
HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Harran University Journal of Theology Faculty
جامعة الحران مجلة كلية الإلهيات

YIL: 23 SAYI: 39 OCAK - HAZİRAN 2018 ŞANLIURFA

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Harran University Journal of Theology Faculty

جامعة الحران مجلة كلية الإلهيات

ISSN: 1303-2054 e-ISSN: 2564-7741

Sahibi / Owner

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ

Yazı İşleri Müdürü/ Responsible Manager

Arş. Gör. Selim YILMAZ

Editör / Managing Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ömer SABUNCU

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 23, Sayı: 39, Ocak - Haziran 2018

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Selim YILMAZ

Arş. Gör. Mahmut SABUNCU

Arş. Gör. Havva İslam ÇELİK

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ

Prof. Dr. Dr. Kasım ŞULUL

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN

Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAKMAK

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KURT

Dr. Öğr. Üyesi Ömer SABUNCU

Dr. Öğr. Üyesi Adnan MAMO

Arş. Gör. Selim YILMAZ

Arş. Gör. Mahmut SABUNCU

Arş. Gör. Havva İslam ÇELİK

Adres / Address

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa

hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com

<http://dergipark.gov.tr/harranilahiyatdergisi>

Tel: 0 414 3183454 Faks: 0 414 3183720

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Âdem APAK, Uludağ Ü. İslam Tarihi	Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT Selçuk Ü. Din Sosyolojisi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN İstanbul Ü. İslâm Tarihi	Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ Harran Ü. Tefsir
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL Cumhuriyet Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Musa YILDIZ Gazi Ü. Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ Selçuk Ü. İslam Tarihi ve S.	Prof. Dr. Osman GÜNER Ondokuz Mayıs Ü. Hadis
Prof. Dr. Ali BAKKAL Akdeniz Ü. İslâm Hukuku	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ Selçuk Ü. Kelâm
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ Çukurova Ü. Hadis	Prof. Dr. Recai DOĞAN Ankara Ü. Din Eğitimi
Prof. Dr. Ali YILMAZ Ankara Ü. Türk İslâm Edebiyatı	Prof. Dr. Suat CEBECİ Yalova Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Baki ADAM Ankara Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK Selçuk Ü. Kelam
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM Cumhuriyet Ü. Hadis	Prof. Dr. Şamil DAĞCI Ankara Ü. İslâm Hukuku
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU Ankara Ü. Tasavvuf	Prof. Dr. Turan KOÇ Sabahaddin Zaim Ü. Din. Fel.
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN Harran Ü. Hadis
Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İslâm Mez. Tarihi	Prof. Dr. Ziya KAZICI Sabahattin. Zaim. Ü. İsl. Tarih
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM N.E.Ü. Din Felsefesi	Prof. Dr. Selçuk COŞKUN Atatürk Ü. Hadis
Prof. Dr. Hüseyin PEKER 19 Mayıs Ü. Din Psikolojisi	Prof. Dr. Nevzat TARTI Yüzüncü Yıl Ü. Hadis
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN Dicle Ü. Kelam	Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ Harran Ü. İslâm Mez. Tarihi
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL Ankara Ü. Tefsir	Prof. Dr. Atilla YARGICI Harran. Ü. Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER Marmara Ü. İslâm Felsefesi	Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN Ankara Ü. İslâm Felsefesi
Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA Marmara Ü. İsl. Mez. T.	Prof. Dr. Mehmet KATAR Ankara Ü. Dinler Tarihi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ Ankara Ü. Türk İslâm Edb	Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud Mısri FSMÜ Hadis

Baskı

SONÇAĞ MATBAACILIK LTD. ŞTİ.
İstanbul Cad İstanbul Carsisi No:48/48-49
İskitler, 06070 Ankara, 90 (312) 341 36 67
uzun@uzundijital.com

Dergimizin yer aldığı indeks ve platformlar:

İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database (Başlangıç /S. Date: 1995) / (Kabul / Accepted: 25.03.2010.)

SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul /Accepted: 01.03.2017).

Google Scholar: Harran İlahiyat Dergi (Başlangıç/ S. Date :14.07.2017).

ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Science (Kabul/ Accepted: 21.10.2017).

ARAŞTIRMAX Scientific Publication Index (Kabul / Accepted: 13.12.2017).

Miar: Information Matrix for the Analysis of Journals (Kabul /Accepted: 18.02.2018).

OpenAIRE: (Kabul /Accepted: 07.04.2018).

İÇİNDEKİLER

- Hz. Peygamber'in Bilim ve Teknolojiyi Teşvik Eden Uygulamaları / The Prophet's Encouraging Applications in Science And Technology1**
Prof. Dr. Ali Bakkal
- Basra ve Kufe Dil Ekollerinin Nahiv İhtilaflarında İlet / The Role Of The İlla In The Controversies Of Nahiv Of Basra And Kufe Language Schools21**
Arş. Gör. Hasan Basri MERT
- İdealist Filozof Josiah Royce'a Göre Felsefenin Dinî Yönü / Religious Aspect Of Philosophy According To Idealist Philosopher Josiah Royce55**
Doç. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ
- Taharrî, Tahkîk, Tesebbüt Kavramları ve Sahâbe Dönemindeki Uygulamaları / In Early Term (The Companions Of Mohammad), The Concepts Of Taharri (Searching Hadith), Tahkik And Tesebbüt (Investigation Hadith) And Their Practices.67**
Doç. Dr. Abdullah YILDIZ
- Cibrîl Hadisinde Geçen Kıyâmet Alâmetlerinin Yeniden Değerlendirilmesi / Reconsideration Of The Signs Of The Qiyamah In Cibril Hadith117**
Dr. Öğr. Üyesi Fehmi Soğukoğlu
- Hz. Ömer Dönemi Kurumsallaşma Faaliyetleri / Initiatives Of Institutionalization During Omar's Caliphate133**
Dr. Öğr. Üyesi Ömer SABUNCU
- 'Uyûnü'l-Eser Yazarı İbn Seyyidinnâs'a Göre Vâkıdî'nin Güvenilirliği / Reliability Of Vakidi According To Ibn Seyyidinnas Writer Of 'Uyûnü'l-Eser153**
Dr. Abdurrahim Arslan
- Kastallânî'nin Mütevâtir Kıraâtlere Yönelik Eleştirilere Yaklaşımı / The Approach Of Qastallânî To The Criticism Of Mutawâtir Qirâ'ât (Recitations)169**
Dr. Öğr. Gör. Ahmet KÜTÜKOĞLU
- Lafızları Benzer İki Ayetteki Terkibin Genel Kabule Muhalif Yorumlamanın Değerlendirmesi / Analyzing A Dissident Commentary To The General Acceptance About A Concept In Two Similar Verses209**
Dr. Öğr. Üyesi Bayram AYHAN

EDİTÖRDEN

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 39. sayısını önceden belirlenen yayın tarihi olan 15 Haziran 2018 tarihinde ilim dünyasının istifadesine sunmuş bulunuyoruz. Dergimizin 37. Sayısında başlayan yenilenme ve nitelik olarak üst bir dereceye çıkma çabası bu sayımız hazırlanırken titizlikle göz önünde bulunduruldu. Buna binaen, katıldığımız ve çok verimli geçen İlahiyat Dergileri Alan Editörleri Çalıştayı'nda alınan kararla oluşturulan İsnad Atıf Sistemi (<http://www.isnadsistemi.org/>) bu sayı ile birlikte dergimiz tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Araştırmacılar tarafından dergimize gönderilen makalelerin bu sisteme uygun olarak hazırlanıp hazırlanmadığı Editör Kurulumuz tarafından titizlikle incelenmiştir.

Daha önce Ulakbim TR Dizin'e başvurusu yapılan ve izlenme sürecine alınan dergimiz bu süreç içerisinde diğer bazı indekslerde de taramaya başlanmıştır. Örneğin, ERIH PLUS, Arastirmax, MIAR, OpenAIRE gibi indeksler dergimizi taramaya başlamıştır. Bunun yanında, diğer birtakım indekslere de başvurumuz tamamlanmış olup izlenme süreci devam etmektedir.

Bu sayımızda 9 araştırma makalesi bulunmaktadır. Arap Dili ve Belagati, Hadis, İslâm Tarihi, Felsefe, Kelam, Tefsir ve Kıraat alanlarındaki bu makalelerin yazarlarına teşekkür ederiz. Ayrıca makalelerin değerlendirme sürecinde katkıları bulunan sayı hakemlerine de müteşekkirimiz.

15 Aralık 2018'de yayınlanacak olan dergimizin 40. Sayısı için araştırmacıların özgün ve derinlikli çalışmalarını bekliyoruz. Fikirleri ve tecrübesiyle dergimize önemli katkılar sunan Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Editörü Sayın Dr. Öğr. Üyesi Abdullah DEMİR'e; Dergimize yoğun mesai harcayan alan editörlerimize ve desteğini esirgemeyen Dekanımız Sayın Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ'e buradan teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Bir sonraki sayımızda buluşmak dileğiyle.

Dr. Öğr. Üyesi Ömer SABUNCU

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 23, Sayı: 39, Ocak - Haziran 2018

HZ. PEYGAMBER'İN BİLİM VE TEKNOLOJİYİ TEŞVİK EDEN UYGULAMALARI

The Prophet's Encouraging Applicationsinscience And Technology

Prof. Dr. Ali Bakkal

Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
alibakkal52@gmail.com

Atıf@ Bakkal, Ali. "Hz. Peygamber'in Bilim ve Teknolojiyi Teşvik Eden Uygulamaları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Haziran 2018): 1 - 19.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 5 Ekim / October 2017
Kabul Tarihi / Accepted : 9 Ocak / January 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Haziran / June 2018
Sayı – Issue : 39
Sayfa / Pages : 1 - 19
DOI : 10.30623/harranilahiyatdergisi.341801

Öz

Kur'ân, okuma-yazma bilmeyen bir topluma gelmişti. İslam'la birlikte bu toplum, bilimde açıklanması zor olan gelişmeler kaydetti. Me'mun (ö. 833) zamanında Beytülhikme'de tamamı dini ilimlerin dışında on bin kitap bulunuyordu. 9. asrın sonlarında Süryanice, Sanskritçe, Farsça, Yunanca ve Latince'den dünyanın bütün önemli eserleri Arapçaya tercüme edilmişti. Aradan yüz sene geçmedin Müslümanların eserleri Latinceye ve diğer Avrupa dillerine tercüme edilmeye başlandı. Rönesans bu eserler üzerine kuruldu ve Müslümanlar tartışmasız olarak 15. yüzyıl sonlarına kadar bilimde dünyaya öncülük ettiler.

Bu bilimsel gelişmelerde hiç şüphesiz Kur'an ve Sünnet'in insanları ilme teşvikinin büyük rolü vardır. Ancak sadece sözlü teşviklerle bu gelişmenin kaydedilmesi mümkün değildir. Daha baştan bu hususta fiilî bir örneklik gerekiyordu. İşte Hz. Muhammed ümmetine birçok konuda örneklik teşkil ettiği gibi bilim ve teknoloji konusunda örnek olmuştu. Mekke'de var olan teknikleri Medine'ye taşıması, yabancı tekniklerin alınması, eski tekniklerin geliştirilmesi, bilim ve sanatın gelişmesi için orijinal uygulamalara gidilmesi bir nevi farkına varmadan daha sahabe döneminde Müslümanlar arasında bilim ve teknoloji konusunda bir bilinç oluşturmuştu. Resûl-i Ekrem'in oluşturduğu bu bilinç, müslümanları on asır boyunca dünyada bilim öncüsü yapmıştı.

Anahtar Kelimeler: Bilim, Teknoloji, Sünnet, Bilinç, Muhammed, Örneklik, Sahabe.

Abstract

The Qur'an came for a society that was illiterate. This society, together with Islam, has made very important developments in science. There were ten thousand books in Beytülhikme during the time of Me'mun (d. 833) except all of the religious sciences. In the end of the 9th century, important works of the world were translated in to Arabic from Syriac, Sanskrit, Persian, Greek and Latin. Less than a hundred years later, the works of Muslims began to be translated into Latin and other European languages. The Renaissance was founded on these works. Unquestionably, Muslim pioneered the world in science until the end of the 15th century.

In these scientific developments, the Qur'an and the Sunnah have a great role in encouraging people for science no doubt. However, this development is not possible only with verbal incentives. From the very beginning, this issue needed an actual example. Muhammad has been a model to his ummah in every subject as well as science and technology. The fact that the techniques that exist in Mecca were carried to Medina, Taking foreign techniques, development of old techniques, original applications for the development of science and art, has created a kind of awareness between Muslims in the period of sahabah in science and technology. This consciousness of the Messenger of Allah made Muslims the fore runner of science in the world for ten centuries.

Keywords: Science Technology, Sunnah, Consciousness, Mohammad, Model, Sahabah.

Giriş

Kur'an ve sünnette ilim ve âlimlerin önemi hakkında pek çok âyet ve hadis mevcuttur. Teorik olarak bunlar ilmi yeterince teşvik edici niteliktedir. Ancak hiçbir zaman sözlü ifadelerle fiilî durumun etkisi aynı olmamaktadır.

Hız. Peygamber'in nübüvvetini ilan ettiği sıralarda Belâzürî'nin kaydına göre Mekke'de Kureyş kabilesi içinde sadece on yedi kişi¹ okuma-yazma biliyordu.² Arap kabileleri arasında Medine'de de durum bundan farklı değildi. Ancak Resûl-i Ekrem Medine'ye hicretinden on sene sonra vefat edince burada binlerce insanın okuma-yazma bildiği anlaşılmaktadır. İslâm okuma-yazmayı o kadar teşvik edilmiştir ki, bu maharet kısa bir zaman içinde Müslümanların bilimde dünyanın zirvesine oturması sonucunu doğurmuştur.

Yedinci asrın ortasında cehalet karanlığında doğan İslâm güneşi kısa zamanda insanları aydınlatmış, nurlandırmış ve onları medenilere dahi üstatlık edecek seviyeye getirmişti. İki yüz sene sonrasına kadar Müslümanlar her türlü bilgi ve tekniği toplayıp kendi memleketlerine getirmişler ve sonra bunları orada geliştirip dünyaya yaymaya başlamışlardı. Öyle ki batıda gelişen Rönesans rüzgarının dahi temelini Müslümanların geliştirdiği bilgiler oluşturuyordu. Bütün bu gelişmelerde Kur'an ve sünnet'in ilmi teşvikle ilgili sözlü tavsiyelerinin yanı sıra Hız. Peygamber'in uygulamaları da büyük önem arz etmektedir. Çünkü onun uygulamalarını gören Müslümanlar çalışmaları bu istikamette yürütmüşler ve neticede dünya ilim mirasının sahibi olmuşlar ve bu mirası dünya ile paylaşmışlardır.

1. Mekke'de Var Olan Tekniğin Medine'ye Taşınması

1.1. Hız. Peygamber'in Medine'de serîr kullanması

Kureyşliler Mekke'de serîr (taht, sedir, karyola) üzerinde uyurlar ve bundan çok hoşlanırlardı. Hatta bu âdetleri sebebiyle Medinelilere karşı öğünürlerdi. Hız. Peygamber, Medine'ye gelip Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin (ö. 49/669) evinde misafir olduğu zaman kalacağı odada serîr bulunmadığını görünce, "Sizin bir serîriniz yok mu?" diye sormuş, o da "Vallâhi, yok!" diye cevap vermişti.

