundan bahsederken üstadın genel tezyinat anlayışından ziyade müzehhip eserlerinde yer alan tezhipleri öne çıkmaktadır. Zira üstadın bulut ve rûmî motiflerinin bu kompozisyonlarda yer almaması dikkat çekicidir. Böyle bir tezyinat anlayışının da muhtemelen Hindistan'ın kendine özgü tezyinat anlayışına bağlı kalmaktan kaynaklandığı düşünülmektedir. Bütün bunların yanı sıra Osmanlı tezhiplerinde ve tezyinatında severek uygulanan negatif tarzda uygulanan örneklerin de bu yapılarda var olduğunu ifade etmek gerekir (Resim 14).

2.2. Teknik

Osmanlı tezyinatında fırça ile uygulanan çiçek tasarımları, taç mahalde mermer üzerine kabartma veya kıymetli ve yarı kıymetli taşlarla kakma tekniği ile uygulanmıştır. Mermer yüzeylerde yer alan bitkisel tasarımların birçoğu kıvrımlar halinde ve serbest formdur. Bordürlerde görülen örneklerde aynı şekilde kıvrımlardan oluşur. Ancak bazı kakma tekniği ile uygulanmış olan örneklerde veya kabartma tekniği ile de uygulanmış örneklerde XVI. yy. çiçek üslûbundaki yarı stilize çiçek demetlerini net bir şekilde görebiliyoruz. Bu panolardaki lale, sümbül, karanfil gibi çiçek demetleri asli özelliklerini zayıf etmeden çok az değişikliklerle aynen resmedilmiştir. Sözü ettiğimiz tasarımlar kakma, kabartma ve ajur (Resim 15) tekniklerinde kullanılmıştır.

2.3. Nakkaş

Yukarıda bahsi geçen ustalarla birlikte tezyinattaki üslup benzerliğinin Şah Cihan'ın yaptırmış olduğu bu yapılarda görülmesi, bu dönem içerisinde Agra'da bir İstanbul etkisinin etkin şekilde varlığını göstermektedir. Nakkaş isminin bilinmemesine karşın yarı stilize çiçek üslubunun izleri, Osmanlı etkisinin varlığını hatırlatmaktadır. Farûkî'nin yukarıda bahsettiğimiz lale motifi konusundaki görüşünü de dikkate aldığımızda Taç Mahal'in yapımında veya tezyinatın projelendirme safhasında İstanbul etkisinin olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü lale motifi farklı üslupta uygulanmış olsa da bu yapılarda fazlaca kullanılmıştır. Babürler dâhil Hindistan'ın süsleme geçmişine baktığımız zaman bu üslûpta uygulanmış desenleri görmek mümkün değildir. İran, Orta Asya ve Hindistan bölgesinde görülen en önemli figür, Hint kirazı adı verilen yumurta şeklindeki sarımsı meyvenin şekliyle ortaya çıkan motiftir.⁴² Taç

⁴² el-Farûkî, *İslam Kültür Atlası*, s. 427.

Mahal'in bir benzeri olarak kabul edilen ve Taç Mahalden yaklaşık seksen yıl önce-
sinde inşa edilen Hümayun Türbesi tezyînatında aynı üslûbu göremiyoruz. Şah Cihan-
nın aynı yıllarda Delhi'de yaptırmış olduğu Red Fort'un tezyînatında bazı benzerlikler
olmasına karşın Agra yapılarındaki gibi çok yakın benzerlikler yoktur.

Devletlerarası ilişkiler bağlamında her ikisi de Müslüman Türk devleti olan Ba-
bürlerin ve Osmanlıların yakın ilişkiler içerisinde olduğu, aralarında bazı zamanlar
yardımlaşmaların ve mektuplaşmaların olduğu bilinmektedir. Osmanlılar ile Babür-
lüler arasındaki ilk düzenli diplomatik münasebetler Şah Cihan (1627-1658) tara-
fından başlatılmış olduğunu görüyoruz.⁴³ İstanbul, Safevi etkisine karşı Hindistan'a
askeri ve sivil yardımlarda bulunmasının yanında Şah Cihan'a kültür ve sanat boyu-
tunda böyle bir jestte bulunması da imkân dâhilindedir. Şah Cihan'ın Safevilerden
ziyade Osmanlı tezyînatını tercih etmesi bu yakın ilişkilerden kaynaklanmış olmalıdır.
Klasik Osmanlı tezyînatının Hindistan coğrafyasında hayat bulması, aynı zamanda
XVI. yy. Osmanlı sanatının büyüklüğünü de göstermektedir.

3. SONUÇ

Hindistan, tarihî özellikleri yanında din, kültür ve sanat yönünden eşsiz zengin-
liğe sahip bir ülkedir.

VII. yy.'dan itibaren Müslüman Arapların yaşadığı kuzey Hindistan'a, X. yy. son-
larından itibaren Müslüman Türkler de yerleşmeye başlamışlardır.

Arap sanatıyla doğrudan teması olmayan Hint-İslâm sanatı daha çok İran, Afga-
nistan ve Orta Asya sanat çevreleriyle temas halinde olmuştur.

Babürlü sanatında çini kullanımı terkedilmiş, yerine Hindistanın yerel doğal mal-
zemeleri kırmızı kum taşı, taş, tuğla, çeşitli renkte mermer, birçok değerli ve yarı
değerli taşlar kullanılmıştır.

Mermer içine renkli taş kakma tekniği, Hint mimârî tezyînatını Osmanlı ve İran
mimarî tezyînatından ayıran en önemli özelliğidir.

Hindistan'daki Türk hâkimiyetine altın çağını yaşatan Şah Cihan'ın gösterişli ya-
pılar bina ettirmede hevesli olduğu görülmektedir.

Şah Cihan dönemi yapılarının en belirgin özelliği yapılarda değerli taşların kulla-
nılmasıdır.

Bu dönem içerisinde İstanbul'dan gelen veya İstanbul görmüş bir inşaat ve sa-
natkâr ekibin Agra da görev aldığı kuvvetle muhtemeldir.

Agra Kalesi Divanlarında ve Taç Mahalde görülen üslûp birliği her iki yapının
tasarımcısının aynı kişi ya da kişiler olduğunu göstermektedir.

⁴³ Özcan, Azmi, "Osmanlı ve Babürlü Devleti Arasındaki İlişkiler", *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara
2002, VIII, 761-765.

Taç mahal inşası ve ustaları hakkındaki bilgilerin doğruluğunu kabul ettiğimiz zaman bu ustaların taç mahal ile aynı zaman diliminde inşa edilen Agra Kalesindeki yapıların inşasında da çalışmış oldukları düşünülebilir.

İnşaatin yaklaşık yirmi yıl sürdüğü kabul edilmektedir. Divanların yapımı Taç Mahal'den daha önce bitirilmiştir. Dolayısıyla Şah Cihan kaledeki tezyinatı beğenerek bunun benzerinin Taç Mahal'e de uygulanmasını istemiş olabilir.

Sözü edilen yapılardaki tezyinatların tasarımlarında ve tekniğinde hatta renklerinde bile benzerlikler görülmektedir.

Daha önceki dönemlerde gerek Kuvvetü'l-İslam Camii kalıntılarında, gerekse Kutup Minar'da bu üslup görülmez.

Hemen her dönemde olduğu gibi bu dönemde de uluslararası sanatçı hareketliliğinin varlığı bir gerçektir. Bu etkileşim ve hareket sayesinde XVI. yy. Osmanlı tasarımları bir şekilde Agra'ya kadar uzanmış, bölgenin en çok kullandığı ve yerel teknik olan kakma tekniği veya kabartma tekniği ile uygulanmıştır.

Tamamen bir Osmanlı tezyinat etkisini düşünmekten ziyade, Osmanlıların bölgenin yapısına göre değişkenlik gösteren tezyinat anlayışına göre değerlendirmek daha doğru yaklaşım olacaktır.

Taç Mahal tasarımlarında rûmî motifler az kullanılmış, nebati motifler daha çok tercih edilmiştir. Bunda cennet bahçesi algısının yanında medfun olan Mümtaz Mahal'in bayan olması büyük etkindir.

Divanlardaki tezyinatta rûmî motiflerin ve bahar dallarının kullanıldığı görülmektedir.

Panolardaki çiçek demetleri yarı stilize edilmiş bitkisel motiflerdir.

Müzehhip Kara Memi'nin tezhip ettiği eserlerde bahar dalları, karanfil, lale, gül, menekşe, zambak, sümbül gibi çiçek türleri yer alır. Çiçek tasarımları toprak üzerinde hissi vermektedir.

Kara Memi imzalı Muhibbî Divanı'nda ve diğer eserlerde yer alan çiçek tasarımlarının benzerlerinin bu yapıda uygulanmış olması, desenlerde lale formunun kullanılması bu tasarımların bir Osmanlı tezyinat projesi olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir.

Yarı stilize çiçek üslubu sadece mimarî yapılarda değil dönemin yazma ve minyatürlerinde de dikkat çekmektedir.

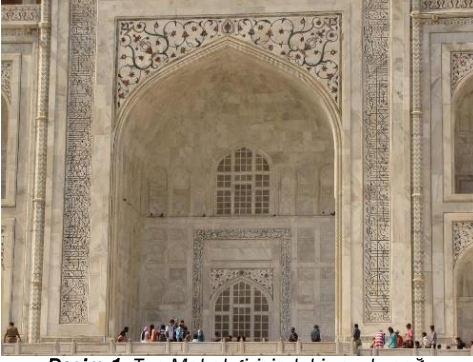
Agra yapılarında dikkat çeken bir diğer tasarım ise; Safevi tezyinatında fazlaca kullanılmış olan kartuş desenleridir. Dolayısıyla yapılarda Osmanlı etkilerinin yanı sıra bir miktar Safevi etkisi de hissedilir.

Bu eserlerin banisi olarak, batılı kaynaklarda Şah Cihana nispet edilse de tez-yînatları yanlış biçimde Moğol işi veya İran işi olarak tanıtılmaktadır.

Kaynakça

- » Ahuja Dilip R. & Rajani, M. B., "On The Symmetry of The Central Dome of The Taj Mahal", *Current Science*, Vol. 110, No. 6, 25 March 2016, pp. 996-999.
- » Atay, Falih Rıfki, *Hind*, Semih Lütfi Kitabevi, İstanbul ty.
- » Bektaş, A. Engin, "Hindistan (Hint-İslam Sanatı)", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 101-108.
- » Chaghatai, M. Abdulla, "Hind-Pakistan Mimarisinde Türk Mimarlığı Tez-yînatı", *Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1962, ss. 95-96.
- » _____, "The architect of the taj and its place in world architecture", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul, VII, 3-4 (1979): 159-175.
- » Cooper, John David, *The Taj Mahal*, New Word City, Mart 2017.
- » Demirel, Şengül, "Hindistan'da Türk İzleri", 38. ICANAS 38. Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, Ankara 2007, ss. 95-99.
- » El-Farûkî, İsmail Râcî- El-Farûkî, Luis Lâmia, *İslam Kültür Atlası*, İstanbul 1999.
- » Eyice, Semavi, "Mimar Sinan", *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, XII, 79-85.
- » Kapadia, Roshna, "The Taj Mahal", <https://www.khanacademy.org/humanities/ap-art-history/southeast-se-asia/india-art/a/the-taj-mahal>, (et. 10.04.2017).
- » Konukçu, Enver, "Hindistan'daki Türk Devletleri", *DGBİA*, Çağ Yayınları, İstanbul 1992, IX, 530-531.
- » Kortel, S. Halûk, "Delhi Türk Sultanı Alâeddîn Muhammed Şâh Halacî'nin Hindistan'daki Seferleri", *Bellekten*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999, LXII, 747-778.
- » Kurtuluş, Rıza, "Asya (Kıtada İslâmîyet)", *DİA*, İstanbul 1991, III, 534-542.
- » Latif, Syad Muhammed, *Agra Historical & Descriptive with an Account of Akbar and His Court and of The Modern City of Agra*, Calcutta Central Press Co., Calcutta 1896.
- » Macun, İnci, "Hindistan'da Türk-Müslüman Mimarî", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 33, 1-2 (1990): 347-359.
- » Özeydin, Abdülkerim, "Asya (Tarih / İslâmî Dönem)", *DİA*, İstanbul 1991, III, 518-526.
- » Özcan, Azmi, "Hindistan (Tarih)", *DİA*, İstanbul 1998, XXVIII, 75-85.
- » _____, "Osmanlı ve Babürlü Devleti Arasındaki İlişkiler", *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, VIII, 761-765.
- » Siddiki, İqtidar Hüseyin, "Hindistan Müslüman Sultanlıkları ile Osmanlılar Arasında Kültürel ve Diplomatik İlişkiler", *XV. ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, ed. Abdülkadir Özcan, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997, s. 115-154.
- » Smith, Bement Myron, "Hindistanda Çağatay (Moğol) Mimarîsi", *Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1962. s. 349-351.
- » Yetkin, S. Kemal, *İslam Mimarîsi*, Ankara 1959.
- » _____, *İslam Mimarîsi*, Ankara 1970.
- » <http://www.history.com/topics/taj-mahal>, (et. 20.05.2017).
- » <http://www.tajmahal.org.uk>, (et. 10.04.2017).

Resimler



Resim 1: Taç Mahal girişindeki yazı kuşağı.



Resim 2: Taç Mahal'in mermerleri üzerindeki değerli taşlarla yapılan kakmalar.



Resim 3: Lale motifi.



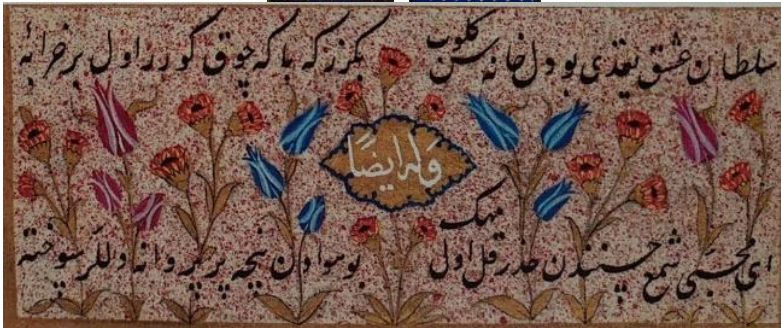
Resim 4: Muhibbî Divanında yer alan lale motifleri.



Resim 5: Divan-ı Has'ta bulunan yarı stilize çiçekler ve Muhibbi Divanında yer alan yarı stilize çiçekler.



Resim 6: Divan-ı Has'ta bulunan yarı stilize kabartma çiçekler ve minyatürlerde yer alan tasarımlar.



Resim 7: Ahmet Karahisari'ye atfedilen Kara Memi üslûbunda Kuran- Kerim koltuk tezhipleri ve Muhibbi Divanı'nda yarı stilize çiçekler.



Resim 8: Kakma ve kabartma tekniğinde çiçek tasarımları, Muhibbi Divanında çiçek tasarımları.



Resim 9: Agra Kalesi Divan'ında ve Muhibbi Divanında görülen kıvrımlı çiçek dalları.



Resim 10: Muhibbî Divanında yer alan karanfil, lale, gül, karanfil, menekşe, zambak, sümbül gibi çiçek tasarımları.



Resim 11 Tac Mahal'de yer alan kabartma karanfil, lale, gül, karanfil, menekşe, zambak, sümbül gibi çiçek tasarımları.



Resim 12: Divan-ı Has'ta yer alan kakma karanfil, lale, gül, karanfil, menekşe, zambak, sümbül gibi çiçek tasarımları.



Resim 13: 13 Divan-ı Am'da yer alan kabartma karanfil, lale, gül, karanfil, menekşe, zambak, sümbül gibi çiçek tasarımları.



Resim 14: Negatif üslûpta yapılmış tasarımlar.



Resim 15 Divan-ı Am'da bulunan ajur tekniğinde çiçek tasarımları.

رسالة الدرر المنثورة لعز الحنفي: دراسة و تحقيق

Mehterhan FURKANİ*

الملخص

يشتمل هذا البحث، تحقيق ودراسة لرسالة "الدرر المنثورة" لعز الدين محمد بن محمد الموسوم بعز الحنفي (المتوفى: القرن الثامن الهجري) التي نسبت خطأ إلى شادكلدي باشا الذي كان أمير بلدة آماسيا لمدة أكثر من عشرين سنة. هذه الرسالة تحتوي بمسائل غريبة مختلف فيها بين الفقهاء متعلقة بكتاب الطهارة و الصلاة. المؤلف (رحمه الله) جمع مسائل مختلفة متعلقة بمذنبين البابين، وذكر أقوال العلماء فيها، و ذكر أيضا، ما هو الراجح عنده من القول. حصلنا على سبع نسخ منها من مكاتب مختلفة للمخطوطات في تركيا، وإطلعنا أيضا على نسخة موجودة في جدة و نسخة في القاهرة - كما ستأتي تفاصيلهما- ولكن لم نستطع الحصول عليهما. ووجدنا أيضا نسخة خطية أخرى بهذا الاسم نسبت الى نفس المؤلف ولكن رأينا بعد الدراسة أن هذه النسبة أيضا خطأ. درسنا هنا نسبة الرسالة المذكورة الى شادكلدي باشا مع أدلة خطأ نسبتها اليه وذكرنا من هو مؤلف الرسالة. وذكرنا أيضا تفاصيل نسخ هذه الرسالة مع مواقع وجودها و نموذج لبعض المسائل الغريبة الموجودة في الرسالة على وجه الإختصار. وأخيرا قمنا بتحقيق متن الرسالة المذكورة على أساس ثلاث نسخ منها (salat).

الكلمات المفتاحية: الدرر المنثورة، عز الحنفي، شادكلدي باشا، تحقيق، الطهارة والصلاة.

İz el-Hanefî'nin ed-Dürerü'l-Mensûre Adlı Eserinin Tahkik ve İncelenmesi Öz

Bu çalışma, İzzettin Muhmmmed b. Mehmed el-Amasî (ö. 8. asır) tarafından kaleme

* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, mehterhan_4@windowslive.com, ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4415-7830>.

alınan, fakat yanlışlıkla, ilmi yönü de bulunan ancak siyasi bir şahsiyet olan ve 20 yılı aşkın bir sürede Amasya emirliğini yapmış olan Şadgeldi Paşa'ya nispet edilen ed-Dürerü'l-Mensûre adlı eserin tahkik ve incelenmesini kapsamaktadır. Bu risalede müellif, temizlik ve namaz ile ilgili fıkhî âlimleri arasındaki ihtilafı meseleleri toplayıp değerlendirmekte ve tercihlerde bulunmaktadır. Söz konusu risalenin toplam 7 nüshasını Türkiye'de bulunan farklı yazmalar kütüphanesinden elde ettik, bunlara ilaveten biri Cidde'de diğeri Kahire'de olmak üzere iki nüshanın daha var olduğunu öğrendik; ancak söz konusu iki nüshayı elde edemedik. Ayrıca bir nüshanın daha aynı adla kayıtlı olup aynı müellife yanlışlıkla nispet edildiğini tespit ettik.

Bu makalede *ed-Dürerü'l-mensûre* adlı risalenin Şadgeldi Paşa'ya nispetindeki hata, risalenin asıl müellifi açıklanmakta, risalenin nüshaları ve bulunduğu yerler hakkında bilgi verilmekte, örnek olarak risalede yer alan bazı garip meselelere de yer verilmekte ve risalenin üç nüshası esas alınarak metni tahkik edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: ed-Dürerü'l-Mensûre, Şadgeldi Paşa, İz el-Hanefî, Tahkik ve İnceleme, Temizlik ve Namaz.

İz al-Hanafi's Work al-Durar al-Mansurah: Study and Critical Edition

Abstract

The subject of this paper is, the study and critical edition of the work of İzz ad-Din Muhammed b. Mahmed Al-Amasî (d. 8.C.), which entitled al-Durar al-mansurah and registered in some manuscript library and history books by mistake as a work of Haji Shadgeldi Pasha; who was amir of Amasya city over 20 years between 1359-1381. The author gathered some subject related to the taharat (cleaning) and salat (prayer) which are object at issue between scholars of fiqh. We found and got seven manuscripts of this work in Turkey manuscript libraries and we also determined its one manuscript in Jiddah and the other in Cairo but we could not get them. We determined there is an other manuscript by the same name which has been attributed to the same author by mistake, but in the real it is not belonging to him.

We have discussed in this paper the author of this manuscript and explained its places in the manuscripts libraries and have give some short information about author and contents of his work. In the end we edited the manuscript of this work based on its three copies.

Keywords: Al-Durar al-Mansurah, Shadgeldi Pasha, İz Al-Hanafi, Critical Edition, Taharat and Salat.

١. الدراسة

تحتوي الدراسة على مبحثين؛ في المبحث الأول أوردنا معلومات مختصرة حول ترجمة المؤلف؛ وفي المبحث الثاني المعلومات المتعلقة بالرسالة ونسخها الخطية ومحتوياتها وأوضحنا الخطأ وأسباب نسبتها إلى غير مؤلفها.

٢.١. البحث الأول ترجمة المؤلف

هو عز الدين محمد بن محمد الأماسي، عاش في القرن الثامن من الهجرة في عهد إمارة شادكلدي باشا (المتوفى: ٧٨٣هـ/١٣٨١م) الذي كان أمير مدينة أماسيا من ١٣٥٩م إلى ١٣٨١م. لا نعرف تاريخ مولد المؤلف ولا تاريخ وفاته

Olca, Osman Fevzi, *Amasya Şehri*, sad. Harun Küçük - Kurtuluş, Altınbaş, Amasya Belediyesi, Kültür Yayinevi 2010, s. 85.

ولكن نعرف أن المؤلف كان مفتيا في آماسيا في عهد شاد كلدي باشا.^١ كما أنه كتب هذه الرسالة أيضا تحفة للأمير المذكور وأهداها له. ولم نجد معلومات مفصلة في حق المؤلف.

٣.١. البحث الثاني: رسالة الدرر المنثورة:

١.٣.١. النسخ الخطية للرسالة:

حصلنا على سبع نسخ لرسالة "الدرر المنثورة" من مكاتب مختلفة للمخطوطات في تركيا، واطلعنا أيضا على نسختين إحداهما في جدة والأخرى في القاهرة ولكن لم نستطع الحصول عليهما. ووجدنا أيضا نسخة خطية أخرى بهذا الاسم ونسبت إلى نفس المؤلف ولكن رأينا بعد الدراسة أن هذه النسبة أيضا ليست بصحيحة. وهنا أولاً سنذكر أوصاف نسخ الكتاب المخطوطة وأماكن وجودها ثم نوضح النسخة التي سُجِّلت بهذا الاسم و نسبت إلى نفس المؤلف خطأً.

٢.٣.١. النسخ المخطوطة للرسالة، أوصافها وأماكن وجودها:

١. توجد نسخة مخطوطة من هذه الرسالة في مكتبة استانبول الوطنية ضمن مجموع علي أميربي المرقم: ١/٦٠٣،^٢ تاريخ نسخها هو ٨٣٤هـ. تحتوي هذه النسخة على ١٧ ورقة بينما تتألف كل صفحة من ٢٥ سطرا. كتب في صفحة عنونها "كتاب الدرر المنثورة". و كُتبت أيضا بأنها رسالة ألفها عز الحنفي لشاد كلدي باشا. هذه النسخة كتبت بخط النسخ و هي أسبق النسخ التي اطلعنا عليها. ولذلك أخذنا هذه النسخة أصلا معتمداً عليها في التحقيق و رمزنا لها بـ"أ".
٢. نسخة مخطوطة أخرى توجد في مكتبة قونيا للمخطوطات ضمن مجموع مكتبة قونيا العامة المرقم ٣٨٢٧.^٤ كتبت في آخرها بأنها أستنسخت بيد مصطفى ساتلمش خواجه في ٩٠٥/١٤٩٩م. كتبت هذه النسخة بخط النسخ، تتألف من ٢٤ ورقة وفي كل ورقة ١٥ سطرا. أخذنا هذه النسخة أيضا أصلا معتمداً عليها في التحقيق و رمزناها بـ"ب".
٣. توجد نسخة مخطوطة بعنوان "كتاب الدرر المنثورة" في مكتبة أنقرة الوطنية ضمن مجموع مخطوطات المكتبة الوطنية أنقرة المرقم ١/٧٤٩١،^٥ أستنسخت سنة ١٠٨٢هـ/١٦٧١م. تشغل الورقات ١ب-٢٩ب وكل ورقة تتألف من ١٧ سطرا. وهي مكتوبة بخط النسخ. هذه النسخة أيضا من النسخ الثلاثة المعتمد عليها في التحقيق المرموز بـ"ج".
٤. نسخة مخطوطة موجودة في مكتبة أنقرة الوطنية ضمن مجموع مكتبة أنقرة العامة عدنان أوتونكن المرقم ٤/٢٧٤٨.^٦ تشغل الورقات ٢٨-٥٠ أ تتألف الرسالة من ٢٣ ورقة وكل ورقة من ١٦ سطرا. وهي مكتوبة بخط النسخ. لم يذكر في هذه النسخة إسم الناسخ وأما تاريخها فهو ١٢٣٩هـ/١٨٢٣م.

^٢ Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, I-V, İstanbul 1330-32-1927, III, 107

^٣ بالتركية: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri koleksiyonu, nu: 603/1

^٤ بالتركية: Konya İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, nu: 3827. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi

^٥ بالتركية: Ankara Millî Kütüphanesi, Millî Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu, nu: 1/7491

^٦ بالتركية: Ankara Millî Kütüphanesi, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, nu: 2748

٥. توجد نسخة منها في مكتبة أنقره الوطنية ضمن مجموع مكتبة عامة أضمنه المرقم ٤٦٦، كتبت سنة ١٤٧٤/٨٨٨٠م، ولا يوجد فيها اسم الناسخ. تتألف هذه النسخة من ٥٣ ورقة كل ورقة تحتوي ١١ سطرا. كتب في ورقة العنوان اسمها بشكل "كتاب الدرر المنثورة" وهذه النسخة مختلفة عن النسخ الست الأخرى التي حصلت عليها إذ يوجد في متنها الكثير من التقديم والتأخير. وإيضاً هذه النسخة تحتوي على كتاب الطهارة، كتاب الصلاة، كتاب الزكاة، كتاب الصوم، كتاب الحج، كتاب الأضحية، كتاب الكراهية، كتاب الصيد، كتاب الذبائح، كتاب الأيمان، كتاب السير، كتاب ألفاظ الكفر، كتاب الوقف و كتاب الوصية، بينما النسخ الأخرى تحتوي على كتاب الطهارة و كتاب الصلاة فقط. يرى المحقق أنه أضاف أحد من العلماء هذه المسائل في آخر الرسالة المذكورة؛ لأن المسائل بعد كتاب الطهارة والصلاة مختصرة جداً. كما أن مسائل الطهارة والصلاة تشغل ورقات ٤/ب-٥١/أ وسائر المسائل تشغل الرقصات ٥١/أ-٥٧/أ.

٦. توجد نسخة مخطوطة أخرى في مكتبة قنبا للمخطوطات ضمن مجموع مكتبة قنبا العامة المرقم ١٩٦٧٢، تشغل الورقات ٢١/ب-٣١/ب وتتألف كل ورقة من ١١ سطرا. كتبت هذه النسخة بخط التعليق. لا يوجد فيها اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ.

٧. نسخة مخطوطة في مكتبة سليمانبة للمخطوطات، إستانبول/تركيا ضمن مجموع مكتبة أنطاليا تكلي أوغلي العامة المرقم ٣٣٣/٢، لا يوجد اسم الناسخ ولا تاريخ نسخها. تشغل هذه النسخة الورقات ١٣٣/ب-١٤٠/أ وتتألف كل ورقة من ٢٩ سطرا.

٨. نسخة مسجلة في المكتبة الأزهرية/ القاهرة برقم ٣٦٩٢٤-٢٥٧٥ وأيضاً مسجلة في "الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهرية" ١٥٦/٢. كتبت هذه النسخة في ١١١١/٨١٩٩م.

٩. سجلت نسخة منها في مكتبة جدة المركزية ١/٥٠٩ ضمن مجموع ف.م. المكتبة المركزية ٢/٦٩، كتبت هذه النسخة سنة ١١٦٠/٨١٧٤٧م.^{١٠}

٣.٣.١. النسخة التي نسبت إلى نفس المؤلف خطأً

توجد نسخة مخطوطة في مكتبة إستانبول الوطنية ضمن مجموع علي أميري المرقم: ٦٠٣/٢، كتبت سنة ٨٣٤هـ. تشغل الورقات ١٨/ب-٦٦/أ، و تتألف كل صفحة من خمسة وعشرين سطرا. هذه الرسالة هي باللغة الفارسية ولكن عناوينها باللغة العربية كتبت بشكل "كتاب الطهارة، كتاب الصلاة، كتاب... كتبت في آخرها "تمت كتاب الدرر المنثورة". هذه النسخة كتبت بخط النسخ. هي كما أوضح المؤلف في أولها، تحتو على مائتين و خمس عشرة مسألة من المسائل المتنازع فيها بين العلماء في عصر المؤلف. هي تحتوي على كثير من مسائل الفقه تبدأ بكتاب الصلاة وتنتهي بكتاب العتاق.

^٧ بالتركية: Ankara Milli Kütüphanesi, Adana İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu, nu: 466

^٨ بالتركية: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Konya İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, nu: 19672

^٩ بالتركية: İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekkelioğlu İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, nu: 33/2.

^{١٠} أنظر لسجل النسختين الأخيرتين، الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، الفقه وأصوله، اجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان ١٤٢٠/١٩٩٩، ١٤٠١-١٤١٠.

^{١١} بالتركية: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri koleksiyonu, nu: 603/2

سجلت هذه النسخة كنفس الرسالة المذكورة أعلاها و سجلها أيضا حسام الدين حسين في كتابه "آماسيا تاريخي" (تاريخ آماسيا) بإسم الدرر المنتورة ونسبها إلى شاد كلدي باشا وقال بأن الكتاب الدرر المنتورة يتألف من جزئين؛ الجزء الأول في فروع الفقه والثاني في أصول الفقه. وقال هذه الرسالة هي الجزء الثاني من الدرر المنتورة في أصول الفقه.^{١٢}

ولكن بعد الدراسة أثبتنا بأنهما رسالتين مختلفتين و هذه النسبة خطأ من وجوه: الأول: على خلاف ما ادعى حسام الدين حسين كلتا الرسالتين هما في فروع الفقه و يقول المؤلف في الرسالة الفارسية كنت ألفت كتابا في الأصول أردت أن أكتب في الفروع أيضا. والمؤلف يشير هنا الى تأليفه الآخر. الثاني: الرسالة الأولى باللغة العربية والثانية هي باللغة الفارسية؛ فلو كانتا كجزئين لكتاب واحد لكانتا بأسرها باللغة العربية أو الفارسية. الثالث: الرسالة الأولى في الفقه الحنفي ألّفها عز الحنفي كما هو مكتوب في أولها، بينما الثانية في الفقه الشافعي و كتبها عالم متعصب شافعي كما يفهم من محتوياتها؛ فإن المؤلف يذكر دليلا واحدا للحنفية و دلائل عديدة للشافعي في كل مسألة وبعد ذلك، يرد على دليل المذهب الحنفي. الرابع: لا يوجد في كلتا الرسالتين أي دليل يدل على كونهما جزئين لكتاب واحد بل مكتوب في آخر كل واحدة منهما بأن الرسالة قد تمت.

سبب هذا الخطأ عندنا هو كون الرسالتين في ضمن مجموع واحد. عند ما رأى الناسخ في أولهما هذا الإسم كتب في آخرهما أيضا نفس الاسم وظنهما جزئين لكتاب واحد. ويحتمل أن تكونا رسالتين مختلفتين لمؤلفين مختلفين بنفس الاسم وظنهما الناسخ لمؤلف واحد بسبب تشابههما في الاسم. وأيضا كما أن الرسالة الأولى كتبت لأمير آماسيا حاجي شاد كلدي باشا، الرسالة الثانية أيضا كتبت لأمير من الأمراء الذي ذكرت أوصافه ولكن لم يذكر اسمه. ويحتمل أن يكون هذا أيضا سبب الخطأ هنا. والله أعلم.

٤.٣.١. عنوان الرسالة الخطية ونسبتها إلى المؤلف:

سجل عنوان هذه الرسالة في نسخها المختلفة على شكل "كتاب الدرر المنتورة في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة"، "رسالة الدرر في الفقه في العبادات الشرعية الشريفة" و "كتاب الدرر المنتورة". سجلت هذه الرسالة في كثير من المكتبات المخطوطة في تركيا من تأليفات شاد كلدي باشا الذي كان أمير آماسيا بين السنوات ١٣٥٩-١٣٨١. مثلا سجلت في المكتبات التي ذكرنا تفاصيلها تحت رقم ٢، ٤، ٥ و ٦ على أنها من تأليفات شاد كلدي باشا. و سجلت في المكتبات التي ذكرنا تفاصيلها أعلاه تحت رقم ٣، ٧، ٨ و ٩ على أنها من تأليفات عز الحنفي، و في رقم ١ سجلت بأنها ألفت لشاد كلدي باشا.