Bu konu Ensâr'dan Es'ad b. Zürrâre'nin (ö. 1/623) kulağına gidince, direkleri sac ağacından yapılmış, üzeri keten lifle dokunmuş hasırla kaplı bir

¹ Esasen Araplar okuma-yazma bilenleri ve belli mahareti olanları sever ve takdir ederlerdi. Cahiliye döneminde ve İslâm'ın başlangıcında Araplar, Arapça'yı yazan, yüzücülük ve ok atmayı iyi bilenlere "el-kâmil" derlerdi. Bk. Mustafa el-A'zamî, "Asr-ı Saadet'te Yazı Ve Vahiy Kâtipleri". *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm*, (İstanbul: Ensar nşr, 2007), I, 153.

² Belâzürî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya, *Fütühu'l-Büldan*, trc. Mustafa Fayda (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 691-693.

taht yaptırıp getirdi. Sonra bu serîr Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) odasına taşındı. Resûl-i Ekrem vefat edinceye kadar o serîr üzerinde uyudu. Vefat ettiğinde de onun üzerine konuldu, cenazesi de onun üzerinde iken kılındı.

Sonra insanlar cenazelerini taşımak için Hz. Âişe'den o serîri isterlerdi. Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer'in (ö. 23/644) cenazeleri de bu serîr üzerinde taşındı. İnsanlar cenazelerini bunun üzerinde taşımak suretiyle teberrük ederlerdi. Hz. Âişe vefat ettiğinde, onun bıraktığı serîr miras malı olarak satışa çıkarıldı ve bu serîrin tahtalarını Muâviye b. Ebû Süfyân'ın (ö. 60/680) âzatlilarından Abdullah b. İshak adındaki bir adam dört bir dirheme satın aldı.¹

1.2. Mescid-i Nebevî'nin temellerini taştan, duvarlarını kerpiçten inşa etmesi

Medine'de Yahudiler taştan yapılmış üç katlı hisarlarda otururlardı. Arapların da böyle hisarları vardı. Ancak birçoklarının evleri kerpiçten yapılmıştı ve temelleri de kerpiçtendi. Hz. Peygamber, Medîne'de Mescid-i Nebevî'yi inşa ederken farklı bir metot uyguladı. Mescid'in temellerini taştan, duvarlarını ise kerpiçten yapmıştı. Taş temel üzerine "semîr" adı verilen tek sıra kerpiç, üzerine "saîde" denilen kerpiçlerin yön değiştirdiği veya bir tam, bir yarım kerpiçten meydana gelen çift sıra, son olarak da erkekli dişili çift sıra olmak üzere üç farklı şekilde örülmüştür. Eşleri için odalar yaptırırken de aynı usûlü takib etmiş, odaların temellerini taştan, duvarlarını kerpiçten yapmıştı.² Bu uygulama Medine'ye yeni getirilmiş bir teknik sayılabilir. Çünkü onlar evlerini ya tamamen taştan yaparlardı, ya da kerpiçten inşa ederlerdi.

Bir şehirde uygulanan tekniğin başka bir şehirde uygulanmaya başlaması, Sahabenin zihninde nerede olursa olsun insanlara faydası olan her şeyin alınabileceği konusunda bir bilinç oluşturmuştur. Bu da onları bilim ve teknoloji alıp kullanma konusunda teşvik edici bir unsur olmuştur.

2. Yabancı Teknikleri Alması

2.1. Minber Yaptırması

Camilerde hatibin hutbe okurken daha iyi görülmek ve sesini daha iyi duyurmak üzere çıkıp hutbe okuduğu basamaklı kürsüye minber denir. Bir rivayete göre ilk defa minber kullanan kişi Hz. İbrahim'dir. Günümüzde

¹ Belâzürî, *Kitâbü Cümel minEnsâbi'l-Eşrâf*, nşr. Riyâd Ziriklî Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 2: 181; Âsım Köksal, *İslâm Tarihi-Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, (İstanbul: Misvak nşr, t.y.), 11: 154.

² Nebi Bozkurt- Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Mescid-i Nebevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.29 (Ankara: TDV Yay., 2004), 282.

Yahudi sinagoglarında bulunan kürsülere de Grekçe "bema"dan gelen "bimah" ve "el-minber"den "almemar" adları verilmektedir.¹

Hz. Peygamber önceleri Mescid-i Nevebî'de hutbe okurken bir hurma kütüğüne yaslanarak konuşurdu. Hicretin yedinci-sekizinci yıllarına geldiğinde Medine'nin nüfusu çoğaldığı veya dışarıdan çok sayıda heyet geldiği için cemaatin sayısı artmış, arkada bulunanlar Resûl-i Ekrem'in sesini iyi duyamaz olmuştu.² Aslen Hıristiyan olup sonradan müslüman olan Temîm ed-Dârî isimli sahabî, bu problemi çözmek üzere Hz. Peygamber'e "Yâ Resûlellah! Sana Şam'da inşasını gördüğüm şekilde bir minber yapayım mı?" diye bir teklifte bulundu.³ Resûlullah bu teklifi kabul etti ve kendisi için ılıgın ağacından iki basamak ve bir oturma yerinden (mak'ad) ibaret bir minber yapıldı. Bu minber yaklaşık 1 m. yüksekliğindeydi ve oturma yerinin ön taraf köşelerinde muhtemelen uçları topuzlu iki dikme bulunuyordu. Sade bir işçiliği vardı.⁴

Resûlullah bu minberin üçüncü basamağına otururdu. Hz. Ebû Bekir halife olunca Resûl-i Ekrem'e hürmeten minberin ikinci basamağına, Hz. Ömer birinci basamağına, Hz. Osman ise altı yıl birinci basamağına oturmuştur. Halen camilerimizde Cuma günü imamlar hutbe okurken Hz. Peygamber ve halifelerine hürmeten onların oturdukları basamakları boş bırakırlar, daha aşağıdaki basamaklara otururlar.⁵

Hz. Peygamber'in sinagoglarda kullanılan bir tekniği alması son derece önemli bir husustur. Burada yabancı tekniğin alınmasının ötesinde iki önemli unsur daha vardır: Birincisi başka din mensuplarının ibadethanelerinde kullandıkları bir tekniğin alınması, ikincisi ise bu tekniğin yine bir ibadethanede yani mescitte kullanılmış olması. Buradan anlaşıldığı kadarıyla teknik özellikli bir şey müslüman olmasalar da herkesten alınır ve cami de dâhil olmak üzere her yerde kullanılabilir. Alınmaması gereken şeyler ibadet ve kültür (şiar) özellikli unsurlardır.

2.2. Mescitte Kandil Yakılmasını Hoş Karşılması

İlk dönemlerde mescidlerde ve evlerde aydınlatma aracı olarak kandil yoktu. Medine'ye ilk kandili sahabeden Temîm ed-Dârî (ö. 40/661) getirmiş ve kimseye sormadan Mescid-i Nebevî'ye asmıştı. Bu yeni bir teknikti. Güzel bir âletti, fakat kendilerine ait bir şey değildi, dışarıdan

¹ Nebi Bozkurt, "Minber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.30, (İstanbul: TDV Yay., 2005), 101.

² Dârimî, "Salât", 204.

³ İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebü'l-Fadl Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-Şerhi'l-Buhârî*, (Mısır: 1959), 3: 49.

⁴ Bozkurt, "Minber", 101.

⁵ Bozkurt, "Minber", 101.

getirilmişti. Bu sebeple mescitte olanlar Temîm ed-Dârî'ye ne engel oldular, ne de yaptığı işin iyi ve güzel olduğunu söylediler. Hz. Peygamber mescide geldiğinde içerisinin aydınlık olduğunu görünce bu kandili kimin yaktığını sordu. Oradakiler, "Temîm ed-Dârî" diye cevap verdiler. Resûl-i Ekrem de ona dua etti. Kandilleri yakan Temîm'in azatlısı Feth'e de Sirâc lakabını verdi. Yabancı bir teknik olmakla birlikte Resûl-i Ekrem mescitte kandil yakılmasını hoş karşıladı ve güzel bir âdet olduğu için de bunu yapana dua etti.¹

Evlerde kandil kullanımının yaygınlaşması üzerine Resûl-i Ekrem kandillerin yangına yol açmaması için halka bazı uyarılarda bulunmuştur. Yeni teknolojinin beraberinde getirebileceği de tehlikelere de işaret etmiş ve dikkatli olunması gerektiğini belirtmiştir. Çünkü kandilin yağına gelen fareler yangına sebep olabiliyorlardı. Eski saray teşkilatlarındaki çerağciyân'ın (kandilciler) Asr-ı Saadet'teki bu uygulamaya dayandığı ileri sürülmüştür.²

2.3. Mühür Yüzük Edinmesi

Hz. Peygamber hicretin yedinci senesinde çevredeki hükümdarlara mektup yazıp onları İslâm'a davet etmek istemişti. Mektup göndereceği hükümdarlar arasında Bizans İmparatoru, Sâsânî Kralı ve Habeş Necâşî'si (ö. 9/630) de bulunuyordu. Arap kabile başkanları birbirlerine mektup gönderirken mühür kullanmazlardı. Hz. Peygamber de bu geleneğe uyararak mühür kullanmayı düşünmemişti. Bunun üzerine bazı sahâbîler kendisine İran ve Roma krallarının mühürsüz mektupları kabul etmediklerini hatırlattılar. Hz. Peygamber de kaşında "Resûlullah Muhammed" yazan gümüş bir yüzük yaptırdı ve gönderdiği mektupları bununla mühürledi.³

Hz. Peygamber bu mührü sadece Bizans, İran ve Habeşistan krallarına gönderdiği mektuplarda kullanabilirdi. Bununla birlikte o, bütün hükümdarlara gönderdiği mektupları bu mühürle mühürledi. Böylece yabancıların kullandığı bu tekniği alıp genelleştirmiştir.

2.4. Savaşta Şehrin Çevresinde Hendek Kazılması

Hicretin beşinci senesinin Şevval ayının sonlarında, miladî 627 yılında Mekkelilerin on bin kişilik bir ordu hazırlayıp Medîne üzerine yürüyecekleri haberi alınınca, Hz. Peygamber vakit geçirmeden Ashâb-ı Kirâmı toplayarak kendileriyle istişare etti. Onlara, "*Düşmanla Medîne*

¹ Nebi Bozkurt, "Kandil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.24, (İstanbul: TDV Yay., 2001), 300.

² Bozkurt, "Kandil", 300.

³ Müslim, "Libâs", 56; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 6: 449; Köksal, *İslâm Tarihi*, 11: 150. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 23, Sayı: 39, Ocak - Haziran 2018

dışında mı savaşalım? Yoksa Medîne'de kalarak müdafaa savaşı mı yapalım?" diye sordu. Konu hakkında çeşitli görüşler ileri sürüldü. Bu arada Selmân el-Fârisî (ö. 36/656)ilginç bir teklif sundu:

"Yâ Resûlallah! Biz Fars topraklarında düşman süvarilerinin baskınlarından korktuğumuz zamanlarda, etrafımızı hendeklerle çevirip savunurduk" dedi.¹ Bu teklif hem Hz. Peygamber, hem Sahâbîler tarafından makul karşılandı ve ittifakla bu yönde karar alındı. Hz. Peygamber ve Sahâbîler "Biz savaşlarda ne yapacağımızı bir köleye mi soracağız?" demedikleri gibi, "Biz ateşperestlerin âdetlerini mi uygulayacağız?" da demediler. Aksine savaşlarını bir kölenin tavsiyesi istikametinde gerçekleştirdiler ve başkalarına ait bir tekniği kullanmakta hiçbir mahzur görmediler.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra da Müslümanlar çeşitli vesilelerle hendek açmaya devam ettiler. Hz. Ömer'in Suriye ordusu başkomutanı Ebû Ubeyde b. Cerrâh (ö. 18/639)Lazkiye şehrini fethetmeden önce askerleri ve atları gizlemek için şehrin çevresine derin hendekler kazdırmış, atları ve askerleri bu hendeklerde gizlemiştir.² Bu uygulama o gün için Fatih Sultan Mehmed'in gemileri karadan yürütmesine benzer bir uygulamadır.

Amr b. Âs (ö. 43/664)da Hz. Ömer zamanında Nil nehri kıyısındaki Babilon (Babylon)³ ile Kızıldeniz sahilindeki Kulzüm (Süveyş) Limanı'nı birbirine bağladı. Amr bu kanalı Akdeniz'e kadar bağlamak istedi, fakat Akdeniz'deki düşman ülkelerin bundan daha fazla faydalanma ihtimaline binaen Hz. Ömer buna izin vermedi. Yani Amr b. Âs, ancak 1859 yılında gemi geçişlerine açılmış olan Süveyş kanalının belki yarından çoğunu yaklaşık 1220 sene önce açmış bulunuyordu.

¹ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî el-Basrî, *Tabakât*, trc. M. Kazım Yılmaz - Mahmut Polat, (İstanbul: Siyer Yay., 2014), 2: 67; Ali Himmet Berkî-Osman Keskiöğlü, *Hâtimü'l-Enbiyâ Hz. Muhammed ve Hayatı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1978), 297.

² Ali Bakkal, *Komutan Peygamber ve Yetiştirdiği Komutan Sahâbîler*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2015), 258.

³ Babilon, Fustat'ın yakınında yer alan eski bir Roma şehriydi. Amr b. el-Âs'ın kurduğu Fustat, Mısır'ın başkenti Kahire'nin eski adıdır. Mısır'ın orta bölgesinde ve Nil'in doğusunda yer alıyordu.



Dünya'nın en önemli deniz geçitlerinden biri olan Süveyş Kanalı Akdeniz ile Kızıldeniz'i birleştiren yapay su yolu olup 193,3 km. uzunluğunda, 205-225 m. genişliğinde ve 24 m. derinliğindedir. Kanal, Hint Okyanusu'nu Akdeniz'e bağlayan en kısa deniz yoludur.¹

¹ Osmanlılar zamanında Yavuz Sultan Selim, II. Selim ve III. Mustafa dönemlerinde kanalın açılması hususunda farklı teşebbüsler olmuştur. Yükselme döneminin büyük sadrazamı Sokullu Mehmet Paşa da kanal fikrini gündeme getirmiş fakat proje gerçekleştirilememiştir. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 23, Sayı: 39, Ocak - Haziran 2018*

2.5. Resûlullah'ın çoğu yabancı menşeli çeşitli silahları olması

Hz. Peygamber'in toplamda 9 adet kılıcı, 3 adet mızrağı, 6 adet yayı, 3 adet kalkanı, 7 adet zırh gömleği, 2 adet miğferi vardı.¹ Resûlullah savunma araçlarını kendisi kullanmış, saldırı silahlarını ise genellikle başkasına vermiş, bunları savaş esnasında onlar kullanmışlardır.

Hz. Peygamber Bedir savaşına çıkarken Sa'd b. Ubâde'nin (ö. 14/635) kendisine hediye ettiği zırh gömleğini giymişti. Uhud savaşında (3/625) ise Fudûl ve Fıdda adlı iki zırh gömleğini üst üste giymiş bulunuyordu. Başında da bir miğfer vardı. Hatta bu miğfer kırılıp halkalarından ikisi yanağına batmış, bir dişini de düşürmüştü. Huneyn savaşında(8/630) da yine iki zırh gömleği giymişti. Mekke'yi fethederken de başında miğfer vardı.²

2.6. Mancınık kullanması

Hz. Peygamber, Tâif kuşatması (8/630)sırasında da mancınık kurdurmuş, fakat kuşatmayı kaldırarak bunu etkin bir şekilde kullanmamıştır.³

Hz. Peygamber, kendi döneminde kullanılan silahların tamamını kullanmış ve hiç birisi için "Bu müşrik icadıdır. Bu Yahudi icadıdır." gibi sözler söylememiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in kullandığı silahlar genellikle küçük boyutluydu. O zamanlar kalelerin yıkımı için mancınık denen savaş aleti kullanılırdı. Ne var ki Hicaz Arapları arasında bu aleti kullanmak adet değildi.

Hz. Peygamber Araplar arasında âdet olmasa bile sonuç getirecek savaş aletlerini başka yerden getirtir, bunları kullanırdı. İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) kaydına göre Hz. Peygamber, Hayber fethinde (7/ 628)Yemen'den mancınık getirtmiş ve bunu kullanmıştır.⁴ Hayber, Suriye yolu üzerinde Medine'nin yaklaşık 180 km. uzağında dağların tepelerinde kurulmuş yedi ayrı kaleden meydana gelen bir şehirdi. Bu kaleleri yıkmak için mancınık gibi aletlere ihtiyaç oluyordu.

Günümüzdeki Süveyş Kanalı, inşaatına 1859 yılında başlanmış ve 1869'da trafiğe açılmıştır. Bk. Mustafa Bilge, "Süveyş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 187-187.

¹ Bozkurt, "Kandil", 300.

² Geniş bilgi için bkz. Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2: 174-179; Köksal, *İslâm Tarihi*, 11: 166-171.

³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 471-472; Köksal, *İslâm Tarihi*, 11: 169-171.

⁴ Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, II, 177-178.

⁵ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (Mısır: 1955), 3-4: 483.

2.7. Yabancıların yaptığı elbiseleri giymesi

Âsım Köksal'ın (1913-1988) tespitine göre Hz. Peygamber elbise cinsinden toplamda 30 kadar giysi edinmiştir.¹ Külâh, sarık, ayakkabı gibi giyim eşyaları bu sayıya dâhil değildir.

Otuz giysinin tamamı her zaman onun yanında bulunmuyordu. Her zaman yanında bulunan giysiler birkaç taneydi. Hatta edindiği giysilerden bazılarını, özellikle en değerlilerini hiç giymeden başkalarına hediye etmişti. Yemen krallarından Zîyezen, 33 tane yaşlı ve dişi deveye bir hulle satın alıp, bunu Resûlullah'a hediye etmişti. Resûlullah da bunun mukabilinde 29 kadar genç deveye bir hulle satın alarak onu Zîyezen'e hediye etmiştir. Hz. Peygamber'in edindiği en kıymetli elbise Bizans İmparatorunun kendisine hediye ettiği bir kürktü. Bu kürk atlastan yapılmış, altın sırmalı ve uzun yenli bir elbiseydi. Halktan bazıları bu elbiseyi gördüklerinde "Yâ Resûlellah! Bu sana semadan mı indirildi?" demişlerdir. Resûlullah bu elbiseyi hiç kullanmadan, Cafer b. Ebû Tâlib (ö. 8/629) vasıtasıyla hediye olarak Habeşistan kralı Necâşî'ye göndermiştir.

Hz. Peygamber'in kullandığı elbiselerin çoğu Yemen, Mısır, Habeşistan, İran ve Roma işi giysilerdi. Kimilerini Yahudiler, kimilerini Hıristiyanlar, kimilerine de müşrikler yapmıştı. Bununla birlikte Resûlullah onları kullanmakta bir sakınca görmemiştir.

2.8. Yabancı para kullanması

Dirhem kelimesi, eski Yunan devletiyle ticarî münasebetler sırasında drahmi kelimesinden önce Farsça'ya, daha sonra oradan Arapça'ya geçmiştir.

Kendilerine mahsus paraları olmayan Hicaz Arapları, Bizans'ın altın dinarı ile İran'ın ve Yemen'in gümüş dirhemlerini kullanırlardı. Hz. Peygamber döneminde de bu durum aynı şekilde devam etmiştir.

Bizans İmparatoru IV. *Konstantin* (652 – 685) tarafından nizamî olarak basılan 4,5479 gr. ağırlığındaki altın sikkelere Câhiliye devri Arapları dinar derlerdi. Bu tabir Grek-Latin menşeli denarius kelimesinden Arapça'ya geçmiş bulunuyordu. Câhiliye devrinde Suriye ile yapılan ticaret dolayısıyla İslâmiyet'ten önce Araplar tarafından bilinen ve kullanılan Bizans dinarı, İslâm'ın doğuşu ve yayılışı sırasında bir süre daha tedavülde kaldı. İlk İslâm dinarı, Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân (685-705) tarafından miladî 696 yılında darbedildi.

¹ Bu giysiler hakkında geniş bilgi için bkz. Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2: 155-157; Köksal, *İslâm Tarihi*, 11: 132-145.

İslâm dinarı tedavüle sokulduktan sonra da Bizans altınının kullanımı devam etti. Hatta para mevcut alışkanlıklara ters düşmemek için İslâm darphânelerinde bir taraftan Bizans altını da basılıyordu. Bizans dinarı darbedilirken ilk zamanlarda, üzerindeki Hıristiyanlık sembolü olan haçların tâdili veya kaldırılmasıyla yetinildi. Daha sonra bunların üzerine İslâm inancını belirten yazılar kazındı ve sonunda da resimsiz İslâmî dinarlar darbedildi.¹

Müslümanlar, Irak ve İran'ın fethine kadar Sâsânî dirhemlerini üzerlerinde hiçbir değişiklik yapmadan İran dirhemlerini kullanmaya devam ettiler. İslâmî devirde İran dirhemi ilk defa Hz. Ömer zamanında basıldı. Bunun ağırlığı 2.97 gramdı. Halife Abdülmelik b. Mervân bu miktarı gümüş sikke birimi olarak itibar etmiştir. Sâsânî dirhemlerinin ön yüzünde hükümdarların resmi, arka yüzünde iki muhafız arasında ateş tapınağı bulunurda, Ayrıca sikke üzerinde darp tarihi ve yeriyle ilgili bazı bilgiler vardı. Çevresinde de dört tane ay yıldız bulunurdu. İslâm devletinde darbedilen Sâsânî dirhemleri üzerinde zamanla İslâmî unsurlar artmıştır.²

Altın ve gümüş paraların üzerinde hükümdar resimleri, haç ve tapınak resimleri bulunduğu halde Hz. Peygamber'in bu paralara hiçbir müdahalesi olmamış ve eskiden olduğu gibi bunları kullanmaya devam etmiştir. Bu uygulama, küresel uygulamalar sebebiyle yaygınlaşmış olan bazı sembollerle uğraşmanın gereksiz bir müdahale oluşu konusunda bizim için önemli bir örnektir. Ancak problem çıkarmadan bunların değiştirilmesi mümkünse o zaman bunlar değiştirilmeye çalışılmalıdır.

3. Eski Tekniklere Sahip Çıkması ve Bunları Geliştirmesi

3.1. Medine sokaklarını yedi zira yapması

Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra yerli Evs ve Hazrec kabilesi mensupları kısa zamanda Müslüman oldu. Arabistan'daki kabilelerin de Müslüman olmaları sonucunda şehre göçler başladı, Medine kısa zamanda büyüdü; uhuvvet temelli bir birlik oluştu³. Medine'nin sokaklara önceden bir hayli dardı. Hz. Peygamber şehrin gelişmesi istikametinde yeni sokaklar oluşturulurken bunların yedi zira⁴ genişliğinde olmasını istemiştir.⁵

¹ Halil Salihlioğlu, "Dinar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.9, (İstanbul: TDV Yay., 1994), 352.

² Halil Salihlioğlu, "Dirhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.9, (İstanbul: TDV Yay., 1994), 368-371.

³ Ömer Faruk Teber, "Bektaşî Geleneğinin Temel Dinamiği Tevhid Akidesi ve Tasavufî Sembollerin Vahdet Referansı", *Şanlıurfa Uluslararası X. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Şanlıurfa:2016, s.21.

⁴ 1 zirâ yaklaşık 50 cm.'dir. Yedi zira 3.5 m. eder.

⁵ Nebi Bozkurt, Nebi, "Asr-ı Saadette Evler ve Ev Hayatı". Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm. c.4 (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 300.

Bu önemli bir teknikti. Teknik işlerin gelişmelere geliştirilmesi ve değiştirilmesi anlamını içeriyordu.

Nitekim sahabe durumu böyle anlamış, şehir daha da genişlediğin sokakları da bu istikamette genişletmişlerdir. Hz. Ömer'in kendi zamanında Medine sokaklarının dokuz zira genişliğinde bırakılmasını emrettiği rivayet edilir. Ama bundan daha önemlisi yeni kurulan şehirlerde bu konuda nasıl bir uygulama yapıldığı meselesidir. Hz. Ömer zamanında Kûfe şehri kurulurken on beş kadar ana yol yapılmış, yollar 40,¹ 30, 20 ve 7 zirâ olarak planlanmıştı.² Yani en büyük caddeler 40 zirâ (20 m.), ikinci derecedeki caddeler 30 zirâ (15 m.), üçüncü derecedeki caddeler ise 20 zirâ (10 m.) genişliğinde yapılmıştı. Muhtemelen çıkmaz sokak gibi en dar sokaklar 7 zirâ (3.5 m.) olarak planlanmıştı. O zamanın şartları içerisinde cadde ve sokakların bu kadar geniş bırakılması gerçekten çok ileri bir düşüncüyü aksettirmektedir. Bu düşüncenin arkasında da Hz. Peygamberin ilkesel uygulamaları vardır. Teknik konularda buna benzer birçok örneğe rastlamak mümkündür.

3.2. Aneze kullanması

Sefer esnasında Resûl-i Ekrem'in önünde taşınan ve namaz esnasında sütreye olarak kullanılan ve ucu sivri bir demir olan sopaya Aneze denirdi. Sefere veya bayram namazını kıldırmak için musallâya çıkıldığında Aneze, Hz. Peygamber'in önünde taşınır, namaz kılacağı zaman da önüne dikilirdi. Aneze, Resulullah'ın vefatından sonra Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman zamanlarında da onların önünde taşındı. Abbâsî Halifesi el-Mütevekkil (847-861) zamanında Aneze Rey şehrine getirilmiş ve halifenin önünde taşınmıştır.

Hz. Peygamber zamanında Aneze'yi genellikle Bilâl-i Habeşî (ö. 20/641) taşırdı. Ondan sonra Ammâr b. Yâsir'in (ö. 37/657) oğlu Sa'd, daha sonra da diğer oğlu Muhammed, onu valilerin önünde taşımaya devam etmiştir.³

Aneze, Hz. Peygamber'in ne kadar tedbirli bir insan olduğunu göstermesi bakımından önemli bir işarettir. O hiçbir zaman nasıl olsa namaz kılacağımız yerlerde bir değnek bulup onu sütreye olarak kullanırız şeklinde düşünmemiştir. Yeri geldiği zaman Aneze değişik maksatlarla kullanılabilen bir alet olduğu gibi namaz açık alanda kılındığı zaman sütreye ihtiyacını

¹ Bazı kitaplarda 60 zirâ kaydı vardır.

² Casim Avcı, "Kûfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.26, (Ankara: TDV Yay., 2002), 339.

³ Aneze hakkında geniş bilgi için bkz. Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2: 177-178; Köksal, *İslâm Tarihi*, 11: 167-168.

karşılamanın önemli bir tekniğidir. Buradan yola çıkarak Müslümanların ihtiyaçları olan her şey için bir hazırlık yapması ve zamanın şartlarına uygun teknikler üretmesi gerektiği şeklinde bir ders çıkarılmalıdır.

3.3. Serinleme tekniklerinden faydalanması

Arabistan sıcak bir bölge olduğu için Araplar eskiden bazı serinleme teknikleri icad etmişlerdi. Bunlardan biri de, üstü hasır veya hurma yapraklarıyla örtülmüş olan çardağın üzerine su serpmektir.

el-Heysem b. Nadr el-Esemî, Resûlullah'la olan bir hatırasını şöyle anlatıyor: Resûlullah'a hizmet ettim ve her türlü ihtiyacını karşılamak için kapısının önünden ayrılmadım. Ben ona Ebü'l-Heysem Mâlik b. et-Teyyihân'ın (ö. 20/641) "Câsum" adlı kuyusundan su getiriyordum. Bu kuyunun suyu gayet güzel ve hoştu. Bir yaz günü Resûlullah, Ebû Bekir'le birlikte Ebü'l-Heysem'in yanına geldiler. Resûlullah (s) ona "Soğuk su var mı?" diye sorunca, ona kova gibi bir kap içinde su getirdi. Sanki buz gibiydi. Sonra içinde keçi sütü olan bir kaba bu sudan bir miktar döktü ve bunu onlara ikram etti. Daha sonra Ebü'l-Heysem ona "Bizim serin bir gölgeğimiz var. Yâ Resûlellah! Orada biraz kaylûle¹ yap." dedi. Sonra gölgeğin üzerine su serpti.² Bu bir serinleme tekniğiydi.

Hz. Peygamber bu serinleme tekniğini reddetmedi, kendisi de bu teknikten faydalandı. Şu halde Müslümanlar kendilerini sıkıntıdan kurtaran ve onlara rahatlık veren hür türlü teknikten faydalanmalıdırlar.

3.4. Kuvvet hazırlamayı "atmak" olarak yorumlaması

Cenâb-ı Allah şu âyet-i kerimede düşmana karşı kuvvet hazırlamamızı emrediyor: "(Ey inananlar!) Allah'ın düşmanı ve sizin düşmanlarınızı ve bunların dışında sizin bilmediğiniz (diğer düşmanları) yıldırım üzere, onlara karşı gücünüzün yettiği kadar **kuvvet** ve savaş atları hazırlayın..."³ Buradaki "kuvvet" kelimesini savaş atlarıyla birlikte ele aldığımız zaman bu kelimeye vereceğimiz ilk anlam, "süvari" olacaktır. Esasen bu anlam pek yanlış da değildir. Ancak Hz. Peygamber bu kelimeyi çok daha derin bir anlam ifade eden "atmak" sözüyle yorumlamış; "*Bilin ki kuvvet atmaktır, bilin ki kuvvet atmaktır, bilin ki kuvvet atmaktır!*"⁴ buyurmuşlardır. Böylece Hz. Peygamber, bu kelimeyi "süvari" mânâsında anlayıp buraya takılıp kalmamamızı, kuvvetten asıl maksadın iyi atış yapmak olduğunu açıklamıştır. Şu halde, zamanın değişmesiyle savaş sanâyiinde atma vasıtaları değişmişse vakit kaybetmeden bunlar elde edilmelidir.

¹ Öğle sıcaklığında bir müddet yatıp uyumaya kaylûle denir.

² Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2: 199-200.

³ el-Enfâl, 8/60.

⁴ Müslim, "İmâret", 167.

Maharet sadece süvari ve savaşan insan gücü hazırlamak değil, düşmana karşı bizi galip kılacak en yeni tekniklere sahip olmaktır.

Günümüz ordularında da aslanan savaşan insan sayısı değil, vurucu güçtür. Vurucu güç de daha çok en son teknolojiye sahip silahlarla mümkündür.