كذلك تبينت أقوال العلماء في جهة نسبتها، في كتب الطبقات والتواريخ. كما يقول البغدادي: "شمس الدين شاد كلدي چلبّي الأمامي الفقيه الحنفي الرومي الممتوفى سنة ٧٨٢ اثنتي عشرة وثمانين وسبعمائة. صنف الدرر المنتورة في فروع الحنفيّة".^{١٣} و يقول محمد طاهر البرسوي: "شاد كلدي شمس الدين چلبّي باشا، الأمامي، هو من تلاميذ مولانا عبد الملك الأمامي، واستشهد بيد أمير سواس قاضي غدار برهان الدين في سنة ٧٨٢هـ عندما كان أمير آماسيا ودفن في جوار بير

^{١٢} حسين، حسام الدين، آماسيا تاريخي، در سعادت، إستانبول ١٣٣٠هـ/١٩٢٧م، ٣، ١١٢.

^{١٣} بغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، مطبعة وكالة المعارف، إستانبول ١٩٥١، ١، ٤١٣.

إلياس. وله أثر كبير باسم الدرر المنثورة الذي يحتوي الفتاوى والمسائل الغربية^{١٤}. ويقول حاجي خليفة: "الدرر المنثورة في الفروع، مجموعة مرتبة على ترتيب كتب الفقه، جمع بعضهم المسائل الغربية من الفتاوى، والواقعات، للحاج شاد كلدي باشا الأماسي المتوفى: سنة ٧٨٢هـ".^{١٥}

قال عثمان فوزي أوجاي: "عز الدين محمد بن محمد الأماسي، هو من كبار علماء قرن الثامن. عاش في عصر شاد كلدي باشا وكتب كتابا باسم الدرر المنثورة و أهده له".^{١٦} ولكن يقول أوجاي بأن المؤلف أنهى رسالته هذه في ٨٣٤هـ وأهداها لشاد كلدي باشا. وهذا خطأ؛ لأن شاد كلدي باشا أستشهد في ٧٨٢هـ، والصحيح أن هذا التاريخ الذي كتب في آخر نسخة منها هو تاريخ النسخ و ليس تاريخ التأليف للرسالة.

وعندما درسنا نسخ الرسالة وجدنا أن قول حاجي خليفة و أوجاي كانا أقرب إلى الصواب؛ لأن المؤلف أفاد في إبتداء الرسالة بأنه كتبها لشاد كلدي باشا. حتى في ورقة العنوان لأقدم نسخة منها، مكتوب بأنها رسالة كتبها عز الحنفي لشاد كلدي باشا.

٥.٣.١. موضوع الرسالة الخطبة ومحتوياتها:

هذه الرسالة كتبت باللغة العربية موضوعها هو بيان المسائل الغربية و المختلفة فيها المتعلقة بالطهارة والصلاة. و ذكر فيها بعض المسائل المتفرقة أيضا؛ كأداب التسليم ورد السلام وغيرها. المؤلف قليلا ما يذكر الاختلاف وأقوال العلماء، وعلى العموم يكتفي بذكر القول الراجح عنده.

٦.٣.١. أهمية موضوع الرسالة:

موضوع هذه الرسالة مهم باعتبار أن الصلاة من أهم العبادات و أساسها والطهارة أيضا مفتاح للصلاة، لا تقبل الصلاة بغير طهور. مسائل الصلاة هي التي يواجهها كل مسلم خمس أوقات في كل يوم. لابد لكل مسلم أن يعرف شروط صحة الصلاة وما يفسدها. وعندما كان بعض مسائل الطهارة والصلاة مختلفا فيها، بين المؤلف ما هو المفتى به في المذهب حتى لا تشوش أذهان عامة الناس في العبادات.

٧.٣.١. عملي في الرسالة:

١. قمت بتحقيق النص بقدر الاستطاعة وقابلت ثلاث نسخ مخطوطة من رسالة الدرر المنثورة.

٢. لم أجد نسخة المؤلف ولذلك جعلت أقدم نسخة هي الأصل في التحقيق.

٣. جعلت النسخة بالرمز "أ" أصلا في التحقيق على سبيل العموم، لكن عندما رأيت نقصا أو خطأ في هذه النسخة صححته من النسختين المرموزتين بـ "ب" و "ج"، وبينت التصحيح في الهامش. وإذا وجدت أخطاء كثيرة في هذه النسخة

^{١٤} برسوي محمد طاهر، عثمانلي مؤلفرى، مطبعة عامرة، إستانبول ١٣٣٣، ١، ٣٢١.

^{١٥} حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المنى، بغداد ١٩٤١، ١، ٧٥٠.

^{١٦} عثمان فوزي أوجاي، (مدينة أماسيا) أماسيا شهري، كولتور يابن لوى، أماسيا ٢٠١٠، ص ٨٥.

من جهة الإملاء صححتها في المتن دون أن أشير إليه في الهامش. وكان يوجد أيضاً التقديم والتأخير في بعض ورقاتها، ولذلك كتبت رقم الورقات كما ينبغي أن يكون لا كما كتب فيها.

٤. قمت بعزو الآيات و تخريج الأحاديث الواردة فيها.

٨.٣.١. أما الرموز المستعملة فهي:

أ للنسخة الأم التي جعلتها أصلاً معتمداً عليه في التحقيق.

ب للنسخة الثانية التي قابلتها مع الأولى

ج النسخة الثالثة التي قابلتها مع الأولى أيضاً

+ إذا زادت كلمة أو جملة في إحدى النسخ الثلاث وضعت هذه العلامة في الهامش.

إذا سقطت كلمة أو جملة في إحدى النسخ الثلاث وضعت هذه العلامة.

: إذا كانت كلمة أو جملة في إحدى النسخ الثلاث مختلفة عن الأخرى وضعت هذه العلامة في الهامش.

[...] إذا أضفت كلمة ليس في النسخ وضعت هذه الإشارة.

ت-د تاريخ الطبع غير مذكور

ت-ن تاريخ النشر.

٩.٣.١. نسخ مصورة من المخطوطات المرموزة لها بـ"أ" و"ب" و"ج"

صورة ورقة الأولى من نسخة (أ)



صورة الورقة الأخيرة من نسخة (أ)



صورة الورقة الأولى من نسخة (ب)



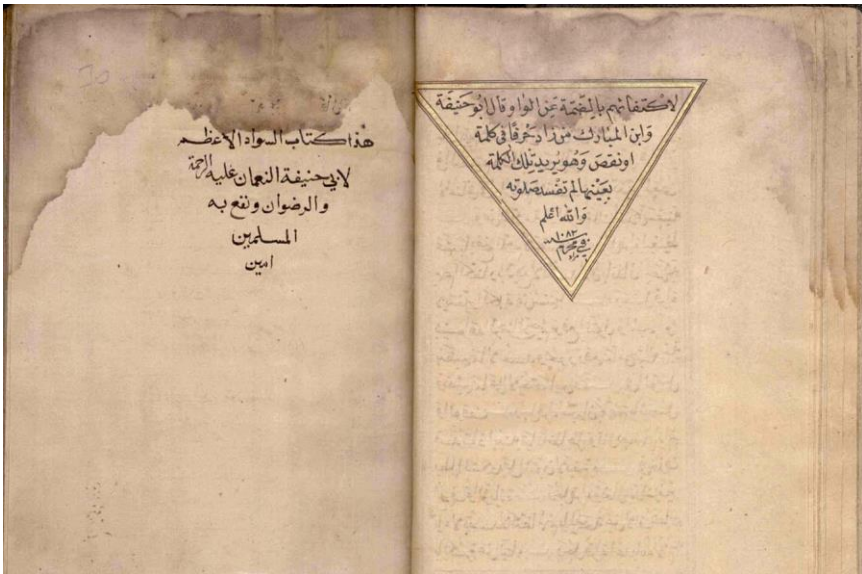
صورة الورقة الأخيرة من نسخة (ب)



صورة الورقة الأولى من نسخة (ج)



صورة الورقة الأخيرة من نسخة (ج)



نص رسالة الدرر المنتورة

[أ/١] كتاب الدرر المنتورة تأليف العبد الفقير إلى لطف الله الغني الموسوم بعز الحنفي عفى الله عنه وعن أسلافه برسم الخزانة المعمورة للجناب العالي المولوي العاملي، مربي الملوك والسلاطين الحاج شاد كلدي باشا، أعز الله أنصاره ودولته.^{١٧}

[ب/١] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شيد قصور علم الشريعة وأحكم أركانها وأعلى غرفات حقائقها وأوسع بناياتها وأهم قلوب عباده إليها ويسر^{١٨} لهم إتقانها ورمز في كتابه الكريم إلى شرفها وأعظم شأنها وبلغ أهلها من موارد جوده آمالاً وأسبغ عليهم ظلال نعمه وزادهم رفعة^{١٩} وكمالاً وجعلهم أئمة يهتدى بهم إلى الطريق^{٢٠} الأقوم ورفع لهم بين البرية أقوالاً. ثم الصلاة والسلام على خلاصة زمرة الأصفياء فاتحة الخيرات وخاتمة الأنبياء المترع بجوامع الكلم، سجل البلاغة إلى العراقي المرتقي من سماء^{٢١} الرسالة زنباً بعيدة المراقي أبي القاسم محمد أفضل بني هاشم وقريش المبعوث بإكمال^{٢٢} الدين القانع من دنياه بأدنى العيش وعلى عثرته وصحبه الفائزين منه بالكرامة المتوسلين بمتابعتة إلى تبوء دار المقامة ما تقابل اليمين والشمال وتناوح الجنوب والشمال.

[أ/٢] أما بعد فلما كان^{٢٣} علم الفقه أحق ما يصرف^{٢٤} إليه عنان العناية وأولى ما يمدح بالتصريح والكناية إذ هو الطريقة المسلوكة في الدين والمراقبة المنصوبة إلى الهدى واليقين وهو المراد بالحكمة المذكورة في قوله عز سلطانه: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل ١٦/٢٥]. أي بالفقه والشريعة كذا فسرها جبر الأمة عبد الله بن عباس رضي الله عنه. وكان حضرت من خصه الله تعالى بالعلو وأوتى من الفضائل بالقَدْحِينِ الرَّقِيبِ والمعلو مشهوراً بالعدل والإنصاف عادلاً عن طريق الجور والاعتساف أعني به ميامن الملك الأمين مربي الملوك والسلاطين الحاج شاد كلدي باشاه أدام الله دولته ، ألقت هذه الرسالة^{٢٥} مشتملة على فنون من المسائل الشريفة^{٢٦} مجموعة من كتب الفتاوى والوقاعات ؛ لتكون تحفة إلى المولى العالي مستجلبة للدعاء له إلى المآل.^{٢٧}

^{١٧} - ب، ج هذا كتاب الدرر المنتورة تأليف العبد الفقير إلى لطف الله تعالى عبد الغني الموسوم بعز الحنفي عفى الله عنه.

^{١٨} ب ج: سير.

^{١٩} ب: رغبة.

^{٢٠} ب: إلى طريق.

^{٢١} أ: سحاء.

^{٢٢} ب: بأكمل.

^{٢٣} أ - كان.

^{٢٤} ج: يعرف.

^{٢٥} ب: ألقت الرسالة.

^{٢٦} ب ج+ الغريبة.

^{٢٧} ب: المسائل.

كتاب الطهارة: فصل في الوضوء، فصل في الغسل، [٢/ب] فصل في مسح الخفين،^{٢٨} فصل في التيمم، فصل في الاستنجاء، فصل في النجس والمنتجس،^{٢٩} فصل في ستر العورة، فصل في التسليم.

أما الفصل الأول: فاعلم بأن الوضوء من الأحكام التعبدية المنقولة من الله تعالى^{٣٠} عز سلطانه وعم على البرايا إحسانه بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾، الآية [المائدة ٦/٥]. دون المعقولة حيث لم يكن على ظاهر الأعضاء المفروضة غسلها شيء موجب له عقلاً فمقتضى العقل البشري كان إما عدم التجاوز عن المخرجين أو عدم الاقتصار عليها إلا أنه تعالى وتقدس قال^{٣١}: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾^{٣٢} [الأنبياء ٢٣/٢١]. ثم قال العلماء أعلى الله درجاتهم، يجوز أن يذكر لهذا الأمر الإلهي^{٣٣} سر وحكمة من وجوه؛ منها أن يكون السر هو التذكير لهم به تطهير البواطن عما لا يليق بحال^{٣٤} من يناجي لديه ويتضرع بين يديه من الغلّ والغشّ والغيبة والحسد والحقد والشمعة وسوء الظن بالمسلم، [٣/أ] ومنها أن يكون السر هو التقرير لهم على ما ألفوه من تنظيف^{٣٥} من يقصد خدمة مَلِكٍ من الملوك لِمَا يُشَاهَد من أعضائه حين الملاقات، ومنها أن يكون السر هو التكفير لما ارتكبوا عليه من المآثم والمعاصي كما أشار إليه الرسول الأمين عليه^{٣٦} وعلى آله أفضل الصلوات وأكمل التحيات: "من توضأ فأحسن الوضوء خرجت خطاياها من جسده حتى تخرج^{٣٧} من تحت أظفاره"^{٣٨} ثم اختلف العلماء في سبب الوضوء أهو الصلاة والقيام^{٣٩} إليها أو الحدث نظراً إلى الإضافة. وظاهر الآية والدوران. والأصح الأول؛ لانتساخ الثاني بفعله عليه^{٤٠} يوم الفتح وانتفاء إمكان الفراغ والوقوع في ضيق بلا فرج وما جعل الله في الدين من حرج وإنعدام الدوران وجوداً في الثالث لعدم الوجوب قبل الوقت ولا تنافي للتغاير جوازاً ووجوباً. عن سعيد بن عمر بن نفييل أنه قال: قال رسول الله عليه السلام: "لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه."^{٤١} والمراد نفي

^{٢٨} ب: الخف.

^{٢٩} أ: للمنتجس.

^{٣٠} ب - تعالا.

^{٣١} ب ج: كما قال.

^{٣٢} ب: لا يسئل عما يقول ويفعل.

^{٣٣} ب: الا لني.

^{٣٤} ب: على.

^{٣٥} ج: من التنظيف.

^{٣٦} أ - عليه.

^{٣٧} ب + الدرر.

^{٣٨} أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ١، ٥١٦؛ مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطهارة، ٣٣.

^{٣٩} ب: أو القيام.

^{٤٠} ب - عليه.

^{٤١} أحمد بن حنبل، المسند، ١٧، ٤٦٤؛ ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط والآخرون، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، الطهارة، ٤١؛ أبو داود، سليمان بن أشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، الطهارة، ٤٦؛ الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٨م، الطهارة، ٢٠.

الفضيلة وترك السنة كما في قوله عليه السلام: "ليس المسكين الذي يرده التمرة والتمرتان واللقمة واللقمتان"^{٤٢} فإنه صلى الله عليه وسلم لم يرد به خروجه عن حد المسكنة حتى يحرم عليه الصدقة بل أراد أنه ليس بكامل في المسكنة. وكما في قوله عليه السلام: "ليس المؤمن الذي يبيت شبعا"^{٤٣} وجاره جائع"^{٤٤}، حيث لم يرد به أنه خرج بذلك إلى الكفر بل أراد أنه ليس في أعلى مراتب الإيمان. مسألة: لو قال رجل في ابتداء الوضوء: "لا إله إلا الله"، أو قال: "الحمد لله" أو قال: "أشهد أن لا إله إلا الله" صار آتياً لسنة^{٤٥} التسمية. مسألة: رجل انجمد من البرد وجهه فتوضأ ولم يصب الماء بشرته^{٤٦} لم يجزه.^{٤٧} مسألة: رجل أرسل الماء في الوضوء من وسط رأسه على وجهه سقط به فرض المسح والغسل^{٤٨} جميعاً. مسألة: الغسل مرة ركن والثانية والثالثة سنة، وقيل بصيرورة الكل فرضاً عند الالتحاق كإقامة الركوع وزيادة القراءة على مقدار الفرض. مسألة: فإذا^{٤٩} توضأ رجل [ب/٣] مرة لعزة^{٥٠} الماء أو لعذر البرد أو لحاجته إلى الماء لا يكره. مسألة: رجل اتخذ لنفسه إناء يتوضأ هو منه دون غيره يكره ذلك. مسألة: ندب للمتوضئ أن يستقي الماء بنفسه وأن يملأ الإناء لوضوء آخر، وأن يجعل الإناء من خرف، وأن يتشهد عند غسل كل عضو وعند الفراغ قائماً مستقبل القبلة وأن يشرب فاضل مائه قائماً، كما في زمزم.^{٥١} قال عليه السلام: "من شرب من مشرب القائم أمن من الجذام"^{٥٢}، وصدق رسول الله.^{٥٣} مسألة: رجل إذا وضع رجله اليمنى على رجله اليسرى في الوضوء لم تطهر السفلى بماء العليا. ولو وضع رجله اليمنى على اليسرى في الغسل طهرت السفلى بماء العليا. مسألة: رجل نقل البلة من عضو إلى عضو آخر في الوضوء لم يجزه ولو نقلها من عضو إلى عضو آخر في الغسل أجزاءه.^{٥٤} والسر في المسألتين أن الأعضاء متحدة حكماً في الغسل دون الوضوء. يدل عليه إفراد كل عضو

^{٤٢} أحمد بن حنبل، المسند، ١٥، ٥٤٨؛ البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ، الزكاة، ٥٣؛ صحيح مسلم، الكسوف، ١٠٢.

^{٤٣} ب: يشبعان.

^{٤٤} بخاري، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص ٥٢، حاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ١٥، ٢.

^{٤٥} ب - إلى.

^{٤٦} ج: بسنة.

^{٤٧} ب: يشهته.

^{٤٨} ب: تجزه.

^{٤٩} ب: في الغسل.

^{٥٠} ب: فلو.

^{٥١} ج: لضرة.

^{٥٢} أ: وأن يشرب من مشرب العام أمن من الجذام. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من شرب فاضل مائه قائماً كما في زمزم"، ج-من شرب من مشرب القائم أمن من الجذام.

^{٥٣} - أ ج صح هامش ب. لم أجده في كتب الحديث.

^{٥٤} أ ج - وصدق رسول الله.

^{٥٥} أ ب - رجل إذا وضع رجله اليمنى على اليسرى في الوضوء لم تطهر السفلى بماء العليا.

^{٥٦} أ: رجل نقل البلة من عضو إلى عضو آخر في الوضوء لم يجزه، ب: رجل نقل البلة من عضو إلى عضو آخر في الغسل أجزاءه.

على حدة في الأمر في آية الوضوء وذكر الجميع جملة^{٥٧} في آية الغسل. مسألة: رجل ليس معه ماء يتوضأ، بينه^{٥٨} وبين الماء أرض مزروعة لغيره ويصل إلى الماء قبل خروج الوقت إن سار في هذه الأرض ويفوته الصلاة لو سار في طريق آخر، لا يجوز سيره فيها إن تضرر به الزرع. مسألة: رجل خرج ريح من أحد سبيليه إلا أنه^{٥٩} يتيقن أن الريح التي خرجت لم تكن من الأعلى لا ينتقض به وضوءه لأنه اختلاج وليس بخروج ريح. مسألة: رجل به رمد ينزل الدموع من عينيه انتقض به وضوءه^{٦٠} لأن الخارج كان^{٦١} مادة فاستحالت دمعاً وهذه مسألة والناس عنها غافلون. مسألة: رجل أنكر فرضية الوضوء؛ فلا يخلو إما أن ينكر فرضيته للصلاة أو ينكر فرضيته مطلقاً فإن أنكر فرضيته مطلقاً لم يكفر وإن أنكر فرضيته للصلاة كفر.

فصل في الغسل: جنب تميمض فسبق الماء من فيه إلى أنفه سقط به فرضية الاستنشاق على المذهب الأصح؛ لأن الماء ما دام متردداً على العضو لا يأخذ حكم الاستعمال. مسألة: جنب اغتسل ونسى المضمضة إلا أنه قد كان شرب الماء؛^{٦٢} ينظر إن كان شرب الماء^{٦٣} على وجه السنة لم يخرج عن الجنابة وإن كان [٤/أ] لا على وجه السنة خرج عن الجنابة. مسألة: رجل أوجع في فرج البكر إلى موضع البكارة لا يلزمه الغسل إن لم ينزل. مسألة: الجنب إذا اغتسل قبل أن يبول ثم سال منه بقية^{٦٤} النبي لزمه الغسل عند الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه وكذا عند الإمام^{٦٥} محمد بن الحسن الشيباني خلافاً للإمام^{٦٦} أبي يوسف؛ حيث أنهما يشترطان الدفق والشهوة عند انفصال النبي عن موضعه فحسب، وأن الإمام أبا يوسف يشترط الدفق والشهوة عند الخروج عن العضو أيضاً^{٦٧}، كما أنه يشترط الدفق والشهوة عند الانفصال^{٦٨} فلما خرج بقية النبي في هذه الحالة التي ذكرناها خرجت لا على وجه الدفق والشهوة، فلا يلزمه الغسل عنده خلافاً لأبي حنيفة ومحمد، وقولهما هو المفتي به. مسألة: رجل اغتسل يوم الجمعة وكان اليوم يوم عيد صار مقيماً بسنة الغسلين جميعاً. مسألة: غسل يوم الجمعة إذا كان عن جنابة فهو أفضل من أن لا يكون عن جنابة. مسألة: ثم غسل يوم الجمعة للصلاة عند أبي يوسف ولليوم عند الحسن؛^{٦٩} فلو اغتسل يوم الجمعة ثم أحدث وصلى الجمعة بوضوء آخر لا ينال ثواب غسل يوم الجمعة عند أبي يوسف ويؤيد وينال عند ابن زياد. مسألة: ولو اغتسل قبل الصبح ودام على ذلك^{٧٠} حتى صلى الجمعة ينال فضل الغسل عند أبي يوسف ولا ينال عند ابن زياد. وهاتان المسألتان المتفرعتان على الأصل الذي سبق ذكره آنفاً فيدرجُ بأدنى نظر وتأمل.

^{٥٧} ب: جملة واحدة.

^{٥٨} ب - بينه.

^{٥٩} ب: أن.

^{٦٠} ج: الوضوء.

^{٦١} ب - كان.

^{٦٢} ج - الماء.

^{٦٣} ب ج: شربه.

^{٦٤} أ - بقية.

^{٦٥} ج - الإمام.

^{٦٦} ب: لإمام.

^{٦٧} ب ج: وأن الإمام أبا يوسف لا يشترط الدفق والشهوة عند الانفصال.

^{٦٨} ب ج - كما أنه يشترط الدفق والشهوة عند الانفصال.

^{٦٩} ج + بن زياد.

^{٧٠} على دام.

فصل في الاستنجاء: رجل عليه الاستنجاء بالماء بأن كانت النجاسة التي جاوزت موضع الشَّرَج أكثر من قدر الدرهم ولم يجد موضعاً خالياً تركه؛ لأن كشف العورة منهي والاستنجاء^{٧١} مأمور، والنهي راجح على الأمر. مسألة: الصحيح جواز ذكر الله تعالى في الخلاء للحديث^{٧٢} "كيف أدركك وأنا في حال أستحي من نفسي أن أدركك" فنزل: "أذكروني على كل حال"^{٧٣} مثله عن أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى. مسألة: لا يستنجى وبأصبعه اليسرى خاتم فيه اسم الله تعالى حتى ينزعه إلا إذا نجي ولم يتبين كتابته. مسألة: رجل استنجى بالماء وهو صائم وقد خرج [٤/ب] مقعده ينبغي أن لا يقوم من مقامه حتى ينشف ذلك الموضع كيلا يصل الماء إلى باطنه فيفسد صومه. مسألة: المتوضئ إذا استنجى على وجه السنة وجب عليه الوضوء.

فصل في المسح على الخفين: رجل مسح على الخفين ناوياً به التعليم أجزأه. مسألة: رجل مسح على باطن خفه لم^{٧٤} يجز. مسألة: رجل له جرموق واسع فأدخل يده فيه ومسح على الخف لم يجز. مسألة: لو كان الجرموق واسعاً بحيث يفضل على الخف مقدار ثلاثة أصابع فمسح على تلك الفضلة لم يجز. مسألة: رجل انقضت مدة مسحه وهو في الصلاة ولم يجد ماء مضى على صلاته. مسألة: المستحب أن يمسح بباطن كفه، فلو مسح بظاهر الكف جاز.

فصل في التيمم رجل كان يصلي بالتيمم فرأى رجلاً معه ماء فلما أتم صلاته سأله الماء^{٧٥} فأعطاه لا يعيد صلاته لأن القدرة بالإجابة لا بالرؤية. مسألة: رجل تيمم قبل طلب الماء وصلى في العمرانات لم يجز^{٧٦} وفي الفلوات جاز. مسألة: مسافران وجدوا ماءً في فلاة فقال أحدهما هو طاهر فتوضأ وقال الآخر هو نجس فتييمم ثم جاء ثالث يتوضأ^{٧٧} بماء مطلق فأمهما ثم سبقه الحدث في صلاته فإن استخلف أحدهما أو اقتدى^{٧٨} أحدهما^{٧٩} بالأخر بدون الاستخلاف، فسدت صلاة المقتدي دون صلاة الإمام. مسألة: رجل بينه وبين الماء حية أو سبع جاز له التيمم. مسألة: متيمم شرع في الصلاة^{٨٠} فقال له يهودي أو نصراني: "خذ هذا الماء"، يمضي على صلاته، فإذا فرغ سأله؛ فإن أعطى فسدت وإلا صحت. مسألة: خمسة

٧١ - والاستنجاء.

٧٢ ب: للحدث.

٧٣ رواه ابن أبي شيبة ولفظه كذا: "عَنْ، كَعْبٍ، قَالَ: "قَالَ مُوسَى: أَيُّ رَبِّ أَقْرَبُ أَنْتَ فَأَنَا جَيْتِكَ أَمْ بَعِيدٌ فَأَنَا دَيْتِكَ؟ قَالَ: يَا مُوسَى، أَنَا جَلِيسُ مَنْ دَكَّرَنِي، قَالَ، يَا رَبِّ، فَإِنَّا نَكُونُ مِنَ الْحَالِ عَلَى حَالٍ نُعْظِمُكَ أَوْ نُجَلِّكَ أَنْ نَذْكُرَكَ عَلَيْهَا، قَالَ: وَمَا هِيَ؟ قَالَ: الْجُنَابَةُ وَالْعَائِطُ، قَالَ: يَا مُوسَى، اذْكُرْنِي عَلَى كُلِّ حَالٍ"، ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، رياض ١٤٠٩، ٧، ٧٣.

٧٤ أ - لم.

٧٥ ب: بالماء.

٧٦ ب: لم تجز.

٧٧ ج: تيمم.

٧٨ ب: واقتدى.

٧٩ أ + اي توضأ.

٨٠ أ: الصلاة.

من المتيممين وجدوا ماء يكفي بوضوء^{٨١} أحدهم انتقض تيمم الكل. مسألة: رجل جاء بكوز^{٨٢} ماء فقال لجماعة من المتيممين: "فليتوضأ أيكم شاء"، انتقض تيمم الكل. مسألة: ولو قال الجائي^{٨٣} بالكوز^{٨٤} هذا الماء لكم، أو بينكم وقبضوه وسكت لم ينقض تيممهم.^{٨٥} مسألة: رجل معه ماء يكفيه للوضوء إلا أنه يخاف عطشه أو عطش دابته جاز له أن يتيمم.^{٨٦} مسألة: رجل ضرب يده على الأرض للتيمم^{٨٧} ثم أحدث قبل [٥/أ] الاستعمال، الأصح أنه يستعمل^{٨٨} ذلك التراب. مسألة: يجوز أن يتيمم^{٨٩} بالعقيق والياقوت والملح الجيلي. مسألة: ولا يجوز أن يتيمم بالألوي^{٩٠} والملح البحري.

فصل في ستر العورة: عريان يمكنه ستر العورة بالدخول في الماء أو بتلزيق الطين بجسده أو بتخصيف الورق وجب عليه. مسألة: رجل ستر عورته بزجاج يصف ما تحته لم يجز صلاته.^{٩١} ولو صلى على زجاج يصف ما تحته من النجاسة جازت صلاته. مسألة: ولو صلى في قميص محلول الجيب يقع بصره على عورته من جيبه حالة^{٩٢} الركوع لم تجز صلاته. وقيل لا اعتبار بعورة نفسه. مسألة: إذا وجد العاري ثوباً ربه طاهر فصلى عرياناً لم تجز صلاته. مسألة: المستحب أن يصلي الرجل في ثلاثة^{٩٣} أثواب؛ قميص وإزار وعمامة.

فصل في النجس والمنتجس: دجاجة ذبحت وأغليت^{٩٤} في الماء قبل شق بطنها تنجس الماء والدجاجة ولا طريق إلى أكلها. مسألة: الدم الذي يبقى في عروق المذكي بعد الذبح لا ينجس الثوب. مسألة: الشاة و المرأة^{٩٥} إذا ماتت وفي الضرع أو في الثدي لبن فهو طاهر. مسألة: نافحة^{٩٦} المسك إن كانت يابسة جازت الصلاة معها وإن كانت رطبة؛ وإن كانت لمذبوحة جازت، وإلا فلا. مسألة: يجوز أن يؤكل المسك في الطعام وأن يجعل في الأدوية. مسألة: ركب ظهر الساجد صبي ثيابه^{٩٧} نجسة إن كان الصبي ممن لا يستمسك فسدت صلاته وإلا فصحت. مسألة: الطعام إذا تَغَيَّرَ واشتد تنته، حُرِّمَ أكله فإن قل تغيره وتنته، حل أكله.

٨١ ج: لوضوء.

٨٢ ب: يكون.

٨٣ ب: الجائين.

٨٤ ب: بالكوز.

٨٥ ب: تيممه.

٨٦ ب ج: جاز له التيمم.

٨٧ أ: التيمم.

٨٨ ب ج: لا يستعمل.

٨٩ ج: يجوز التيمم.

٩٠ ب: اللؤلؤ؛ ج: بالألوي.

٩١ ب ج + مسألة.

٩٢ ج: حال.

٩٣ أ ب: ثلاث.

٩٤ ج: غليت.

٩٥ ج: أو المرأة.

٩٦ ب: نافحة.

٩٧ ب: ثوابه.

فصل في التسليم: اختلفوا في أن التسليم أفضل أم رده؛ فقليل ثواب التسليم أكثر؛ لأنه بادئ بالخير وقيل ثواب الرد أكثر؛ لأنه مقيم للفرض. مسألة: إذا سلم واحد على واحد يقول: "السلام عليكم" ولا يقول "عليك"^{٩٨} لأن الحفظه والكرام الكاتبين معه. مسألة: الأفضل أن يزيد المسلم فيقول السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ولا يزيد الراد على هذا لعدم ورود الأثر في الزيادة على ذلك. [٥/ب] مسألة: ينبغي^{٩٩} للراد أن يُسمع المستلم^{١٠٠} جوابه فإذا لم يسمعه لا يسقط الجواب عنه. مسألة: اختلفوا في التسليم على الصبيان فقال بعضهم لا يسلم وقال بعضهم يسلم لما روي عن^{١٠١} علي كرم الله وجهه^{١٠٢} أنه^{١٠٣} كان يسلم على الصبيان فيتزكون للعب ويردون عليه. مسألة: إذا سلم على الموتى يقول: "وعليكم السلام" بالواو؛ لأنه^{١٠٤} لا يقتضى الجواب. مسألة: سلم^{١٠٥} الراكب على الماشي والماشي على القاعد والمار على الواقف والقليل على الكثير. مسألة: إذا التقى الماشيان أو الراكبان^{١٠٦} يبدآن معاً بالسلام. مسألة: اختلفوا في جواز التسليم على أهل الذمة لأجل التججيل، أما إذا سلم عليهم تبيحاً لهم فقد كفر. مسألة: إذا سلم أهل الذمة علينا نرد عليهم، قال قتادة في قوله تعالى: ﴿فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا﴾ للمسلمين ﴿أَوْ رُدُّوهَا﴾ لأهل الذمة. مسألة: التسليم^{١٠٧} على قارئ القرآن وعلى من يكون في مذاكرة العلم وعلى القاضي إذا جلس للقضاء مكروه. مسألة: وما يفعله الجهال من تقبيل يد نفسه عند السلام مكروه، وقيل هو من عادة المجوس. مسألة: لا يجوز للمتفقه أن يسلم على أستاذه فلو سلم لا يجب عليه رد سلامه.

كتاب الصلاة: فصل في المقدمة، فصل في الأذان، فصل في استقبال القبلة، فصل في التحري، فصل في الوقت، فصل في الأوقات^{١٠٨} المكروهة، فصل في النية، فصل في صلاة الجماعة و^{١٠٩} الإمامة، فصل في القراءة، فصل في الاقتداء، فصل في سجود التلاوة، فصل في سجود السهو، فصل في المسبوق، فصل في اللاحق، فصل في البناء، فصل في الاستخلاف، فصل في السنن والنوافل، فصل في التراويح، فصل في قضاء الفوائت، فصل في صلاة المسافر، فصل في صلاة المريض، فصل في النذر،^{١١٠} فصل في صلاة^{١١١} الجمعة، فصل في صلاة العيدين، فصل فيما يكره في الصلاة، فصل في المرور بين يدي

^{٩٨} ب: السلام عليك.

^{٩٩} ج: وينبغي.

^{١٠٠} ب ج - المستلم.

^{١٠١} أ - عن.

^{١٠٢} ب ج: رضي الله عنه.

^{١٠٣} ب ج - أنه.

^{١٠٤} ب: ولأنه.

^{١٠٥} ج: يسلم.

^{١٠٦} ب: والراكبان.

^{١٠٧} ج: التسليمة.

^{١٠٨} ب: أوقات.

^{١٠٩} أ ب - صلاة الجماعة و.

^{١١٠} أ ب - في النذر.

^{١١١} ب ج - صلاة.

المصلي، [٦/أ] فصل فيما تفسد الصلاة، فصل في الصلاة في السفينة،^{١١٢} فصل في المكان، فصل في زلة القارئ من التبديل^{١١٣} واللحن وغيرها.

أما فصل المقدمة: فاعلم بأن الصلاة فريضة محكمة لا يسع تركها ويكفر جاحدها. مسألة: وسبب وجوبها الوقت أي بعضه؛ حتى لو بلغ الصبي أو أسلم الكافر في آخر الوقت وجبت الصلاة عليه. مسألة: وشرائطها الطهارة من النجاسة الحقيقية والحكمية وستر العورة واستقبال القبلة والوقت والنية. مسألة: وأركان الصلاة أربعة؛ القيام والقراءة والركوع والسجود. وأما القعدة الأخيرة ففرض في الفرض والتطوع حتى لو صلى ركعتين ولم يقعد في آخرها وقام وذهب فسدت صلاته. مسألة: ولو قام من الثانية إلى الثالثة ولم يقعد بينهما وصلى أربع ركعات ثم قعد في آخرها جازت صلاته استحساناً والقياس أن تفسد وهو قول محمد^{١١٤} مسألة: وأما تكبيرة الافتتاح فشرط عندنا وليس بركن؛ حتى لو بني على الظهر مائة ركعة صح ولا يشترط لكل صلاة تكبيرة على حدة كما في سائر الأركان. مسألة: والخروج من الصلاة بفعل المصلي فرض عند أبي حنيفة فصارت الفرائض عنده ثلاث عشرة^{١١٥}. مسألة: وواجبات الصلاة عشرة؛ تعيين فاتحة الكتاب^{١١٦} وضم السورة إليها وتعيين القراءة في الركعتين الأوليين ومراعاة الترتيب فيما يدخل تحت التكرار حتى لو قام من الأولى إلى الثانية^{١١٧} وترك سجدة فإن القيام يكون معتبراً^{١١٨} يقضي السجدة في الثانية. وتعديل الأركان والقعدة الأولى وقراءة التشهد في القعدة الأخيرة والقنوت في الوتر وتكبيرات العيدين والجهر فيما يجهر والمحافظة فيما يخافت. مسألة: والصلاة لا تفسد بترك الواجب وإنما تفسد بترك الفرض والركن، وتأخير الفرض والركن إن كان عمداً يأثم ، وإن كان عن سهو يلزمه سجود السهو ، وكذا يأثم [٦/ب] بترك الواجب عمداً ، وإن كان عن سهو يلزمه سجود السهو وكذا بتأخيره.

فصل في الأذان: رجل سمع المؤذن من كل جانب يكفيه إجابة واحدة. مسألة: اختلفوا في أن الإمامة أفضل أو التأذين فقال بعضهم الإمامة أفضل؛ لأنها أعلى مرتبة من التأذين ، وقال بعضهم التأذين أفضل؛ لأنه أسلم؛ لقوله عليه السلام: "الأئمة ضمناً والمؤذنون أمناً"^{١١٩} والأمين خير^{١٢٠} من الضامن. مسألة: لا ينبغي لأحد أن يقول لمن فوّه في العلم والجاه: "حان وقت الصلاة" سوى المؤذن لأنه استفضال^{١٢١} لنفسه. مسألة: لو كان رجل في المسجد فسمع الأذان ليس عليه الإجابة لأنه أجاب بالفعل. مسألة: ولو كان يقرأ القرآن في المسجد لا يترك القراءة إن سمع الأذان. مسألة: كل ما هو ثناء وشهادة يقول ما قال المؤذن ، وعند قوله حي على الصلاة ، حي على الفلاح ، يقول لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

^{١١٢} أ: السفينة.

^{١١٣} ب: من التبدين.

^{١١٤} ج + رحمه الله.

^{١١٥} ب: عشر.

^{١١٦} ب ج: تعيين الفاتحة.

^{١١٧} ب: الثانية.

^{١١٨} ج: أو.

^{١١٩} الشافعي، محد بن إدريس، المسند، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٠، ص ٣٣.

^{١٢٠} ب: الأئمة أفضل.

^{١٢١} ب: استفضل.

فصل في استقبال القبلة: اختلفوا في نية القبلة إذا بعد، الأصح أنه لا يحتاج إليها إذا صلى إلى سمت المحاريب القديمة. مسألة: رجل صلى إلى غير القبلة متعمداً فوافق ذلك الكعبة، قال أبو حنيفة هو كافر بالله تعالى وكذا إذا صلى في الثوب^{١٢٢} النجس وكذا إذا صلى بغير طهارة. والأصح أنه لا يكفر في الأولين ويكفر في الأخيرة لأن الصلاة إلى غير القبلة وفي الثوب^{١٢٣} النجس جائزة حالة العذر، وأما الصلاة بغير طهارة فلا يؤتى بها في حال، فيكفر.

فصل في التحري: رجل اشتبهت عليه القبلة فوقع تحريمه على جهة فترك تلك الجهة^{١٢٤}، وصلى إلى جهة أخرى فأصاب القبلة لا يجزيه عندهما خلافاً لأبي يوسف، وعند أبي حنيفة يخشى عليه الكفر. مسألة: إذا فرغ المتحري من الصلاة فظهر الخطأ لا يجب عليه الإعادة. مسألة: أما لو توضأ بماء^{١٢٥} على ظن أنه طاهر، ثم تبين أنه نجس، أو صلى في ثوب على ظن أنه طاهر ثم تبين أنه نجس^{١٢٦} يلزمه إعادة الصلاة؛ [٧/أ] لأن القياس هكذا إلا أنا تركناه في القبلة بالنص. مسألة: رجل اشتبهت عليه القبلة فأخبره رجل أن القبلة هذه؛ إن كان المخبر من أهل ذلك الموضوع أخذ بقوله وإلا عمل بما شهد به تحريمه. مسألة: رجل صلى ركعة بالتحري ثم تحول رأيه إلى ناحية أخرى يتحول^{١٢٧} إلى تلك الناحية ويتم الصلاة. مسألة: أما إذا تحرى في الثوبين فصلى في أحدهما ثم تحول تحريمه إلى ثوب آخر فكل صلاة صلاها في الثوب^{١٢٨} الأول جازت دون الثاني؛ لأن النجاسة لا تقبل^{١٢٩} الانتقال بخلاف القبلة. مسألة: رجل لم يقع تحريمه على شيء، قيل يؤخر الصلاة وقيل يصلي كل صلاة إلى جهة من الجهات الأربعة. مسألة: رجل صلى في مفازة بالتحري فاقتدى به رجل من غير تحري، إن أصاب الإمام القبلة جازت صلاتهما وإن أخطأ جازت صلاة الإمام دون صلاة المأموم.

فصل في الوقت: الفجر فجران؛ فجر معترض في الأفق وهو المعتبر في جواز صلاة^{١٣٠} الفجر وخروج وقت العشاء. و فجر يبدو كذنب السرحان ثم يعقبه الظلام، لا يخرج به وقت العشاء ولا^{١٣١} ثبت به شيء من أحكام النهار. مسألة: وقت العشاء على ثلاث مراتب؛ إلى ثلث الليل مستحب وإلى نصف الليل مباح وبعد النصف إلى طلوع الفجر مكروه. مسألة: والأفضل في الفجر التنوير بحيث أنه لو صلى الفجر بقراءة مسنونة ثم ظهر سهو في طهارته أمكنه الإعادة قبل طلوع الشمس. مسألة: يؤخر الظهر في الصيف ويعجل في الشتاء. مسألة: ويعجل^{١٣٢} المغرب في الصيف والشتاء، هذا إن^{١٣٣}

^{١٢٢} ب: في ثوب.

^{١٢٣} ب: وفي ثوب.

^{١٢٤} ب: تلك الحرية.

^{١٢٥} ب + مطلق.

^{١٢٦} ب ج - أو صلى في ثوب على ظن أنه طاهر ثم تبين أنه نجس.

^{١٢٧} ب ج: فإنه يتحول.

^{١٢٨} ب: في ثوب.

^{١٢٩} ب: لا يقبل.

^{١٣٠} ب ج: الأربع.

^{١٣١} ب: الصلاة.

^{١٣٢} ج - لا.

^{١٣٣} ب ج: وتعجل.

^{١٣٤} ج: إذا.

كانت السماء مصحية؛ وإلا فيؤخر الفجر والظهر والمغرب، ويعجل العصر والعشاء. مسألة: و وقت الوتر من حين يصلي العشاء إلى طلوع الفجر. عنه صلى الله عليه وسلم أنه كان يوتر آخر الليل. ^{١٣٥} وعن عمر كذلك. وكان أبو بكر يوتر أول الليل. ^{١٣٦} مسألة: فإن صلى العشاء على غير وضوء وهو لا يعلم حتى توضع، وأوتر ثم علم، يعيد العشاء ولا يعيد الوتر عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما [ب/٧] يعيد بناء على أن الوتر واجب في ظاهر مذهب أبي حنيفة وعندهما سنة، فيكون تابعاً للفرض فلا يقدم عليه. مسألة: وعلى هذا لو تذكر في الفجر أنه لم يوتر فسد فجره عند أبي حنيفة خلافاً لهما. مسألة: لو كان في بلدة إذا غربت الشمس طلع الفجر لا يجب عليهم صلاة العشاء.

فصل في الأوقات المكروهة: ^{١٣٧} ثلاث ساعات لا يجوز فيها التطوع ولا المكتوبة ولا صلاة الجنازة ولا سجدة التلاوة؛ أحدها إذا طلعت الشمس حتى ترتفع، والثاني عند احمرار الشمس إلى أن تغيب، إلا عصر يومه ^{١٣٨} ذلك، والثالث عند الانتصاف إلى أن تزول؛ وطريق معرفة الزوال أن تغرز خشبية مستوية في أرض مستوية فما دام الظل في الانتصاف ^{١٣٩} فالشمس ^{١٤٠} في الارتفاع فإذا أخذ الظل ^{١٤١} في الازدياد عَلِمَ ^{١٤٢} أن الشمس قد زالت. وأما عند أبي يوسف فيجوز التطوع عند الانتصاف يوم الجمعة. مسألة: تسعة أوقات يجوز فيه قضاء الفوائت وصلاة الجنازة وسجدة التلاوة ولا يجوز فيها النفل سواء كان له سبب كالمندور وركعتي الطواف أو لم يكن له سبب؛ أحدها لا يجوز بعد طلوع الفجر قبل صلاة الفجر إلا سنة الفجر. الثاني لا يجوز بعد الفريضة قبل طلوع الشمس. والثالث ^{١٤٣} بعد صلاة العصر قبل التَّغَيَّرِ واختلَفوا في التغير؛ وقال بعضهم يعتبر ^{١٤٤} التغير في ضوء الشمس الذي يكون على رأس الحيطان. وقال بعضهم هو التغير في قرصها؛ يعني إن أمكنه النظر في قرصها ولم تحر عينه ^{١٤٥} تغيرت وإلا فلا. الرابع بعد غروب الشمس قبل صلاة المغرب. الخامس عند الخطبة يوم الجمعة. السادس عند الإقامة يوم الجمعة. السابع عند خطبة العيدين. الثامن عند خطبة الكسوف. التاسع عند خطبة الاستسقاء.

^{١٣٥} لا يوجد الحديث بهذا اللفظ ولكن توجد أحاديث تدل على أنه عليه السلام كان في آخر عمره يصلي الوتر في آخر الليل، كما في بخاري ومسلم لفظه كذا: "كُلُّ اللَّيْلِ أُوتِرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَنْتَهَى وَتَرَهُ إِلَى السَّحْرِ"، البخاري، الجمعة، ٧٣؛ مسلم، صلاة المسافرين، ٤١٣٦؛ وفي أبي داود بلفظ "أُوتِرَ أَوَّلَ اللَّيْلِ، وَوَسَطَهُ، وَآخِرَهُ، وَلَكِنْ أَنْتَهَى وَتَرَهُ حِينَ مَاتَ إِلَى السَّحْرِ"، أبو داود، الصلاة، ٣٤١.

^{١٣٦} أبو داود، السنن، الصلاة، ٣٤١.

^{١٣٧} ب: الكراهية.

^{١٣٨} ج: يوم.

^{١٣٩} ب: في الإنتصاف.

^{١٤٠} ب: والشمس.

^{١٤١} ج - الظل.

^{١٤٢} ج: وعلم.

^{١٤٣} ب - لا يجوز بعد الفريضة قبل طلوع الشمس. والثالث. صح في الهامش.

^{١٤٤} ج: يعبر.

^{١٤٥} ج: عليه.

مسألة: اختلفوا في الوقت الذي يباح فيه الصلاة إذا طلعت الشمس، فقال بعضهم ما دام الرجل يقدر على النظر إلى القرص فهي في الطلوع لا يباح فيه الصلاة فإذا [أ/٨] عجز أبيضحت. وقال بعضهم إذا ارتفعت قدر رمح أو رمحين أبيضحت. مسألة: يجوز تأخير الصلاة عن وقتها^{١٤٦} بسبب لص^{١٤٧} أو نحوه.

فصل في النية: ينبغي أن تكون النية مقارنة للشروع ولا يكون شارعاً بنية متأخرة خلافاً للكرخي. واختلفوا على^{١٤٨} قوله؛ فقال بعضهم يجوز إلى التعوذ وقال بعضهم يجوز إلى الركوع وقال بعضهم يجوز إلى أن يرفع رأسه من الركوع. وعن محمد أنه لو نوى عند^{١٤٩} الوضوء أنه يصلي الظهر مع الإمام ولم يشتغل بعد النية بما ليس من جنس الصلاة، إلا أنه لما انتهى إلى مكان الصلاة لم يحضر النية جازت صلاته بتلك النية. مسألة: نية مطلق الصلاة كافية في النوافل والتراويح وسائر سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم. مسألة: ويجب التعيين في الوتر وصلاة العيد بأن يقول: "أصلي الوتر" مثلاً. مسألة: المفترض إذا كان منفرداً لا يكفيه نية الصلاة ولا نية الفرض فلا بد من التعيين، فلو نوى فرض الوقت جاز إلا في الجمعة فينبغي أن يقول: "أصلي صلاة الجمعة". مسألة: هذا إذا كان في الوقت، أما إذا خرج الوقت وهو لا يعلم بخروج الوقت فنوى فرض الوقت في الظهر مثلاً لا يجوز، أما لو نوى ظهر اليوم جاز. مسألة: وأما المقتدي المفترض فإذا قال: "شرعت في صلاة الإمام" جاز، وقال بعضهم ينبغي أن يزيد عليه فيقول: "واقترنت به". مسألة: رجل لم يعرف أن الصلوات الخمس فرض على العباد إلا أنه يصليها^{١٥٠} في مواقيتها لم يجز وعليه قضاؤها. مسألة: رجل يصلي الفرائض ولا يعلم أن معناها ما يستحق الثواب بفعلها والعقاب بتركها لا يجزيه. مسألة: رجل اعتقد أن كل ما يصليها الناس فرائض فصلى الفرائض والسنن وغيرها على هذا الاعتقاد جاز. مسألة: رجل نوى أن يصلي الظهر فلما قام إلى الثانية نوى أنها العصر فلما صلى ركعة نوى صلاة العشاء فصلاته صلاة الظهر.

[ب/٨] فصل في الإمامة: الأكثرون على أن الجماعة سنة مؤكدة، فلو تركها أهل ناحية أمّوا ووجب قتالهم بالسلاح. مسألة: رجل ترك الجماعة بغير عذر وجب عليه التعزير^{١٥٢} ويأثم الجيران بالسكوت عنه. مسألة: أما إذا كان مطر أو برد شديد أو ظلمة شديدة أو خوف فكله عذر في ترك الجماعة. مسألة: وقال الطحاوي والكرخي أن الجماعة فرض كفاية ووافقها جماعة وقال داود الأصهباني وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهوية وابن خزيمة أنها من فروض الأعيان حتى قالوا لو صلى وحده لا يجزيه. مسألة: الجنب والمحدث تيمماً^{١٥٣} فالحدث أولى بالإمامة. مسألة: رجل تبين أنه صلى بغير وضوء، الأصح أنه لا يجب الإخبار. مسألة: رجل أم قوماً شهراً^{١٥٤} ثم قال كنت مجوسياً فإنه يجبر على الإسلام ولا يقبل قوله بل تصح صلاتهم ويضرب ضرباً شديداً. مسألة: إذا سمع الإمام حس إنسان فأراد أن يطول القراءة والركوع ليدرك ذلك

^{١٤٦} ج - عن وقتها.

^{١٤٧} + قاطع الطريق، صح هامش.

^{١٤٨} ج: في.

^{١٤٩} أ - عند.

^{١٥٠} ج: يؤديها.

^{١٥١} ج + صلاة الجماعة و.

^{١٥٢} ب + التعزير تسع وثلاثون.

^{١٥٣} أ: يتيمماً.

^{١٥٤} ب: شَهِداً.

الإنسان تلك الركعة فإن كان الإمام يعرفه قال أبوحنيفة رحمة الله عليه: "أخاف عليه أمراً عظيماً" وإن كان لا يعرفه يكون مأجوراً لأنه في الأول أراد حق ذلك الإنسان وفي الثاني التقرب. مسألة: لا يتطوع المقترب في مكان الفريضة إذا أداها لكنه ينحرف بمنة ويسرة أو يتأخر. مسألة: أربعة مواضع إذا فعله الإمام لا يتابعه المقتدي؛ أحدها لو زاد الإمام سجدة لا يتابعه، الثاني لو كبر في صلاة الجنازة خمساً لا يتابعه، الثالث إذا جاوز الإمام في تكبيرات العيد أقاويل الصحابة لا يتابعه، الرابع إذا قعد على الرابعة وقام إلى الخامسة ساهياً لا يتابعه فإن لم يقيد الخامسة بالسجدة وعاد وسلم المقتدي معه وإن قيد الخامسة بالسجدة سلم المقتدي. أما لو لم يقعد على الرابعة وقام إلى الخامسة ساهياً وتشهد المقتدي وسلم ثم قيد الإمام الخامسة بالسجدة فسدت صلاتهما. [أ/٩] مسألة: خمسة أشياء إذا لم يفعلها الإمام لم يفعلها القوم؛ أحدها إذا لم يقنت الإمام لم يقنت القوم، الثاني إذا ترك الإمام تكبيرات العيدين لا يكبر القوم، الثالث إذا لم يقعد الإمام في الثانية من ذوات الأربع أو الثلاث لا يقعد القوم، الرابع إذا تلا آية السجدة ولم يسجد وذهب لم يسجد القوم، الخامس إذا سهى الإمام ولم يسجد لا يسجد القوم. مسألة: تسعة أشياء إذا لم يفعلها الإمام يفعلها القوم، الأول إذا لم يرفع الإمام يديه عند تكبيرة الافتتاح يرفع القوم، الثاني إذا ركع الإمام ولم يكبر كبر القوم، الثالث إذا لم يقل الإمام سمع الله لمن حمده قاله^{١٥٥} القوم، الرابع إذا لم يسبح في الركوع سبح القوم، الخامس إذا لم يكبر الإمام عند الانحطاط كبر القوم، السادس إذا لم يقرأ التشهد قرأ القوم، السابع إذا سهى التكبير في أيام التشريق كبر القوم وإن ذهب الإمام بعد التسليم، الثامن إذا لم يسلم الإمام سلم القوم، التاسع إذا لم يثني الإمام يثني القوم. مسألة: إذا نوى الإمام إمامة امرأة بعينها لا يصح اقتداء غيرها به.

فصل في الاقتداء: إذا كبر المقتدي والإمام راعع فانحنى وسوى ظهره قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدرك الركعة وإلا فلا. مسألة: وقال المتأخرون^{١٥٦}: إن لقي الإمام وهو أقرب إلى الركوع صار مدركاً وإلا فلا. مسألة: رجل نوى الاقتداء بالإمام وهو يرى^{١٥٧} أنه زيد فإذا هو عمرو صح الاقتداء. مسألة: رجل نوى الاقتداء بزيد فإذا هو عمرو لم يصح^{١٥٨} الاقتداء. مسألة: رجل أدرك الإمام في الركوع فقال الله أكبر إلا أن قوله الله^{١٥٩} وقع في قيامه وقوله أكبر وقع في^{١٦٠} ركوعه لا يكون شارعاً. مسألة: رجل فرغ من قوله الله أكبر قبل فراغ الإمام عن ذلك لا يكون شارعاً. مسألة: لو نذر رجل أن يصلي ركعتين وحلف رجل^{١٦١} آخر أن يصلي ركعتين، فاقتدى الخالف بالناذر جاز، أما لو اقتدى الناذر بالخالف فلم يجز. مسألة: لو كان المأموم على دكان خارج المسجد متصل بالمسجد يجوز الاقتداء^{١٦٢} ولكن بشرط اتصال الصفوف. مسألة: والمانع من الاقتداء في الفلاة قدر ما يسع فيه صفان. مسألة: الفاصل [ب/٩] في مصلى العيد لا يمنع الاقتداء. مسألة: رجلان

^{١٥٥} ج: قال.

^{١٥٦} ج - المتأخرون.

^{١٥٧} ب: نوى.

^{١٥٨} أ ب: لم تصح.

^{١٥٩} ب - الله.

^{١٦٠} أ - قيامه وقوله أكبر وقع في.

^{١٦١} ب - رجل.

^{١٦٢} ج + له.

يصليان في موضع،^{١٦٣} فنوى كل واحد منهما أن يؤم صاحبه فصلياً^{١٦٤} كذلك جازت صلاحتهما. مسألة: رجلان كل واحد منهما نوى الاقتداء بصاحبه فصلياً كذلك لم تجز صلاحتهما؛ لأن كل واحد منهما نوى أن يكون تبعاً لتبعه. مسألة: رجل رفع رأسه من السجود قبل إمامه يعود إليه. مسألة: رجل اقتدى بإمام فتقدم قدمه قليلاً على قدم الإمام لا يجوز كيف ما كان. وقيل يجوز ما بقيت^{١٦٥} المحاذاة في شيء من القدم والأصح أن الاعتبار بأكثر القدم أما لو اختلف قدمهما في الصغر والكبر فالأصح أن الاعتبار^{١٦٦} بالساق والكعب؛ لأن القوام به. مسألة: رجل فرغ من التشهد قبل إمامه فذهب جازت صلاته. مسألة: رجل أدرك الإمام في الفجر وهو في التشهد يترك سنة الفجر ويتابعه. مسألة: دخول المسجد بنية الاقتداء أو الفرض ينوب عن تحية المسجد. مسألة: رجل إقتدى بإمام قد عرف ويرى الإمام أنه لا ينقض صح الاقتداء لأنه مجتهد فيه. مسألة: المقتدي إذا نسي التشهد في القعدة الأولى فتذكر بعدما قام فعليه أن يعود ويتشهد بخلاف الإمام^{١٦٧} والمنفرد. مسألة: المقتدي إذا أتى بالركوع والسجود قبل إمامه فهذه على خمسة أوجه؛ أحدها أن يأتي بالركوع والسجود قبل الإمام، وثانيها أن يأتي بهما بعد الإمام، وثالثها أن يأتي بالركوع قبل الإمام ويأتي بالسجود مع الإمام، ورابعها أن يأتي بالركوع مع الإمام ويأتي بالسجود قبل الإمام، وخامسها أن يأتي بالركوع والسجود قبل الإمام ثم يدركه الإمام في آخرهما في الركعات كلها. مسألة: فإن أتى بالركوع والسجود قبل الإمام في الركعات كلها يجب أن يصلي ركعة واحدة بغير قراءة؛ لأنه لاحق ويتم صلاته. مسألة: وإن أتى بهما بعد الإمام جازت صلاته لكنه يكره لمخالفته الإمام. مسألة: وإن أتى بالركوع قبل الإمام و سجد مع الإمام يجب عليه قضاء أربع ركعات بغير قراءة أيضاً. مسألة: وإن أتى بالركوع مع الإمام وسجد قبل الإمام^{١٦٨} يجب عليه قضاء ركعتين. مسألة: وإن أتى [١٠/أ] بالركوع والسجود قبل الإمام إلا أن الإمام أدركه في آخرهما يجوز؛ لأنه أتى بما هو الواجب^{١٦٩} لكنه يكره.

فصل في القراءة: يجزيه^{١٧٠} القراءة إذا سمع نفسه بالاتفاق، أما إذا صحح الحروف بلسانه ولم يسمع نفسه فقد اختلفوا في جوازه. مسألة: الجهر أفضل من الإخفاء للمنفرد في الصلاة الجهرية. مسألة: فاتته الصلاة الجهرية فصلاها بعد ما طلعت الشمس؛ إن أم فيها جهر بالقراءة وإن صلى وحده خافت حتماً.^{١٧١} مسألة: الأفضل في القراءة خارج الصلاة الجهر. مسألة: الأفضل أن يقرأ في كل ركعة من الفرائض مع الفاتحة سورة كاملة. مسألة: إن أراد أن يقرأ آخر السورة في ركعة ينبغي أن يكرر آخر سورة واحدة في الركعتين فلو قرأ آخر سورة في كل ركعة على حدة فإنه مكروه عند الأكثر. مسألة: إذا قرأ سورة واحدة في الركعتين الأصح أنه لا يكره. مسألة: إن قرأ في ركعة سورة وفي ركعة أخرى سورة أخرى فوق تلك السورة

١٦٣ - موضع.

١٦٤: أ: فليصليا.

١٦٥: ج: ما لم يفت.

١٦٦ ب - بأكثر القدم أما لو اختلف قدمهما في الصغر والكبر فالأصح أن الاعتبار.

١٦٧ ب - الإمام.

١٦٨ ج - يجب عليه قضاء أربع ركعات بغير قراءة أيضاً. مسألة: وإن أتى بالركوع مع الإمام وسجد قبل الإمام.

١٦٩ ج - الواجب.

١٧٠ ب: تجزيه.

١٧١ ج: فيها.

١٧٢ ج - مسألة.

كروه له ذلك إن كان عن قصد . مسألة : فإن قرأ في الركعة الأولى قل أعوذ برب الناس لا عن قصد كررها في الثانية. هذا كله في الفرائض وأما في النوافل فيجوز بلا كراهة. مسألة: رجل أصابه وجع السن لا يطيقه إلا بإمساك الماء في فيه ففاز الوقت فإنه يقتدي بإمام وإن لم يجد إماماً^{١٧٣} صلى بغير قراءة. مسألة: رجل يتنفل بالليل، الأفضل أن يجهر بالقراءة.^{١٧٤} مسألة: يكره أن يقرأوا القرآن جملة لتضمنه ترك الاستماع. مسألة: رجل رفع رأسه من الركوع رافضاً له ليزيد^{١٧٥} في القراءة ارتفض^{١٧٦} ركوعه حتى^{١٧٧} لو لم يعد فسدت صلاته، اي رافعا^{١٧٨}. وقيل إنما يرتفض^{١٧٩} عندهما إذا شرع في القراءة كاختلافهم في السعي إلى الجمعة.

فصل في سجدة التلاوة: رجل يقرأ القرآن يكره له أن يترك آية السجدة. مسألة: لو قرأ الحرف الذي فيه السجدة لم يسجد ما لم يقرأ أكثر الآية. مسألة: رجل تمجى بالسجدة لا تجب^{١٨٠} عليه السجدة. مسألة: رجل تمجى بالسجدة في الصلاة [١٠/١] لا يقطعها ولا ينوب عن القراءة. مسألة: قارئ القرآن إن كان عند قوم؛ إن كانوا مستعدين للسجود^{١٨١} ويقع في قلبه أنه لا يشق عليهم أداء السجدة ينبغي أن يقرأ جهراً وإن كانوا محدثين أو يشق عليهم أداء السجدة أو يظن أنهم يسمعون ولا يسجدون ينبغي أن يقرأها في نفسه. مسألة: المستحب أن يقوم ثم يخز للسجود^{١٨٢} وإن كثرت. مسألة: إذا سمعها من الطير الأصح أن لا تجب^{١٨٣} مسألة: إذا سمعها من نائم وجب عليه السجدة. مسألة: لا تجب سجدة التلاوة بكتابة القرآن. مسألة: نوى الإمام سجدة التلاوة عقيب التلاوة في الركوع ولم ينوها المقتدي لا ينوب عنه ويسجد إذا سلم إمامه ويعبد القعدة لو^{١٨٤} تركها فسدت صلاته. مسألة: قرأ آيتين بعد التلاوة ثم رجع بما يجزيه وفي الثلاث لا يجزيه وفي وسط السورة وفي آخرها يجزيه.

فصل في سجود السهو: اختلفوا في سجود السهو فقال بعضهم أنه واجب استدلالاً بما قاله محمد: "إذا سهى^{١٨٥} الإمام وجب على المؤمن السجود"^{١٨٦} نص على الوجوب، وقال أكثر أصحابنا أنه سنة استدلالاً بما قاله محمد أيضاً: "إذا سهى، إن أتى بسجدي السهو لا يرفع التشهد"^{١٨٧} فلو كان واجبا لكان رافعاً كسجدة التلاوة. مسألة: سهى في صلاته

^{١٧٣} ب: ماء.

^{١٧٤} ب - مسألة رجل يتنفل بالليل الأفضل أن يجهر بالقراءة.

^{١٧٥} ب: يزيد.

^{١٧٦} أ: ارتفض.

^{١٧٧} ب - حتى.

^{١٧٨} ب ج - اي رافعا.

^{١٧٩} أ: يرتفض.

^{١٨٠} ج: يجب.

^{١٨١} ب: السجود.

^{١٨٢} ب: السجود.

^{١٨٣} ج: لا يجب.

^{١٨٤} ب ج: ولو.

^{١٨٥} ب: نسي.

^{١٨٦} سرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، دار المعرفة ت-ن، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ١، ٢١٨.

^{١٨٧} سرخسي، المبسوط، ١، ٢١٨.

مراراً كثيرة كفته سجدة واحدة. مسألة: إذا سلم في الظهر على رأس الركعتين ساهياً مضى على صلاته وسجد السهو. مسألة: ولو سلم على رأس الركعتين من الظهر على ظن أنه في صلاة^{١٨٨} الفجر أو الجمعة^{١٨٩} أو السفر فإنه تفسد^{١٩٠} صلاته. مسألة: لو جهر فيما يخافت أو خافت فيما يجهر و هو إمام عليه السهو قل أو كثر. مسألة: ^{١٩١} ولو كان منفرداً لا سهو عليه في شيء من ذلك. مسألة: ولو ترك صلاة الليل ساهياً فقضاها في النهار ، وأمّ فيها وخافت ساهياً عليه السهو. مسألة: إن أمّ ليلاً في صلاة^{١٩٢} النهار يخافت ولا يجهر فإن جهر ساهياً عليه السهو. مسألة: رجل فرغ من الفاتحة وتفكر ساعة آية سورة يقرأ مقدار [١/١١] ركن لزمه سجود السهو.^{١٩٣} مسألة: رجل قرأ القرآن في الركوع أو السجود^{١٩٤} أو القومة^{١٩٥} بعد الركوع أو القعود^{١٩٦} عليه السهو.^{١٩٧}

فصل في المسبوق: لا يصح أن يقتدى أحد المسبوقين بالآخر. مسألة: دخل المسبوق في صلاة الإمام بعدما سجد سجدة السهو^{١٩٨} يتابعه في الأخرى ولا يقضي الأولى. مسألة: إذا سبق بركعة أو ركعتين فالقراءة فيما يقضي فرض عليه؛ حتى لو ترك القراءة في ركعة فسدت صلاته. مسألة: ولو كان مسبوqاً بثلاث أو أربع ، فالقراءة فرض في الركعتين. مسألة: المسبوق فيما يقضي أول صلاته في حق القراءة وآخر صلاته في حق التشهد. مسألة: فلو أدرك الإمام في ركعة من المغرب ثم قام إلى قضائه بعد تسليم^{١٩٩} الإمام فإنه يصلي ركعتين ويقرأ في كل ركعة بالفاتحة والسورة وعليه أن يقضي ركعة ويتشهد ثم يقضي ركعة ويتشهد وسلم لأنه يقضي آخر صلاته في حق التشهد. مسألة: لو شرع المسبوق وقد قعد إمامه في القعدة الأولى فقام الإمام قبل أن يشرع هو في التشهد فإنه يتشهد. مسألة: لو قام المسبوق إلى قضاء ما سبق به بعد فراغ الإمام^{٢٠٠} من التشهد قبل السلام جاز. مسألة: لم يقعد المسبوق مع الإمام بل بقى قائماً فلما بلغ قوله عبده ورسوله اشتغل بالقضاء جازت صلاته. مسألة: إذا أدرك الإمام في السجدة الأولى فركع وسجد سجدين لا تفسد صلاته ولو أدركه^{٢٠١} في السجدة الثانية فركع وسجد سجدين فسدت صلاته ؛ لأنه في الثانية اشتغل بالقضاء قبل فراغ الإمام دون الأولى^{٢٠٢}.