4. Bilim ve Sanatı Geliştirmek İçin Yeni Uygulamalara Gitmesi ve Yeniliği Teşvik Etmesi

4.1. Bedir esirlerini okuma-yazma öğretmeleri karşılığında serbest bırakması

Hız. Peygamber Bedir savaşında esir düşenleri, mali durumlarına göre ödedikleri kurtuluş akçesi (fidye) karşılığında; hiçbir malı olmayan ve başka bir mahareti bulunmayan yedi kişiyi ise karşılıksız olarak serbest bıraktı. Ancak mali durumu iyi olmamakla birlikte okuma-yazma bilenlerden her birine, müslüman çocuklardan on kişiye okuma-yazma öğretmesi şartını getirdi.¹ Onlar da bu şekilde tekrar hürriyetlerine kavuştular.

Okuma-yazmanın geliştirilmesi için böyle bir uygulamanın tarihte bir benzeri yoktur. Hız. Peygamber zamanında bu gibi tedbirlerin yanı sıra Suffe, diğer mescidler ve dârukkurrâlar Medine’de okuma-yazma bilenlerin sayılarını muhtemelen binli sayılara doğru çıkarmıştır. Vahiy kâtipliği, Kur’an’ı okuma, hadis yazıcılığı, elçilik, resmi işlerde kâtiplik, İslâm’ı tebliğ faaliyetleri gibi ihtiyaçlar okuma-yazmayı toplumun tamamına bir ihtiyaç olarak algılatmıştır.²

4.2. Hayber esirlerini sanat öğretmesi karşılığında serbest bırakması

Bir rivayete göre Hız. Peygamber, Hayber Savaşı esnasında esir alınan otuz kadar demirci ustasını, Müslümanlara bu konuda meslekî eğitim vermeleri şartıyla serbest bırakmıştır.³

Bu uygulama da en az çocuklara okuma-yazma öğretmek kadar önemlidir. O sıralarda bu meslek Medineliler için daha da önem kazanmıştı. Çünkü daha önce bu mesleği tamamen Yahudiler yapıyordu. Bu kabileler Medine’den çıkarılınca Araplar arasında bu mesleği icra edecek kimse kalmamıştı. Bu yolla demircilik tekrar Medine’de bilinir bir sanat olmaya devam etmiştir.

¹ Ahmed b. Hanbel, Müsned, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), I, 247.

² Geniş bilgi için bk. M. Hanefi Palabıyık, “Asr-ı Saadet’te Okuma-Yazma Faaliyetleri”, Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, (Çorum: 2007), 529-560.

³ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (Ankara: 2003), 2: 990-992.
Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 23, Sayı: 39, Ocak - Haziran 2018

4.3. Ölçü ve tartıya standart getirmesi

Günümüz ticaret dünyasının en önemli problemlerinden birisi standardizasyondur. Nitekim bugün her ülkede çeşitli alanlarda standartları belirleyen bazı yüksek kurumlar vardır. Bu alanda yapılan ilk uygulamalardan biri de Hz. Peygamber'e aittir.

Borçlar hukukunda mallar çeşitli açılardan bazı kısımlara ayrılırlar. Bunlardan biri de mislî-kıyemî ayırımıdır. Benzerleri arasında kayda değer bir farklılık bulunmayıp çarşıda-pazarda bir benzerini rahatlıkla bulmak mümkün olan mallara mislî; benzerleri arasında farklılıklar olan ve piyasada tam olarak bir benzerini bulmak mümkün olmayan mallara ise kıyemî denir. Mislî mallar da genellikle belli bir ölçü birimiyle alınıp satılır. Bu ölçü birimine göre de mallar keylî ve veznî gibi kısımlara ayrılır.

Hacim ölçüsüyle (keyl) alınıp satılan mallara keylî, hassas tartıyla alınıp satılan mallara ise veznî denir. Alınan ve verilen mallar arasında eşitlik sağlanması için ferdî ya da dar alanda geçerli olan ölçüler kullanmak yerine herkesin bildiği ölçekleri kullanmak çok daha iyidir. Hicaz'da Medineliler çiftçi olduğu için onların kilesi (ölçek), Mekkeliler de ticaretle meşgul oldukları için onların vezni (tarzı) daha yaygındı. Hz. Peygamber ölçü ve tartıda standardı sağlamak için, hacim ölçüsü birimi konusunda Medineliler'in, ağırlık ölçüsü birimi konusunda ise Mekkeliler'in ölçülerinin esas alınacağını bildirmiştir.¹

Hz. Peygamber'in buna benzer çeşitli faaliyetleri vardır. Küçük taşlar konularak Medine'nin sınırlarının belirlenmesi,² ağaç kesimini yasaklayarak Medine çevresindeki yeşil alanları koruma altına alınması,³ ilk nüfus sayımının yapılması,⁴ mezarlığın zamanla büyüyüp genişlemesi halinde kullanılmak üzere yanında boş arazi bırakılması,⁵ yiyecek ve içecek kaplarının örtülmesinin istenmesi⁶bu tür uygulamalardandır.⁷

Sonuç

¹ Ebû Dâvûd, "Büyü", 8; Nesâî, "Zekât", 44.

² Buhârî, "Fedâilü'l-Medîne", 1; Müslim, "Hacc", 471-472.

³ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: 1980), 2: 1141.

⁴ Hicretin birinci yılında gerçekleşen ilk nüfus sayımına göre Medine'de 10 bin kişinin yaşadığı, bunlardan 1500'ünün Müslüman, 4000'inin Yahudi, 4.500'ünün Müşrik Arap olduğu anlaşılmıştır. Bk. M. Tayyib Okıç, "İslâmiyet'te İlk Nüfus Sayımı", *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 1958-9). 7.11 vd.

⁵ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2: 1140.

⁶ Buhârî, "Eşribe" 18; Müslim, "Eşribe" 124, 125; Tirmizî, "Eşribe" 19.

⁷ Çeşitli mesleklerle ilgili belirlemeler ve sınırlamalarla ilgili olarak bk. Elnure Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 1907.

İslâmiyet'in zuhurundan bir asır sonra Müslümanların Yemen'den Anadolu içlerine, Horasan'dan Mısır'a kadar geniş bir bölgeye hakimiyetleri altına aldıkları, iki asır sonrasında ise tercüme yoluyla dünya ilim mirasına sahip oldukları, Avrupalıların Rönesans'ı Müslümanlardan aldıkları bilgi temeli üzerine kurdukları, Müslümanların on altıncı asrın sonuna kadar bilimde dünyaya öncülük ettikleri bilinen bir husustur. Bu başarı kesinlikle zihnî bir arkaplanı gerektirir.

İslâm dünyasında bilim ve tekniğin kısa zamanda gelişmesinde Kur'an ve sünnetin teşvik edici sözlü tavsiyelerinin yanı sıra Hz. Peygamber'in fiilî önderliğinin büyük önemi olduğu görülmektedir. Resûl-i Ekrem, bu fiilî önderlik çerçevesinde Mekke'de var olan tekniği Medine'ye taşımış, yabancı tekniklerin alınıp mescitlerde dahi kullanılmasını güzel karşılamış, mevcut tekniklere sahip çıkmış, bunların geliştirilmesi yönünde faaliyette bulunmuş, bilim ve sanatı geliştirmek için medenilere parmak ısırtacak yeni uygulamalara gitmiştir. Bu prensipler dâhilinde hareket eden Müslümanlar kısa zamanda gelişmişler on altıncı asrın sonuna kadar bilim ve teknolojide dünyaya öncülük etmişlerdir. Hz. Peygamber'in uygulamaları Müslümanlarda bilim ve teknik konusunda ilerlemeci bir bilinç oluşturmuştu. Ancak sonradan Müslümanlar bu bilinci kaybettileri için geri kalmışlardır. Bilim ve teknoloji alanında ilerlemeleri için tekrar o bilinci kazanmaları gerekmektedir.

Şartlar farklılaştığı ve değiştiği zaman, toplumun yararı ve mashalatı gözetilerek yeni gelenekler îcad etmek dine aykırılık değil, bilâkis Hz. Peygamber'in tavsiyelerine uymak demektir. Bu konuda Hz. Peygamber'in tavsiyeleri şöyledir: "İslâm'da kim güzel bir çığır açarsa (yeni bir sünnet/gelenek ihdas ederse), ona, bu amellerin sevabı ile kendisinden başka onunla amel eden diğer kişilerin sevabı, onların sevabından hiçbir şey eksiltmeksizin, aynen kendisine verilir..."¹ Günümüzde her gün önümüze yeni çıkan yeni bilgi ve teknolojiler müslümanın kaybolmuş malıdır. Bunları alma, hatta daha iyilerini ortaya koyma hususunda Müslümanların yeni metotlar geliştirmeleri önde gelen vazifelerindendir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. I-VI. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
 Avcı, Casim. "Kûfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 339. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
 el-A'zamî, Mustafa. "Asr-ı Saadet'te Yazı Ve Vahiy Kâtipleri". *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm*. I: 153. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

¹ Müslim, "Zekât", 69, "İlim", 15.

- Azizova, Elnure. *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*. Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul: M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1907.
- Bakkal, Ali. *Komutan Peygamber ve Yetiştirdiği Komutan Sahâbîler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya. *Kitâbü Cümel min Ensâbi'l-Eşrâf*. thk. Riyâd Ziriklî Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Belâzürî, A. Fütühu'l-Büldan. trc. Mustafa Fayda. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Berkî, Ali Himmət ve Keskiöğlü, Osman. *Hâtimü'l-Enbiyâ Hz. Muhammed ve Hayatı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978.
- Bilge, Mustafa. "Süveys". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 187-187. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bozkurt, Nebi. "Asr-ı Saadette Evler ve Ev Hayatı". *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*. 4: 285-318. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Bozkurt, Nebi, "Kandil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 299-300. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bozkurt, Nebi. "Minber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 101. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Bozkurt, Nebi – Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mescid-i Nebevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 281-290. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*, I-IV. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*, I-II. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvud*, I-V. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ. Ankara: t.y. 2003.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-Şerhi'l-Buhârî*. Mısır: 1959.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. III-IV. Mısır:1955.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî el-Basrî, *Tabakât*. trc. M. Kazım Yılmaz - Mahmut Polat. İstanbul: Siyer Yayınları, 2014.
- Köksal, Âsım. *İslâm Tarihi-Hz. Muhammed ve İslâmiyet*. İstanbul: Misvak Neşriyat, t.y., y.y. XI.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*, I-IV. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Okiç, M. Tayyib. "İslâmiyet'te İlk Nüfus Sayımı". *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7.11 vd. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958-9.
- Palabıyık, M. Hanefi. "Asr-ı Saadet'te Okuma-Yazma Faaliyetleri", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*. 529-560. Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007.
- Salihlioğlu, Halil. "Dinar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 352-355. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Salihlioğlu, Halil. "Dirhem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 368-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Teber, Ömer Faruk. "Bektaşî Geleneğinin Temel Dinamiği Tevhid Akidesi ve Tasavufî Sembollerin Vahdet Referansı". *Şanlıurfa Uluslararası X. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Şanlıurfa: (Aralık 2016): 20-26.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed. *Sünenü't-Tirmizî*, I-V. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 23, Sayı: 39, Ocak - Haziran 2018

**BASRA VE KUFE DİL EKOLLERİNİN NAHİV
İHTİLAFLARINDA İLLET***

**The Role Of The İlla In The Controversies Of Nahiv Of Basra And
Kufe Language Schools**

Arş. Gör. Hasan Basri MERT

**Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
hasanbasrimert@gmail.com**

Atıf@ Mert, Hasan Basri. "Basra Ve Kufe Dil Ekollerinin Nahiv İhtilaflarında İillet". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Haziran 2018): 21 - 56.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 27 Temmuz / July 2017
Kabul Tarihi / Accepted : 13 Mart / March 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Haziran / June 2018
Sayı – Issue : 39
Sayfa / Pages : 21 - 56.
DOI : 10.30623/harranilahiyatdergisi.331201

* Bu makale "Basra ve Kufe Dil Ekollerinin Nahiv İhtilaflarında İilletin Rolü" adlı Yüksek Lisans çalışmamızdan yola çıkarak hazırlanmıştır.

Öz

İslamiyetin Arap yarımadası dışındaki bölgelere yayılmasının ardından dil hataları zamanla ilerleyerek Kur'ân-ı Kerîm okumalarında da görülmeye başlanmıştır. Bu durum, Arap diline dair kuralların bir an önce tespit edilerek koruma altına alınmasını gerektirmiş, bunun sonucunda ise nahiv ilmi ile ilgili ilk çalışmalar ortaya çıkmıştır. Nahiv ilmine dair ortaya koyulan çalışmalar zamanla çoğalmış, ardından önce Basra dil ekolü yaklaşık bir asır sonra ise Kufe dil ekolü meydana gelmiştir. Bu ekoller, tespit ettikleri nahiv kurallarının diğer insanlar tarafından kabul edilmesini sağlamak amacıyla ta'lîl yani tespit ettikleri kuralları sebeplendirme yoluna başvurmak zorunda kalmıştır. İlk dönemlerde oldukça sade ve anlaşılır olarak yapılan ta'lîl çalışmaları felsefe ve mantığın etkisiyle giderek karmaşık bir hal almıştır. Nahiv ilminde kullanılan pek çok illet bulunmakla birlikte bu illetlerden en çok yararlanılan yirmi dört tanesi Suyûtî tarafından nakledilmiştir. Bu makalede, iki büyük dil ekolü arasında görülen bazı ihtilaflardan yola çıkılarak illetlerin ne derece etkili olduğunu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İlet, Ta'lîl, Nahiv, Basra, Kufe, İhtilaf.

Abstract

After the spread of Islam to the regions outside the Arabian peninsula, language mistakes increased in time and began to be seen in the Qur'anic readings. This situation necessitated that the rules of the Arabic language were to be determined and protected immediately, which resulted in the first studies of nahiv science. The studies on nahiv have increased over time, then the Basra language school has arised and after a century Kufe language school has come to light. These schools had to appeal to ta'lîl work (stating a reason) in order to ensure that the nahiv rules they identified were right. In the early periods, the ta'lîl work done in a very simple and understandable way but after a while it became complicated because of the influence of philosophy and logic. There are many illa (reasons) used in Nahiv's science but Suyuti determined twenty-four of these illa which are the most used. In this article, it is attempted to determine how effective these twenty-four illa that mentioned by Suyuti are in the conflicts between the two great language schools.

Key Words: illa (reason), Ta'lîl (stating a reason), Nahiv, Basra, Kufe, Controversy.

Giriş

İslam medeniyetinin ilk yıllarından başlayarak hicri ikinci asrın sonuna kadar geçen süre zarfında yaşanan kapsamlı ilmî çalışmalardan en büyük nasibi alan ilim dallarından bir tanesi de hiç şüphesiz dil ilimleri olmuştur. Nitekim Müslümanlar, özellikle Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefatından sonra gerçekleşen coğrafi genişlemelerin getirdiği kültürel değişimin dilde ve dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'de meydana getirebileceği olumsuz etkilerden kurtulmak için dil bilgisi kurallarını bir an önce kayıt altına alma çabasına girmiştir. Bunun sonucunda ise belki de dünyada Arapçadan başka hiçbir dile nasip olmayan genişlik ve ayrıntıda dilsel çalışmalar ortaya çıkmıştır. Hicri birinci asrın ikinci yarısında başlayan bu çalışmalar o kadar hızlı ilerlemiştir ki daha hicri ikinci asrın ortalarına gelindiğinde Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) bin varaklık meşhur eseri *el-Kitâb* ile bu alanda zirveye ulaşılmıştır.