١٨٨ ج - صلاة.

١٨٩ أ: والجمعة.

١٩٠ ب: تنفذ.

١٩١ ج - مسألة.

١٩٢ ب: الصلاة.

١٩٣ ج: مسألة: رجل فرغ من الفاتحة وتفكر ساعة آية سورة يقرأ مقدار ركن لزمه سجود السهو. مسألة: إن أمّ ليلاً في صلاة النهار يخافت ولا يجهر فإن جهر ساهياً عليه السهو.

١٩٤ ب: والسجود.

١٩٥ ب: والقومة.

١٩٦ ب: والقعود.

١٩٧ ب + والله أعلم.

١٩٨ ج: للسهو.

١٩٩ ب: التسليم.

٢٠٠ ب ج - فراغ الإمام، صح هامش ب "يعني فراغ الإمام".

٢٠١ أ ب: ولو أدرك.

٢٠٢ ب + والله أعلم.

فصل في اللاحق: اللاحق: هو الذي اقتدى بإمام في أول الصلاة ثم عجز عن الإتيان بأفعال الصلاة^{٢٠٢} بعذر حدث أو نوم أو لما أنه من الطائفة الأولى في صلاة الخوف أو بقي قائماً لأجل الازدحام. مسألة: وهو أي اللاحق يخالف المسبوق في مواضع متعددة؛ منها في المحاذة يعني إذا^{٢٠٤} حاذت المرأة اللاحق فسدت صلاته دون المسبوق، ومنها في القراءة حيث تجب القراءة على المسبوق دون اللاحق [١١/ب] ومنها في القعدة الأولى إذا تركها الإمام حيث لا يأتي بها اللاحق دون المسبوق ومنها في ضحك الإمام موضع السلام حيث تفسد صلاة اللاحق دون المسبوق^{٢٠٥} ومنها في تذكّر الإمام فائتة بعد الفراغ وخلفه مسبوق ولاحق، حيث تفسد صلاة اللاحق دون المسبوق^{٢٠٦} ومنها في ارتداد الإمام والعياذ بالله حيث تفسد صلاة اللاحق دون صلاة المسبوق، ومنها في تذكّر الإمام فائتة بعد الفراغ وخلفه مسبوق ولاحق، حيث تفسد صلاة اللاحق دون صلاة المسبوق، ومنها في قول الإمام بعد فراغه من الفجر كنت محدثاً في صلاة العشاء حيث تفسد صلاة المسبوق دون صلاة اللاحق، ومنها في كون المسبوق واللاحق متيمين فرأيا ماء فسدت صلاة المسبوق دون اللاحق، ومنها في طلوع الشمس على المسبوق واللاحق حيث تفسد صلاة المسبوق دون اللاحق، ومنها في تذكّر المسبوق واللاحق أن عليهما فائتة، حيث تفسد صلاة المسبوق دون اللاحق؛ لأن اللاحق فارغ معنى مع الإمام في جميع الصور بخلاف المسبوق.

فصل في السنن والنوافل: رجل صلى أربع ركعات في الليل تطوعاً فتبين أن الركعتين الأخيرتين وقعتا بعد طلوع الفجر أو صلى سنة العشاء فتبين أنها وقعت بعد طلوع الفجر تنوب^{٢٠٧} عن سنة الفجر. مسألة: إذا شرع في التطوع قبل طلوع الفجر فطلع الفجر بعدما صلى ركعة، الأصح أنه يتمها ولا يقطعها إلا أنه لا تنوب^{٢٠٨} عن سنة الفجر في الأصح؛ كما إذا صلى الظهر ستاً وقعد في الرابعة لا تنوب الركعتان عن السنة. مسألة: الأفضل في الوتر وفي سائر السنن البيت. مسألة: فإن صلى الأربع قبل الجمعة في البيت وصلى الجمعة في الجامع يكون سنة. مسألة: ظن أن في الوقت سعة فشرع في التطوع ثم علم أنه لو أتمها يفوت الفرض عن الوقت لا يقطعه. مسألة: رجل أدرك الإمام في الركوع في صلاة الفجر ولم يدر أنه في الركوع الأول أو الثاني يترك سنة^{٢٠٩} الفجر ويتابع الإمام. مسألة: الكلام بعد الفريضة لا يسقط السنة ولكن ينقص ثوابها. مسألة: إن لم يسع وقت الفجر إلا الوتر والفجر أو السنة والفجر فإنه يوتر ويترك^{٢١٠} السنة [١٢/أ] عنده وعندهما السنة أولى من الوتر.

فصل في التراويح: رجل صلى العشاء وحده فله أن يصلي التراويح مع الإمام. مسألة: لو تركوا^{٢١١} الجماعة في الفرض ليس لهم أن يصلوا التراويح جماعة؛ لأنها تبع للجماعة. مسألة: رجل دخل المسجد والإمام في التراويح، يصلي العشاء أولاً

^{٢٠٢} ج - ثم عجز عن الإتيان بأفعال الصلاة.

^{٢٠٤} ب: فوا.

^{٢٠٥} ج: صلاة المسبوق.

^{٢٠٦} أ ب - ومنها في تذكّر الإمام فائتة بعد الفراغ وخلفه مسبوق ولاحق، حيث تفسد صلاة اللاحق دون المسبوق.

^{٢٠٧} ج: ينوب.

^{٢٠٨} ب: لا ينوب.

^{٢٠٩} أ - سنة.

^{٢١٠} أ - يترك.

^{٢١١} ب: لو ترك، ج إذا تركوا.

، ثم يتابعه في التراويح. مسألة: رجل اقتدى بالإمام على ظن أنه من التراويح فإذا هو وتر يتم معه ويضم إليها رابعة ، ولو أفسدها لا شيء عليه. مسألة: لو فاتته ترويحة^{١١١} وخاف لو اشتغل بما تفوته متابعة الإمام في التراويح، فمتابعة الإمام أولى. مسألة: لو صلى التراويح كلها بتسليمة واحدة عمداً و قعد في كل ركعتين جاز عن الكل على^{١١٢} قول عامة المتأخرين. مسألة: ولو صلاها كلها بتسليمة واحدة ولم يقعد إلا في آخرها لم يجز عن شيى عند محمد وعليه قضاء ركعتين، وعندهما يجوز عن تسليمة واحدة فقط بخلاف ما إذا قعد على رأس الركعتين. مسألة: إمامة الصبيان في التراويح جوزها مشايخ خراسان ولم يجوزها مشايخ العراق.^{١١٤}

فصل في قضاء الفوائت: مسافر صلى المغرب ركعتين شهراً ثم علم أنه لا يجوز سقط الترتيب. مسألة: رجل شرع في المكتوبة وغفل عنها حتى ضاق وقت الفرض الآخر بحيث لا يسع إلا الوقتية رواية^{١١٥} فيه عن المتقدمين والمتأخرين فإن قيل يمضي فيها فله وجه وإن قيل يقطعها فله وجه. مسألة: رجل عليه فوائت أربع^{١١٦} والوقت لا يسعها وللوقتية^{١١٧} ويسعها^{١١٨} لبعضها وللوقتية^{١١٩} فالأولى أنه يجوز الوقتية وقيل لا يجوز حتى يقضي ما يسع معها. مسألة: رجل صلى الوقتية لضيق الوقت حتى سقط الترتيب ثم خرج الوقت لا يعود على الأصح كما إذا سقط بكثرة الفوائت. مسألة: صبي احتلم ثم لم يستيقظ حتى طلع الفجر قال بعضهم عليه قضاء العشاء وهو المختار، وقال بعضهم ليس عليه ذلك. وإن استيقظ قبل طلوع الفجر عليه قضاء العشاء بالإجماع وهي أي هذه المسألة واقعة محمد بن الحسن الشيباني سألها أبا حنيفة [١٢/ب] فأجابها بما ذكرنا فأعاد العشاء. مسألة: إذا فاتته صلوات^{١٢٠} عن وقتها ينبغي أن يقضيها في بيته ولا يقضيها في المسجد. مسألة: رجل ترك صلاة واحدة^{١٢١} لا يدري أية صلاة هي، أعاد صلاة يوم وليلة.

فصل في صلاة المسافر: المسافر يلزمه قصر الصلاة وهو مترخص في ترك الصيام. مسألة: يعتبر مجاوزة المصر من الجانب الذي خرج^{١٢٢} ولا يعتبر محلة بجذائه من الجانب الآخر . مسألة: فإن كان في الجانب الذي خرج^{١٢٣} محلة منفصلة عن المصر وفي القديم كانت متصلة بالمصر لا يقصرها حتى^{١٢٤} يجاوز تلك المحلة. مسألة: المسافر إذا نوى الإقامة في صلاته ثم بدا له أن يمضي على سفره فهو مقيم حتى يسير بعد فراغه من الصلاة ولا يصير مسافراً بالنية كما يصير مقيماً بما.

^{١١٢} ب + مقدار ثلاث تسبيحا، إذا كان قاعدا

^{١١٣} ب: عن.

^{١١٤} ج + والله أعلم.

^{١١٥} ب ج: فلا رواية.

^{١١٦} ج: أربع فوائت.

^{١١٧} ب: والوقتية.

^{١١٨} ج: وسع.

^{١١٩} ب: والوقتية.

^{١٢٠} ب: صلاة.

^{١٢١} + من يوم.

^{١٢٢} ب - خرج.

^{١٢٣} أ - ولا يعتبر محلة بجذائه من الجانب الآخر. مسألة: فإن كان في الجانب الذي خرج.

^{١٢٤} أ - حتى.

مسألة: وموضع الإقامة العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمدر والخشب لا^{٢٢٥} الخيام والأخبية والوبر. مسألة: والرعاة إذا كانوا يطوفون في المغاوز ولهم خيام وأخبية لا يصيرون مقيمين وكذلك التراكمة والأعراب. وعن أبي يوسف رحمه الله إذا أنزلوا موضعاً كثير الماء والكأ ونصبوا المخابز ونووا الإقامة خمسة عشر يوماً والماء والكأ يكفيهم لتلك المدة صاروا مقيمين. مسألة: السلطان إذا طاف في ولايته لا يصير مسافراً. مسألة: أمير خرج مع جيشه في طلب العدو ولا يعلم أين يدركهم فإنهم يصلون صلاة الإقامة في الذهاب وإن طالت المدة وأما في الرجوع فإن كانت مدة السفر قصرها وإلا فلا. مسألة: الجندي إذا خرج مع الإمام فالنتية إلى الإمام إن ارتزق الجندي منه وإلا فلا. مسألة: ليس على المسافر أن يصلي السنن. و قيل إذا كان نازلاً يصلي. مسألة: مسافر لا يقدر النزول على الأرض؛ لأنها نجسة قد ابتلت بالمطر، يصلي بالإيماء ولا يعيد إذا خاف فوت الوقت وإلا فيؤخرها حتى يجد مكاناً يسجد فيه. وكذا إذا لم يجد في المطر مكاناً^{٢٢٦} ينزل يقف بدابته نحو القبلة إن أمكنه وإلا فيستدبرها ويصلي بالإيماء. مسألة: إذا لم تسر الدابة إلا بتسييره [١٣/ب] يؤخر الصلاة إلى الوقت الثاني كما في حالة المسابقة والسباحة.

فصل في صلاة المريض: مريض يشتهه عليه أعداد الركعات لنعاس يلحقه لا يلزمه الأداء. مسألة: ولو أداها بتلقين غيره ينبغي أن يجوز. مسألة: مريض اعتقل لسانه يوماً وليلة فضلى صلاة الأخرس ثم انطلق لسانه لا يلزمه الإعادة. مسألة: مريض عجز عن الوضوء والتيمم أكثر من يوم وليلة بأن شلت يدها ثم قدر لا يلزمه القضاء كالعاجز عن الصلاة. مسألة: رجل أخذته شقيقة لا يمكنه السجود يومي. مسألة: رجل شرب الخمر فذهب عقله أكثر يوم وليلة يلزمه القضاء وكذا لو سقى البنج فنام يومين؛ لأن العذر جاء من قبل العباد. مسألة: ولو أغمي عليه يوماً وليلة لا يلزمه القضاء. مسألة: مريض عجز عن الإيماء برأسه هل يسقط^{٢٢٧} عنه الصلاة؟ اختلف فيه المشايخ والمختار ما ذكره السرخسي أنه يسقط^{٢٢٨}. مسألة: يكره للمومني أن يُرفع إليه عود أو وسادة للسجود فإن فعل ذلك ينظر إن كان يخفض رأسه للركوع ثم للسجود أخفض من الركوع جازت صلاته وإلا فلا.

فصل فيما يكره فيها: الحاصل أن كل عمل هو مفيد لا بأس به^{٢٢٩}. وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سلت العرق من جنبه وكان صلى الله عليه وسلم إذا قام من سجوده نفخ ثوبه بمنة ويسرة. وما ليس بمفيد يكره. مسألة: فلا بأس بأن يمسح جبهته من التراب قبل أن يفرغ من صلاته. مسألة: إذا سجد على ظهر المصلي لأجل الازدحام جاز وعلى ظهر غيره؛ روي عن أبي حنيفة أنه لا يجوز. مسألة: إذا لم يضع المصلي ركبته على الأرض جاز. مسألة: رجل شد وسط قبائه فضلى فإنه تشمير لعبادة ربه. مسألة: رجل صلى وهو مكشوف الرأس إن كان تمأوناً بالصلاة كره وإن كان للتضرع لا بأس به. مسألة: رجل صلى بالسراويل وقميصه عنده يكره. مسألة: لا بأس بأن يصلي على بساط فيه تصاوير لكن [١٣/ب] لا يسجد عليها. مسألة: ويكره أن يصلي فوق رأسه في السقف أو بجذائه أو بين يديه تصاوير إذا كانت

٢٢٥ ب - لا.

٢٢٦ ب - يسجد فيه وكذا إذا لم يجد في المطر مكاناً. صح هامش.

٢٢٧ ج: تسقط.

٢٢٨ سرخسي، المبسوط، ١، ٢١٦.

٢٢٩ أ - به.

كبيرة بحيث تبدو^{٢٢٠} للنظر من بعيد. مسألة: المصلي إذا دعاه أحد أبويه لا يجيبه ما لم يفرغ من الصلاة إلا أن يستغيث بشيء^{٢٢١}. مسألة: وكذا إذا خاف المصلي أن يسقط الأجنبي من السقف أو يغرق في الماء أو يحرقه النار، يقطع الصلاة وإن كان فريضة. وكذا لو سُرق منه أو من غيره قدر درهم يقطع وإن كان فرضاً. مسألة: إذا جاء ذمي و قال أعرض علي الإسلام، يقطع وإن كان فرضاً. مسألة: إذا كان موضع السجود أرفع من موضع القدمين بمقدار لينة منصوبة أو لبتين جاز ، وفي أكثر لا يجوز. مسألة: إن لم يكن في الحمام تماثيل وموضع الصلاة طاهر لا يكره الصلاة فيه.

فصل في المرور بين يدي المصلي: رجل قام في آخر الصف من المسجد وبينه وبين الصفوف مواضع خالية فللداخل أن يمر بين يديه ليصل الصفوف. قال رسول الله عليه السلام: "من نظر إلى فرجة في صف فليسدها بنفسه فإن لم يفعل فمر مار فليخط على رقبته فإنه لا حرمة^{٢٢٢} له". مسألة: لو أراد أن يمر الراكب بين يدي المصلي فنزل و يسير بالدابة فمر لم يأثم. مسألة: لو أراد اثنان المرور بين يدي المصلي يقوم أحدهما أمام المصلي ويمر الآخر ويفعل الآخر هكذا و يمران. مسألة: قال الفقيه أبو جعفر إذا مر في موضع يقع بصر المصلي عليه وبصره إلى موضع سجوده فذلك مكروه وما زاد على ذلك فليس بمكروه، وهذا القول هو المختار.

فصل فيما يفسدها: عن القاضي المتكلم صلى في الدار المغصوبة لا يجزيه؛ لأن القبيح لا يكون فرضاً. وقال قاضي الصدر: "إذا وجبت^{٢٢٣} عليه في غير الأرض المغصوبة فأداها في الأرض المغصوبة لا يجزيه". مسألة: الحك بيد واحدة في ركن واحد ثلاث مرات يفسد الصلاة. مسألة: لو تنحنح المصلي لتحسين الصوت فسدت صلاته أما لو تنحنح لتحصيل الصوت لم تفسد. مسألة: رجل [١٤/أ] صلى رافعاً إحدى رجله يجزيه إلا أنه يكره إذا كان من غير عذر. مسألة: ارتج على الإمام ففتح عليه من ليس في صلاته وتذكر فإن أخذ في التلاوة قبل تمام الفتح صحت صلاته وإلا فسدت؛ لأن تذكره^{٢٢٤} يضاف إلى الفتح. مسألة: رجل سجد على الذرة أو الجاوس لم يجز وعلى الخنطة والشعر^{٢٢٥} جاز. مسألة: رجل سجد رافعاً رجله عن الأرض^{٢٢٦} لم يجز. مسألة: الصلاة راكباً ينبغي أن تكون فرادى فلو اقتدى بعضهم ببعض فسدت صلاة المقتدي دون صلاة الإمام. مسألة: عن محمد جواز جماعة الركبان إذا كان البعض يجنب البعض. مسألة: رجل أدخل السكر في فيه ولم يمضغه لكن يصلي والحلاوة تصل إلى جوفه فسدت صلاته. مسألة: لو كان فوق المصلي ثوب معلق وهو نجس فإذا قام يقع على رأسه^{٢٢٧} فيحمله فسدت صلاته أما مجرد المس^{٢٢٨} من غير أن يحمله لا تفسد. مسألة: رجل أحدث

^{٢٢٠} ج: يبدو.

^{٢٢١} ب ج: لشيء.

^{٢٢٢} أ- مسألة: إذا جاء ذمي و قال أعرض علي الإسلام، يقطع وإن كان فرضاً.

^{٢٢٣} ج: الحرمة.

^{٢٢٤} الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد الحميد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١١، ١٠٤.

^{٢٢٥} أ: جبت.

^{٢٢٦} أ: لا تذكره.

^{٢٢٧} ج: أو الشعر.

^{٢٢٨} ج: على الأرض.

^{٢٢٩} ب: يقع رأسه.

^{٢٣٠} ب: البس.

في ركوعه فاستوى قائماً أو في سجوده فاستوى جالساً فسدت صلاته ولا يمكنه البناء لأنه قد أدى جزء مع الحدث. مسألة: رجل نسي السورة وركع ثم رفع رأسه ليقرأها انتقض ركوعه حتى لو لم يعد الركوع فسدت صلاته. مسألة: اختلفوا في العمل الكثير المفسد للصلاة فقال بعضهم كل ما يقام باليدين عادة فهو كثير وما فعل بيد واحدة فهو يسير. وقيل العمل الكثير ما لو رآه إنسان تيقن أنه ليس في الصلاة^{٢٤١} وإذا أشكل عليه فهو عمل قليل.

فصل في البناء وأحكامه: رجل سبقه الحدث في صلاة^{٢٤٢} توضأ وبنى ما لم يتكلم ويعمل عملاً يبني الصلاة. مسألة: الحدث العمد والاعمام والقهقهة يمنع من البناء، وكذا إذا أمني من تفكر أو مس بشهوة أو رماه رجل ببندقة فأدماه أو مس جراحة وصدمه^{٢٤٣} بشيء فسأل لا يبني. مسألة: ولو قرأ ذاهباً أو جائئاً فسدت صلاته؛ لأنه إذا قرأ ذاهباً فقد^{٢٤٤} أدى جزءاً مع^{٢٤٥} الحدث وإن^{٢٤٦} قرأ جائئاً فقد صلى مع المشي وهو لا يجوز.^{٢٤٧} [١٤/ب] مسألة: لو أحدث وفي^{٢٤٨} منزله ماء فلم يتوضأ وقصد الحوض والبيت أقرب من الحوض، إن كان بين منزله والحوض موضع^{٢٤٩} قليل قدر صغين لم تفسد صلاته وإن كان أكثر فسدت. مسألة: وإن توضأ ورجع وقد نسي شيئاً هناك فذهب وأخذ استقبال الصلاة. مسألة: من سبقه الحدث له أن يستقي الماء من البئر فيتوضأ ويبني إذا لم يكن عنده ماء آخر وذكر الكرخي والقُدوري أن الاستقاء مانع للبناء^{٢٥٠}.

فصل في الاستخلاف: الاستخلاف جائز؛ لما روي عن عمر رضي الله عنه أنه سبقه الحدث في صلاته فاستخلف وكذا عن أبي بكر رضي الله عنه. مسألة: لو لم يستخلف الإمام في المسجد بل استخلف من الرحبة وفيها قوم جازت صلاته وصلاة القوم إذا كانت الرحبة متصلة بالمسجد الداخل. مسألة: استخلف الإمام محدثاً فسدت صلاتهم وفي الجمعة لم تفسد و يقدم هو غيره فيصلّي بهم. مسألة: الخليفة بنوي الإمامة في ذلك المكان فلو استخلف الإمام من الصف الأخير من المسجد وقيل أن يبلغ الخليفة إلى مكان الإمام الأول خرج الإمام من المسجد إن^{٢٥١} نوى الخليفة أن يؤم القوم في مكان الأول فسدت صلاته وصلاة القوم إلا^{٢٥٢} صلاة الإمام الأول وإن نوى الخليفة في الموضع الذي هو فيه جازت صلاته وصلاة الإمام^{٢٥٣} الأول والذين معه في صفه والذين بعده أما من قبله إلى المحراب فسدت صلاتهم. مسألة: والاستخلاف يكون

^{٢٤١} ج: للصلاة.

^{٢٤٢} ب ج: في صلاته.

^{٢٤٣} ب ج: أو صدمه.

^{٢٤٤} ج - فقد.

^{٢٤٥} أ: من.

^{٢٤٦} أ - وإن.

^{٢٤٧} ب: ولا يجوز.

^{٢٤٨} أ: في.

^{٢٤٩} أ - موضع.

^{٢٥٠} أ ب - للبناء.

^{٢٥١} ب - إن.

^{٢٥٢} ج - صلاة القوم إلا.

^{٢٥٣} أ - الإمام.

بالإشارة لركعة واحدة بإصبع واحدة ولثنتين بأصبعين إذا لم يعلم الخليفة ذلك بأن كان مسبوقاً مثلاً. ولسجدة^{٢٥٤} التلاوة يضع إصبعه على الجبهة واللسان وللسهو^{٢٥٥} يضع أصبعه على قلبه. مسألة: ولو كان خرج الإمام من المسجد وتوضأ ثم رجع إلى المسجد وخليفته لم يؤد ركناً فالإمام هو الثاني. مسألة: وإذا قام الإمام الثاني في موضع الإمامة صار إماماً وصار الأول مقتدياً خرج الإمام من المسجد، أو لا^{٢٥٦}، حتى لو تذكر فائتة أو تكلم لم تفسد صلاة القوم. مسألة: لو أحدث الإمام [١٥/أ] في الركوع فقدم غيره فالخليفة لا يعيد الركوع.

فصل في النذر: لو قال: "الله عليّ أن أصلي يوماً" فعليه ركعتان. مسألة: لو قال: "إن قدم فلان فله عليّ صلاة شهر"، فقدم فعليه صلاة شهر كالمفروضات مع الوتر دون السنن لكنه يصلي الوتر والمغرب أربعاً. مسألة: لو قال: "الله عليّ أن أصلي ركعتين بغير وضوء" لزمه ركعتان بطهارة. مسألة: لو قال: "الله عليّ ثلاث ركعات" لزمه أربع ركعات. مسألة: لو قال: "الله عليّ نصف ركعة" لزمه ركعتان. مسألة: لو قال: "الله عليّ أن أصلي الظهر ثماني ركعات" أو قال: "إن رزقي الله مالاً فعليّ زكاتها عشرة دراهم للمائتين" أو "حجة الإسلام مرتين" لا يلزمه شيء^{٢٥٧} زائد. مسألة: رجل نظر إلى إمام وهو يصلي الظهر فقال: "الله عليّ أن أصلي خلف هذا الإمام هذه الصلاة تطوعاً" ثم تذكر أنه لم يصل الظهر فدخل معه ينوي الظهر جاز ظهره وليس عليه قضاء ما جعل على نفسه من النافلة^{٢٥٨}.

فصل في صلاة^{٢٥٩} الجمعة: خطب قبل الزوال فصلى بعد الزوال لا يجزيه. مسألة: إذا قال الخطيب: "الحمد لله" بنية الخطبة جاز. مسألة: إذا عطس الخطيب فقال: "الحمد لله" للعطاس لا يجوز. مسألة: لو خطب بحضرة النساء وحدهن لم يجز. مسألة: لو خطب بحضرة الرجال وهم نيام جاز. مسألة: ثم الدنو من الإمام أفضل أو التباعد حتى لا يسمع دعاء الظلمة^{٢٦٠} في الخطبة. الصحيح أن الدنو أفضل. مسألة: القروي إذا دخل المصر يوم الجمعة إن نوى المكث ثمة يوم الجمعة لزمه الجمعة وإن نوى الخروج في يومه ذلك قبل دخول وقت الصلاة لا يلزمه وبعد دخول الوقت يلزمه. مسألة: المصري إذا أراد الخروج إلى السفر يوم الجمعة لا بأس به إذا خرج من العمران قبل خروج وقت الظهر لأن الجمعة إنما تجب في آخر الوقت وهو مسافر في آخر الوقت. مسألة: السلطان إذا سافر في القرى ليس له أن يجتمع بالناس، [١٥/ب] ولو مر بمصر من أمصار ولايته فجمع جاز. مسألة: ولو نوى فرض الوقت يوم الجمعة لم تصح صلاة الجمعة. مسألة: نزل الخطيب وسبقه الحدث ولم يستخلف أحداً فللقوم أن يستخلفوا. مسألة: لما اختلف الأئمة في جواز إقامة الجمعتين في مصر واحد حتى قال أبو^{٢٦١} يوسف و الشافعي رحمه الله بطلنا إن وقعنا معاً وإلا فالثانية، أمر الأئمة بأداء الأربع بعد الجمعة حتماً لأجل الاحتياط. مسألة: ثم اختلفوا في نية تلك الأربع فالأولى أن يقال: "نويت آخر ظهر أدركت وقته ولم أصل بعد. مسألة: ثم

^{٢٥٤} ب: والسجدة ج: وسجدة.

^{٢٥٥} والسهو.

^{٢٥٦} ب ج: أم لا.

^{٢٥٧} ج - شيء.

^{٢٥٨} ج + والله أعلم.

^{٢٥٩} ب ج - صلاة.

^{٢٦٠} يعني دعاء الخطيب للظلمة (محقق).

^{٢٦١} ب: أبي.

بما يعتبر سبق الجمعة إذا اجتمعنا في مصر واحد فقبل بالشرع وقبل بالفراغ وقبل بهما والأول أصح. مسألة: اختلفوا في القراءة في الأربعاء فقبل بالفاتحة والسورة في الأربعاء وقبل في الأوليين كالظاهر وهو الأولى. مسألة: إذا أصاب الناس مطر شديد يوم الجمعة فهم في سعة من التخلف.

فصل في العيدين: لا يتطوع قبل صلاة العيد ويتطوع بعدها. والأفضل أن يصلي أربع ركعات. مسألة: يستحب لمن أصبح يوم الفطر ستة أشياء؛ أن يستاك وأن يغتسل وأن يذوق شيئاً وأن يلبس أحسن ثيابه وأن يخرج صدقة الفطر^{٢٦٢} إن كان غنياً وأن يمس طيباً. وكذا عيد الأضحى غير أن الأدب فيه أن لا يذوق شيئاً إلى وقت الفراغ من الصلاة^{٢٦٣}. مسألة: إذا أدرك الإمام في صلاة^{٢٦٤} العيد بعد ما تشهد الإمام قبل أن يسلم أو بعد ما سلم قبل أن^{٢٦٥} يسجد للسهو فدخل معه ثم سلم الإمام فإنه يقوم ويقضي صلاة العيد بالإجماع بخلاف الجمعة عند محمد ويقضي برأي نفسه. مسألة: لا يكبر للتشريق^{٢٦٦} عقيب الوتر ويكبر عقيب صلاة الجمعة. مسألة: من نسى صلاة من أيام التشريق فذكرها، فإن ذكرها في أيام التشريق من تلك السنة قضاها وكبر وإن قضا بعدها لم يكبر. مسألة: لو تذكر فاتتة في أيام التشريق لم يكبر. مسألة: المسبوق إذا تابع الإمام في التكبير لا تفسد [١/١٦] صلاته. مسألة: المتطوع إذا اقتدى بالمفترض في أيام التشريق كبر تبعاً.

فصل في الصلاة في السفينة: الأصل في جواز الصلاة في السفينة ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما بعث جعفر بن أبي طالب إلى الحبشة أمره أن يصلي بالسفينة قائماً إلا أن يخاف الغرق^{٢٦٧}. وعن سويد بن غفلة سألت أبا بكر وعمر رضي الله عنهما فقالا: "إن كانت السفينة جارية فصل قاعداً وإن كانت راسية فصل قائماً"^{٢٦٨}. مسألة: ينبغي للمصلي في السفينة أن يتوجه إلى القبلة كيف ما دارت السفينة سواء كان عند افتتاح الصلاة أو في خلال الصلاة. مسألة: و لا يجوز اقتداء من في^{٢٦٩} سفينة بمن في سفينة أخرى إلا إذا كانتا مقرونتين. مسألة: إذا اقتدى من في الجُد^{٢٧٠} بمن في السفينة أو على العكس فإنه ينظر إن كان^{٢٧١} بينهما طريق أو طائفة من بركة^{٢٧٢} النهر لم يجز وإلا جاز. مسألة: يجوز

^{٢٦٢} ب - الفطر.

^{٢٦٣} ب - من الصلاة.

^{٢٦٤} أ: صلاة.

^{٢٦٥} ب - يسلم أو بعد ما سلم قبل أن.

^{٢٦٦} ج+ عقيب صلاة العيد.

^{٢٦٧} حاكم، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ١، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١٤٨٢، ١٤٨٣، ١٤٨٤، ١٤٨٥، ١٤٨٦، ١٤٨٧، ١٤٨٨، ١٤٨٩، ١٤٩٠، ١٤٩١، ١٤٩٢، ١٤٩٣، ١٤٩٤، ١٤٩٥، ١٤٩٦، ١٤٩٧، ١٤٩٨، ١٤٩٩، ١٥٠٠، ١٥٠١، ١٥٠٢، ١٥٠٣، ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٦، ١٥٠٧، ١٥٠٨، ١٥٠٩، ١٥١٠، ١٥١١، ١٥١٢، ١٥١٣، ١٥١٤، ١٥١٥، ١٥١٦، ١٥١٧، ١٥١٨، ١٥١٩، ١٥٢٠، ١٥٢١، ١٥٢٢، ١٥٢٣، ١٥٢٤، ١٥٢٥، ١٥٢٦، ١٥٢٧، ١٥٢٨، ١٥٢٩، ١٥٣٠، ١٥٣١، ١٥٣٢، ١٥٣٣، ١٥٣٤، ١٥٣٥، ١٥٣٦، ١٥٣٧، ١٥٣٨، ١٥٣٩، ١٥٤٠، ١٥٤١، ١٥٤٢، ١٥٤٣، ١٥٤٤، ١٥٤٥، ١٥٤٦، ١٥٤٧، ١٥٤٨، ١٥٤٩، ١٥٥٠، ١٥٥١، ١٥٥٢، ١٥٥٣، ١٥٥٤، ١٥٥٥، ١٥٥٦، ١٥٥٧، ١٥٥٨، ١٥٥٩، ١٥٦٠، ١٥٦١، ١٥٦٢، ١٥٦٣، ١٥٦٤، ١٥٦٥، ١٥٦٦، ١٥٦٧، ١٥٦٨، ١٥٦٩، ١٥٧٠، ١٥٧١، ١٥٧٢، ١٥٧٣، ١٥٧٤، ١٥٧٥، ١٥٧٦، ١٥٧٧، ١٥٧٨، ١٥٧٩، ١٥٨٠، ١٥٨١، ١٥٨٢، ١٥٨٣، ١٥٨٤، ١٥٨٥، ١٥٨٦، ١٥٨٧، ١٥٨٨، ١٥٨٩، ١٥٩٠، ١٥٩١، ١٥٩٢، ١٥٩٣، ١٥٩٤، ١٥٩٥، ١٥٩٦، ١٥٩٧، ١٥٩٨، ١٥٩٩، ١٦٠٠، ١٦٠١، ١٦٠٢، ١٦٠٣، ١٦٠٤، ١٦٠٥، ١٦٠٦، ١٦٠٧، ١٦٠٨، ١٦٠٩، ١٦١٠، ١٦١١، ١٦١٢، ١٦١٣، ١٦١٤، ١٦١٥، ١٦١٦، ١٦١٧، ١٦١٨، ١٦١٩، ١٦٢٠، ١٦٢١، ١٦٢٢، ١٦٢٣، ١٦٢٤، ١٦٢٥، ١٦٢٦، ١٦٢٧، ١٦٢٨، ١٦٢٩، ١٦٣٠، ١٦٣١، ١٦٣٢، ١٦٣٣، ١٦٣٤، ١٦٣٥، ١٦٣٦، ١٦٣٧، ١٦٣٨، ١٦٣٩، ١٦٤٠، ١٦٤١

الصلاة فيها قاعداً مع القدرة على القيام عند الإمام أبي حنيفة خلافاً لهما. أما إذا كانت السفينة مربوطة بالجد^{٢٧٣} لا يجوز فيها الصلاة قاعداً^{٢٧٤} بالإجماع ولو كان يدور رأسه^{٢٧٥} إذا قام بجوز الصلاة قاعداً بالإجماع.

فصل في المكان: لو افتتح الصلاة على مكان نجس ثم انتقل إلى مكان طاهر لا يصير شارعاً في الصلاة. مسألة: صلى على بساط وفي ناحية منه نجاسة؛ إن لم تكن^{٢٧٦} النجاسة في موضع قدميه ولا في موضع سجوده لا يمنع أداء الصلاة سواء كان البساط كبيراً أو صغيراً^{٢٧٧} بحيث لو حرك أحد طرفيه فيتحرك الطرف الآخر. مسألة: وإذا كان النجس في أحد طرفي العمامة^{٢٧٨} فوضعها على الأرض فصلى عليها إن كانت كبيرة بحيث لو قام عليها لا يتحرك طرف النجس جاز وإلا فلا. مسألة: رجل بسط شيئاً رقيقاً على الموضع النجس وصلّى عليه؛ إن كان الشيء بحال يصلح ساتراً للورة جاز وإلا فلا. مسألة: رجل فتق جبة فوجد فيها فأرة ميتة وزنها أكثر من قدر الدرهم ولا يعلم [ب/١٦] متى دخلت فيها، إن لم يكن للجنة ثقب^{٢٧٩} يعيد الصلاة كلها منذ ندف القطن فيها وإن كان^{٢٨٠} لها ثقب^{٢٨١} يعيد الصلاة ثلاثة أيام ولياليها عند أبي حنيفة وعندهما لا يعيد شيئاً ما لم يتيقن متى وقعت فيها وهذا قياس مسألة البئر. مسألة: رجل شد البساط على الأشجار القائمة فصلّى عليها لم يجز.

فصل في المسجد: مسجدان في المحلة يصلّي في أقدمهما وإن كانا^{٢٨٢} سواء يصلي في أقرئهما وإن كانا^{٢٨٣} سواء في القرب يخير.^{٢٨٤} مسألة: إذا صلى الرجل بعض المكتوبة في المسجد وحده ثم أقيمت ففي ذوات الأربع كالظهر والعصر والعشاء إن كان قد صلى ركعة أضاف إليها ركعة أخرى ثم سلم ثم دخل في صلاة الإمام، أما إذا أقيمت قبل أن يقيد الركعة بالسجدة قطعها وكذا لو قام إلى الثالثة ثم أقيمت فإنه يعود إلى التشهد ويسلم ويقرأ التشهد ثانياً وعند البعض يكفيه ما^{٢٨٥} قرأ وإن قيد الثالثة بالسجدة أتمها ثم دخل في صلاة الإمام بنية النفل في الظهر والعشاء، وفي^{٢٨٦} العصر لا يدخل في صلاة الإمام، وفي الفجر إن صلى ركعة قطعها وإن قيد الثانية بالسجدة أتمها ولا يدخل في صلاة الإمام، وفي المغرب إن صلى ركعة قطعها وإن قيد الثانية بالسجدة أتمها ولا^{٢٨٧} يدخل في صلاة الإمام. مسألة: ولو افتتح الصلاة في منزله ثم سمع الإقامة

٢٧٣ أ ب: يا لجر.

٢٧٤ أ: قائماً.

٢٧٥ ج: ولو كان رأسه تدور.

٢٧٦ ب ج: يكن.

٢٧٧ أ - أو صغيراً.

٢٧٨ أ: عمامة.

٢٧٩ ج: ثقب.

٢٨٠ أ- كان.

٢٨١ ج: ثقب.

٢٨٢ ب: وإن كان.

٢٨٣ ب: وإن كان.

٢٨٤ ج: مخير.

٢٨٥ ب - ما.

٢٨٦ ج - في.

٢٨٧ ج - لا.

في مسجده أو في مسجد آخر يتم الصلاة. مسألة: يكره التوضي والمضمضة في المسجد إلا أن يكون فيه موضع متخذ للوضوء ولا يصلي فيه.

باب في زلة القارئ: فصل في ذكر حرف مكان حرف: مسألة: رجل قرأ نحفد بالذال فسدت صلاته. مسألة: رجل قرأ التحياط بالطاء فسدت صلاته.^{٢٨٨} مسألة: رجل قرأ سبحان ربي العظيم لا تفسد. مسألة: رجل قرأ في التشهد الأول اللهم سل^{٢٨٩} فسدت صلاته. مسألة: رجل قرأ كتيباً مهيباً^{٢٩٠} لا تفسد لأن المعنى لا^{٢٩١} يتغير.

فصل في ذكر كلمة مكان كلمة: مسألة: [١٧/أ] رجل قرأ: "لا يشقيها" مكان ﴿لَا يَصَلَّاهَا﴾، الآية [البقره ١٥/٩٢] لا تفسد لأن الهاء مصدقة أي^{٢٩٢} لا يشقى هذه الشقاوة كما في قوله: ﴿لَا أَعْدِيهِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ﴾، الآية [المائدة ١١٥/٥] يعني لا أعذب العذاب أحداً. مسألة: قرأ: ﴿وَمَا جَعَلْنَا﴾ "فنتنهم" مكان ﴿عَدَّوْهُمْ﴾، الآية [المدثر ٣١/٧٤] "قال جار الله: "لا تفسد؛ لأن العدة هي الفتنة". فصل في التقديم والتأخير واللحن: مسألة: رجل قرأ إذ الأغناق في أغلاهم، لا تفسد لعدم تغير المعنى. مسألة: وعن العلامة إذا قرأ مَلَكٌ يأخذ كل سفينة غصبا بفتح اللام لا تفسد. مسألة: رجل قرأ ليغيظ بهم الكفار بالرفع لا تفسد لأنه بإبدال الحركة لا تتغير^{٢٩٣} الكلمة عن سننها. مسألة: رجل قرأ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، برفع النون والميم أو بنصبها لا تفسد. يجوز رفعهما من حيث العربية ونصبهما على الاختصاص.

فصل في الوصل والوقف: مسألة: قرأ: "سبحان كلهم" بالفصل فسدت إذا بيَّنه بياناً ظاهراً. وقال بعضهم إذا لم يطل السكتة على النون لا يضره.

فصل في حذف الحرف والزيادة: مسألة: رجل قرأ وتعال جدك بغير ياء لا تفسد لاكتفائهم بالفتحة عن الألف اكتفائهم^{٢٩٤} بالكسرة عن الياء. مسألة: رجل قرأ "أَعُدُّ بِاَللَّهِ" لا تفسد لاكتفائهم بالضممة عن الواو. وقال ابوحنيفة وابن المبارك: "من زاد حرفاً في كلمة أو نقص وهو يريد تلك الكلمة بعينها لم تفسد صلاته". تمت بعون الله وحسن توفيقه و صلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين.^{٢٩٥}

^{٢٨٨} ج: مسألة: رجل قرأ التحياط بالطاء فسدت صلاته. مسألة: رجل قرأ نحفد بالذال فسدت صلاته.

^{٢٨٩} ج: صل.

^{٢٩٠} ب: مهيباً.

^{٢٩١} ج - لا.

^{٢٩٢} ج: لأن الهاء مصدره الى.

^{٢٩٣} ج: يتغير.

^{٢٩٤} ب: كاكفائهم.

^{٢٩٥} ب: تمت الكتاب بعون الله وحسن توفيقه على يد العبد الضعيف النحيف الخفيف (...). بعناية اللطف مصطفى ساتلمش خواجه غفر الله لهما ولوالديهما ولجميع المؤمنين والمؤمنات إنك مجيب الدعوات الخامس والعشرون من رجب المبارك في وقت الزوال من يوم الجمعة سنة خمس وتسعمائة من هجرة النبوية ج: والله أعلم في محرم سنة، ١٠٨٢.

المصادر والمراجع

- « ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض ١٤٠٩.
- « ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط والآخرون، دار الرسالة العالمية ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- « أبو داود، سليمان بن أشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- « أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
- « بخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- « بخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- « برسوي محمد طاهر، عثمانلي مؤلفرلي، مطبعة عامرة، إستانبول ١٣٣٣.
- « بغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إستانبول: مطبعة وكالة المعارف، إستانبول ١٩٥١.
- « حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد ١٩٤١.
- « ترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٨م.
- « حاكم، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
- « دار قطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد، سنن الدار قطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.
- « سرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، دار المعرفة ت-ن، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- « الشافعي، محمد بن إدريس، المسند، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٠.
- « طبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد الحميد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة بدون تاريخ.
- « الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، الفقه وأصوله، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان ١٤٢٠/١٩٩٩.
- « ماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد، الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة بدون تاريخ.
- « مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ.
- » Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, I-V, İstanbul 1330-32-1927.
- » Olca, Osman Fevzi, *Amasya Şehri*, sad. Harun Küçük - Kurtuluş Altunbaş, Amasya Belediyesi, Kültür Yayınevi, Amasya 2010.
- » Ankara Millî Kütüphanesi, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, nu: 2748.
- » Ankara Millî Kütüphanesi, Adana İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu nu: 466.
- » Ankara Millî Kütüphanesi, Millî Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu, nu: 1/7491.
- » İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri koleksiyonu, nu: 603/1
- » İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri koleksiyonu, nu: 603/2.
- » İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, nu: 33/2.
- » Konya Bölge Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, nu: 19672.
- » Konya Bölge Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, nu: 3827

إيجابية الفلسفة في ضوء رسائل النور

Duaa NASSAR*

الملخص

تشكّل هذه الدراسة، محاولة فضولية للكشف عن إمكانية أن تكون الفلسفة إيجابية من خلال رسائل النور والتي كتبها سعيد النورسي (١٨٧٦-١٩٦٠)، علماً أن تلك الرسائل حاولت أن تمسح الفلسفة وتبقيها ضمن التصنيف السلبي، لذلك قامت هذه الدراسة بالبحث عن المواطن التي تُظهر فيها الرسائل الفلسفة بشكل إيجابي، من خلال التدرج بالبحث في علاقة الفلسفة والحكمة، تشجيع رسائل النور على العقل، وعلاقة العقل والنقل. وبالنتيجة أظهرت الدراسة إمكانية وجود فلسفة الأخلاق كنموذج للفلسفة التي لا يمكن أن يتم إنكارها من قبل الشريعة الإسلامية والواقع الإنساني، ذلك لبيان أن نقد رسائل النور للفلسفة ليس كلياً، وأنه هناك قدرة على إستخلاص إيجابيتها، على الرغم من الإنتقادات المنتظمة حولها.

الكلمات المفتاحية: ايجابية الفلسفة، رسائل النور، الفلسفة والحكمة، فلسفة الأخلاق.

Positive Philosophy in the View of Risale-i Nur Abstract

This study try to discover the positive philosophy in al Nour Letters which created by Saeed al Noursi. Although these letters tried to ignore the philosophy and to stay that in a negative way, So this study start to find the positive points which show the bright side in philosophy; through following the relation between the philosophy and wisdom, encouraging mind, and the relation between the mind and Quran text. finally this study tried to show the possibility of the philosophy of ethics as a form of philosophy which cannot be rejected from the Islamic law or the human reality, to show that criticism of the Al Nour letters of philosophy is not entirely and there is ability to find

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ürdün Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, duanasar8@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5293-6789>.

the positivity despite the criticism around it.

Keywords: Positive Philosophy, Al Nour Letters, The Philosophy and Wisdom, The Philosophy of Ethics.

المقدمة

شكلت رسائل النور حضوراً فكرياً ومعرفياً اعتمد كمنهجية لجملة وافية من المهتمين، حيث عكست توجه مؤسسها سعيد النورسي^١ مما جعل هناك استقطاب كبير حولها للبحث والكشف عن ماهيتها، فقد طرحت الرسائل الكثير من الآراء التي تؤيد أولوية الشريعة الإسلامية لتكون مرجعية ثابتة وكافية للقضايا والتصورات الإنسانية الحادثة، لذلك كان البحث في تصور الرسائل للفلسفة مهماً، لإصابة الحكم الإيجابي عليها، حيث إن ما يحضر وللوهلة الأولى أنه تم إنكار الفلسفة بلغة واضحة لذلك كان لابد من تحليلها لبيان ما إذا كانت ترفض الفلسفة بحق، من خلال استخلاص موقفها من الفلسفة وهل نقد الفلسفة من قبلها يتخذ معنى النفي والتهميش أم هو نقد بناء لصالح المعرفة والإنسان؟

ونتيجة لذلك لبني سعيد النورسي منهجه المنتظم تدريجياً حيث قدم صياغة واضحة للفلسفة ومعناها وأقسامها، ومما يجدر الإشارة إليه أنه شكل ثنائيات متعددة في رسائله ومن ضمنها ثنائية الفلسفة الضارة والفلسفة النافعة وهذا التقسيم الثنائي كان لهدف التوضيح الدقيق لمفهوم الفلسفة بوصفها ليست مرفوضة كلها، وإنما كانت لديه رؤية توضيحية للجزئية المرفوضة منها فإن هذا السعي من قبله كان بناء على فكرة البحث عن الحقيقة؛ التي تقوم على الإيمان بالله من خلال الحكمة المتأتية من القرآن الكريم.

لذا يهدف هذا البحث إلى الإجابة على تساؤل يتعلق بكيفية تشكل ملامح الفلسفة الإيجابية في الرسائل سواء في تعريف الفلسفة كمفهوم أو في بيان المنهج والطريقة التي قدمت من خلالها الرسائل الإسلام إلى الغرب، وهل أنتج النورسي من خلال بناء رسائل النور أفكار فلسفية جديدة دون قصد ذلك؟ بمعنى هل من الممكن أن يكون نقده للفلسفة يشكل ممارسة فلسفية منطقية؟ لذا سوف يركز البحث على عدة محاور تتفق وأهدافه، كما سيعتمد البحث المنهج التحليلي والنقدي لإصابة أهم الأفكار التي تستوفي شروطه.

المبحث الأول : تعريف رسائل النور للفلسفة:

يعتبر إحصاء تعريف واحد للفلسفة عملية شاقة بذاتها، فعبّر تاريخ الفكر الفلسفي لم يتم تحديد تعريف واحد لها من ناحية الاستناد على التعريف الكلاسيكي حب الحكمة أو معرفة المبادئ الأولى، فقد تواتر تعريف الفلسفة لتجسد تمثلاً في الفهم حسب المذاهب التي ظهرت من خلالها.

^١ سعيد النورسي (١٨٧٦-١٩٦٠): المعروف بديع الزمان النورسي هو عالم مسلم كردي من عشيرة أسباريت وهو أحد أبرز علماء الإصلاح الديني والاجتماعي في عصره وقد كتب رسائل النور في فترة التي قضاها ما بين النفي والسجن، حيث عمل من خلالها على تعزيز مرجعية القرآن الكريم كمصدر قوي لتنظيم شؤون الحياة بكل مكوناتها، أنظر: النورسي، بديع الزمان، سيرة ذاتية، تقديم: إحسان قاسم الصالح، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ٢٠٠٠.

ظهرت الفلسفة كسؤال مهياً حول أصل الوجود ليمثل في الإنسان عبر السؤال الأخلاقي والجمالي، وما لبثت وتماشت مع صيرورة التاريخ لتكتسب في كل مرة أطراً جديدة، ومجاهمات مع تيارات معرفية وعلمية، من ناحية أخرى ظهرت الفلسفة كحماية للعلم والفن والفلسفة تحتاج إلى لا فلسفة تفهمها، تحتاج إلى فهم لافلسفي، كما يحتاج الفن إلى لافن، والعلم إلى لا علم.^٢

تدخل الفلسفة لتساهم باكتشاف المفاهيم التي قد تحاذي أو تناظر الدلالات الرياضية لكنها تفتح لها آفاقاً أخرى لا يمكنها ترميزها بلغتها الرياضية وحدها وهو أمر أثبتته العلم المعاصر في خطواته نحو اللاهاتيات، التي تعيد وحدة الفكر ما بين المفاهيم الفلسفية الكونية، والتميزات الرياضية.^٣

وفي سياق مشروع رسائل النور لم تعرف الفلسفة عند سعيد النورسي بشكل كلي وتمامي وإنما تم تعريفها من خلال ظروف وجودها في العصر الحديث وبشكل ظهورها فيه، حيث واجه العالم الإسلامي في العصر الحديث دفعة تغييرية ظهر تأثيرها بإشاعة الفلسفات المادية نتيجة للصراع العنيف بين المؤسسات اللاهوتية ومحاولات العقول النيرة اقتحام قوانين المادة والكشف عن أسرارها.^٤

يعتبر استخلاص مفهوم واضح للفلسفة من الرسائل صعباً نوعاً ما، إذ عدم الوضوح هذا جعل من الفلسفة مفهومة ضمن نطاقين، تبعاً لما هو مقبول منها وما هو مرفوض، حيث تضمنت رسائل النور مقارنة لكل من الفلسفة القديمة بالنسبة للفلسفة الحاضرة في زمن الرسائل، حيث إن التأطير التاريخي في هذا السياق دلل على الوعي بإتصال تعريف المفهوم بما يعبر عن حالة زمانه وظرفه حيث بيّن بديع الزمان التفرقة من خلال قوله:

"نعم! إن الحكمة القديمة (الفلسفة القديمة) خيرها قليل، خرافاتها كثيرة، حتى نهي السلف - إلى حد ما - عنها حيث الأذهان كانت غير مستعدة والأفكار غير مقيدة بالتقليد، والجهل مستول على العوام."^٥

في هذا الوصف يبيّن سعيد النورسي "قيمة" الفلسفة القديمة من وجهة انعكاسها على الواقع إلا أنه ما لبث وصاغ وصفاً مقابلاً للفلسفة حيث عبر عنها "بينما الفلسفة الحاضرة فخيرها كثير من جهة المادة - بالنسبة للفلسفة القديمة، وكذبها وباطلها قليل، والأفكار حرة في الوقت الحاضر، والمعرفة مسيطرة على الجميع، وفي الحقيقة لا بد أن يكون لكل زمان حكمه."^٦

أحدث دخول الفلسفة في ملامح العصر الحديث آثاراً ونتائجاً معادية للدين في الضمير الجمعي للمجتمع الإسلامي فكانت بمثابة الهجمة التي قوبلت المعاني الإنسانية والأخلاقية أتجاه سياق أوسع تناقضاً مع القواعد الإيمانية وبهذا المحل وجدت الفلسفة أحد الأسباب التي اجتمعت مع الظروف الحضارية والتاريخية الحادثة تشكل عداءً واضحاً مع الدين والمنظومة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية.

^٢ أنظر: دولوز، جيل وغيثاري، فيليكس، ما هي الفلسفة، ترجمة مطاع الصفدي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧، ص ٢٢٢.

^٣ أنظر: دولوز وغيثاري، ماهي الفلسفة، ترجمة مطاع الصفدي، ص ٢٠.

^٤ أنظر: عبد الحميد، عبد المحسن، النورسي متكلم العصر الحديث، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ١٩٩٧، ص ٦٢.

^٥ النورسي، سعيد، صيقل الإسلام، إعداد وتقديم، إحسان قاسم الصالح، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ٢٠٠٢، ص ٤١.

^٦ النورسي، صيقل الإسلام، ص ٤٠.

ومع هذا التغير الحضاري والطروحات الفلسفية الداخلية التي خلقت أزمة فكرية وواقعية، كان لابد من المجابهة معها من قبل منتجات الحضارة الإسلامية فالمجابهة التي حضرت في ذلك الوقت كانت فكرة منظمة ومتسقة فالغزو الحضاري الشامل على الإسلام والمسلمين لابد من أن يواجه منهج إسلامي شامل ومتوازن.^٧ لعبت رسائل النور دور المجابهة من خلال تقسيم الفلسفة إلى ثنائية المرفوض والمقبول منها وتوضح ذلك من خلال الإشارة الصريحة إليها "إن الفلسفة التي تتجاهها رسائل النور وتصفعها صفعه قوية هي الفلسفة الضارة وحدها وليست الفلسفة على الإطلاق، لأن قسم الحكمة من الفلسفة التي تخدم الحياة الاجتماعية البشرية وتعين الأخلاق والمثل الإنسانية، وتمهد السبل للرفعي الصناعي هي في وفاق مع القرآن الكريم بل هي خادمة لحكمة القرآن ولا تعارضها أما القسم الثاني من الفلسفة فكما أصبح وسيلة للتردي والإحاد والسقوط في المجتمع الآسن للفلسفة الطبيعية فإنه يسوق الإنسان إلى الغفلة والضلالة بالسفاهة واللهو وحيث أنه يعارض بخوارقه التي هي كالسحر الحقائق المعجزة للقرآن الكريم."^٨

العلاقة ما بين الفلسفة والحكمة

وضع سعيد النورسي تصوراً للعلاقة ما بين الفلسفة والحكمة، وقد تأصل دور تشكيل هذه العلاقة من خلال إشتغال النورسي (سعيد القديم) بالفلسفة حيث أيد علاقة الفلسفة والحكمة، و يدل على ذلك من خلال قيامه بجمع التصاحب ما بينهما كما تم التبدليل على ذلك من خلال "معنى أن الفلسفة والحكمة، ولو أنهما تعبران عن حقيقة واحدة، تبيان مستقتلين إحداهما عن الأخرى، إذ تكون لكل واحدة منهما لغتها وجمهورها ومنهجيتها ومقصدتها الخاصة، فتكون العلاقة بينهما علاقة تساوq وتوافق أشبه بتوافق الصديقين."^٩

وتجدر الإشارة إلى تشكيل النورسي لموقفه من تلك العلاقة على أنها علاقة وصل بالإعتماد على إشتغاله بالفلسفة في الفترة التي سبقت الفترة الانقلابية التي تجاوز من خلالها متعلقاته المعرفية بما لا يخدم الإيمان والإسلام في حين أن رسائل النور كانت مثلاً دقيقاً للبرهنة على ما بناه النورسي من مفاهيم ومحكمات عقلية وإستدلالات على طروحاته الإعتقادية والمنطقية وإن تحديد العلاقة ما بين الفلسفة والحكمة كانت إنطلاقة مهمة لمشروعه الشامل حيث أم الفصل بينهما بناءً على إعتبرات التعريف والتحقق وقد أنكر النورسي موقفه الفلسفي وعبر عنه "فما كان من" سعيد الجديد "إلا القيام بتمخيص فكره والعمل على نقضه من أدران الفلسفة المزخرفة ولوثات الحضارة السفهية."^{١٠}

هذا التوضيح حول العلاقة ما بين الحكمة والفلسفة، كان محاولة لبيان اثبات اتفاق الحكمة بمقتضياتها وشروطها مع الفلسفة ومبادئها بالحكمة متمثلة بالقرآن الكريم، وليست متفردة في الفلسفة من خلال اعتماد مبادئ الحكمة التي تحققت في القرآن الكريم والتي أدت إلى تأطير الفلسفة ضمن إطار يحدد نقاط قيمتها وتأثيرها، فهذا التحديد يُظهر إيجابية الفلسفة في علاقتها بالحكمة، حيث يبرز الفصل بينهما شكل بنائي لحضور الفلسفة إلى تجلي الحكمة من خلال القرآن الكريم الذي يجعل من الفلسفة النافعة والإيجابية قوية بقوة حكمة القرآن بل وتجعل من جوهر الإيمان أكثر ترسيخاً.

^٧ أنظر: النورسي، صبقل الإسلام، ص ٧٥.

^٨ النورسي، سعيد، الملاحق - ملحق أميرداع، إعداد وتقديم إحسان قاسم الصالحي، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ١٩٩٩، ص ٢٨٦.

^٩ عبد الرحمن، طه، فصل المقال ما بين فلسفة البشر وحكمة القرآن من الانفصال عند الحكيم بديع الزمان، مجلة حراء العدد ٣، ٢٠٠٦، ص ٥٩.

^{١٠} النورسي، سعيد، اللغات، إعداد وتقديم إحسان قاسم الصالحي، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ٢٠٠٣، ص ١٧٦.

المبحث الثاني: تشجيع رسائل النور على العقل

إن التحول الفكري الذي مر به النورسي بشكل دلالة على موقف الذات إتجاه الوجود، ومحاولاتها طرح الأسئلة وتعقل الممكنات والبحث في الإشكاليات، ومن خلال الاطوار الفكرية التي مر بها في حياته وجد مشجعاً للعقل من خلال الرسائل حيث كان التشجيع دقيقاً حيث قال "التفكير كالعشق إلا أنه اغنى منه واسطع نوراً وارحب سبيلاً إذ هو يوصل السالك إلى إسم الله الحكيم"^{١١} ويظهر هذا التشجيع من خلال عدة سياقات:

أولاً: مساحة تعريفات رسائل النور للعقل

ظهرت تعريفات العقل وتوضيح وظائفه فمثلاً ومن خلال التدليل القرآني على المعجزات وجد تعريف العقل بوصفه متبعاً لإرادة الإنسان بوصفه آلة، حيث يظهر هذا الوصف من خلال إستخدامه بما يحقق قيمة الماهية الإنسانية في الإختيار الذي يكمن فيه سر التكليف الإلهي وبهذا السياق يوضع العقل في قطبين إما أن يكون آلة ناعمة أو ضارة فإن كان إستخدامه بما يحقق السعادة الإنسانية انسجم بذلك مع الإنسان وإلا كان آلة تحدث أثر نفسي وضار.^{١٢}

وفي ملمح فلسفي متأصل، وجد مفهوم العقل كآلة إعتياداً على إستخدام المنطق كما عُرّف المنطق على لسان الفيلسوف الإغريقي أرسطو طاليس الأورغانون "الآلة" التي يتم بها القياس إعتياداً على إستدلال القضايا الصحيحة والحاطة، وصادق النورسي على هذه الفكرة قائلاً: "إعلم أن المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، لا بد لمن يتدبئ بشيء من العلوم."^{١٣}

فالقياص المنطقي من أسس وظائف العقل في المعرفة حيث تنسجم الممارسة المنطقية مع فعل التفكير، فالعقل يقوم بوظيفته التي وكل إليها بتوجيه من الذات التي تحاول أن تثير الأسئلة وتطرح المشكلات، وفي علاقة العقل الآلي مع الإيمان، فإن توجيه الذات للعقل إتجاه خدمة الإيمان، هو العقل النافع، والذي لا يقتصر على النظر والتفكير وحسب وإنما على منهجية وتقسيم المفاهيم، ليخضع بذلك لمسؤولية التقييم "وحقيقة إرتقاء العقل لا تكون إلا بأخذة بالإيمان وبالقيم الأخلاقية، وإلا استحال أمر تحكيمة منفرداً إلى ضرب من التأليه الذي يؤدي بالحياة الإنسانية إلى أتون الفوضى والإقتتال."^{١٤}

وإن رسائل النور وضحت آفاق العقل وآليته ووظيفته التي تخدم الإنسان معرفياً، وإجتماعياً وأخلاقياً حيث بين النورسي حدود العقل وإمكانيته من خلال أثره على الذات في قلة تعاطيها مع محاولات البحث عن الحقيقة وأن هذا التوضيح ظهر كتهئية لمشروع بديع الزمان في المعرفة، فرسائل النور شكلت موقفاً معرفياً إتجاه الوجود، ويمكن الحكم على هذه الممارسة الفلسفية بأنها قد أصابت منهجاً شاملاً للمعرفة، وبمخاطبة الذات لا توجد تلك الحدود بين الحس والعقل والحدس، التي تشكل كلاً واحداً في الجزئيات الدقيقة في المعرفة الكونية.^{١٥}

^{١١} النورسي، سعيد، الكلمات، إعداد وتقديم إحسان قاسم الصالحى القاهرة، دار سوزلر للنشر، ٢٠٠٠، ص ٥٥٨.

^{١٢} أنظر: مقبول، إدريس، العقل المؤيد للإيمان عند الإمام النورسي أو اتصال الآيات والقيم، مجلة النور للدراسات الفكرية، العدد ٩، ٢٠١٤، ص ٧.

^{١٣} النورسي، صيقل الإسلام، ص ٢٤٣.

^{١٤} مقبول، إدريس، العقل المؤيد للإيمان عند الإمام النورسي أو اتصال الآيات والقيم، ص ١٢.

^{١٥} أنظر: محسن، عبد الحميد، من معالم التجديد عند النورسي، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ص ٣٥.

ثانياً: علاقة العقل بالنقل

عبر تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي وجدت علاقة العقل بالنقل كقضية واسعة احتملت كثيراً من الصياغات والنقاشات التي حاولت ان تضع قاعدة تبني من خلالها هذه العلاقة، حيث طرحت نقاشات عديدة بين الفلاسفة وعلماء الكلام حولها، كالغزالي وابن رشد عليها حيث رفع الغزالي من شأن النقل على العقل، كما وفق ابن رشد بينهما وفي خضم هذه الطروحات صاغت رسائل النور هذه العلاقة بصورة محددة ودقيقة فإذا تعارض العقل والنقل، يعد العقل أصلاً ويؤول النقل، ولكن ينبغي لذلك العقل أن يكون عقلاً حقاً.^{١٦}

فلا يتأسس العقل إلا عن طريق النقل، حتى يكتمل ناقصه حيث يوضح سعيد النورسي التراتبية في الدماغ يتم التخيل أولاً ومن ثم التصور وبعده يأتي التعقل. يربط النورسي التصديق والتوصل إلى الإيمان والإعتقاد بشرط التعقل، يعني استخدام العقل والتفكير والتحقيق شرط للوصول إلى التصديق، حيث يرى أن الإعتقاد من دون تعقل تعصب.^{١٧}

يظهر تشجيع الإستخدام العقلي في الرسائل، بما يتفق مع مواقف وضع فيها النورسي تفسيراً عقلياً للقرآن الكريم كأساس، حيث يعتمد العقل في التفسير عندما يتعارض مع النقل ويؤول النقل.^{١٨}

في سياق النظر التأويلي للقرآن الكريم، فإن النورسي قد بحث في كيفية تحكيم التأويل عن طريق العقل أو النقل خصوصاً في الآيات حمالة الأوجه وتحتمل تأويلات عدة فقد أسس مبدأ تأسيس النقل على العقل، بحيث أن النقل يؤول على مقتضى العقل متى ظهر تعارضه معه، أما الثاني فهو مبدأ التوسل بالعقل في النقل أي أن المفاهيم العقلية قد تكون وسائط في بيان الحقائق العقلية.^{١٩}

بهذا، يصير النقل -ممثلاً بحكمة القرآن- هو الأصل، والعقل ممثلاً بفلسفة البشر هو الفرع متى ثبتت موافقته لما جاء به النقل؛ لذا جاز أن نسمي التفريق -أو الفصل- في الدرجة بين الحكمة والفلسفة الذي قابل به النورسي الوصل التداخلي بينهما باسم "التفريق - أو الفصل - الاستباعي"، حيث إن الفلسفة تصبح تابعة للحكمة وخادمة لها.^{٢٠}

الحكامات العقلية التي قدمها النورسي للبرهنة على القضايا

احتوت رسائل النور منهجية عقلية للبرهنة على القضايا التأويلية التي طرحتها وللدرد على المخالفين للقضايا الإيمانية، حيث شكلت محاكمات عقلية منتظمة، كانت موجّهة جوهرياً إلى البحث عن الحقيقة حيث وضح النورسي من خلالها

^{١٦} أنظر: النورسي، سعيد، صيقل الإسلام، ص ٣٦.

^{١٧} أنظر: النورسي، سعيد، الكلمات، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ص ٨٤٨.

^{١٨} أنظر: كوموش، صدر الدين، التأويل في رسائل النور، ترجمة، جميل شانلي، من أعمال المؤتمر العالمي الرابع لبديع الزمان النورسي، اسطنبول، ٢٠٠٠، ص ٣٣٥.

^{١٩} أنظر: عبد الرحمن، طه، فصل المقال ما بين فلسفة البشر وحكمة القرآن من الانفصال عند الحكيم بديع الزمان، ص ٥٩.

^{٢٠} أنظر: عبد الرحمن، طه، فصل المقال ما بين فلسفة البشر وحكمة القرآن من الانفصال عند الحكيم بديع الزمان، مجلة حراء العدد ٣، ٢٠٠٦، ص

على أن "توجيه الأفكار إلى حقائق الأشياء والحث عليها والتنبيه إليها، من حيث أن كل فرد منها نموذج لحقيقة من الحقائق."^{٢١}

وفي علاقة دخول المحاكمات ودورها في توضيح إيجابية الفلسفة، تظهر الفكرة من خلال أن الرسائل قد فسرت بدقة شكل الفلسفة الضارة وحكمتها الباعثة على الإنكار بمنحى عريض وواسع، في حين أن الفلسفة النافعة تلك هي الخادمة للقرآن والشريعة، وعلى اعتبار أن الفلسفة تشكل موقفاً اتجاه العالم والقضايا بالاستناد إلى فروعها المنطقية والأخلاقية والجمالية، وكذلك منهجية المحاكمة العقلية للوصول إلى النتائج نجد أن الداعي التنويري للرسائل لم يهمل استخدام العقلي سواء.