Sîbeveyhi'nin bu devasa eseri kendisinden sonra gelen ve dil ilimleri alanında eser bırakmak isteyen her âlimi etkilemiştir. Bu etki, sadece Basra şehrindeki kişilerle sınırla kalmamış, bilakis daha sonra ortaya çıkacak olan Kufe dil ekolünün ilk nüveleri olan âlimlere kadar uzanmıştır. Bununla birlikte Sîbeveyhi'nin tespit ederek ortaya koyduğu bazı kurallar diğer dil âlimleri tarafından kabul edilmemiştir. Bunun sonucunda ise dil ihtilafları meydana gelmiş ve en nihayetinde dil ekolleri ortaya çıkmıştır. Bu ekollere mensup dilciler, daha dil çalışmaları sistematik hale gelmeden önce dahi diğer dilcilerden farklı olarak düşündükleri konularda ortaya koydukları iddialarını desteklemek amacıyla ta'fîl yani illetlendirme yoluna başvurmuşlardır. Dil çalışmalarının kendisi kadar bir maziye sahip olan bu illetlendirme çabaları ekollerin belirginleşmesinden sonra daha büyük bir öneme haiz olmuştur.

Nahiv usulü ilminde yer alan illet kavramının ifade ettiği iki farklı anlam vardır. Bunlardan birincisi asıl, fer' ve hüküm ile beraber kıyasın dördüncü rüknü olan illet iken ikincisi, nahiv hükümlerinin sebeplerini açıklamak için kullanılan illettir. Bu çalışmada ele alınan illet kavramından kasıt ikinci tür kullanımdır. Ta'fîl, nahiv kurallarını sistematik halde ele almayı hedefleyen nahiv usulü ilminin önemli bir parçası durumundadır. Ancak nahiv usulü ilminin nahiv ilminin bizzat kendisi kadar ilgi görmemesi sebebiyle dil ekollerinin ortaya koyduğu illetler de yeterince bilinmemektedir.

Arap dünyasında nahiv kurallarının ta'fîli ile ilgili yapılmış bazı çalışmalar olmasına rağmen Türkiye'de yapılmış çalışmalar yeterli miktarda

değildir. Az sayıdaki bu çalışmalardan ta'lîl konusuna değinen birkaç tanesi: Yrd. Doç. Dr. Ali Benli tarafından yapılmış olan “*Ebu İshak eş-Şâtıbî’de Nahiv Usulü*” isimli doktora çalışması, Mansur Teyfurov tarafından yapılan “*İbnü’l-Varrâk ve Nahvin İletlerine Bakışı*” isimli yüksek lisans çalışması, Fatih Aslan tarafından yapılan “*Kûfe ve Basra Ekollerinin Merfû’ât Konusundaki İhtilâfları ve Bunların Şerhu Katri’n-Nedâ Adlı Eserde Ele Alınışı*” isimli yüksek lisans çalışmasıdır. Ancak ne bu çalışmalar ne de Arap dünyasında yapılanlar, illetlerin iki büyük ekol arasındaki ihtilaflar üzerindeki yerini ele almamıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın temel hedefi illetlerin dil ekollerinin ihtilafları üzerinden ortaya çıkarılmasıdır.

1. Nahiv Usulünde İlet

Nahiv usulü ilmi Suyûtî (ö. 911/1505) tarafından şöyle tanımlanmaktadır: “Nahvin icmâlî delillerinin delil olmaları açısından ele alındığı ve onlarla delil getirme yöntemi ile delil getiren kişinin durumunun incelendiği ilimdir.”¹ Suyûtî icmâlî delillerin semâ, icmâ, kıyas ve istishâb-ı hâl olmak üzere dört tane olduğunu belirtmiştir.² Nahiv kaideleri temel olarak bu dört delil kullanılarak ortaya çıkarılmaktadır. Bununla birlikte dilciler, tespit ettikleri dil kaidelerinin illetlerini de bulmaya çalışmış, bu sayede görüşlerinin diğer insanlar tarafından da kabul edilmesini hedeflemişlerdir. Aşağıdaki bölümlerde öncelikle dilcilerin en fazla kullandığı illetler verilecek, ardından iki ekol arasındaki bazı ihtilaflar üzerinden bu illetler gösterilmeye çalışılacaktır.

1.1. İlet Kelimesinin Sözlük Ve Terim Anlamı

Sözlükte birinci ve ikinci baktan gelen **عَلَّ** (alle) kelimesinin asıl manası ikinci defa su içmektir. Nitekim bir deve ilk defa su içtiğinde **نَهَل** (nehile) kelimesi kullanılırken ikinci defa su içtiğinde **عَلَّ** (alle) kelimesi kullanılmaktadır.³ **عَلَّ** (alle) kelimesi birinci baktan kullanıldığında mastarı **عَلَّ** (allün) veya **عَلَّل** (alelün) şeklinde olurken ikinci baktan kullanıldığında **عَلَّة** (illetün) şeklinde olmaktadır. Ayrıca aynı kelime ikinci baktan kullanıldığında hastalık, kişiyi işinden alıkoyan şey, özür ve sebep manalarına da gelmektedir.⁴

¹ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İktirâh fî ilmi usûli’n-nahvi*, thk. Mahmut Süleyman Yakut, (İskenderiye: Dâru’l-Ma’rifeti’l-Câmi’iyye, 2006), 13.

² Suyûtî, *el-İktirâh*, 14.

³ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab ve Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, (Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsi’l-arabi, 1997), 9: 365.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 9: 367.

Terim olarak İslami ilimlerde farklı şekillerde kullanılan illet kelimesi nahiv usulünde kelimenin sebep manasına binaen iki farklı şekilde ele alınmıştır. Buna göre illet asıl, fer' ve hüküm ile beraber kıyasın dördüncü rüknü olarak kullanılırken¹ aynı şekilde herhangi bir nahiv hükmünün neye binaen o şekli aldığıının sebebi manasında da kullanılmaktadır.²

1.2. İletlerin Taksimi

Bir nahiv meselesi ile ilgili illetlendirme yapmak için o meseleye konu olan hükmün asıldan çıkmış olması gerekmektedir. Aksi halde illet talep edilmesi doğru olmamaktadır. Örneğin, isimlerde asıl olan mureblik iken fiillerde ve harflerde asıl olan mebniliktir. Dolayısıyla zaten mebni olarak gelen bir harfle ilgili olarak neden mebni geldiğini araştırma konusu yapmak doğru değildir. Aynı şekilde mebnilikte asıl olan sükûn üzere mebni olmaktır. Sükûn üzere mebni olarak kullanılan bir harfin neden fetha, kesra veya damme üzere değil de sükûn üzere mebni olduğunu ile ilgili illet aramak gereksiz ve boşa bir çabadır. Mesela, bir fiili muzâriyi cezme eden harflerden olan lem (لَمْ) harfinin neden sükûn üzere mebni olduğunun araştırılmasına gerek yoktur.

İletler nahiv usulü âlimlerince farklı şekillerde taksim edilmiştir. Bu taksimler içerisinde en düzenli olanı Ebu'l-Kâsım Abdurahman Zeccâcî'ye (ö. 337/949) aittir. Nitekim o, illetleri ta'limî, kıyasî ve cedelî-nazarî olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Ta'limî illetler Arap dilinin öğrenilmesini sağlayan illetlerdir. Zeccâcî'ye göre bu tür illetleri herkesin bilmesi gerekmektedir. Çünkü Arap dilindeki bütün kelimeleri, kalıpları ve terkipleri kuşatmak mümkün değildir, dolayısıyla bunların birbirleri üzerine kıyas yöntemi ile öğrenilmesi gerekmektedir. Örneğin, **إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ** (inne Zeyden kâimun) cümlesinden yola çıkarak **إِنَّ** (inne) harfinin mübtedâyı nasb, haberi ise raf ettiğini öğrenilmekte ve başında **إِنَّ** (inne) bulunan her mübtedâ-habere aynı muamelenin yapılması gerekmektedir. Aynı şekilde, **قَامَ زَيْدٌ** (kâme Zeydun) cümlesinde fâilin merfû' olduğunu görülmekte, dolayısıyla her fâilin merfû' okunması gerekmektedir.

Zeccâcî'nin kıyasî illetler olarak isimlendirdiği kısım ta'limî illetlerin bir basamak daha ilerideki aşamasıdır. Örneğin, **إِنَّ** (inne) ve kardeşlerinin neden mübtedâyı nasb, haberi raf ettiği sorusunu sormak bu kabildendir. Bu

¹ Kemâleddin Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *el-İğrâb fî cedelî'l-i'râb ve lumaü'l-edille*, thk. Saîd el-Afgânî, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1971), 93.

² Benli, Ali "Ebu İshak eş-Şâtîbî'de Nahiv Usûlü" (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 185.

sorunun cevabı ise, إِنَّ (inne) ve kardeşlerinin müteaddî fiili muzâriye benzer olmalarıdır. Aralarındaki bu benzerlik tıpkı müteaddî fiillerin fâilleri raf, mefûlleri nasb etmeleri gibi إِنَّ (inne) ve kardeşlerinin de mübtedâyı nasb, haberi raf etmelerini gerektirmiştir.

Cedelfî-nazarî illetler en son aşamada yer almakta olup ikinci kısımdan sonra sorulacak her soru bu kısım illete girmektedir. Örneğin, إِنَّ (inne) ve kardeşlerinin hangi açıdan fiile benzediği; mâzi, muzâri ve emr-i hâzır fiillerinden hangisine benzediği; mübtedâyı raf haberi nasb etmek yerine neden tam aksinin gerçekleştiği gibi soruları sormak bu türden illetler ile açıklanmaktadır.¹

1.3. En Sık Kullanılan İletler

Nahiv usulü ilminde kullanılan pek çok illet bulunmakla birlikte Suyûtî, bu illetlerden en çok kullanılanların yirmi dört adet olduğunu *el-İktirâh* adlı kitabında Ed-Dîneverî El-Celîs'ten (ö. 490/1097) nakille zikrederek her bir illeti örnekleri ile beraber açıklamıştır. Bu illetler semâ illeti, teşbîh illeti, istiğnâ illeti, istiskâl illeti, fark illeti, te'kîd illeti, ta'vîz illeti, nazîr illeti, nakîz illeti, manaya hamletme illeti, müşâkele illeti, muâdele illeti, mücâvera illeti, vücûb illeti, cevaz illeti, tağlîb illeti, ihtisâr illeti, tahfff illeti, hâlin delaleti illeti, asıl illeti, tahlîl illeti, iş'âr illeti, tezat illeti ve evlâ illetidir.² Bunun yanı sıra zikredilebilecek diğer önemli illetler arasında telâzüm, muhalefet, tevassu' ve aslın fer'e hamli gibi illetler vardır.

1.3.1. Semâ (السَّمَاعُ) İletti

Bir hükmün sebebinin sadece Araplardan duyuma bağlı olması durumudur. Suyûtî bu illete örnek olarak سَدْيَاءُ (sedyâu) kelimesini vermektedir. فَعْلَاءُ (fa'lâu) kalıbından gelen bu kelime sadece dişiler için kullanılmakta, erkekler için أَفْعَالُ (ef'alu) kalıbı kullanılarak رَجُلٌ أُنْدَى (rejül' andû) denilmemektedir. Oysaki kıyas, bu kelimenin eril için de kullanılmasını gerektirmektedir. Burada kullanımı engelleyen tek illet ise Araplardan bu sıfatın sadece kadınlar için işitilmiş olmasıdır.³

1.3.2. Teşbîh (التَّشْبِيهُ) İletti

Nahiv kurallarını sebeplendirmek amacıyla en çok kullanılan illetlerden bir tanesi teşbîh illetidir. İki farklı kelimenin bir veya daha fazla

¹ Ebu'l-Kâsım Abdurahman ez-Zeccâcî, *el-Îzâh fî ileli'n-nahvi*, thk. Mâzin el-Mübarek, (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1986), 64-65.

² Suyûtî, *el-İktirâh*, 257.

³ Suyûtî, *el-İktirâh*, 257.

yönden birbirlerine benzemesi durumunda aynı hükme sahip olmaları olarak tanımlanmaktadır. Enbârî (ö. 577/1181), teşbîh illetine örnek olarak nâkıs fiil olan كَانُ (kâne) ve türevlerini vermiştir. Nitekim bu fiiller hakiki fiile benzerlikleri sebebiyle mübtedâyı raf, haberi ise nasb etmişlerdir. Öyle ki tam fiillerin fâili raf, mefûlü nasb etmeleri gibi كَانُ (kâne) ve türevleri de mübtedâyı raf, haberi ise nasb etmektedir. Çünkü nâkıs fiillerin isimleri fâile, haberleri ise mefûle benzemektedir. Bunun yanı sıra Enbârî, كَانُ (kâne)'nin haberinin isminden önce gelmesinin cevazını da mefûlün fâilden önce gelmesinin caiz olmasına, nâkıs fiillerin isimlerinin kendilerinden önce gelmesinin caiz olmamasını ise fâilin fiilden önce gelmesinin caiz olmamasına benzemektedir. Bununla birlikte haberlerin nâkıs fiillerden önce gelmesi mefûllerin fiilden önce gelmesi caiz olduğu için caizdir.¹

1.3.3. İstiğnâ (الاستِغْنَاءُ) İleti

Benzer bir kelimenin varlığından dolayı diğer kelimelerin terk edilmesi durumudur. Örneğin, Arapçada وَدَعَ (veda'a) kelimesinin sadece emir ifade eden ve bırak, terk et manasına gelen دَعُ (da') sîğâsı kullanılmakta, mâzi ve muzâri hali ise kullanılmamaktadır. Bu durumun sebebi ise çekimli olarak kullanılan تَرَكَ (terake) fiilinin varlığının وَدَعَ (veda'a) fiilinin çekimli olarak kullanılmasını gereksiz kılmasıdır.² İbn Cinnî (ö. 392/1002), Arapçadaki bazı sayıların kullanımını istiğnâ illeti ile delillendirmiştir. Ona göre, altı (سِتَّةٌ) sayısı ile iki tane üç (ثَلَاثَتَانِ) demekten, on (عَشْرَةٌ) sayısı ile (خَمْسَتَانِ) iki tane beş demekten istiğnâ edilmiştir.³

1.3.4. İstiskâl (الاستِثْقَالُ) İleti

Arapların dillerine ağır gelen ifadeleri kolaylaştırmayı tercih etmeleri sıkça başvurdukları bir yoldur. Dile ağır gelen bir kullanımın terk edilmesine istiskâl illeti denilmektedir. Örneğin, يَوَدُّ (yaidu) fiili aslında يَوْعِدُ (yav'idu) iken vâv harfinin kendisinden önce yâ harfi ve kendisinden sonra kesralı bir harfin gelmesinden dolayı dile ağır gelmiş, dolayısıyla kelimedden atılmıştır.⁴ İbnu'l-Varrâk (ö. 381/991) ise bu illeti bir ibarenin, bir kelimenin, bir harfin veyahut bir harekenin ağır gelmesi şeklinde tanımlayarak merfû' olan

¹ Enbârî, *Esrârü'l-arabiyye*, thk. Muhammet Hüseyin Şemsu'd-Dîn, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997), 88.

² Suyûtî, *el-İktirâh*, 259.

³ Ebu'l-Feth İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammet Ali en-Neccâr, (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-arabî, 1952), 1: 271.