١- في المحاكمات العقلية في الرد على المشككين

٢- إبراز حقيقة العقيدة والنصوص الشرعية

حيث يؤكد سعيد النورسي على حيادية واضحة من ناحية نظريته إلى الفلسفة ويقول: "نعم، أقول الحكمة (الفلسفة) لأنها خير كثير مع تضمنها الشر إلا أنها شر جزئي، ومن الأصول المسلمة إنه يلزم اختيار أهون الشرين، إذا ما ترك فيه خير كثير لأجل شر جزئي فيه، يعني القيام بشر كثير."^{٢٢}

وفي الرد على الشبهات، فقد سلك النورسي مسلكاً منطقياً، بما يتفق مع ماهية العقيدة والنص القرآني، فالنص يحتمل عدة تأويلات إلا أن ماهيته مثقلة بالحكمة والحقيقة، وموزونة بما وتمضي إلى الحق وهي حق.

ويلاحظ في هذا السياق النقود التي وجهها النورسي إلى التطرف العقلي والإعلاء من شأنه على حساب النص والحقائق الإيمانية، إلا أن المرونة كانت حاضرة في التعاطي مع مقتضيات زمنه وعصره، حيث أنه لم يتقلد قطب واحد في الردود بل عبّر عن منهجه في ذلك بالقول "فنحن أبناء الحالة الحاضرة والمرشحوون للمستقبل لا يشبع أذهاننا تصوير المدعي وتزيينه بل نطلب البرهان."^{٢٣}

وينسجم طرح بديع الزمان من خلال محاكماته لعقلية التي قدمها مع جوهرية القرآن الكريم التي تشجع على العقل من خلال ماهية القضايا المتضمنة خلاله من جهة تأثيرها على التعاطي مع الحقائق حيث يدل "إن عقلي قد يرافق قلبي في سيره، فيعطي القلب مشهوده الذوقي ليد العقل فيبرزه العقل على عادته في صورة البرهان التمثيلي ومن تلك الحقائق إن الفاطر الحكيم كما أنه بعيد بلا نهاية، كذلك قريب بلا غاية."^{٢٤}

وفي دلالة مفهوم الفلسفة القرآنية التي اتضحت في الرسائل، يشير بديع الزمان إليه قائلاً "نحن معشر المسلمين خدام القرآن، نتبع البرهان ونقبل بعقلنا وفكرنا وقلوبنا حقائق الإيمان، لسنا كمن ترك التقليد بالبرهان تقليداً للبرهان كما هو دأب اتباع سائر الأديان."^{٢٥}

^{٢١} النورسي، سعيد، صيقل الإسلام، ص ٣٠.

^{٢٢} النورسي، صيقل الإسلام، ص ٤١.

^{٢٣} النورسي، صيقل الإسلام، ص ٥٠.

^{٢٤} النورسي، سعيد، المثوي العربي النوري، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ٢٠٠٢، ص ٤٠٣.

^{٢٥} النورسي، صيقل الإسلام، ص ٤٩٥.

بلورة النقد

يمثل النقد جزءاً هاماً من معايير التجديد والتغيير والبناء، وقد تم تطبيقه في رسائل النور كلمحة توجيهية إلى حال الواقع والمجتمع الإنساني الحق كما ويتفق مع القرآن الكريم "ومن أحيائها فكأنما أحييا الناس جميعاً".^{٢٦}

أما التعليم ففجاء من أجل نشر رسالة من وراء النقد، توضح أن ماهية رفض ما هو مخالف ليست لدافع الإنكار السلبي والعداء وإنما من أجل استسقاء كل ما هو نافع وأخذ من كل شيء أحسنه، ومن خلال التعرض لمثال نقد النورسي لأوروبا من ناحية الأخذ بمبدأ البعد الثنائي لها أي وصفها بأوروبا النافعة والضارة، فإن النقد في ذلك السياق جاء بمثابة توضيح لشكل تمثيل مستنير لرؤيته للغرب بوصفه أنتج مشروعاً تعليمياً ومنهجياً لنموذج لتقديم الإسلام للغرب، فالنقد في ذلك المحل شكّل نقداً بنائياً بالتعرض للفلسفة "المادية" للوصول إلى قواعد تجديد صادق وإعادة بناء عالم إسلامي.^{٢٧}

وتجدر الإشارة إلى الحالة النقدية التي سيّرها بديع الزمان نحو ذاته، فنقد الذات يمثل دلالة قوية وحاضرة على الوعي بمواطن القوة والضعف من جهة، وبلوغ المنحى التجديدي من جهة أخرى، فرحلة سعيد القديم المثقلة بالفلسفة والعلوم العقلية شهدت طريقاً طويلاً من رحلته في البحث والتفكير - وإن أعجبت - ما لبث وانقلب عليها وهذه الدفعة النقدية جعلته يقيم نظرة حول الأدوات المعرفية التي أراد بها إكمال مشروعه، إتجاه تلك الرحلة التي وثقها من خلال سيرته الذاتية قائلاً "إني ما أدري كيف صار عقلي مزوجاً بقلبي، فصرت خارجاً عن طريق أهل العقل من علماء السلف وعن سبيل أهل القلب من الصالحين، فإن وافقتهما فيها ونعمت وإن خالفت في كلامي أي السبيلين منهما فهو مردود علي".^{٢٨}

وبالإشارة إلى منحى نقد النورسي لنفسه هو "إبراز البعد الفلسفي فيه"، حيث يعتبر النقد تمثلاً للوعي بحدود العقل وإمكانياته وتطرق معرفي إزاء العلم الخارجي والواقع، ومن خلال تجربة سعيد النورسي للنقد الذاتي يبرز الوجه البرهاني لنقد ذاته القديمة، وما آلت إليه من صورة تحديتية وتربوية مكتملة بالرسائل، وكذلك إبراز الدقة في تحديد الأدوات المعرفية المساندة لتجربته المعرفية، وإن هذا يدعو لبيان موطن الفلسفة النافعة بوصفها فعل وممارسة عقلية بمثابة حوار داخلي بأثر خارجي.

من خلال رسائل النور يُلاحظ أن النقد الذي وجهه لشكل الواقع المتغير الذي عاش فيه من خلال المفاهيم والممارسات والمبادئ والأفكار؛ فالنقد لم يكن موجه لأجل النقد والرفض، وإنما هو نقد للبناء بصورة المحافظة على التراث من جهة وبصورة التعليم الخلاق من جهة أخرى، فالمحافظة كانت لداعي التصدي لكل ما يمكن أن يؤدي المنظومة الإيمانية بشيء من الضلال.

المبحث الثالث: فلسفة الأخلاق كنموذج إيجابي للفلسفة في رسائل النور

استناداً للمبحث في الرسائل وبعد التدقيق في ثنائية الفلسفة الضارة والنافعة لآبد من استنطاق المنحى الإيجابي للفلسفة والتي وجدت ما بين السطور، أكثر من ظهورها بشكل مرئي، على الرغم من النقد الذي انتظم للفلسفة الضارة، كان لآبد

^{٢٦} القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية رقم ٣٢.

^{٢٧} أبو ربيع، إبراهيم، الإسلام على مفترق الطرق رحلة في حياة وفكر بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة محمد فاضل، القاهرة، دار سوزلر للنشر

٢٠٠٥، ص ١٣٨.

^{٢٨} النورسي، سعيد، سيرة ذاتية، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ٢٠٠٠، ص ١٦٨.

من سبيل الإجابة على السؤال: هل جاء النورسي بأفكار فلسفية جديدة من دون قصد؟ الإجابة هي نعم حيث تبليور وتحتزل إيجابية الفلسفة في رسائل النور من خلال "فلسفة الأخلاق" والتي تعتبر فرعاً أساسياً من فروع الفلسفة، ومن خلال الأدوات المعرفية التي اعتمدها الرسائل في البحث في القرآن الكريم وقضايا الوجود ككل تبين أن هناك فرقاً ما بين ممارسة الفلسفة كمنهجية والإشارة إليها كمفهوم، فتدليل النورسي على الفلسفة بالإشارة إليها مباشرة على أنها ضارة بشقها المادي والوضعي يختلف عن اعتماد منهجها المنطقي والعقلي للبرهنة وتشكيل المواقف الدفاعية أمام المشككين، وهذا الإعتقاد لا بد من توضيحه كنفطة توضيحية للمقصود بإيجابية الفلسفة في الرسائل:

فلسفة الأخلاق:

للأخلاق فرعاً مهماً وأساسياً من فروع الفلسفة، حيث تشكل جزئية من بناء المذهب الفلسفي، وتمثلات مختلفة ما بين الأخلاق النفعية والأخلاق المثالية و إن ما طرح عبر تاريخ الفلسفة من فلسفات أخلاقية، شكل أسئلة متعلقة بالفعل الأخلاقي والحكم واتخاذ القرار، من جهة وعلاقة الأخلاق بالدين والمجتمع من جهة أخرى، ويستطيع المتطلع على رسائل النور أن يلاحظ ظهوراً للأخلاق في الرسائل، كمنظومة تتوجه بأهدافها القيمة نحو منحيين:

أولاً: المفاهيم الأخلاقية

أبرز المفاهيم الأخلاقية المؤصلة هما مفهوم الخير والشر وقد وجدت الفلسفة توجهات حول تلك المفاهيم وأصل نسيبتها أو مطلقيتها، فبنظرة إلى الأخلاق المثالية فقد تمثلت بمفاهيم أخلاقية مطلقة أما في التجربة النفعية كمنهج أخلاقي، فإن المفاهيم وجدت نسبية حيث أن الفلاسفة قد درجوا على تصور الأخلاق بصورة العلم المعياري الذي يحدد لنا سلوكنا الفاضل أو ما ينبغي علينا أن نكون.^{٢٩}

أما تجربة الكلاميين في طرح الأسئلة المتعلقة بأصل الشر في العالم، ومفهوم الخير اعتماداً على مقايضة نسيبتها ومطلقيتها، فيما يتعلق كلا المفهومين بالأفعال الإنسانية، أو الأفعال الإلهية، فقد شكلت المفاهيم في هذا السياق محل طروحات عدّة ومقاربات منطقية ونقلية.

بالإشارة إلى الممارسات الفلسفية في تلك المفاهيم، فإن تجربة النورسي كانت واضحة من خلال الموازنة ما بين التعليل العقلي والتدليل القرآني، ويشير إلى أن صفتي الخير والشر منطبقتين على مقولتي الوجود والعدم، حيث أن الوجود خير محض والعدم شر محض ويقول "نعم، إن الخير والمحاسن والكمالات - بأكثريتها المطلقة - تستند إلى الوجود وتعود إليه، فأساسها إيجابي ووجودي، أي ذو أصالة وفاعلية، وإن بدت ظاهراً سلبية."^{٣٠}

"بلمح فلسفي" يمكن القول أن سعيد النورسي عمل على تأويل مقولة الشر من خلال مقايستها مع المعتزلة اعتماداً على مفهوم التنزيه الذي يعتبر من الأصول الخمسة عندهم حيث قال "إن خلق الشر ليس شراً وإنما كسب الشر شر، لأن

^{٢٩} أنظر: إبراهيم زكريا، المشكلة الخلقية، القاهرة، دار مصر للطباعة، ١٩٦٧، ص ١٣.

^{٣٠} النورسي، سعيد، المعات، إعداد وتقديم، إحسان الصالح، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ٢٠٠٣، ص ١١٣.

الخلق والإيجاد ينظر إليه من حيث النتائج العامة، فوجود شر واحد، إن كان مقدمة لنتائج خيرة كثيرة، فإن إيجاده يصبح خيراً باعتبار نتائجه؛ أي يدخل في حكم الخير.^{٣١}

بهذا المعنى لا تختزل مفاهيم الخير والشر ضمن قطب واحد، وإنما يدخل المفهوم ضمن سلسلة من الأسباب التي تقول حدوثه وتأصيله وبهذا المنحى، يشكل النورسي فلسفته في الأخلاق من ناحية التبع المنطقي لكلا المفهومين لبناء النسق الأخلاقي المصاحب لمبادئ الإيمان.

كما طرح مفهومه المتعلق بوجود الشر في العالم من خلال أسلوب حوارى بُني على الأسئلة، كالسؤال المتعلق بحكمة خلق الشر في العالم، فإن صياغته لها جاءت صياغة فلسفية ومنطقية عبّر عنها من خلال اعتبار الخير في الكائنات هي في الكليات وأن الشر يعتبر نقصاناً وجزئية ويشير إلى ذلك بارتباط معرفة الأضداد بالمقايضة إلى سبيل معرفة الحقائق ويقول "يمكن أن يعرف كل شيء من جهة بضده، بوجود الضد يمكن أن تتم حقيقة واحدة حقائق عدة."^{٣٢}

وبنظرته إلى العالم، فإن سعيد النورسي يبرهن على جزئية الشر في العالم حيث يقول:

"وإن الشر والقبح والنقصان جزئيات بالنسبة إليها قليلة تبعية مغمورة في الحلقة، خلقها خالقها منتشرة بين الحسن والكمال لا لذاتها بل تكون مقدمة وواحد قياسياً، لظهور - بل لوجود - الحقائق النسبية للخير والكمال."^{٣٣}

حيث تمثل حكمة الشر ضرورة وجودية أمام الذات المفكرة والباحثة عن المعرفة والحقيقة وإن تلك المقولة تشكل قطب يثير الانتباه إلى العالم، فالعلوم بفروعها دلت على كمال النظام الكوني بكل متعلقاته، تبقى مقولة الشر محل بحث ومقايضة لاكتشاف حكمة وجودها، ودلل سعيد النورسي على أن الشر لخلق ليكون وسيلة لإظهار أنواع الخير والجمال الكليين، ويعبّر عن ذلك من خلال الإشارة إلى استعمال القياس المنطقي "الإستقراء التام" فالشر والقبح والباطل والسيئات جزئي وتبعي وثانوي في حلقة الكون.^{٣٤}

ثانياً: الفعل الأخلاقي

طرحت رسائل النور أبعاد الفعل الأخلاقي المبني على المبادئ والمفاهيم المستمدة من القرآن الكريم وانعكاس نتائج الفعل الأخلاقي الضار على المجتمع الإنساني، حيث يتم الفعل الأخلاقي بالاعتماد على الشعور أو الغريزة البشرية بالإضافة إلى الفطرة البشرية التي تملك استعداداً غير محدود للمحبة تجاه الإحسان والجمال والكمال، أما عن تمثل التعليل العقلي للفعل الأخلاقي فيكون من خلال وجود "الأنا" ومواقفها اتجاه "العالم والآخر ونفسها" في محاولة تشكيل الإجابة حول ما يجب وما لا يجب. فالفعل الأخلاقي يمارس ضمن الباعث الموضوعي الذي يعطي للأنا مقارنة ما بين الفعل ونتائجه، فصياغة الفعل الأخلاقي يتمثل ضمن دائرة المجتمع، ممكن استنتاج صياغة الفعل الأخلاقي متصلاً بسياقين:

أ. الأنا وعلاقته بذاتها حيث يظهر فيها صياغة مفهوم المصير والخالص

^{٣١} النورسي، اللغات، ص ١١٢.

^{٣٢} النورسي، سعيد، الشعاعات، إعداد وتقديم، إحسان الصالحى، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ١٩٩٣، ص ٢٩٠.

^{٣٣} النورسي، سعيد، إشارات الإعجاز، إعداد وتقديم، إحسان الصالحى، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ٢٠٠٢، ص ٣٥.

^{٣٤} النورسي، صيقل الإسلام، ص ٥٠٢.

إن علاقة الأنا مع ذاتها تفتح مجالاً لتفسير شكل هذه العلاقة، فضمير الأنا المنفرد، لا يكف عن وظيفة الانتباه للفعل ومطابقته مع المبدأ الذي يقوم عليه، وفي هذه العلاقة يُدخل بديع الزمان تأويله المتعلق بحاجة الأنا لوصل علاقته بالله عن طريق "الدعاء" الذي يوصف بأنه "أكثر الانعكاسات الإيمانية للحالة البشرية بما يشوبها من المحدوديات والتوترات والمآسي في الحياة."³⁵

فالمخاطبة الحاصلة ما بين الأنا والخالق، تقلب إحدى صفات الروح التي يتحدث عنها بديع الزمان، وهي الأناانية أو الانعطاف على الذات الذي يصبح في أكثر الأوقات عائقاً يواجهه الإنسان، فمن المفيد أن يحافظ على هذه العلاقة التحاورية مع الله.³⁶

وهناك إشارة إلى المساحة التي تفتح أمام الذات في وعيه بذاته من حيث إمكانياته وقدراته والتي تظهر بعلاقة الإتصال أي الدعاء، ففي هذا الطرح فكرة:

معرفة حدود الأنا وقدرتها، وهذه المعرفة تقوي الفعل الأخلاقي الإيجابي من حيث الإلتزام بالحدود والواجب الملمزم فالمعرفة متأتية من علاقة الأنا بالله والوصل، وهذه جوهرية الإيمان القلبي المشبع باليقين العقلي كذلك، من خلال هذا تترك الأنا مسيرتها حول السؤال الأخلاقي ماذا أفعل؟ وقد عرّف النورسي مفهوم الأنا وحضورها في الوجود للدلالة على أهميتها قائلاً:

"إعلم! أن مفتاح العالم بيد الإنسان، وفي نفسه، فالكائنات مع أنها مفتحة الأبواب ظاهراً إلا أنها منغلقة حقيقةً فالخلق سبحانه وتعالى أودع من جهة الأمانة في الإنسان مفتاحاً يفتح كل أبواب العالم، وطلسماً يفتح به الكنوز المخفية لخلاق الكون، والمفتاح هو ما فيك من "أنا" إلا أن "أنا" أيضاً معنى مغلق وطلسم مغلق فإذا فتحت "أنا" بمعرفة ماهيته الموهومة وسر خلقته انفتح لكل طلسم الكائنات."³⁷

فالأنا الموجودة تملك مسؤولية الوعي بذاتها ودواخلها، وعلاقتها مع الله من جهة أخرى، والذي يفتح لها أبعاد فهم مصيرها وخلاصها فهي مدركة وواعية بأنها محور مؤثر في منظومتها الأخلاقية ومن خلال هذا التأويل يمكن القول بإمكانية نظام فكر يؤسس مساحات فلسفة الميتافيزيقيا وفلسفة الطبيعة ونظرية المعرفة والأخلاق.³⁸

ومن حيث المقاربة ما بين مفهوم الخلاص وعلاقته بشكل الفعل الأخلاقي فإن النورسي يصيغ هذه المقاربة من خلال الرغبة في الخلاص عند الإنسان المتأتية من شعوره بالإثم، وهذا الشعور غالباً ما يوظف أفعاله ضمن حالة أخلاقية فضلة، فالشعور بالإثم يعتبر كموجه للفعل الأخلاقي، وهو إنعكاس تطبيقي لأسباب القيام به، على اعتباره محاكمة فردية بين الذات ونفسها، وحالة نقدية للممارسة العملية وأثرها على المجتمع.

³⁵ آلن موشر، لوسيندا، مخ العبادة والرؤية الاخلاقية: سعيد النورسي والدعاء، من كتاب: قضايا معاصرة في فكر الإمام بديع الزمان سعيدالنورسي، لـ حجازي سامي، السايح أحمد، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ٢٠٠٥، ص ٢٢٥.

³⁶ أنظر: موشر، مخ العبادة والرؤية الاخلاقية: سعيد النورسي والدعاء، ص ٢٢٢.

³⁷ النورسي، الكلمات، ص ٦٣٥.

³⁸ أنظر: أوغلو، إسماعيل، مفهوم أنا من نظرة بديع الزمان إلى الفلسفة، من أعمال المؤتمر العالمي الثالث لبديع الزمان سعيد النورسي، إسطنبول ١٩٩٥، ص ٥٧٣.

ب. الأنا وعلاقتها بالآخر حيث يظهر فيها مفهوم التسامح والاختلاف

يستنتج من الرسائل علاقة الأنا مع الآخر ضمن إطار الأخلاق الاجتماعية، فخصوصية هذه الأخلاق أنها غير متفردة بصفة معينة وإنما هناك مساحة من الاختلاف، فالذات التي تشكل موقفها اتجاه الآخر المختلف عنها والمتشابه معها تصيب فعلها الأخلاقي ومبادئها، وبهذا الجانب يضع لنورسي مفهوم الفضيلة ضمن دائرة فعل الديمومة المستمرة المعتمدة على العادة والتجربة في ممارسة العمل.

والنظرة الفلسفية لمفهوم الفضيلة التي تختزل بالسعادة كما بينها الفيلسوف الاغريقي أرسطو، أو بالمعرفة كما وردت عند أفلاطون ظهرت لتتم في الحياة الاجتماعية بوصفها فضيلة معتمدة على الإرادة أي استعداد أداء الفعل، والتببات بحيث المداومة عليها دون انقطاع، حيث الفضيلة مختلفة باختلاف طبقات المجتمع إذن فإن المجتمع الفاضل هو المجتمع العادل الذي تتحدد فيه جميع الفضائل الإنسانية في وزن واحد من الإنسان.^{٣٩}

تمثل الفضائل الأخلاقية بوجهية الإيمان حسب تعبير النورسي، فالفضاء الإنساني المحكوم بالعلاقات والمصالح النافعة والمتبادلة، منظمة بحيث يكون لها صلة بالمبادئ والتشريعات المصاغة من قبل القوانين المتفقة مع الإيمان حيث إن الفضيلة مختزلة وما تلبث أن تتكشف من خلال الإحترام المتبادل والإحسان.

من باب كسب الأثر الفردي لا نقيم الأنا علاقة المصلحة النفعية، وإنما تتوحد مع الآخر في علاقة واحدة ضمن إطار الإيمان ومقولة الحب والروابط، فالآخر يعبر عن وجوده الإيجابي بالنسبة للأنا حيث أنه يبادل علاقة المحبة والروابط الإنسانية، فالإيمان بعقيدة واحدة تستدعي قلباً واحداً ووحدة العقيدة التي تقتضيها وحدة المجتمع.^{٤٠}

وإن الفضيلة الأخلاقية تكتمل في معنى تبادل العلاقات والممارسة النفعية التي يفرضها واقع الحياة، حيث إن وحدة المجتمع تشكل فضاءً عريضاً من الوجود الإنساني المختلف، من حيث مفهوم الاختلاف الذي يفرض جمع من المفاهيم المتعلقة به مثل الفرقة، التحزب، الإعتدال بالرأي، التسامح، الوحدة و الاتفاق والتي تحتاج إلى توليف قاعدي يبين معنى تعدد تلك المفاهيم ومدى تأثيرها على وعي الفرد "الأنا" كفرد إجتماعي، وهذا يفسر المبدأ الإسلامي الأصل في رؤية الاختلاف والتسامح "إختلاف أمتي رحمة".^{٤١}

ومن حيث البناء الفلسفي فإن مفهوم الإختلاف تجلّى بأكثر من طرح فكري ومنهجي في الفلسفة الإجتماعية والأخلاقية، وتصاحب مع مفهوم التسامح في ضوء التعددية المختلفة في أوروبا ، وبالاستطاعة المقاربة ما بين طرح بديع الزمان عن التسامح وربطه كقيمة أخلاقية مهمة للمجتمعات بمبدأ الدين بطرح الفيلسوف الفرنسي "جون لوك"^{٤٢} الذي طرح مفهوم التسامح من حيث ارتباطه المتسق مع العهد الجديد الذي أتى به السيد المسيح والذي يتفق مع مقتضيات العقل الحق فالفطرة البشرية تدرك وضوح ضرورة التسامح مع الآخر.

^{٣٩} أنظر: حجازي سامي، السايح أحمد، قضايا معاصرة في فكر الامام بديع الزمان سعيدالنورسي، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ٢٠٠٥، ص ١٦.

^{٤٠} أنظر: حجازي، والسايح، قضايا معاصرة في فكر الإمام بديع الزمان سعيد النورسي، ص ٤٥.

^{٤١} حجازي والسايح، قضايا معاصرة في فكر الإمام بديع الزمان سعيد النورسي، ص ٣٤٦.

^{٤٢} جون لوك John Locke (١٦٣٢-١٧٠٤) فيلسوف فرنسي وهو من الفلاسفة التجريبيين وهو أحد مؤسسي المذهب الحري الجديد ونظرية العقد الإجتماعي، راجع: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، مؤسسة هندواي للنشر، ٢٠١٢، ص ١٥٧.

بالتالي فإن مفهوم التسامح يشكل تضمينا لمفهوم الاختلاف الإيجابي الذي يخدم الشأن الإنساني العام بالإتفاق مع نسق متكامل من النموذج المعرفي والسياسي، وبهذا المحل يشكل هذا النموذج التاريخي مقارنة مع النورسي الذي ردّ مفهوم الاختلاف في تأصيل ثنائي ما بين السليبي والإيجابي مفضلاً إن عملية تأويل الفعل الأخلاقي اتجاه الآخر من شأنه أن يكون مرده إلى سؤال ماذا يعني الآخر بالنسبة للأنا.

فالاختلاف الإيجابي "أن يسعى كل واحد لترويج مسلكه إظهار صحة وجهته و صواب نظرتة دون هدم مسالك الآخرين أو الطعن في وجهة نظرهم وإبطال مسالكهم."^{٣٣} تظهر الرؤية التطبيقية لمبدأ التسامح المبني على التأويل القرآني ومنظوره لعلاقة الأنا والآخر المفاهيم بدلالة القول "لا بد أن يكون هو حق بدلاً من هو الحق و هو حسن بدلاً من هو الحسن، إذ يحق لكل مسلم أن يقول في مسلكه ومذهبه أن هذا حق ولا أعترض ما عداه بينما لا يحق له القول في مذهبه أن هذا هو الحق وما عداه باطل وما عندي هو الحسن فحسب وغيره قبيح وخطأ"^{٣٤}

فالأنا المؤطرة للمذهب وقوميتها لا يسعها في دائرتها وجود الآخر المختلف عنها، حتى لو كان ضمن دائرة الدين الواحد بإختلاف المذهب المتعدد، وبالإعتماد على ماهية البيئة الحاضنة لتلك الأنا وظروفها التاريخية والمدنية، فإن تمثل هذا الشكل للأنا ودائرتها المتعصبة الخاصة كان موجوداً في مجتمع ما قبل الاسلام، إلا أن الإسلام سعى إلى تشكيل نموذج وحدة التعدديات والأقليات ضمن وحدة واحدة تعتبر "قدرة" كما وصفها النورسي "إن القدرة تتجلى في جمع الأضداد."^{٣٥}

الخاتمة

نستخلص تحقيق ممارسة فلسفية إيجابية أخلاقية وإجتماعية من خلال الرسائل، حيث تمت المقاربة ما بين التأويل القرآني والقضية المذهبية بوصف الإسلام سلطة القانون الموحدة للتعددية المذهبية وفي مقاربة فلسفية أخرى فإن التجربة الأوروبية الإيجابية في هذه القضية كانت حاضرة من خلال التاريخ و تجلي حركة التنوير في أوروبا والتي بني أساسها على المبادئ الفلسفية استطاعات أن تنعكس على شكل المجتمع المكوّن من علاقة الأنا والآخر ضمن إطار الوعي بالقانون أي من خلال تجربة "العقد الإجتماعي" الموحدة للتعدد والأقليات، والوعي بمنظومة المبادئ الأخلاقية المشكّلة للشخصية الفردية الإجتماعية.

من خلال محاولة البحث واختزالها ضمن هذه الدراسة، حاولت بيان إمكانية أن يكون للفلسفة شأن إيجابي في رسائل النور، وإن الهدف من كل هذا ليس لمجرد مقارنة سعيد النورسي أو حتى الإنتماء إلى رسائل النور بتطرف وإعتبارها مرجع معرفي وحيد، إن ما يمكن أن يدفع أي باحث في المعرفة، هو الفضول للبحث والإكتشاف، وأن أي موضوع أو قضية بحثية لا تقف عائقاً ضد السؤال المعرفي الذي يدفع صاحبه لأن يتجه نحو النتائج المعرفي البشري أياً كان شكله.

وبالنسبة لرسائل النور، وعلى الرغم من التداعي الأول حولها أنها الأكثر رفضاً للفلسفة، فقد كانت دافعاً للبحث فيها وتخطي حدودها، للكشف عما إذا كانت تعمم رفضها للفلسفة بشكل مطلق، ومن خلال القراءة والبحث، تم التوصل

^{٣٣} لوك، رسالة في التسامح، ص ٣٤٧.

^{٣٤} النورسي، الكلمات، ص ٨٦٣.

^{٣٥} النورسي، الكلمات، ص ٨٦٤.

عبر التدرجية التي طرحتها الدراسة أن الرسائل لا ترفض الفلسفة برمتها، وأن ما تم عرضه في هذه الدراسة هو بمثابة إجابة للسؤال الأكثر إلحاحاً حول موقع الفلسفة في منظومة فكرية حضرت في التاريخ الفكري عبر سعيد النورسي، وهو ذاته السؤال المتعلق بموقع الفلسفة في أي منظومة فكرية أخرى.

حضرت الفلسفة من خلال نفعها الواقعي والمجرد في رسائل النور، بوصفها مرجعاً يدافع عن نفسه في بعض المواضيع وينقد نفسه في مواضيع أخرى، وهذا ما جعل رسائل النور محفزة لإخضاعها للبحث والوصول إلى الفلسفة من خلالها، وبالنتيجة يمكن القول أن تجربة البحث كانت قيمة للغاية، من خلال طرح الأسئلة ومحاولة الفهم لغاية تحقيق ما هو أكثر دقة في مجال الإنتاج الفكري الإنساني. يمكن القول أن النورسي سواء - عن قصد أو من دون قصد- حقق إيجابية الفلسفة التي لم تتمثل بالرسائل بالتعريف بماهيتها النافعة وحسب إنما فوق كل ذلك تحققت في الممارسة والسؤال والتحليل والنقد.

المصادر و المراجع

- « القرآن الكريم.
- « إبراهيم، زكريا، المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، ط3، القاهرة ١٩٦٧.
- « أبو ربيع، إبراهيم الاسلام على مفترق الطرق رحلة في حياة وفكر بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة محمد فاضل، دار سوزلر للنشر، القاهرة ٢٠٠٥.
- « أوغلو، إسماعيل، مفهوم أنا من نظرة بديع الزمان إلى الفلسفة، من أعمال المؤتمر العالمي الثالث لبديع الزمان سعيد النورسي، اسطنبول ١٩٩٥، <http://iikv.org/ar/books/academic/3.smp.pdf>، (تاريخ الوصول: ٢٠١٧.٠٧.١٥).
- « حجازي سامي، السايح أحمد، قضايا معاصرة في فكر الامام بديع الزمان سعيد النورسي، دار سوزلر للنشر، القاهرة ٢٠٠٥.
- « دولوز جيل، غيتاري فيلكس، ماهي الفلسفة، ترجمة مطاع الصفدي، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٧.
- « عبد الرحمن، طه، فصل المقال مابين فلسفة البشر وحكمة القرآن من الإنفصال عند الحكيم بديع الزمان، مجلة حراء، العدد ٣٤٤، ٢٠٠٦.
- « <http://hiragate.com/archive-pdf>، (تاريخ الوصول: ٢٠١٦.٠٥.١٩).
- « عبد الحميد، محسن، من معالم التجديد عند النورسي، دار سوزلر، دار سوزلر للنشر، القاهرة ٢٠٠٢.
- « عبد الحميد، محسن، النورسي متكلم العصر الحديث، دار سوزلر، القاهرة ١٩٩٤.
- « كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ١٩٩٧.
- « كوموش، صدر الدين، التأويل في رسائل النور، من أعمال المؤتمر العالمي الرابع لبديع الزمان نحو فهم عصري للقرآن الكريم: رسائل النور أنموذجاً، اسطنبول ١٩٩٨.
- « لوك، جون، رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنة، مراجعة: مراد وهبة، القاهرة، دار المجلس الأعلى للثقافة ط١، ١٩٩٧.
- « مقبول، إدريس، العقل المؤيد بالإيمان أو اتصال الآيات والقيم، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، العدد ٩، كانون الثاني، ٢٠١٤، <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/alnur/article/view/5000090540>، (تاريخ الوصول: ٢٠١٧.٠٧.٠٩).
- « النورسي، سعيد، إشارات الإعجاز في مظان الإنجاز، ترجمة احسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، ط٣، القاهرة ٢٠٠٢.
- « _____، سيرة ذاتية، ترجمة احسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، ط٣، القاهرة ٢٠٠٠.
- « _____، الشعاعات، ترجمة احسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، ط٢، القاهرة ١٩٩٣.
- « _____، صيقيل الإسلام، ترجمة احسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، ط٣، القاهرة ٢٠٠٢.
- « _____، الكلمات ترجمة، احسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، ط٣، القاهرة ٢٠٠٠.
- « _____، اللمعات، ترجمة احسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، ط٣، القاهرة ٢٠٠٣.
- « _____، المكونات، ترجمة احسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، ط٣، القاهرة ٢٠٠١.
- « _____، الملاحق، ترجمة احسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، ط٣، القاهرة ١٩٩٩.
- « _____، المتنوي العربي النوري، ترجمة احسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، ط٣، القاهرة ٢٠٠٢.

“ تغير المعنى ”

ANLAM DEĞİŞİMİ*

Ahmed Muhtâr ÖMER

Çev.: Abdullah HACİBEKİROĞLU**/Tahsin YURTTAŞ***

Öz

Dil, doğası gereği zaman içinde birçok değişime uğramıştır. 19. yüzyılda, dilbilimciler anlamda değişim olur mu sorusunu sorup bu soruya cevaplar bulmaya çalışmışlardır. Dildeki bu değişimin en görünür kısmı da doğal olarak kelimeler üzerinde olmuştur. Tarihi süreç içerisinde farklı yerlerden pekçok dilbilimci anlam değişimine sebep olan bazı etkenleri tespit edip bunları bilimsel olarak temellendirmeye ve mantıksal kurallar şeklinde sınıflandırmaya çalışmıştır. Kelimelerde meydana gelen değişimler farklı nedenlere bağlı olmaktadır. Bu çeviride yazar, kelimelerin zaman içerisindeki değişimlerinin sebeplerine (yeni icat ve ihtiyaçların ortaya çıkması, toplumsal ve kültürel gelişim, psikolojik ve duygusal durumlar, mecazî değişim, yaratıcılık) ve bu değişimin hangi yollarla olduğuna (anlam genişlemesi, anlam daralması, anlam kayması, mübalağa) değinmiştir.

Anahtar Kelimeler: Anlambilim, Anlam Değişimi, Anlam Aktarması, Mecaz, Kelime.

* Bu çeviri, Kahire Üniversitesi Dâru'l-Ülüm Fakültesi Öğretim Üyesi Ahmed Muhtâr Ömer'in *'İlmu'd-Delâle* (1993) adlı kitabının 235-250. sayfalarındaki "Tagayyuru'l-Ma'nâ" adlı bölümün Türkçe'ye aktarımıdır. Yazarın dipnot verme tekniği olduğu gibi korunmuştur. Metin içinde geçen parantez içi bilgiler çevirene aittir. Türkçe ve İngilizce özet ise tarafımızdan eklenmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, ahacibekiroglu@ybu.edu.tr, ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-1495-9728>.

*** Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, tyurttas@ybu.edu.tr, ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9590-0770>.

Change of Meaning Abstract

By its nature of, language has undergone many changes over time. In the nineteenth century, linguists tried to find answers to this asked the question by questioning whether "Is there was any change in meaning.?" The most visible part of this change on the back has naturally been appears on the words. In During the course of history, many linguists from different places have tried to identify some factors which cause change of meaning and to classify them as scientific rules and logical rules. The changes that take place in the rules words are due to different reasons. In this translation, the writer explores the reasons for the changes in words over time (the emergence of new inventions and needs, social and cultural development, psychological and emotional situations, metaphorical change, creativity) and the ways in which this change occurs (semantic expansion, narrowing of meaning, he has mentioned.

Keywords: Semantics, Change of Meaning, Meaning Transfer, Metaphor, Words.

Kimi zaman "Semasiology" olarak da isimlendirilen "Tarihsel semantik", çok erken bir vakitte -19. yüzyıl başlarında- dilcilerin ilgisine mazhar olmuştur. Bu yönelim, ilk önce Almanya'da başlamış daha sonra Antoine Meillet'in (1866-1936) öğrencilerinden oluşan sosyolog dilciler eliyle Fransa'ya taşınmıştır.¹ Yine bu asırda, dilbilimciler anlamda gerçekleşen değişimleri bilimsel olarak temellendirmeye ve mantıksal kurallar şeklinde sınıflandırmaya çalışmışlardır. Dilbilimcilerin uğraştığı en önemli konularsa: Anlam değişimi, bu değişimin çeşitleri, sebepleri, lafızların yaşaması ya da ölmesine neden olan etkenlerin bilinmesidir. Leonard Jonathan Cohen (1923-2006), *The Diversity of Meaning* adlı kitabının başında şu soruyu sorar: "Anlam değişir mi?" Sonra kendisi cevaplar: "Şüphesiz ki kelimelerin kendisi -dilin zaman içerisinde gelişmesiyle- başka bir anlam kazanabilir ve başka bir düşünceyi ifade edebilir. Bu sebeple biz 'anlamın değişmesiyle' aslında 'kelimelerin anlamlarının değişimini' kast ederiz."² Stephen Ullmann (1914-1976) şöyle söyler: "Daha önceden biz 'anlamı' lafız ve işaret ettiği şey (medlül) arasındaki karşılıklı değişim ilişkisi olarak tanımlamıştık. Bu temel ilişki bağlamında herhangi bir değişim olursa aslında bu değişim 'anlam'da da olmuş demektir."³ Yani anlam değişimi temel olarak sözcükle ilişkilidir. Bu sebeple biz her ne zaman anlam değişimi konusunu ele alacak olsak sırf anlamın kendisini değil aksine bunu, o değişen anlamın ifade edildiği ve ilişkili olduğu lafızlar ışığında ele alıp inceleriz demektir.

Bazı dilciler kelimenin yeni anlamlar kazanması yoluyla uğradığı anlam değişimini, dalları yeni çıkan bir ağaca benzetirler. Bu dallar da ardından diğer küçük dalları çıkarır. Bu yeni dallar eskiyi (önceki anlamı) gizleyebileceği gibi onu yok da ede-

¹ Arlotto, Anthony, *Introduction to Historical Linguistics*, USA 1972, ss. 165-166; Waldron, Ronald Alan, *Sense and Sense Development*, London 1967, s. 114.

² Cohen, Leonard Jonathan, *The Diversity of Meaning*, 2nd ed., GB 1966, s. 2.

³ Ullmann, Stephen, *Devru'l-kelime fi'l-luğa*, çev. Kemal Bişir, Kahire ty., s. 155.

bilir fakat bu sürekli olmaz. Daha önceden kullanılan nice anlamlar vardır ki sonradan katılan yeni anlamlar oluşmasına rağmen asırlar içerisinde (bu eski anlamlar) daha da gelişip yaygınlaşmıştır.⁴

Biz burada anlam değişimi sorununun sadece iki kısmından bahsetmekle yetineceğiz.

I. Anlam Değişiminin Sebepleri

II. Anlam Değişimi Yolları

I. ANLAM DEĞİŞİMİNİN SEBEPLERİ

20. yüzyılın başlarında Fransız dilbilimci Antoine Meillet, anlam değişiminin dilsel, tarihsel ve sosyal sebepler olmak üzere üç temel sebebi olduğu düşüncesindedir. Bu görüşün ardından Ullmann şunu ifade etti: “Bu üçlü tasnif, anlam değişimi ile ilgili pek çok durumu açıklayabilecek nitelikte olsa da anlam değişimini tamamen kapsamaz.”⁵ Anlam değişimine sebep olan en önemli etkenler olarak şu hususları sayabiliriz:

1. İhtiyacın Oluşması

Bir toplum, bir düşünce ya da birşeyi benimseyince o şey veya düşünce hakkında konuşmak ister. Nihayetinde bu konuşma da toplumun kullandığı sözcükler ve kavramlarda ifade edilen seslerin toplamını gösterir. Bu ifade biçimi, sözcüklerin dış bir kaynaktan ödünç alınması yoluyla veya dilin kendi sözcüklerini kullanarak ondan yeni bir sözcük türetme (coining) şeklinde de olabilir. Bu ikincisi aslına ve türeme şekline bakmadan alınıp konulan ticari kavramlara nispetle daha çok olur. Çünkü dış kaynaktan alınan bu yeni sözcüklerin bir çekiciliği olduğu gibi aynı zamanda söylenmesi de dile kolay gelir.⁶

Bu iki yol da aslında anlam değişiminden sayılmaz. Fakat anlam değişiminden sayılan üçüncü bir yol vardır. Buna göre, o dili kullananlar, silinip gitmiş anlamlara sahip çok eski kavramlara yönelir, bazılarını yaşatır ve uzak bir anlam ilişkisi çerçevesinde de olsa o sözcükleri günlük konuşmalarında kullanırlar. Ronald Alan Waldron bu konuda şöyle söyler: “Aslında biz bugün modern dönemdeki icatlar ve keşifler hakkında yine modern anlamlar içeren ‘eski sözcükler’ kullanıyoruz.” ve yine şöyle söyler: “İşte bilim, spor ve çeşitli alanlardaki uzmanlıklara ilişkin kavramlar insanların diline bu şekilde anlam değişimi yoluyla yerleşiyor.”⁷ İbrahim Enîs (1906-1977) ise şöyle diyor: “Böylece biz kendimizi yeni anlamsal şekillere bürünmüş eski kavramlar denizinde buluruz.” Bu tespitlerle ilgili şu örnekleri verebiliriz: Top/الْمِدْفَعُ, tank/الدَّبَابَةُ, araba/السَّيَّارَةُ, lokomotif/الْمَاظِرَةُ, buzdolabı/الثَّلَّاجَةُ, şofben-kazan/السَّخَّانَةُ,

⁴ Lewis, Clive Staples, *Studies in Words*, 2nd ed., Cambridge 1967, s. 9.

⁵ Ullmann, *Devru'l-keleme fi'l-luğa*, ss. 157-160.

⁶ Bk. Arlotto, *Introduction to Historical Linguistics*, ss. 167-168.

⁷ Waldron, *Sense and Sense Development*, s. 117.

radio/المذيع، arpaçık/الذبابات، kayıt/التسجيل، gazete/الجرائد. O bu konuda şöyle devam eder: “Bunlar gibi insanların hayat verdiği, yeni hayatlarının gerektirdiği anlamlara sahip, daha binlerce sözcük vardır. Bu iş(lem), dil enstitüleri ve kurulları sayesinde ya da edebiyatçı, yazar ve şair gibi söz sanatlarında yetenekli bazı kişiler eliyle de yapılabilir. Her ne şekilde olursa olsun bu lafızlar, tedavüle ve iletişime girerek toplumun fertleri tarafından konulduğu yeni anlamları ile kullanılmaya başlanır.”⁸

2. Toplumsal ve Kültürel Gelişim

Bu başlık altında önceki sebebin kapsamına girer ama öneminden dolayı pek çok kimse onu ayrı olarak zikreder. Bu “sebeb” çeşitli şekillerde görünür:

a- İnsan aklının gelişip ilerlemesi sonucunda sözcükler somut anlamlarından sıyrılarak soyut anlamlara dönüşebilir. Ve soyut olandan somut olana doğru olan bu dönüşüm genellikle aşamalı olarak süreç içerisinde gerçekleşir. Sonra somut anlam arka planda kalıp kaybolabilir. Ya da uzun veya kısa bir süre bu somut anlamla yan yana kullanılabilir.⁹

b- Yine bu, kültürlü ayrı bir grubun ya da topluluğun kendi kültürleri ve meslekleri ile ilgili kavramlarla ve deneyimlerle uyumlu anlamları ifade eden sınırlı ve belli sözcükler üzerinde ittifak etme şeklinde de olabilir. Bu da “jargon” denilen özel bir dilin oluşmasını sağlar. Şüphe yok ki bu grubun kendi arasında ve toplumun geri kalan diğer kesimi ve fertleriyle kurdukları iletişimin yoğunluğu, onların bu yeni anlamı diğerlerine anlatma ve uygulama zorluklarını ortadan kaldıracaktır. Namaz/الصلاة، hac/الحج، teyemmüm/التيمم gibi dini kavramlarda bunun örneklerine daha çok rastlanır. Genel olarak bahsedecek olursak, genel kullanımlardan özel alanlara geçiş sırasında kelimenin anlamında bir daraltma cihetine gidilebilir.¹⁰

c- Her ne kadar şekil açısından bir farklılık olsa da lafzın aynı görevini devam ettirdiğini ifade babında -yeni anlamı da kapsayan- eski anlamının kullanılması mümkündür. Örnek verecek olursak: Ship/سفينة/Gemi kelimesinin şekli neredeyse Anglosaksonlar zamanından beri değişmemiştir. Bununla beraber şimdiki gemiler, korsanların kullandıkları gemilerden hacmi, boyutu, bileşenleri, şekli ve teknik özellikleri gibi pek çok yönden farklıdır.¹¹

3. Psikolojik ve Duygusal Durumlar

Diller hoş olmayan anlamlar içeren veya açıkça söylendiğinde kötü bir anlama delalet eden bazı kelimeleri kullanmayı yasaklayabilir. Bu tür kelimeler “yasak” ya

⁸ Enîs, İbrahim, *Delâletü'l-elfâz*, el-Ancolo el-Misriyye, 3. Baskı, yy. 1972, ss. 146-147.

⁹ Enîs, *Delâletü'l-elfâz*, ss. 161-162.

¹⁰ Ullmann, *Devru'l-kelime fi'l-luğa*, ss. 159-160; Arlotto, *Introduction to Historical Linguistics*, s. 175.

¹¹ Ullmann, *Devru'l-kelime fi'l-luğa*, s. 158; Arlotto, *Introduction to Historical Linguistics*, ss. 171-172; Waldron, *Sense and Sense Development*, s. 180.

da diğer bir deyişle tabu (taboo)¹² olarak bilinir. Bu tabular/الأكرمستاس/ bir anlam değişikliğine sebep olmaz. Fakat çoğu zaman onun yerine kullanılan sözcüğün eski bir anlamı olur. Bu da sözcüğün anlamında bir değişikliğe sebep olur. Tabu sanki ifadede bir yanılmaya ya da ‘nükte’ olarak isimlendirilen ve sınırları kesin olarak belirlenmiş söz yerine daha yumuşak ve yaygın olarak kabul edilen bir ifadenin değiştirilmesi anlamındaki bir söz sanatına da neden olabilir. İşte böylece nükte, anlamın değişmesine sebep olur.¹³

4. Dilsel Bozulma

Kelimelerin kendi anlamlarından uzaklaşarak başka bir yakın ya da benzer anlama doğru geçişerek kullanılması mecaz kabul edilir. Bu dili kullananlar tarafından kolayca kabul edilir. Biz mecazı ayrı bir başlıkta ele alacağız. Kelimelerdeki bu değişim, yanlış anlama, karıştırma ya da kapalılıktan kaynaklanabilir. Bu durum dilciler tarafından kimi zaman onaylanıp olumlu görülürken bazı dilciler de çoğunlukla dilsel bir topluluk tarafından kabul edilip dillerine yerleşmiş olsa bile onu reddeder. Kişi, bu kelimeyi ilk defa duyduğunda yanlış anlama meydana gelir ve anlamı hakkında tahmin yürütür. Bu tahmin neredeyse konuşanın zihninde hiçbir bağ oluşturmaya-cak garip bir anlama gelip dayanır veya bilinmeyen bir anlamla son bulur. Tabi ki pek çok kişi bu anlamı bozulmuş kelimeyi tekrar edince bu da sonraki nesillerin mirası olarak kalıp benimseyeceği çok ani bir sözcük-anlam değişikliğine sebep olur.

Bu seri anlam değişikliği genellikle ilkel çevrelerde, yeni nesil ile eski nesil arasında bir kopukluk şeklinde görülür. Sonra da bu yeni anlam baskın bir şekilde ortaya çıkmış olur. İ. Enîs bu ani anlam değişimine ya da dilsel bozulmaya birbirinden farklı pek çok anlama gelebilen yerküre/أرض/ kelimesini örnek verir ki bu kelime, bildiğimiz bir gezegen (dünya) anlamına gelirken şimşek anlamına da gelmektedir. Leys-لَيْث/ kelimesi de aslan anlamına geldiği gibi örümcek anlamına da gelmektedir.¹⁴

Anlam bozulmasının en bariz örnekleri çocuklarda görülür. Çünkü çocuklarda kelimelerin anlamsal işlevlerinden çok şekilleri baskın çıkar. Bu bağlamda çocuk ‘keser’ aletine ‘çekiç’ veya ‘balta’ diyebilir. Ya da fırçayla kullanılan ayakkabı boyasının yerine sadece boyama fiilini (paint) kullanabilir.¹⁵ Enîs şöyle diyor: “Bazıları, ‘ka-

¹² Bk. Ullmann, *Devru'l-kelime fi'l-luga*, s. 177.

¹³ Enîs, *Delâletü'l-elfâz*, ss. 139-145. Tabunun anlam değişikliğine etkisi için bk. Waldron, *Sense and Sense Development*, ss. 118-119; Ullmann, *Devru'l-kelime fi'l-luga*, s. 177.

¹⁴ Enîs, *Delâletü'l-elfâz*, ss. 135-136.

¹⁵ Dillon, George L., *Introduction to Contemporary Linguistic Semantics*, USA 1977, s. 21.

nepe'ye 'koltuk'; 'sıra'ya 'dolap' diyebilir. Çocuklar aynı şekilde kuş çeşitlerini de birbirine karıştırırlar. 'Güvercin'e 'serçe', 'çaylak'a da 'karga' diyebilir."¹⁶ Bunların dışında çocukların renkleri, zıt anlamlı ve benzer söylenişli kelimeleri birbirine karıştırdıkları örnekler çoktur.¹⁷

5. Mecazî Değişim

Bu genellikle bir kasıt ya da sözlük anlamının bıraktığı boşluğu doldurma amacı olmaksızın gerçekleşir. Mecazi kullanım, hakiki kullanımdan, yaşayan her mecazdaki kelimenin olumsuzluk (nefy) unsuruyla ayrılır. Aslında vitrindeki manken insan değildir. İğne gözü/deliği de aslında göz değildir. Olumsuz unsur bazı bilmeceli soruları yöneltmeyi gerektiren şeydir: Dili olup da konuşmayan şey nedir? Gözü olup da göremeyen şey nedir? Dişi olup da kendisiyle ısırılmayan şey nedir? Zamanın geçmesiyle mecazi kullanım yaygınlaşınca bir sözcüğün iki anlamı olabiliyor. Böyle olunca mecazi anlam, hakiki anlama baskın gelip bir süre sonra onu yok da edebiliyor. Bazıları aşağıda görüldüğü üzere mecazın çeşitleri arasında ayrıma giderler: a- Yaşayan (living) Mecaz: Bu tür, bilinç eşliğindedir ve işiteni dehşete ve tuhafliğe sevk eder. b- Ölü Mecaz (Dead): Buna fosil mecaz da denir. O mecazlığını kaybedip yakınlık ve anlam belirsizliğinden sonra hakiki anlamını kazanan bir türdür. c- Uyuyan Mecaz (Sleeping): Bu önceki iki tür arasında orta bir yerde bulunur. Ölü mecazla uyuyan mecaz arasındaki fark küçüktür ve dilsel bilincin farkındalığının derecesine bağlıdır. Mecazla ilgili daha fazla bilgi "Anlam Değişimi Yolları" başlığı altında verilecektir.

6. Yaratıcılık

Yaratıcılık (innovation), anlam değişiminin sebeplerinden biri sayılır. Bunu daha çok iki grup insan yapar:

a- Söz konusunda yetenekli olan şairler ve edebiyatçılardır. Edebiyatçı anlamı açıklamaya ya da onu zihinde belirginleştirmeye ihtiyaç duyar. Onu yeni bir anlam türetmeye sevk eden şey budur.

b- Dil kurumları ve bilimsel heyetler, bir düşünce veya belli bir anlamı ifade etmek için herhangi bir kelimeyi kullanmaya ihtiyaç duyduklarında bu kelimeye terimsel ve ilk anlamını verirler. Sonra bu kelime toplum kullanımına sunulur ve böylece kullanılan ortak dilde yer edinir. Bunun örneği, konuşan kişinin mesleğine ve uzmanlığına göre değişen "root (kök)" kelimesidir. Bu kelimeyi söyleyen çiftçi mi, matematikçi mi yoksa dilci midir?¹⁸

¹⁶ Enis, *Delâletü'l-elfâz*, s. 92.

¹⁷ Ullmann, iki sözcük arasındaki benzerlik ilişkisinde uydurulmuş anlamsal bir bağa neden olan sebepleri de dikkate almış ve bu sebeplerin iki kelimedenden birinin anlamına etki edebileceğini belirtmiştir. Bk. Ullmann, *Devru'l-kelime fi'l-luğa*, s. 175.

¹⁸ Arlotto, *Introduction to Historical Linguistics*, ss. 174-175; Enis, *Delâletü'l-elfâz*, s. 145; Stern anlam değişiminin diğer sebepleri olarak kıyas, kısaltma, harf kelime değişikliği, dizin değişikliği gibi hususları da saymıştır. Bk. Waldron, *Sense and Sense Development*, ss. 130-133.

II. ANLAM DEĞİŞİMİ YOLLARI

Gramerciler ve belagat âlimleri Aristo'dan (M.Ö. 322-384) beri anlam değişimlerini düzenlemek ve kurallaştırmak için çaba göstermektedirler. Ne var ki onlar uzun asırlar boyunca çalışmalarını estetik ve üslup sebeplerinden dolayı mecazların tasnifine hasretmişlerdir. Bu konu, dil bilginlerine intikal ettiğinde onlar edebi içeriklerini bir kenara bırakarak anlam değişimleri yönüyle tanzim etmeye çalışmışlardır.

Dilbilimciler anlam değişimlerini tasnif etmek için mantıkî ve nefsî olmak üzere iki plan sundular.¹⁹ Anlam değişimleri için bu iki planın mezci ve kısımlarıyla beraber aşağıdaki şekilleri çıkarıyoruz:

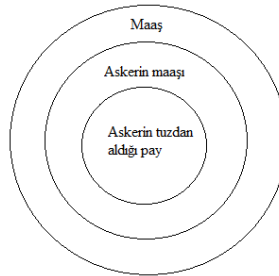
1. Anlam Genişlemesi

Anlam genişlemesi²⁰ özel bir anlamdan genel bir anlama geçişte meydana gelir. İbrâhîm Enîs "Anlam genişlemesi dilde anlam daralmasından daha az yaygındır ve anlamların gelişme ve değişiminde daha az etkilidir."²¹ görüşünde olmasına rağmen anlam genişlemesi önem itibarıyla anlam daralmasıyla eşit sayılmaktadır. Yani anlam genişlemesi, kelimenin ifade ettiği anlamların sayısının öncekinden daha çok ya da kullanım alanının öncekinden daha yaygın olmasıdır. Çocukların ve yetişkinlerin dilinde ve bütün dillerde buna çokça örnek vardır.

a- Çocuk "elma" kelimesini portakal, tenis topu, yuvarlak kapı kabzası ve kâğıt ağırlığı gibi şekil itibarıyla ona benzeyen bütün yuvarlak nesnelere vermektedir.

b- Maaş anlamına gelen "salary" kelimesi Latince aslında sadece asker maaşı için kullanılmaktaydı. Kelimenin tarihini araştırarak olursak onunla yalnızca askerin tuzdan aldığı payın kastedildiğini buluruz. Böylelikle "salary" kelimesi iki açıdan genişlemeye maruz kalmıştır.

Şöyle ki:²²



¹⁹ Ullmann, *Devru'l-kelime fi'l-luğa*, s. 164.

²⁰ İbrâhîm Enîs bu kavramı "ta'mîmu'd-delâle" olarak adlandırmaktadır. Bk. Enîs, *Delâletü'l-elfâz*, s. 154.

²¹ Enîs, *Delâletü'l-elfâz*, s. 154.

²² Arlotto, *Introduction to Historical Linguistics*, s. 177.

c- “Picture” kelimesi tablo için kullanılırken şimdi resmi de içine alacak şekilde genişlemiştir.²³

d- “Drinking-straw” kelimesi günümüzde kâğıttan veya plastikten yapılmış olsun tüm pipetler için kullanılır.²⁴

e- Güney Slavokça’da “gül” ismi genellikle çiçek için kullanılmaktadır.²⁵

f- Dile normal kelimeler olarak giren özel isimlerin çoğunun anlamı genişler. Örneğin “boycott” kelimesi zorba İrlandalı arazi sahibi Charles C. Boycott’un (1832-1897) isminden alınmış bir fiildir. Bu adamın ismi İngilizcede boykot ya da ilişkiyi kesme için kullanılır oldu.²⁶ “Sandviç” kelimesinin onu bulan kişinin adı verilerek sandviç yemeğine, “hoover” kelimesinin –ki aynı kelime fiil olarak da kullanılmaktadır– aslında belli bir modelin ismi iken bütün elektrikli süpürgelere ad olması da böyledir. Bazı eğitilmiş Arapların “kodak” kelimesini kamera için kullandıklarını duyudum.

Anlam genişlemesi, kelimenin bazı ayırt edici özelliklerinin düşürülmesi sonucunda ortaya çıktığı şeklinde yorumlanabilir:

a- Her adam için “amca” kelimesini kullanan çocuk, sözcüğün akrabalık gibi ayırt edici niteliklerini düşürmüştü ve erkeklik ve yetişkin olma özellikleriyle yetinmiştir.

b- “Açık gazete” ifadesini kullanan kişi, sadece haberlerin aktarılması ve periyodik olması özelliklerini göz önünde tutmaktadır. Kâğıda yazdırılmış olma niteliğini ise düşürmüştür. Yalnızca temsil özelliğini dikkate alıp “tiyatro binası” niteliğini düşüren kişinin “açık hava tiyatrosu” demesi de böyledir.²⁷

2. Anlam Daralması

Anlam daralmasının –İbrahim Enîs bunu *tahsîsu'l-ma'nâ*²⁸ olarak adlandırmıştır– anlam genişlemesinin aksine bir eğilim gösterdiği kabul edilir. Bunun anlamı delaletin külli bir manadan cüzi bir manaya dönüşmesi ya da kullanım alanının daralmasıdır. Bazı bilginler anlam daralmasını kelimelerin anlamlarının sınırlandırılması ve azaltılması olarak tarif etmektedirler.

Buna çokça örnek vardır:

1- Mesela Amerika’da on yıldan beri kadın “ben hap (a pill) aldım” diyordu. Meraklı dinleyici şunları sorguluyordu: Doğum kontrolü için mi? Baş ağrısı için mi? Mide

²³ Waldron, *Sense and Sense Development*, s. 115.

²⁴ Waldron, *Sense and Sense Development*, s. 116.

²⁵ Vendryes, Joseph, *el-Luğa*, çev. Abdulhamid ed-Devâhilî-Muhammed el-Kassâs, el-Ancolo el-Misriyye, 1950, s. 258.

²⁶ Arlotto, *Introduction to Historical Linguistics*, ss. 168-169.

²⁷ Bk. Dillon, *Introduction to Contemporary Linguistic Semantics*, s. 19; Rapoport, Anatol, *Semantics*, USA 1975, s. 138.

²⁸ “Taklîsu'l-ma'nâ” olarak isimlendirenler de vardır. Bk. Waldron, *Sense and Sense Development*, s. 115.

tedavisi için mi? Daha sonra doğum kontrol haplarının yaygınlaşmasıyla “pill” kelimesinin anlamı daraldı ve bu kelime sadece doğum kontrol hapını ifade eder oldu. Böylece yazarlar bu kelimeyi genel anlamda kullanmaktan kaçındılar ve onun yerine “tablet” kelimesini tercih ettiler.²⁹

2- İngilizce “poison” kelimesi bir miktar sıvı anlamına geliyordu. Ancak zehirli sıvılar, dikkatleri üzerine çekti ve bir şekilde poison (zehir) kelimesi bu sıvılara has oldu. Böylece kelimenin anlamı sınırlandı ve aslında kayda değer bir orana delalet ederken miktarı az olan şeylere hasrolundu.³⁰

3- “Harami” kelimesi aslında haram’a nisbet edilmiştir. Sonra anlamı daralmış ve Hicri 7. yüzyılda rivayet edilen bazı metinlerde “hırsız” anlamında kullanılmıştır.

4- Konuşma dilinde “tahâret” kelimesi anlam daralmasına uğramıştır ve “sünnet”i anlatır olmuştur. “Harîm” kelimesi de dokunulması yasak olan her şey için kullanılırken anlam daralmasına uğramış ve günümüzde kadınlar için kullanılır olmuştur. “‘Ays” (hayat, ömür) kelimesi Mısır’da ekmek³¹ bazı Arap ülkelerinde ise pirinç şeklinde anlam daralmasına uğramıştır.

Anlam daralması, anlam genişlemesinin zıddı olarak değerlendirilebilir. Genişleme, kelimenin bazı ayırt edici özelliklerinin düşürülmesi sonucu olmaktadır. Daralma ise kelimenin bazı ayırt edici özelliklerinin ilavesi neticesinde olmaktadır. Herhangi bir şeyin nitelikleri artarsa fertlerinin sayısı azalır.³²

3. Anlam Aktarması (Kayması)

Joseph Vendryes (1875-1960) anlam aktarmasıyla şunun kastedildiğini söyler: İki anlam muadil olduğunda veya umum ve husus açısından farklı olmadığında (kelimenin mahalden hale, müsebbepten sebebe ya da işaret edenden işaret edilen şeye aktarılmasında veya tersi durumlarda...) anlam aktarması olur. Anlam aktarması genel olarak istiare, parçanın bütüne ad olması ve mecaz-ı mürsel gibi farklı yolları içermektedir.³³ Böylece bu türle önceki iki tür arasındaki fark, eski anlamın önceki iki türde yeni anlamdan daha geniş veya daha dar, bu türde ise eski anlam ile yeni anlamın eşit olmasıdır. Bunun anlamı, iki tarafın eşit olduğu bütün mecaz türleri anlam aktarması ya da kullanım alanının değişimi olarak adlandırılan bu türün altına girer. Ancak Arlotto’ya (1939-2011) göre fark, genellikle bilinçsiz bir şekilde tamamlanan ilk iki türde ortaya çıkmaktadır. Üçüncüsü ise çoğunlukla edebi bir amaç için kasdi bir şekilde tamamlanır.³⁴

²⁹ Arlotto, *Introduction to Historical Linguistics*, s. 179.

³⁰ Ullmann, *Devru'l-kelime fi'l-luga*, s. 165.

³¹ Enîs, *Delâletü'l-elfâz*, s. 125, 152; Vendryes, *el-Luga*, s. 256 vd.

³² Rapoport, *Semantics*, s. 137.

³³ Vendryes, *el-Luga*, s. 256; Ullmann, *Devru'l-kelime fi'l-luga*, s. 165.

³⁴ Ullmann, *Devru'l-kelime fi'l-luga*, s. 180.

Anlam aktarmasına çokça örnek vardır. Memeye karşılık göğüs ya da boğaz (bazı lehçelerde “mide”) kelimesi kullanılarak beden uzuvlarından birinin başka bir organın ismiyle ifade edilmesi gibi duyu işlerine delalet eden isimlerin değişimi de böyledir. Dokunma, işitme, hissetme ve tat almayı ifade eden kelimeler birbirlerinin yerine çokça kullanılır. Bazı lehçelerde sağır için “iki kulağı kör” ifadesi kullanılmaktadır.³⁵

İngilizce “bead” (boncuk) kelimesinin uğradığı anlam kayması da buna örnektir. Modern sözlükler bu kelimeyi “cam, ağaç, metal veya başka bir maddeden yapılan, ip sokmak için (ortası) delinmiş, topa benzeyen küçük bir parça” şeklinde tanımlamaktadır. Klasik İngilizce’yi araştırdığımızda “gebet” kelimesini buluruz ki o “bead” anlamına gelmez ve sadece yakarış ve dua anlamına gelir. Bu iki anlam arasındaki ilişki nedir? Bazı Katolik kilisesi mensupları dua ve tesbihlerini ipe dizili taneler aracılığıyla sayıyorlardı. Buradan hem tespih taneleri hem de dua anlamına gelen “tanelerini sayıyor” deyimini ortaya çıkıttı ve orta İngilizce’de “bead (ya da bede)” kelimesi dua ve duaların sayıldığı boncuk şeklinde iki anlamda kullanıldı. İşte bu anlam değişmesidir.³⁶

Eskiden “diş güzelliği ve parlaklığı” modern kullanımda ise “bıyık” anlamına gelen شَنْبْ kelimesi anlam aktarması yoluyla delaleti değişen kelimelerdendir. Yolcu için yapılan yemek anlamında olan سَفْرَة kelimesi modern kullanımda sofa ve üzerinde olan yemek anlamındadır. طُولُ الْيَدِ (eli uzun) ifadesi ise cömertlikten kinaye iken hırsız niteler olmuştur.³⁷

Anlam kötüleşmesi ve onun ziddi olan anlam iyileşmesi de anlam değişimi yollarındandır. Kelime, toplumsal kullanım merdiveninde iyileşme ile kötüleşme arasında gider gelir. Bir kelime en üst basamağa da çıkabilir, en alta da inebilir.³⁸ Her ikisinin örnekleri aşağıdadır:

1- “Luck” kelimesi iyi ve kötü şans anlamında olabilir. Ancak o ilk anlama meyletmiştir. Lucky (şanslı) sıfatı buna delildir.

2- Almanca asıllı olan Fransızca “marechal” kelimesi ahır hizmetçisi ya da seyis anlamındadır. Müşir ve baytar kelimeleri de aynı anlamı taşımaktadır.

3- “Constable” kelimesi ahır kontu anlamına gelmekteydi. Bu ünvanı alan kişi Orta Çağ Avrupa’sında kraliyet mahkemesinde yer alan üst düzey bir şahsiyettir. Bu

³⁵ Vendryes, *el-Luga*, s. 260, 261.

³⁶ Arlotto, *Introduction to Historical Linguistics*, s. 171, 172.

³⁷ Mustafa, İbrahim-Ahmed Hasan ez-Zeyyât-Hamid Abdulkadir-Muhammed Ali en-Neccar, *el-Mu’cemu’l-Vasît*, 2. Baskı, Kahire 1972, سفرة, شنب, ve طول اليد maddeleri; Enis, *Delâletü’l-elfâz*, s. 126.