⁴ Suyûtî, *el-İktirâh*, 259.

tesniye kelimelerin elif ile merfû' olmasının vâv ile yâ harflerinin eliften daha ağır olmalarından kaynaklandığını ifade etmektedir.¹

1.3.5. Fark (الْفَرْقُ) İlet

Bir kelimenin benzer bir kelime ile karışmasını engellemek için farklı irab alması durumudur. Enbârî, mureb kelimelerin irab almasının sebebinin isimler arasında fark olması gerektiği için olduğunu söylemektedir. Nitekim isimler fâil, mefûl ve izafet gibi farklı şekillerde cümlede yer almakta ve irab harfleri veya hareketleri ile birbirinden ayrılmaktadır. Örneğin, مَا أَحْسَنَ زَيْدًا (mâ ahsene zeyden) denildiğinde mana "Zeyd ne güzeldir!" şeklinde şaşırma, مَا أَحْسَنَ زَيْدًا (mâ ahsene zeydun) denildiğinde mana "Zeyd güzel yapmadı." şeklinde olumsuzluk, مَا أَحْسَنُ زَيْدٍ؟ (mâ ahsenu zeydin) denildiğinde ise mana "Zeyd'in en güzel yanı ne?" şeklinde soru sorma durumu söz konusudur. Mebni olan fiil ve harflerde ise manaların karışması söz konusu olmadığı için irab yapmaya gerek yoktur. Çünkü irab bir ziyadedir ve ziyade ancak bir faydaya binaen yapılmalıdır.²

1.3.6. Te'kîd (التَّكْيِيدُ) İlet

Bir fiilin veyahut bir durumun daha vurgulu dile getirilmesi için bazı eklemelerin yapılması durumudur. Suyûtî, emir fiiline şeddeli ve şeddesiz nûn harfinin eklenmesini bu illete örnek olarak zikretmektedir.³ Bunun yanı sıra Arapçada erilliği ve dişliliği ortak olan bazı kelimelerin sonuna vurgu amaçlı müenneslik tâ'sının eklenmesi bu illet ile açıklanmaktadır. Bayanlar için اِنْسَانَةٌ (insânetün) kelimesinin kullanılması bunun bir örneğidir. Şâtıbî (ö. 790/1388) ise ismi mevsûl olan أَيُّ (eyyü) kelimesinin hem eril hem de dişî için ortak olmasına rağmen dişîler için kullanıldığında أَيَّةٌ (eyyetü) şeklinde gelmesini bu illete bir örnek olarak göstermektedir.⁴

1.3.7. Ta'vîz (التَّعْوِيزُ) İlet

Kelimedede ağırlığa ve dilde zorluğa sebep olan aslî bir harfin veya hareketin düşürülerek yerine başka bir harfin veya hareketin getirilmesi durumuna ta'vîz (bedel) illeti denilmektedir. Enbârî, ta'vîz illete izafetten kesilmiş olan قَبْلُ (kablu) ve بَعْدُ (ba'du) kelimelerinin damme üzere mebni

¹ Ebu'l-Hasan İbnu'l Varrâk, *İlelü'n-nahvi*, thk. Muhammet Derviş, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1999), 63.

² Enbârî, *Esrârü'l-arabiyye*, 35.

³ Suyûtî, *el-İktirâh*, 259.

⁴ Ebu İshak eş-Şâtıbî, *el-Makâsıdu's-şâfiyye*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Asimin v.dğr., (Mekke: Câmiatü Ümmi'l Kurâ, 2007), 1: 500.; Benli, Ali "Ebu İshak eş-Şâtıbî'de Nahiv Usûlü" (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 198.

olmasını örnek olarak vermiştir. Muzâf ve muzâfun ileyhin tek bir kelime konumunda olduğunu, muzâfun ileyhin hazfedilmesi durumunda ise tek bir kelimenin parçası haline geleceğini, kelimelerin parçalarının ise mebni olduğunu söyleyen Enbârî, neden damme üzerine mebni olduğunu ile ilgili iki illet zikretmiştir. Bu illetlerden bir tanesi ta'vîz illetidir. Nitekim muzâfun ileyh hazfedilince zayıflayan muzâfa muzâfun ileyhten bedel olarak hareketlerin en güçlüsü olan damme verilmiştir.¹

1.3.8. Nazîr (النَّظِيرُ) İleti

Kullanım açısından birbirine benzeyen kelimelerin aynı hükme sahip olmaları durumudur. Eğer bir kelimenin benzeri bulunmaz ise bu durumda adem-i nazîr illeti söz konusu olmaktadır. Meczûm halde bulunan sahih fiili muzârilerin sonu geçiş esnasında kesra ile hareketlenmektedir. Bunun sebebi fiildeki cezmin isimdeki cerrin nazîri olmasıdır. لَمْ يَكْتُبِ الدَّرْسَ (Lem yektubi'd-derse) örneğinde böyle bir durum söz konusudur.

İbnu'l-Varrâk حَبَّأ kelimesinin isim olmasını gerekçelendirirken adem-i nazîr illetinden faydalanmaktadır. Çünkü حَضْرَمَوْتُ ve بَعْلَبَكُ gibi kelimeler iki kelimenin birleşmesiyle oluşan isimlerdir. حَبَّأ de bu isimler gibi iki kelimededen meydana gelmektedir. Ancak fiiller arasında iki fiilin birleşmesiyle meydana gelmiş bir fiil bulunmamaktadır. Dolayısıyla حَبَّأ kelimesinin isimler arasında nazîri bulunması sebebiyle isimlerden sayılması gerekmekte iken, adem-i nazîrden dolayı fiillerden sayılması caiz değildir.²

1.3.9. Nakîz (النَّقِيزُ) İleti

Bir kelimenin zıttının sahip olduğu hükmü alması nakîz illeti olarak isimlendirilmektedir. Cinsini olumsuz kılan لَا (lâ) isim cümlesinin başına gelerek tekit ifade etmektedir. Bu لَا (lâ) harfinin mübtedâyı nasb, haberi raf etmesinin illeti ise onun zıttı olan ve olumlu cümleyi tekitleyerek mübtedâyı nasb, haberi raf eden إِنَّ (inne) harfine hamledilmesidir.³

1.3.10. Manaya Hamletme (الْحَمْلُ عَلَى الْمَعْنَى) İleti

Bir kelimenin manasına bakılarak olması gerekenden farklı olarak gelmesidir. Örneğin, "فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ"-"Rabbinden kendisine öğüt gelen kimse" (el-Bakara- 2/275) ayetinde مَوْعِظَةٌ kelimesi وَعِظٌ kelimesi ile aynı manaya sahip olduğu için fiili müennes değil, müzekker olarak

¹ Enbârî, *Esrârü'l-arabiyye*, 37.

² İbnu'l Varrâk, *İlelü'n-nahvi*, 65.

³ Suyûtî, *el-İktirâh*, 260.

gelmiştir.¹ Aynı şekilde “إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ”-“Şüphesiz, Allah’ın rahmeti iyilik edenlere çok yakındır.” (el-A’râf 7/56) ayetinde رَحْمَةً kelimesinden maksat إِحْسَانٌ olduğu için haber konumundaki قَرِيبٌ kelimesi ismi müennes olmasına rağmen müzekker olarak gelmiştir.

1.3.11. Müşâkele (المُشَاكَلَةُ) İleti

İki veya daha fazla lafzın birbirlerine uyumlu olması için kıyasın aksi şekilde gelmesidir.² Örneğin, “سَلَسِلًا وَأَغْلَالًا” (el-İnsân 76/4) ayetinde مَفَاعِلُ kalıbında gelen سَلَسِلًا kelimesi gayri munsarif olması gerekirken munsarif olarak gelmiştir. Bunun illeti سَلَسِلًا kelimesinin أَغْلَالًا kelimesi ile uyumlu olmasını sağlamaktır.³

1.3.12. Muâdele (المُعَادَلَةُ) İleti

Bu illet i’tidâl, muvâzene ve mukâbele illeti olarak da bilinmektedir. Benzer durumlara sahip iki kelimenin eşitlenmesi durumudur. İbnu’l-Varrâk إِنَّ (inne) ve أَنَّ (enne) kelimelerinin ilk harflerinin farklı olmasının illetinin ikisi arasında ayırım olması gerektiği için olduğunu belirttikten sonra إِنَّ (inne) harfinin kesra, أَنَّ (enne)’nin ise fetha ile harekelenmesinin illetini şöyle açıklamaktadır: “Kesra fethadan daha ağır bir harekedir. أَنَّ (enne) ve sonrasında gelen cümle beraber uzun bir isimdir. إِنَّ (inne) ise müfret hükmündedir⁴ ve أَنَّ (enne)’den daha hafiftir. Dolayısıyla aralarında eşitlik olması amacıyla ağır olanın fethalı, hafif olanın ise kesralı olması gerekmiştir.”⁵ Bu eşitlik ise hafif olan إِنَّ (inne)’ye ağır harekenin, ağır olan أَنَّ (enne)’ye ise hafif harekenin verilmesi ile sağlanmıştır.

1.3.13. Mücâvera (المُجَاوِرَةُ) İleti

Cümledeki konumları itibari ile birbirlerine yakın olan iki kelimenin alması gerektiği irab alametinden farklı bir alamet almaları durumudur. Bu durumun en meşhur örneği هَذَا جُحْرٌ ضَبٌّ خَرِبٌ (Bu, kertenkelenin yıkık yuvasıdır) cümlesidir. Bu cümledeki خَرِبٌ kelimesi جُحْرٌ kelimesinin sıfatı

¹ Suyûtî, *el-İktirâh*, 260.

² Müşâkele terimi belagat ilminde de kullanılmakta olup “Bir anlamı, kendi lafzı dışında, söz sırasında geçmiş bir başka lafızla söylemektir.” bkz: Avnullah Enes Ateş, “Bir Tercüme Problemi Olarak Kur’an’da Müşâkele Üslubu”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31, sy. (Haziran 2017): 110.

³ Suyûtî, *el-İktirâh*, 260.

⁴ Buradaki müfretlikten kasıt إِنَّ ve sonrasında gelen cümlenin gerideki herhangi bir cümlenin ögesi olmamasıdır. أَنَّ ise ismi ve haberi ile beraber geride geçen cümlenin fâil, mefûl vs. bir ögesidir.

⁵ İbnu’l Varrâk, *İlelü’n-nahvi*, 63-64.

olduğu için merfû' olması gerekmektedir. Ancak خَرِبٍ kelimesi, muzâfun ileyh olmak üzere mecrûr olan ضَبِّ kelimesine olan yakınlığından dolayı onun gibi mecrûr olarak gelmiştir.

1.3.14. Vücûb-Cevâz (الْوَجُوبُ-الْجَوَازُ) İleti

Bir kelimenin mutlaka olduğu gibi okunması vücûb illetinden dolayı iken olduğundan farklı okunmasının mümkün olması ise cevâz illetinden dolayıdır. Suyûtî, fâilin merfû' okunmasının vacib olmasını bu illet ile sebebilmektedir. Yine o, imâle yapılan yerlerde bunu yapmanın vacib değil caiz olduğunu söylemektedir.¹

1.3.15. Tağlîb (التَّغْلِيبُ) İleti

Genel olarak müzekkerlik-müenneslik, tekillik-coğulluk veya büyüklük-küçüklük gibi birbiri ile zıt kelimelerin en güçlü olana münasip olarak ifade edilmesi durumudur. Suyûtî, bu illete örnek olarak Tahrim suresi 12. ayeti getirmektedir. Nitekim ayet, Hz. Meryem'den bahsedilmesine rağmen "وَكَانَتْ مِنَ الْقَائِمِينَ" (O itaat edenlerdendi.) şeklinde gelmiştir.² Burada Arap diline göre erillik asıl, dişilik ise fer' olduğu için daha güçlü olan eril ile bir ifadeye yer verilmiştir. Tağlîbin Arapçada pek çok kullanımı vardır. Örneğin anne ve baba için iki baba manasında الأبوانِ denilmesi, aynı şekilde nehir ve deniz kastedilerek iki deniz manasına gelen البَحْرَانِ kelimesinin kullanılması bunlardan birkaç tanesidir. Nitekim الأبوانِ örneğinde anne babaya dâhil edilirken البَحْرَانِ kelimesinde ise küçük olan nehir büyük olan denize dahil edilmiştir.

1.3.16. İhtisâr (الِاِخْتِصَارُ) İleti

Sözü kısaltmak için kelimelerin bir kısmını veya tamamını hafzetme durumudur. Arapçada sözü kısaltma amaçlı yapılan bu tür eylemler çoktur. Örneğin, münâdâ bir kelimenin son harfinin terhîm yapılarak hafzedilmesi bu durumdan kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde olumsuz bir كَانَ (kâne) fiilinin muzâri halinde sondaki nûn harfinin atılması da ihtisâr sebebiyledir. Nahl suresi 120. ayette böyle bir durum söz konusu olmuştur. Nitekim "وَلَمْ يَكْ مِنْ"

¹ Suyûtî, *el-İktirâh*, 261.

² Suyûtî, *el-İktirâh*, 263.

”المُشْرِكِينَ“ (Müşriklerden olmadı) ayetinde yer alan muzâri كَان (kâne) fiilinin nûn harfi düşmüştür.¹

1.3.17. Tahfif (التَّخْفِيفُ) İleti

Arapların kısa cümlelerle kendilerini ifade etmelerinin yanı sıra dile hafif gelenleri tercih etmeleri de bilinen bir gerçektir. Dile ağır gelen kelimeleri bir şekilde hafifletmeye tahfif illeti denilmektedir. Bu hafifletme genellikle ağır kelimelere hafif hareketlerin verilmesi şeklinde olur. Tahfif illetinin bulunduğu yerlerde çoğu zaman istiskâl illetinin de bulunduğu görülmektedir.

Enbârî, إِنَّ (in) ve diğer iki fiili cezm eden kelimelerin fiili muzâriyi neden nasb veyahut raf değil de cezm ettiği ile ilgili olarak tahfif illetini zikretmektedir: “إِنَّ (in) harfinin fiili muzâride amel etmesinin sebebi ona has kılınmasıdır. Cezm etmesinin sebebi ise şart ve cezadan oluşan iki cümleye ihtiyaç duymasındır. Şart ve cezadan oluşan bu uzun cümleleri hafifletmek için ise cezm seçilmiştir. Çünkü cezm hafifletmek ve hafifletmektir.”²

1.3.18. Asıl (الأَصْلُ) İleti

Bir kelime hakkında hüküm verilirken o anki durumuna göre değil, asıl olması gereken konuma göre hüküm bina etmeye asıl illeti denilmektedir. Kıyasa göre اسْتَحَادَ (istehâze) olması gereken fiili mâzinin aslı üzere yani اسْتَحْوَذَ (istahveze) olarak kullanılması, aynı şekilde yaygın kullanımın يُكْرِمُ (yükrimu) olmasına rağmen bu muzari fiilin bazen يُؤَكِّرِمُ (yüekrimu) şeklinde kullanılması bu fiillerin asıl hallerini hatırlatmak amaçlıdır. Gayri munsarif bir kelimenin kıyasa aykırı olarak bazen munsarif olarak getirilmesinin sebebi de yine asıl illetinden kaynaklanmaktadır.³

1.3.19. Evlâ (الأَوْلَى) İleti

İki veya daha fazla kelimedenden birisinin herhangi bir hükmü almasında veya almamasında diğerlerinden daha öncelikli olması durumudur. Örneğin, bir cümlede fâilin mefûlden önce gelmesinin sebebi

¹ Suyûtî, *el-İktirâh*, 263.