³⁸ Ullmann, *Devru’l-kelime fi’l-luga*, s. 186.

kelime hâlâ “chief constable” (emniyet müdürü) örneğinde olduğu gibi yüksek konumunu korumaktadır. Ancak “police constable” (polis memuru) kullanımında ise bu konumunu yitirmiştir.³⁹

4- Türkçe’den alınan “efendi” lakabının 19. yüzyıl boyunca önemli ve saygı değer bir yeri vardı. Zaman geçtikçe değeri düştü ve günümüzde önemsiz bir hale geldi. Endülüs Devletinde başbakan anlamına gelen “hâcib” kelimesinin günümüzde önemsiz bir manaya dönüşmesi de buna örnektir.⁴⁰

5- “Resûl” kelimesi herhangi bir işe gönderilen kişi anlamındaydı. Daha sonra günümüzde bildiğimiz yüksek anlama dönüştü. Orta çağ şövalyeliğinde önemli bir rütbeyi ifade eden “knight” kelimesi de buna yakındır. Bu kelime aslı anlamından koparak Avrupa dillerine hizmetçi çocuğu şeklinde geçmiştir.⁴¹

Anlam aktarmasının öncelikle çeşitliliği sağlamasından daha sonra da düşünceye dayanan mecaz türlerini kapsamasından dolayı anlam değişimi yollarının en önemlilerinden olduğu ortaya çıkmaktadır. Pek çok kişi düşüncelerin önemi hakkında –özellikle kinaye, mecaz ve teşbih alanlarında– fikir beyan etmiştir. Aristo, “en büyük şey mecaza hakim olmaktır.” demiştir. Proust (1871-1922), mecazın tek başına üsluba kalıcılık verebileceğini düşünmektedir. Görüldüğü gibi mecaz üslupta tercih özgürlüğünü yazarın önüne koymaktadır. Ullmann da şunu söyler: “Dilbilgisi alanında kurallar sınırlıdır, yazar dar sınırlar haricinde tercihlerde bulunamaz. Kelimelerde ise onların eş anlamlılarını seçebilmemize rağmen tercih alanı çok sınırlıdır. Özgürlüğümüzü sınırlamadan tercihte bulunabildiğimiz tek alan hayal ve düşüncedir.”⁴²

4. Mübalağa

Ullmann, mübalağayı anlam değişimi yollarından biri kabul etmiştir. Mezhepsel alametlerden ve reklam/proganda aygıtlarının kendisinden amaçlananın aksine fırsat vermeden en kötü şekilde kullandığı yanıltıcı kavramlardan sorumlu olduğunu düşünmektedir. Mesela “O, korkunç bir şekilde mutludur ve oldukça harikadır.” gibi abartılı ifadelerde hemen ciddiyet ve ifade gücü düşer. Hatta sıradan ve önemsiz bir hale gelir. Daha sonra başka tabirler bunların yerini alır.⁴³

³⁹ Ullmann, *Devru'l-kelime fi'l-luga*, s. 186.

⁴⁰ Enîs, *Delâletü'l-elfâz*, s. 140, 156 vd.

⁴¹ Enîs, *Delâletü'l-elfâz*, s. 158.

⁴² Ullmann, Stephen, *Meaning And Style*, Oxford 1973, ss. 44-46.

⁴³ Ullmann, *Devru'l-kelime fi'l-luga*, s. 170, 171.

Kaynakça

- » Arlotto, Anthony, *Introduction to Historical Linguistics*, USA 1972.
- » Cohen, Leonard Jonathan, *The Diversity of Meaning*, 2nd ed., GB 1966.
- » Dillon, George L., *Introduction to Contemporary Linguistic Semantics*, USA 1977.
- » Enis, İbrahim, *Delâletü'l-elfâz*, el-Ancolo el-Misriyye, 3. Baskı, yy. 1972.
- » Mustafa, İbrahim-Zeyyât, Ahmed Hasan-Abdulkadir, Hamid-en-Neccar, Muhammed Ali, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, 2. Baskı, Kahire 1972.
- » Lewis, Clive Staples, *Studies in Words*, 2nd ed., Cambridge 1967.
- » Rapoport, Anatol, *Semantics*, USA 1975.
- » Ullmann, Stephen, *Devru'l-kelime fi'l-luga*, çev. Kemal Bişr, Kahire ty.
- » _____, *Meaning And Style*, Oxford 1973.
- » Vendryes, Joseph, *el-Luga*, çev. Abdulhamid ed-Devâhîlî-Muhammed el-Kassâs, el-Ancolo el-Misriyye, yy. 1950.
- » Waldron, Ronald Alan, *Sense and Sense Development*, London 1967.

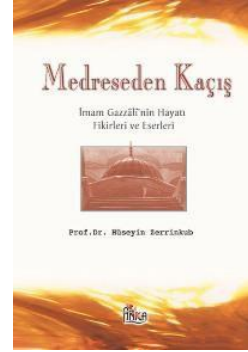
MEDRESEDEN KAÇIŞ

Hatice AKSOY*

Hüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*, çev. Hikmet Soylu, Anka Yayınları, İstanbul 2001, 318 s.

Tarihin bünyesinde barındırdığı büyük şahsiyetler için pek çok çalışma yapılmış ve yapılacaktır. İmam Gazzâlî'nin pek çok alandaki çalışmaları üzerine sayısız eser verilmiş ve bu çalışmalar bereketini göstermiştir. Her yeni çalışma ile başkaca incelikler keşfedilmektedir. İşte burada tanıtımını yapacağımız eser de Hüseyin Zerrinkub tarafından kaleme alınmış olup *Ferar ez Medrese der Baare-yé Zendeği ve Endişe-yé Ebû Hâmid Gazzâlî* adını taşıyan kıymetli bir çalışmadır.

Çevirisi Hikmet Soylu tarafından yapılmış olan eser, okuyucuyu yormayan akıcı bir üslupla ve edebi bir dille yazılmıştır. Ayrıca konular arası bütünlük sağlanarak İmam Gazzâlî'nin hayatı, eserleri ve fikirleri ele alınmıştır. Bu eser kaleme alınmadan önce yazar tarafından etraflıca araştırmaların yapıldığı kitabın her satırında hissedilmektedir. Bu araştırmaların kapsamının, dar çerçevede



* Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, haticeaksoy7989@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8553-3436>.

ve mahallî araştırmalar olmadığı, müellifin tarafından, konuyla alakalı kendi dönemine kadar uzanan farklı dillerdeki çalışmalara ulaşıldığı, incelendiği ve değerlendirmeye tabi tutulduğu görölmektedir.

Medreseden kaçış önsöz, on bölüm ve ekler kısımlarından oluşmaktadır. Önsöz kısmında yazar, İmam Gazzâlî'nin hayatını, İmam Gazzâlî'ye aidiyetinde şüphe olmayan eserler ile tabakât eserlerini birlikte değerlendirerek yazdığını belirtmiştir. Eserlerin aidiyet sorunu ile beraber çok eser yazmış olmasındaki zorluklar ve ayrıca çelişkili rivayetlerin değerlendirilmesini yazar, kitapta üzerinde durduğu hususlar olarak açıklamıştır.

Birinci bölüm, "Çocukluk ve Gençlik" (s. 17-38) başlığını taşımaktadır. Bu kısımda İmam Gazzâlî'nin çocukluğu, babası, kardeşi, doğduğu çevre ve dönemindeki tartışma konuları zikredilmiştir.

İkinci bölüm, "İmamü'l-Hameyn'in Dersleri" (s. 39-60) ismini taşımaktadır. Bu bölümde İmam Gazzâlî'nin daha yirmi beşinde bir gençken ilmi eğilimleri, tanıştığı ilim adamları, katıldığı dersler, Nişâbur Medresesi'ne yolculuğu ve İmam Cüveynî'ye talebe olması anlatılmaktadır. İلمي talep için yaptığı yolculuklar ve ilim arkadaşları da bu kısımda zikredilmiştir. Hemen hemen her bölümde İmam Gazzâlî'nin yaşadığı dönem ve coğrafyanın siyasi, sosyal, kültürel, ilmi vb. çok alanda tasvirinin yapılması dikkat çeken bir husus olarak zikredilmelidir. Bu durum okuyucuya İmam Gazzâlî'nin döneminden nasıl ve ne ölçüde etkilendiğini görme fırsatı sağlamaktadır.

Üçüncü bölüm, "Ordugâh" (s. 61-81) ismi ile İmam Gazzâlî'nin hocasının vefatından sonra, vezirin ve sultanın dergâhındaki ilmi serüvenini ve hayatının sonraki on yıllık döneminin nasıl şekilleneceğini anlatmaktadır.

Dördüncü bölüm, "Bağdat Nizamiyesi'nde" (s. 83-110) başlığını taşımaktadır. Bağdat'ın sosyolojik, siyasi ve coğrafi yapısı, İmam Gazzâlî'nin müderrisliği ve fihki eserleri, hakikat arayışı, münazara meclisleri ve bunalıma düşüşü anlatılmaktadır. Her bölümde özen gösterilerek hazırlanmış olan ilgili dönemde yazılan eserler kısmı, çalışmaya ayrı bir güzellik katmıştır.

Beşinci bölüm, "Medreseden Kaçış" (s. 112-132), altıncı bölüm ise "Kurtuluş ve Kaçış Serüveni" (s. 133-152) ismini taşımaktadır. Bu iki bölümde, İmam Gazzâlî'nin Bağdat'ı terk edişi, süfi elbisesi giymesi ve uzlet hayatı için yolculukları anlatılmaktadır. Bu kaçış kararı ile birlikte İmam Gazzâlî'nin bundan sonraki hayatının her ânına yansiyacak üç ahdi aktarılmıştır. Bunlar: 1. İhsanı kabul etmeme, 2. Sultan ve emir huzuruna gitmeme, 3. Münazara yapmama.

Yedinci bölüm, "Felsefe Karşıtı Filozof" (s. 153-186) ismini taşıır ki İmam Gazzâlî'nin zihninin Kelam ve Felsefe'den olan hicretini konu edinir. Bu bölüm, İmam Gazzâlî'nin farklı ilim dallarında yıllarca süren hakikat arayışı ve bu arayışın mahiyetini içermektedir. Özellikle felsefe, mantık, matematik bilimlerinin konuları ve

metotları ortaya konulmuş, peşi sıra İslam filozoflarının yirmi noktadan eleştirisi yapılmıştır.

Sekizinci bölüm, “Eserler ve Üslup” (s. 187-217) ismini taşımaktadır. Bu bölümde İmam Gazzâlî'nin ismi zikrolunduğunda zihinlerde hemen beliriveren ve aidiyet problemi olmayan eserleri üzerinden başlıca üslup özellikleri zikredilmiştir. Bu özellikler doğrultusunda hakkında farklı rivayetler bulunan eserleri, risaleleri ele alınmış, bu eserlerin hangi saiklerle İmam Gazzâlî'ye atfedildiği incelenmiştir.

Dokuzuncu bölüm, “Dönüş” (s. 216-256) başlığı ile eserde yer almaktadır. Bu dönüş, dönemin şartları ile doğrudan ilgili sebepler doğrultusunda sunulmuştur. Dönüş başlığı İmam Gazzâlî'nin sûfi kimliği ile dönüşünü ve bu dönüşün mahiyetini aktarmaktadır. Eserin birkaç bölümünde değinildiği üzere İmam Gazzâlî, on iki yıllık uzlet dönemi boyunca eser telifinden uzak kalmamış, dahası bu sorumluluğunu uzlet ile çatışır görmemiştir. Dokuzuncu bölümde ayrıca Bu dönüşün nasıl farklar taşıdığı, Gazzâlî'yi eskiden tanıyanların yeni şartlar hakkındaki kanaatleri ve tedris faaliyetinin eski dönemle farklılıkları sunulmuştur.

Onuncu bölüm, “Medrese mi Dergâh mı?” (s. 257-283) başlığı ile İmam Gazzâlî'nin fikri değişim sürecini belirli açılardan sunmuştur. Bu bölümde; İmamın, akıl ve burhan misdadı ile çıktığı ilim yolunda içine düştüğü şüphe halinin keşf ve ilham ile taçlandığı kesit aktarılmıştır. İmamın kendi ifadesi ile “Kalbin, insan hakikati olduğu”, hakikat yolunun sadece akıl ile katedilemeyeceği zikredilmiştir.

Eserin hitamında muhtasar şekilde yer alan ekler, bir hayli müfiddir. Derli toplu bakış ve liste sunması açısından bu ekler; kronolojik biyografi, eserleri ve kaynakçayı içermektedir. Ekler kısmından sonra eser, detaylı ve kısımlara ayrılmış güzel bir indeks ile bitmektedir.

Sonuç olarak Medreseden Kaçış eseri, uzun incelemelerin bir meyvesi olarak araştırmacılara Gazzâlî'yi tanıma imkân veren bir eser olarak zikredilmelidir. Her alanda rahatlıkla ve ustalıkla kalem oynatabilen İmam Gazzâlî'nin hayatı kendi ifadeleri öncelenerek, eserleri tahlil edilerek ve tabakât yazarlarının verileri de eklenmek suretiyle yazılmıştır. İmam Gazzâlî'nin hayatı –tıpkı imamın kendi arayışı gibi– kendi dünyasında iç tutarlılık, güvenilir bilgi arayışında olan herkes için yol gösterici bir kandil olurken bu eser de başlangıç için zikredilmeyi hak etmektedir.

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Genel İlkeler

- *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Mütefekkir*, dini araştırmalar alanında uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergi olup, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı şeklinde yayımlanır.
- *Mütefekkir*'in tüm dillerdeki kısaltması **Mütefekkir** şeklinde verilmelidir.
- *Mütefekkir*, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve eviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla iliğilene 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, Arapça ve İngilizce 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, mutfekkir.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. Aynı zamanda, mutfekkirdergisi@gmail.com ve mutfekkirdergisi@aksaray.edu.tr e-posta adresleri veya karasal posta aracılığıyla da yazı gönderilebilir.

Yayın İlkeleri

- *Mütefekkir*'de yayımlanması istene 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 gösterene 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 yayımlanmaya 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.
- 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 bildirilene yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz hakem değerlendirmesi durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneekli durumlarda araştırma müellifin tashihiye sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

Yazım İlkeleri

- Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (eviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
- 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, makaleyi inceleyecek hakemlere daha objektif değerlendirme imkânı tanınması açısından önemlidir.

- Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır.
- Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özlere verilmelidir.
- 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.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. Hicrî/Milâdi) şeklinde olmalıdır. Örn.: (ö. 425/1033).
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.

Atıf Sistemi

- Mütefekkir'de atıf sistemi olarak CMS (Chicago of Manual Style) yöntemi kullanılmaktadır.
- a.yer., a.g.e., a.mlf., ibid gibi kısaltmalar **kullanılmamalıdır**.
- Kaynaklar arası, noktalı virgül ile ayrılmalıdır. Aynı kaynağa atıfların arası virgül ile ayrılarak, virgül öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmalıdır.
- Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır.
- Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalı ve yazar adı önündeki "el" takıları yazılmamalıdır.
- Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir.
- Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi verilmemelidir.
- Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde yayım tarihine göre sıralanmalı ve alt alta "_____" şeklinde yazar ismi verilmeden sıralanmalıdır.
- Basılmış sempozyum bildirilerinin, ansiklopedi maddelerinin ve kitap bölümlerinin yayınlandıkları eser içerisinde yer aldıkları sayfa aralıkları, (varsa) cilt numaraları kaynakçada verilmelidir.

1. Kitap

İlk geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, eserin tam ismi (italik), (varsa) tercüme edenin, tahkik edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) yayınevi, baskı sayısı, basım yeri, basım yılı, (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası. Eserde olanlar bu sıraya göre yazılır.

- Eserin yayınevi, baskı sayısı (varsa), basım yeri ve yılı biliniyorsa yazılmalıdır. Basım yeri yoksa yy. basım tarihi yoksa ty. kısaltması kullanılmalıdır.
- Ciltlerin baskı tarihleri farklı ise ilk geçtiği yerde tüm ciltlerin baskı tarihleri birlikte verilir. (Kahire 1934-1962).

İkinci geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı, anlamlı kısaltılmış eser adı (italik), (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası veya aralığı.

Kaynakçada: Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak verilmeli. Varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmeli. Ancak **cilt sayısı ve sayfa numarası yazılmamalı**.

Tek Yazarlı:

* Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1957, II, 28-29.

- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 28-29.
- * Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 2000, s. 102.
- Görmez, *Metodoloji Sorunu*, ss. 24-33.
- * Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, sad. Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ*, I, 34.
- * Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-fukarâ -Fakirlerin Yolu-*, haz. Saadettin Ekici, III. bs. İnsan Yay. İstanbul 2011, s. 405.
- Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, s. 405.
- İki Yazarlı:**
- * Ali, Kecia-Leaman, Oliver, *İslam: The Key Concepts*, Routledge, London/New York 2008, s. 155-58.
- Ali, Leaman, *İslam: The Key Concepts*, s. 155-58.
- Üç veya Daha Çok Yazarlı:**
- * Topaloğlu, Bekir vd., *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1998, s. 25.
- Topaloğlu vd., *İslam'da İnanç Esasları*, s. 25.
- Arapça Eserler:**
- Arapça eser adlarının ilk harfi büyük, diğerleri küçük yazılır. Arada geçen özel isimlerin ilk harfi ise büyük yazılır. Varsa eser önündeki “el” takıları küçük harfle yazılır, araya tire konur ve alfabetik sıralamada dikkate alınmaz. Yazar önündeki “el” takıları yazılmaz (Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*).
- * Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1994, X, 234.
- Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, X, 234.
- * Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, *Mektebtü Vehbe*, Kahire ty. II, 265.
- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 265.
- * Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, *Mektebetü'l-Hancî*, Kahire 1369/1950, s. 181.
- Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.
- * Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.
- Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 35.
- Çeviri:**
- * İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul ty. s. 125.
- İzutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 125.
- 2. Makale**
- İlk geçtiği yerde:** Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, makalenin tam ismi (tırnak içinde ve düz metin), derginin *kısaltılmış* adı (italik), (varsa) çeviren, (varsa) basım yeri, (varsa) cilt sayısı, (varsa) sayı numarası, (varsa) basım yılı, sayfa numarası veya aralığı. Makale hakkında mevcut bilgiler bu sıraya göre yazılır.
- İkinci geçtiği yerde:** Yazar(lar)ın soyadı, makalenin anlamlı kısaltılmış adı (tırnak içinde ve düz metin), sayfa numarası veya aralığı.
- Kaynakçada:** Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak yazılmalı. Varsa iki yazar açık, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilmeli. **Dergilerin tam ismi ile parantez içerisinde kısaltması (italik) yazılmalı.** Sayfa aralığı verilmeli.
- * Karapınar, Fikret, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri ‘...Oruç bana aittir...’ Hadisi Örneği”, *Marife*, Konya, 9/1 (2009): 57-60.
- Karapınar, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri”, s. 89.
- * Okumuşlar, Muhiddin, “Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye”, *SÜİFD*, Konya, 21 (2006): 239.
- Okumuşlar, “Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye”, ss. 239-245.
- * Öztürk, Mustafa, “Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum”, *İslâmiyât*, Ankara, 2/3 (1999): 34-45.
- Öztürk, “Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi”, s. 48.

- * Unal, İsmail Hakkı, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber’i (s.a.v) Anlamak”, *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.
- Unal, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber’i (s.a.v) Anlamak”, s. 49.
- * Yıldırım, Ahmet, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *SDÜİFD*, Isparta, 13 (2004): 13-36.
- Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, ss. 16-18.
- * Ebû Gudde, Abdu’l-Fettâh, “Halku’l-Kur’ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta’dil Kitaplarına Tesiri”, çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD*, Ankara 20 (1975): 307-321.
- Ebû Gudde, “Halku’l-Kur’ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta’dil Kitaplarına Tesiri”, s. 307.

3. Ansiklopedî Maddesi

- * Kandemir, M. Yaşar vd. “Ahmed b. Hanbel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Maddenin iki yazarı açıkça yazılır, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilir. Ancak kaynakçada açık olarak yazılmalı).
- Kandemir vd., “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, II, 79.
- * Schacht, Josef, “Murted”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.
- Schacht, “Murted”, *İA*, II, 67.

4. Kitap Bölümü, Basılmış Bildiri Kitabı

- * Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632-56.
- Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, II, 635.
- * Karluk, Sadık Rıdvan, “Kıbrıs’ın AB Üyeliği AB’yi Bölür mü?”, *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Oğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, ss. 263-287.
- Karluk, “Kıbrıs’ın AB Üyeliği AB’yi Bölür mü?”, s. 277.
- * Ağırman, Cemal, “Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur’ân Araştırmaları Vakfı Kurav Yay. Bursa 2005, ss. 117-137.
- Ağırman, “Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü”, s. 124.

5. Tez

İlk geçtiği yer ve kaynakçada: Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler -Câhiliye Dönemin-den Emevîler’in Sonuna Kadar-*, Basılmamış Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013, s. 67. (Kaynakçada sayfa numarası yazılmaz)

İkinci geçtiği yerde: Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, s. 67.

6. Kur’an ve Kitap-ı Mukaddes

a. Ayet:

* Bakara 2/22. (ilk rakam sure numarasını, ikinci rakam ise ayet numarasını gösterir).

b. Kitap-ı Mukaddes:

* Tekvin 34:21; Matta 7:6.

7. Hadis-i Şerif

Kütüb-i Sitte, Concordance sistemine göre verilmelidir.

a. Bölüm (kitap) adından sonra bâb numarası verilenler:

Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî

* Buhârî, İman 21 (112); Tirmizî, Salât 2 (321). Parantez içindeki rakamlar hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

b. Bölüm (kitap) adından sonra hadis numarası verilenler:

Müslim ve Mâlik

* Müslim, Zekât 21 (245) bu son rakam baştan sona kitabın tamamının sıralı hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

c. Bunların dışındaki hadis kitaplarında cilt ve sayfa numarası verilmelidir:

* Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 567 (3467). Parantez içindeki rakamlar baştan sona kitabın hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

8. Online Kaynak

İlk geçtiği yer ve kaynakçada: Yazar soyadı, adı, adres çubuğunda yer alan ibare olduğu gibi yazılmalı ayrıca sonuna erişim tarihi eklenmelidir.

* Varol, Mehmet Bahaüddin, “Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi”, <http://www.son-peygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemler-teklifler>, (et. 08.07.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)

- * Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitim Dergisi*, S. 162, Ankara 2004, http://dhgm.meb.gov.tr/yayimler/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/162/esitgin.htm, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)
- * Mengi, Mine, "Divan Şiiri ve Bıkr-ı Mana", *Divan Şiiri Yazıları*, Akçağ Yay. Ankara 2000, s. 22-29, <http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/2.php>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)
- * Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)
- * Milli Kütüphane, Milli Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)
- * Horata, Osman, Prof. Dr. Osman Horata, <http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/osman.shtml>, (et. 14.04.2005). (Köprü kaldırılmalıdır)

9. Yazma Eserler

- * Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Böl. nu: 538.
- Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed Böl. nu: 538, vr. 30/a.

10. Yazarı Olmayan Eserler

Yazarı belirtilmeyen kitap, ansiklopedi vb. eserlerde, eserin ismi ile diğer bilgiler yazılır.

- * *Türkçe Sözlük I*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, s. 234.
* *İmlâ Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, s. 304.

Kısaltmalar Dizini

ABD	: Ana bilim dalı	M.	: Miladi
Arş. Gör.	: Araştırma Görevlisi	MÖ.	: Milattan önce
BD	: Bilim dalı	MS.	: Milattan sonra
Bk./bk.	: Bakınız	nşr.	: Neşir
Böl.	: Bölüm	Nu.	: Numara
b.	: Bin, ibn	ö.	: Ölüm tarihi
bs.	: Baskı, basım	Öğr. Gör.	: Öğretim Görevlisi
C.	: Cilt	Prof. Dr.	: Profesör Doktor
çev.	: Çeviri	(r.a)	: Radyallahu anh
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi	s.	: Sayfa
Doç. Dr.	: Doçent Doktor	S.	: Sayı
dn.	: dipnot	(s.a)	: Sallallahu aleyhi ve sellem
Dr.	: Doktor	sad.	: Sadeleştiren
drl.	: Derleyen	ss.	: Sayfa aralığı
ed.	: Editör	thk.	: Tahkik
Eİ ²	: Encyclopaedia of Islam Second Edition	ty.	: Basım tarihi yok
et.	: Erişim Tarihi	Ü.	: Üniversite
Fak.	: Fakülte	vb.	: Ve başkası, ve başkalari, ve benzer(ler)i
H.	: Hicri	vd.	: Ve devamı, ve diğerleri
haz.	: Hazırlayan	vs.	: Vesaire
hz.	: Hazreti	vr.	: Varak
İA	: İslam Ansiklopedisi	Yay.	: Yayını, yayınları, yayıncılık
Krş/krş.	: Karşılaştırınız	Yrd. Doç. Dr.	: Yardımcı Doçent Doktor
		yy.	: Basım yeri yok

Diğer kısaltmalar dizini TDK'nın web sayfasından kullanılmalıdır.

PUBLISHING AND WRITING PRINCIPLES

General Principles

- *Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, Mutefekkir* is a scientific, academic and peer-reviewed journal on religious studies. It is published twice a year.
- The abbreviation of the journal should be referred as **Mutefekkir** in all languages.
- Besides authentic and translated articles by scholars contributing whether from Turkey or abroad, *Mutefekkir* 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 is Turkish; 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 *Mutefekkir* are considered to have accepted that the copyright belongs to *Mutefekkir*.

Publication Principles

- Articles submitted for consideration of publication in *Mutefekkir* 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.
- 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.

Writing Principles

- Articles should be written via Microsoft Word. 12-point Times New Roman font should be used for the main text with 1,5 nk space. Paragraphs should be justified. Margins of 2,5 cm should be left on top, bottom and sides.
- Footnotes should be written with 10-point Times New Roman font with 1nk space and justified.
- 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 sure 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 (20) pages and if there is an appendix of pictures, drawings, maps etc. should not be longer than thirty (30) pages.
- Around 150-word abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles. There should be Key Words consisting of five both in Turkish and English. The title of the article should be in Turkish and English.
- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main 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 main title.
- If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.

Footnote Writing Principles

- CMS should be used as the reference system in the articles. Each article should include a bibliography at the end.
- For the first reference of a work, bibliographical information should be added completely. For the second reference of the same or work, surname(s) of the author(s), abridged name of the work/article and page number is enough. There **shouldn't be** abbreviations such as *idem, ibid* etc.
- There should be a semi-colon between the references. References to the same resource should be separated with commas, there should be a space after the commas.
- If there is no information about the date of the work, and also for manuscripts, only name of the authors should be written, for the works such as encyclopaedias whose authors were not mentioned, name of the work should be written.
- The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors. If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the publication date. Instead of the name of the author, "_____" should be included after the first work of the same author.
- Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix "al" before the names of the authors should not be written.
- If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.
- Dates of death of the authors should not be included in the bibliography.
- Page intervals and (if there are) volume numbers of published symposium proceedings, encyclopaedia entries and book chapters should be included in the bibliography.

1. Book

First Reference

Surname or famous name of the author of the book, name of the author, book title (*italic*), name and surname of the translator or editor and so on, number of edition, printing place and date, volume (with Roman numerals) and page. If the volumes' print-dates are different, dates all the volumes are stated together (Cairo 1934-1962).

Second Reference

Surname of the author(s), abbreviated name of the book (*italic*), number of the volume with Roman numerals (if there is), page number/interval.

In the Bibliography

Bibliographic information should be the same as the first reference. If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.

Single Author

* Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1957, II, 28-29.

– Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 28-29.

* Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 2000, s. 102.

– Görmez, *Metodoloji Sorunu*, ss. 24-33.

* Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, sad. Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.

– Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ*, I, 34.

* Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-fukarâ -Fakirlerin Yolu-*, haz. Saadetin Ekici, III. bs. İnsan Yay. İstanbul 2011, s. 405.

– Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, s. 405.

Two-authors

* Ali, Kecia-Leaman, Oliver, *Islam: The Key Concepts*, Routledge, London/New York 2008, s. 155-58.

– Ali,-Leaman, *Islam: The Key Concepts*, s. 155-58.

Three and more authors

* Topaloğlu, Bekir vd., *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1998, s. 25.

– Topaloğlu vd., *İslam'da İnanç Esasları*, s. 25.

Works in Arabic

In the Arabic books' names, the first letter of the first word and proper nouns should be written in capital letters; the other letters should be written in lowercase letters.

* Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1994, X, 234.

– Tahâvî, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, X, 234.

* Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Mektebtü Vehbe*, Kahire ty. II, 265.

– Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 265.

* Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-İrşâd ilâ kavâtî'l-edille fi usûlî'l-i'tikâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1369/1950, s. 181.

– Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.

* Râzî, Fahrudî, *Mefâtîhu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.

– Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, II, 35.

Translation

* İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul ty. s. 125.

– İzutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 125.

2. Articles

First Reference

Surname of the writer of the article, name of the writer, article title (italic and in quotes), title of journal or book (italic), name of the translator-if it is a translation, printing place and date, volume or year, issue number, page.

Second Reference

Surname of the author(s), abbreviated title of the article (in quotation, plain text), page number/interval

In the Bibliography

Bibliographic information should be the same as the first reference. If there are two authors, their names should be written without abbreviation. If there are three or more authors, the first author should be written and the others should be abbreviated as "et. al." Full name of the journals and their abbreviations should be written in Italic. Page intervals should be included.

* Karapınar, Fikret, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri '...Oruç bana aittir...' Hadisi Örneği", *Marife*, Konya, 9/1 (2009): 57-60.

– Karapınar, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", s. 89.

* Okumuşlar, Muhiddin, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", *SÜİFD*, Konya, 21 (2006): 239.

– Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", ss. 239-245.

* Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum", *İslâmiyât*, Ankara, 2/3 (1999): 34-45.

– Öztürk, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi", s. 48.

* Ünal, İsmail Hakkı, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v) Anlamak", *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.

- Unal, "Seçmeçci ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v) Anlamak", s. 49.
- * Yıldırım, Ahmet, "Hadisleri Anlamada İshârî Yorum", *SDÜİFD*, Isparta, 13 (2004): 13-36.
- Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İshârî Yorum", ss. 16-18.
- * Ebû Gudde, Abdu'l-Fettâh, "Halku'l-Kur'ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD*, Ankara 20 (1975): 307-321.
- Ebû Gudde, "Halku'l-Kur'ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", s. 307.

3. *Encyclopaedia Entries*

- * Kandemir, M. Yaşar vd. "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Two authors of the entry are written without abbreviation. If there are three or more authors, the first author should be written and the others should be abbreviated as "et. al.", but not in the bibliography.)
- Kandemir vd., "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 79.
- * Schacht, Josef, "Murted", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.
- Schacht, "Murted", *İA*, II, 67.

4. *Book Chapters and Published Symposium Proceedings*

- * Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632-56.
- Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 635.
- * Karluk, Sadık Rıdvan, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Oğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, ss. 263-287.
- Karluk, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", s. 277.
- * Ağırman, Cemal, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur'ân Araştırmaları Vakfı Kurav Yay. Bursa 2005, ss. 117-137.
- Ağırman, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", s. 124.

5. *Thesis*

First reference and in the Bibliography

Name and Surname of the author of the thesis, name of the thesis (Italic), acceptance year as an MA or PHD thesis, name of the institute, page

Example: Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler (Câhiliye Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar)*, unpublished Doctoral Thesis, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 67 (no page number in the bibliography).

Second Reference

Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, s. 67.

6. *Qur'an and Bible*

i. Verse

* Bakara 2/22. (the first number shows the number of the sourah and the second number shows the verse/ayah)

ii. Bible

* Tekvin 34:21; Matta 7:6.

7. *Hadiths*

References to the hadiths included in Kutub Sittah should be in accordance with Concordance.

- Number of chapter after the name of the book

Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî

Buhârî, İman 15.

- Number of hadith after the name of the book

Muslim ve Mâlik

Müslim, Zekât 21

- Others should be referred with the number of the volume and page.

Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 567 (3467).

8. *Online Sources:*

First Reference and in the Bibliography

The information on the address bar should be written as it is, besides, access date should be added at the end.

- * Varol, Mehmet Bahaüddin, "Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi", <http://www.sonpeygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemler-teklikler>, (ad. 08.07.2015). (hyperlink should be removed)
- * Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitim Dergisi*, S. 162, Ankara 2004, http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/162/esitgin.htm, (ad. 29.08.2015). (hyperlink should be removed)
- * Mengi, Mine, "Divan Şiiri ve Bıkr-ı Mana", *Divan Şiiri Yazıları*, Akçağ Yay. Ankara 2000, s. 22-29, <http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/2.php>, (ad. 29.08.2015). (hyperlink should be removed)
- * Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (ad. 29.08.2015). (hyperlink should be removed)
- * Milli Kütüphane, Milli Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (ad. 29.08.2015). (hyperlink should be removed)
- * Horata, Osman, Prof. Dr. Osman Horata, <http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/osman.shtml>, (ad. 14.04.2005). (hyperlink should be removed)

9. Hand-written Manuscripts

- * Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Böl. nu: 538. – Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed Böl. nu: 538, vr. 30/a.

10. Works without authors

For the works whose authors are not stated, other information with the name of the work is written.

Türkçe Sözlük I, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, s. 234.

* *İmlâ Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, s. 304.