² Enbârî, *Esrârü'l-arabiyye*, 173.

³ Suyûtî, *el-İktirâh*, 264.

fâilin daha evlâ olmasıdır. Nitekim fâil fiil cümlesinin zorunlu ögesi iken mefûl ise fadladır, yani zorunlu öge değildir.¹

İbn Usfûr (ö. 669/1270), cezm edatlarının gizli olması durumunda amel etmesinin caiz olmadığını belirtirken bu illetten faydalanmaktadır. Nitekim cer harfleri cezm edici kelimelerden daha kuvvetlidir. Gizli olması durumunda harfi cerler amel etmediğinden ondan daha zayıf kabul edilen cezm edici kelimelerin gizli olarak hayli hayli amel etmemesi gerekmektedir.²

1.3.20. Hâlin Delaleti (دَلَالَةُ الْحَالِ) İleti

Cümlenin sarf edildiği ortamın açıklığı sebebi ile bazı kelimelerin zikredilmemesi durumudur. Bir kişinin cümleye **الهِلَالُ** diyerek başlaması bunun bir örneğidir. Burada mübtedâ olan **هَذَا** ibaresi ortamın zaten buna delalet etmesi sebebiyle hafzedilmiştir.³

Söyleyeni bilinmeyen “**قَالَ لِي كَيْفَ أَنْتَ قُلْتَ عَلِيٌّ * سَهْرٌ دَائِمٌ وَحُزْنٌ طَوِيلٌ**” (Bana nasılsın dedi, dedim ki hasta, sürekli uykusuzluk ve uzunca hüznün) beytinde de aynı durum söz konusudur. Nitekim şair, konuşmanın geçtiği durumun delaleti sebebiyle haber olan **عَلِيٌّ** (alîl) kelimesinin mübtedâsını yani **أَنَا** lafzını hafzetmiştir.

1.3.21. İş'âr (الإشْعَارُ) İleti

Sözlükte hissettirmek, bildirmek, birine bir şeye muttali kılmak manalarına gelen iş'âr kelimesi⁴ terim olarak, hafzedilen bir harfin veya bir kelimenin harekesinin nereden geldiğini hissettirmek demektir. Örneğin, **مُوسَى** kelimesinin çoğulunun **مُوسُونَ** olarak yani sîn harfinin fethalı olarak gelmesinin sebebi hafzedilen harfin elif olduğuna delalet etmesi içindir. Nitekim bu kelimenin aslı **مُوسِيُونَ** iken i'lâl kuralları gereği **مُوسُونَ** olması gerekmektedir. Ancak hafzedilenin elif olduğunu hissettirmek için sîn harfi dammeli değil fethalı gelmiştir.⁵

¹ Suyûtî, *el-İktirâh*, 264.

² Ebu'l-Hasen İbn Usfûr, *Şerhu cümeli'z-Zeccâcî*, nşr. Fevvez eş-Şe'âr, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 2: 474.

³ Suyûtî, *el-İktirâh*, 264.

⁴ Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, thk: Mustafa Hicâzî, (Kuveyt: Matbaatü Hukümeti'l-Kuveyt, 1973) 12: 177.

⁵ Suyûtî, *el-İktirâh*, 264.

1.3.22. Tezat (التضاد) İleti

Birbirine zıt iki şeyin varlığı sonucu cümlede olmaması gereken değişikliklerin olması veya olması gereken değişikliğin olmaması durumudur. Suyûtî, mefûlü mutlak ile tekitlenmiş bir kalb fiilinin mefûllerinden önce gelmesi durumunda ilgâ (الإلغاء) caiz olmakla birlikte asıl olanın ilgâ değil i'mâl (الإعمال) olduğunu söylemektedir. Çünkü tekit ile ilgâ arasında bir zıtlık vardır ve ilgânın olmamasının sebebi bu zıtlıktır.¹ Örneğin, “Zeyd’in ayakta olduğunu kesinlikle bildim” şeklinde bir cümle kurmak istenildiğinde “زَيْدًا عَلِمْتُ قَائِمًا عَلِمًا” denilmesi normaldir. Ancak cümleyi “زَيْدًا عَلِمْتُ قَائِمًا عَلِمًا” şeklinde hem kalb filini ilgâ ederek hem de tekit ifade eden mefûlü mutlakı bir arada kullanarak ifade etmek ise zayıf olan ve az görülen bir durumdur. Çünkü son cümlede ihmâl olarak kabul edilen ilgâ ile tekit bir arada bulunmuştur. İlgâ ile tekitin bir arada bulunması ise tezattır. Sonuç olarak bu tezatlık ilgâya engel olmuştur.

1.3.23. Telâzüm (التلازم) İleti

İki veya daha fazla kelimenin birbirini gerektirmesi ve birbirinden ayrılmaması durumuna telâzüm illeti denilmektedir. Örneğin, her mübtedâ için bir haber ve her haber için bir mübtedâ gerekmektedir. Mübtedâ ve haber birbirinden ayrılamadığı için her birisi diğerinde âmil olma görevini yerine getirmiştir.²

1.3.24. Muhâlefet (المخالفة) İleti

Birbiri ile karışması muhtemel olan kelimelerin birbirlerinden ayrılmaları için farklı şekillerde kullanılmasıdır. Lâm-ı tarifte böyle bir durum söz konusudur. Halil b. Ahmed'e (ö. 175/791) göre elif ve lâm harfleri ikisi beraber ta'rîf harfi iken Sîbeveyhi'ye göre sadece lâm harfi ta'rîf bildirir ve başına hemze-i vasıl gelmiştir. Hemze-i vasıl sadece fiil ve isimlerin başına gelirken harfin başına geldiği tek yer ise burasıdır. İsim ve fiillerin başında gelen hemze-i vasıl **أَكْتُبُ** ve **ابْنٌ** kelimelerinde olduğu gibi ya dammeli ya da kesralı olarak gelmektedir. Lâm-ı tarifi başında fethalı olarak gelmesi ise damme ve kesradan farklı olması içindir.³

1.3.25. Tevassu' (التوسُّع) İleti

¹ Suyûtî, *el-İktirâh*, 265.

² Abdüllatif ez-Zebidî, *İ'tilafu'n-nusrâ fi'h-tilâfi nuhâti kûfe ve'l-basra*, thk. Târik el-Cenebî, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1987), 30.

³ Enbârî, *Esrârü'l-arabiyye*, 200.

Dilde genişliğin sağlanması için asıl olan kelimelerin yerine başka kelimelerin kullanılması durumudur. Arapçada asıl soru edatları üç tane olup bunlar hemze (أ), hel (هل) ve em (أم) harfleridir. Bunun dışında kullanılan tüm isimler ve zarflar dilde genişlik sağlamak için kullanılmıştır. Örneğin, مَنْ (men) kelimesi soru edatı olarak sadece akıllı kimseler için kullanılmaktadır. Soruların مَنْ yerine hemze ile sorulması halinde belki de cevap hiç gelmeyecek şekilde konuşmanın uzayıp gitme ihtimali olacaktır. Çünkü bir muhatap yanımızda tanımadığı birisini görse ve o kişinin kim olduğu öğrenmek istese أ زَيْدٌ عِنْدَكَ؟ (Yanıdaki Zeyd mi?) şeklinde sorması gerekmektedir. Eğer cevabımız hayır olursa bu sefer soru أ حَسَنٌ عِنْدَكَ؟ (Yanıdaki Hasan mı?) şeklinde gelecek ve bu durum yanımızdaki kişinin ismini sayana kadar devam edecektir. İşte hemzede bulunmayan bu özellik مَنْ kelimesinde bulunmaktadır ve muhatap مَنْ عِنْدَكَ؟ (Yanıdaki kim?) şeklinde soru sorarak tek tek isim saymaktan kurtulacaktır.¹

1.3.26. Aslın Fer'e Hamli (حَمَلُ الْأَصْلِ عَلَى الْفَرْعِ) İleti

Asıl olan temel kelimelerin rütbece kendilerinden düşük olan fer'lerine göre hüküm alması illetidir. Örneğin, Ferrâ (ö.207/822) müfret mâzi fiilin fetha üzere mebni olması meselesini illetlendirirken asıl olan müfret fiili fer' olan tesniye kelimeye hamletmiş ve tesniyelik elifinden dolayı fetha üzere mebni olan müsenna mâzi fiilin müfret mâzi fiilin de fetha üzere mebni olmasını gerektirdiğini ifade etmiştir.²

2. İletin Nahiv İhtilaflarındaki Yeri

Basra ve Kufe nahiv ekolleri arasında mevcut olan ihtilafların hepsi aslında bir illete dayanmakla birlikte burada sadece yukarıda zikredilen illetlerin yer aldığı bazı ihtilaflı meselelere yer verilmiştir.

2.1. Fiillerde Asıl Olanın Ne Olduğu Meselesi

Halil b. Ahmed ve Sîbeveyhi başta olmak üzere tüm Basralı dilcilere göre isimlerde asıl olan mureblik iken fiillerde ve harflerde asıl olan ise mebniliktir. Çünkü irab, cümle içinde farklı manalar ifade etme ihtimali olan kelimelerin birbirlerinden ayırt edilebilmesi için gelmektedir. Fiiller ise farklı manalara gelemeyeceği için mureb olmaları gereksizdir. Buna rağmen bazı

¹ Enbari, *Esrârü'l-arabiyye*, 194.

² Ebu'l Hasan el-Bâkûlî el-İsfahanî, *Şerhu'l-luma'*, thk. Muhammet Halil Murat el-Harbî, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2007), 294.

fiillerin mureb olmalarının illeti ise bir kısım açılardan isimlere benzemeleridir. Dolayısıyla Basralı dilciler fark illetini kullanarak irabın isimler için şart olduğunu, fiil ve harfler için ise mebniliğin asıl olduğunu dile getirmektedir.¹

Basralı dilciler bir kelimedede asıl olanın adem-i irab yani kelimenin irab almaması olduğunu belirtmişlerdir. Kelimelerin irab almalarının sebebi ise daha sonradan ârız olup bazen ortaya çıkarken bazen kaybolan birtakım durumlardır. İsimlerin cümle içerisinde hem fâil hem mefûl hem de muzâfun ileyh konumunda gelmeye elverişli olmaları onların hangi konumda olduğunun belirtilmesini gerekli kılmış, dolayısıyla da mureb olmuşlardır. Fiillerde ise böyle bir durum söz konusu olamayacağı için mebnidirler.²

En başta Ferrâ olmak üzere Kufeli dilciler, Basralıların isimlerin mureb, harflerin ise mebni olmaları gerektiği düşüncesini katılmakla birlikte fiillerin de aslen mureb olmaları gerektiğini düşünmektedir. Çünkü fiiller, kendileri üzerinde vâkî olan farklı zaman dilimleri sebebiyle tıpkı isimler gibi farklı manalara gelebilmektedir. Örneğin, **رَيْدٌ يَفُومُ** (Zeyd kalkıyor/kalkar/kalkacak) cümlesinde kalkmak fiili şimdi kalkıyor manasını ifade edebileceği gibi ileride kalkacak manasını da kendi içerisinde barındırmaktadır. Aynı şekilde **فُلَانٌ يُطِيعُ اللَّهَ** (Falan kişi Allah'a itaat eder/ediyor/edecek/ ifadesinde itaat etmek fiili uzun bir müddeti kapsamakta olup fâilin vefatına kadar devam edecek bir süreyi ifade edebilmektedir. Dolayısıyla isimler gibi farklı manalar ifade edebilecek olan fiillerin de mureb olarak belirli manalar ifade etmesi gerekmektedir.³

Fillerin farklı manalara geldiğinin bir diğer örneği ise nahiv kitaplarında sıkça rastlanılan **لَا تَأْكُلُ السَّمَكَ وَتَشْرَبُ اللَّبْنَ** cümlesidir. Bu cümlede **تَشْرَبُ** fiilini hem meczûm hem de mansûb olarak okumak mümkündür. Meczûm olarak okunduğunda cümlenin manası 'balık yeme ve süt içme' şeklinde nehiy olurken içmek fiilinden önceki vâv harfi vâv-ı maiyyet kabul edilerek mansûb okunduğunda 'süt içerken balık yeme' manası ifade edilmektedir. Dolayısıyla Kufeli dilcilere göre bu farklı ifadelerin birbirinden ayırt edilebilmesi için fiillerin de isimler gibi aslen mureb olmaları gerekmektedir.

2.2 Mâzi Fiilin Fetha Üzere Mebniliği Meselesi

¹ Zeccâcî, *el-Îzâh fî ileli'n-nahvi*, 77.

² Ebu'l-Bekâ el-Ukberî, *et-Tebyîn an mezâhibi'l-nahviyyine'l-basriyyine ve'l-kûfiyyin*, thk. Abdurrahman b. Süleyman El-Useymin, (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1986), 154.

³ Zeccâcî, *el-Îzâh fî ileli'n-nahvi*, 80.

Basra ve Kufe ekolleri arasında mâzi fiilin mebniliği ve muzâri fiilin murebliği konusunda ihtilaf bulunmamaktadır. Yine her iki ekole göre mebnilikte asıl olan sükûn üzere mebni olmaktır ve aslı üzere gelen mebni bir kelimenin neden böyle kullanıldığının illetini araştırmak gereksizdir. Bu sebepten ötürü sükûn üzere mebni olmayan her kelimenin neden fetha, kesra veyahut damme üzere mebni olduğunun illetinin araştırılması gerekmektedir. Fiili mâzide ise asıl olan sükûn üzere mebni olmasıdır. Bununla birlikte müfret ve tesniyelerin gâib ve gâibelerinde mâzi fiil fetha üzere mebni olmuştur. Basra ekolü bu konu hakkındaki görüşünü teşbîh illetinden yola çıkarak savunur iken Kufe dil ekolü aslın fer'e hamli illetinden faydalanarak iddiasını desteklemeye çalışmıştır.

En başta Sîbeveyhi olmak üzere Basra ekolüne mensup dilcilere göre mâzi fiilin fetha üzere mebni olmasının illeti teşbîh yani mâzi fiilin muzâri fiil ve isim ile arasında var olan benzerliktir. Sîbeveyhi bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“فَعَلَ gibi ضَرَبَ kalıbında olan tüm mebnilerin sonu sükûn olmamıştır. Çünkü muzâriye benzeyen bazı yönleri bulunmaktadır. Örneğin, هَذَا رَجُلٌ ضَرَبَنِي (Bu beni döven adamdır) cümlesinde mâzi fiil nekira bir kelimeye sıfat olarak gelmiştir. Nitekim bu tıpkı هَذَا رَجُلٌ ضَارِبٌ (Bu döven bir adamdır) demek gibidir. Aynı şekilde إِنْ فَعَلَ فَعَلْتُ (o yaparsa yaparım) cümlesi إِنْ يَفْعَلُ أَفْعَلُ cümlesi ile aynı manadadır. Mâzi fiil tıpkı muzâri gibi bir fiildir. إِنْ ile kullanılması muzâri fiil konumunda olmasına, sıfat olarak gelmesi ise isim konumunda olmasına sebep olmuştur.”¹

Görüldüğü üzere Sibeveyhi'ye göre mazi fiilin isimler gibi sıfat konumunda gelebilmesi ve aslen muzari fiilin başına gelen cezm edici kelimelerden sonra yer alabilmesi onu ne sıfat olabilen ne de cezm edici kelimelerden sonra gelebilen emir fiillerinden üstün kılmış, bu üstünlük ise mazi fiilin bazı durumlarda sükûn yerine fetha ve damme ile mebni olması ile gösterilmiştir. Buna karşılık emri hâzır dâima mebni kalmıştır.

Basra dil ekolünde Sîbeveyhi'den sonra gelen herkes onun illetlendirmesi kabul etmiş, herhangi bir ihtilaf yaşanmamıştır. Kufe dil ekolünde ise bu konu hakkında açıkça bir görüş beyan eden kişi Ferrâ'dır. Nitekim Ferrâ, mâzi fiilin fetha üzere mebni olması durumunu aslın fer'e hamli illetini kullanarak açıklamıştır. Buna göre, tesniye olan mâzi fiilin hem müzekkerinde hem de müennesinde sonda gelen ve tesniyelik ifade eden

¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammet Harun, (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1988), 1: 16.

elif zamirinden dolayı müsennâ olan mâzi fiilin sonu fethalanmıştır. Ferrâ'ya göre müsennâ mâzi fiilin fetha üzere mebni olması müfret mâzi fiilin de fetha üzere mebni olmasını gerektirmiştir. Ancak bu görüş Basralılar tarafından eleştirilmiştir. Öyle ki Basralılar, asıl olan müfret bir kelimenin fer' olan tesniye bir kelimeye hamledilmesini kabul etmemektedir.¹

Ferrâ'nın aslı fer'e hamletmesi illeti Basralı dilciler tarafından eleştirilmesine ve hatta kabul edilmemesine rağmen bu illetin Basra ekolünün en önemli simalarından olan Halil b. Ahmed ve Sîbeveyhi tarafından da kullanıldığı görülmüştür. Örneğin, kertenkele manasına gelen عَظَايَةٌ (azâyetün) kelimesinde yer alan ve illet harflerinden olan yâ, kelimenin başında veya sonunda olmamasına rağmen bazı Arap kabileleri tarafından hemzeye dönüştürülerek عَظَاءَةٌ (azâetün) şeklinde kullanılmıştır. Nitekim, İbn Cinnî böyle bir kullanımın hatalı olduğunu bildirerek sadece عَظَايَةٌ (azâyetün) kelimesinin kullanılması gerektiğini beyan etmiştir. Halil b. Ahmed ve Sîbeveyhi'nin böyle bir kullanımı caiz görmelerinin illeti ise عَظَايَةٌ (azâyetün) kelimesini, bu kelimenin çoğulu olan عَظَاءٌ (azâün) kelimesine hamletmeleridir. Bu iki isme göre, kelimenin çoğulunda yer alan hemze, tekilinde de hemzenin yer almasına imkân vermiştir. Ancak burada da Basralılar tarafından reddedilen asıl olan tekillığın fer' olan çoğulluğa hamledilmesi söz konusudur.²

Ferrâ'nın bu illeti kullanması Basralılar tarafından ayıplanırken aynı illeti Basralı isimlerin de kullandığı sorusu sorulacak olur ise şöyle cevap verilecektir: "Müfret ve cemî arasında müfret ile tesniye arasında olmayan bir benzerlik söz konusudur. Nitekim قَصْرٌ و قُصُورٌ / قَصْرًا و قُصُورًا / قَصْرٍ و قُصُورٍ örneklerinde görüldüğü üzere hem cemî hem de müfret kelimeler aynı şekilde irab almaktadır. Ancak قَصْرَانٌ و قَصْرَيْنِ kelimelerinde görüldüğü gibi tesniyelerde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Ayrıca müfret kelimelerin manaları tıpkı cemîler gibi farklılaşabilmektedir. Çünkü bir cemîden daha fazla cemî olabileceği gibi müfret bir kelime de pek çok açıdan diğer müfretten farklı olabilmektedir.³ Ancak bir kelime tesniye yapıldığında sadece sayıdan bahsedilmekte, tesniyeden daha fazla tesniye ise olmamaktadır. Her ne kadar bazı durumlarda tesniyeden kasıt daha fazlası olsa da böyle durumlar azdır ve cemîlerin killet-kesrat durumundaki

¹ Kâsım b. Muhammet el-Vâsitî, *Şerhu'l-luma' fi'n-nahv*, thk. Recep Osman Muhammet, (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 2000), 157.

² İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 9: 280.

³ Burada kastedilen cemi kesretin cemi killetten daha fazla olması veya bir ceminin tekrardan cemisi yapılarak sîgây-ı muntehe'l-cumû'ya dönüşebilmesidir. Aynı şekilde müfret bir kelime, örneğin insan, diğer müfretlerden, yani diğer insanlardan pek çok açıdan farklıdır. Dolayısıyla cemi ile müfret arasında ortak yönler bulunmaktadır. (bkz: Zeccâcî, *el-İzâh fi ileli'n-nahvi*, 121)

farklılıkları seviyesine ulaşmamaktadır.¹ İşte cemî ve müfred arasındaki bu nispet ve yakınlık Halil b. Ahmed'in müfredi cemiye hamletmesini caiz kılarken müfredin mana ve konum bakımından tesniyeye olan uzaklığı, Ferrâ'nın Halil b. Ahmed gibi müfredi tesniyeye hamletmesinin caiz olmaması gerektiğini göstermektedir."²

2.3. Mübteda-Haberin Âmili Meselesi

Başlanılan şey manasına gelen mübtedâ kelimesi terim olarak "İsnâd amacıyla lafzî âmillerden soyutlanmış isim" manasına gelmektedir. Bu isim, زَيْدٌ (Zeydün) lafzı gibi sarîh yani açık olabileceği gibi أَنْ تَصُومُوا (en tesûmû) ibaresi gibi müevvel de olabilmektedir. Lafzî âmiller كَانٌ (kâne), إِنَّ (inne) ve ظَنَّ (zanne) gibi mübtedâ-haberin başına gelip irab hallerini değiştirenlerdir. Bu tür âmillerin varlığı durumunda mübtedâ-haberdan bahsedilmemektedir. Soyutlanmanın isnâd amacıyla olması kaydı ile lafzî âmillerden soyutlanan ama herhangi bir isnâd ilişkisinde olmayan kelimeler tanımdan çıkarılmıştır. Örneğin, زَيْدٌ (Zeydün) lafzının başında her ne kadar lafzî bir âmil bulunmasa da bir haber ile cümle tamamlanıncaya kadar mübtedâ olarak isimlendirilmemektedir. Haber kelimesi ise terim olarak "Kendisi ile anlamlı bir cümlenin tamamlandığı şey" şeklinde tanımlanmaktadır.³

Mübtedâ daima sarîh veya müevvel isim olurken haberin hem isim hem de cümle olabilmesi mümkündür. Cümle olan haber de fiil cümlesi, isim cümlesi ve şibih cümle olabilmektedir. Mübtedâ ve haber sarîh isim olduğunda lafzen veya takdîren merfû' olurken cümle olduğunda mahallen merfû' olmaktadır. Mübtedâ ve haberin merfû' olmasına sebep olan âmilin ne olduğu konusu ise Basra ve Kufe dil ekollerinin ihtilaf ettiği meseleler arasındadır. Basra dil ekolü, mübtedânın ibtidâ sebebiyle merfû' olduğunu iddia ederken Kufe dil ekolü mübtedâ ve haberin telâzüm illeti sebebiyle birbirlerini raf ettiklerini dile getirmiştir. Bunun yanı sıra Basra dil ekolü haberin neden merfû' olduğu konusunda kendi arasında ihtilaf etmiştir.⁴

¹ Tesniye zikredilip daha fazlasının kastedilmesine örnek olarak Mülk suresi 4.ayet zikredilebilir. Nitekim bu ayette geçen iki kere dönüp bakmaktan kasıt tekrar tekrar bakmaktır. (bkz: Ebu Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-Arab*, thk. Mustafa Ahmed en-Nemmas, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1997), 1: 270.)

² İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 9: 280.

³ Ebû Muhammet Cemâleddin İbn Hişâm, *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadê*, tlf. Muhammet Muhyiddin Abdülhamid, (Beirut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2010), 138-139.

⁴ Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf beyne'l-basriyyine ve'l-kûfiyyin*, thk. Cevdet Mebrûk Muhammet, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2002), 40.

Kufe dil ekolü telâzüm illeti sebebiyle mübtedâ ve haberin merfû' olduğunu iddia etmektedir. Buna göre, her mübtedânın bir habere, her haberin de bir mübtedâyâ ihtiyacı vardır. Bu iki ögenin her durumda birbirini gerektirmesi ve birisi olmadan diğerrinin eksik kalması birbirleri üzerinde amel etmelerine sebep olmuştur. Dolayısıyla, mübtedâyı raf eden âmil haber, haberi raf eden âmil ise mübtedâdır. Bunun yanı sıra, bazı Kufeli dilciler mübtedâyı raf eden âmilin haberden ona dönen zamir olduğunu iddia etmiştir.¹

Basralı dilcilerin çoğuna göre, mübtedânın âmili manevi bir âmil olan ibtidâdır. İbtidânın ne olduğu konusunda ise iki görüş vardır. Birinci ve daha doğru olan görüşe göre ibtidâdan kasıt, cümle başında gelen kelimelere özel ilginin verilmesi ve bu sebepten ötürü diğerr öğelere karşı daha güçlü kabul edilmesidir. Cümle başındaki kelimelerin daha kuvvetli olduğunu göstermesi bakımından bir örnek olarak ظَنَّ (zanne) fiili verilmektedir. Nitekim bu fiilin mefûlleri kendisinden sonra geldiğinde sadece mansûb okunurken mefûllerden birinin takdim etmesi durumunda merfû' okunmasının caiz olmasının sebebi ظَنَّ (zanne) fiilinin cümle başında iken sahip olduğu gücü kaybetmesidir. İkinci görüşe göre ise ibtidâ, kelimenin lafzî âmillerden soyutlanmasıdır.²

Manevi bir âmil olan ibtidâ veya lafzî âmillerden soyutlanma, Kufeli dilciler tarafından reddedilmiştir. Örneğin Ferrâ, Basra ekolünün önemli simalarından olan İshâk el-Cermî (ö. 225/840) ile arasında geçen bir münakaşada ona mübtedânın âmilinin ne olduğunu sorduğunda lafzî âmillerden soyutlanması cevabını almış, bunun üzerine Ferrâ Cermî'den âmili ortaya çıkarmasını istemiştir. Bu âmilin ortaya çıkmadığını söyleyen Cermî'ye Ferrâ'nın cevabı "bu zamana kadar ortaya çıkmayan hiçbir âmil görmedim" olmuştur. Ancak Cermî, münakaşanın devamında Ferrâ'ya "زَيْدٌ صَرِيحٌ" cümlesinde Zeyd kelimesini neyin raf ettiği sormuş, Ferrâ'nın cevabı ise fiilde yer alan mefûl zamirinin Zeyd kelimesine aidiyeti şeklinde olmuştur. Bunun üzerine Cermî aidiyeti ortaya çıkarmasını istemiş ancak Ferrâ aidiyetin bir mana olduğunu ve ortaya çıkamayacağı bildirmiştir. Dolayısıyla Cermî, Ferrâ'nın hata kabul ettiği şeye onun da düşmesini sağlayarak onu susturmuştur.³

Enbârî, Kufeli dilcilerin lafzen yok olan bir şeyin amel edemeyeceği iddiasına şöyle cevap vermektedir:

¹ Ukberî, *et-Tebyîn*, 225

² Suyûtî, *Hem'ü'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun ve Abdülâl Sâlim Mekrem, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992), 2: 9.

³ Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, (Kahire: Dâru'l-maârif, 1976), 113.

“Lafzî âmilller mamûl üzerinde hakiki manada etkin değillerdir. Bilakis, âmilller birtakım emareler ve alametlerdir. Bu sâbit olduktan sonra, alamet bir şeyin varlığı ile olabileceği gibi yokluğu ile de olabilmektedir. Örneğin, elinde iki elbise olsa ve bunları birbirinden ayırt etmek istesen birisini boyar diğerini ise boyasız bırakırsın. Sonuç olarak, elbiseyi boyasız bırakman ile onu boyaman birbirinden ayırt edilmesi bakımından aynı derecededir. Böylelikle, alametin tıpkı bir şeyin varlığı gibi yokluğu ile de olabileceği açıkça görülmüştür. Bu sâbit olunca, lafzî âmillerden soyutlanmanın da bir âmil olması caiz olmuştur.”¹

2.4. Tenâzu

Tenâzu, aynı anda amel etmesi mümkün olan iki veya daha fazla âmilin aynı anda aynı mamûl üzerinde amel etmek için birbirleri ile çekişmesi durumunu ifade etmektedir.² Aralarında çekişme olan kelimelerin çekimli fiil ya da çekimli fiile benzeyen isimler olması gerekmektedir. Dolayısıyla çekimsiz fiiller, harfler veya birisi çekimli diğeri çekimsiz olan fiiller arasında tenâzu olmamaktadır.³

Örneğin, **أَكْرَمَنِي وَأَكْرَمْتُ زَيْدًا** (Bana ikram etti ve ben Zeyd’e ikram ettim) cümlesindeki **زَيْدًا** lafzında hem birinci fiil olan **أَكْرَمَنِي** hem de ikinci fiil olan **أَكْرَمْتُ** kelimesinin ameli caizdir. Birinci fiilin amel etmesi durumunda **زَيْدًا** kelimesi fâil olmak üzere merfû’ olacak iken ikinci fiilin amel etmesi durumunda mefûlün bih olmak üzere mansûb olacaktır. Her iki fiilin de amel etmesi caiz olmakla birlikte Basra dil ekolüne göre evlâ olan âmil ikinci fiil iken Kufe dil ekolü birinci fiilin amelinin daha uygun olduğunu iddia etmiştir.⁴ Basra ekolü görüşünü mücâvera illetinden yola çıkarak ifade ederken Kufe ekolü semâ illetini kullanmasının yanı sıra kıyasa uygunluk iddiası üzerinden görüşlerini delillendirmiştir.

Başta Sîbeveyhi olmak üzere Basra ekolüne mensup dilciler, birinci fiilin de amel etmesinin caiz olduğunu kabul etmekle birlikte Arapların mücâverattan dolayı ikinci fiili amel ettirdiklerini ifade etmişlerdir. Nitekim Arapların yakınlıktan dolayı bazı kelimeleri kıyasa aykırı da olsa civarındaki diğer kelimelere hamlederek farklı hareke vermeleri bir gerçektir. Ayrıca muhatap, yukarıdaki örnekte görüleceği üzere, ikinci fiil zikredildikten sonra

¹ Enbârî, *Esrârü'l-arabiyye*, 56.

² İbn Hişâm, *Şerhu katri'n-nedâ*, 222.

³ Nûreddin el-Üşmûnî, *Şerhü'l-Üşmûnî*, thk. Abdülhamid es-Seyyid Muhammed Abdülhamid, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs), 2: 178.

⁴ Ebu'l-Bekâ İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, thk. Ahmet es-Seyyid Ahmet, (Mısır: el-Mektebetü't-tevfikiyye), 1: 148.

birinci fiilin de Zeyd'le alakalı olduğunu bilecektir. Muhatabın bu durumu bilmesi sebebiyle birinci fiilin mamûlünü zikretmek gereksiz olmuş ve gizlenmiştir.¹

Kufeli dilciler semâ illetinden yola çıkarak ikinci fiilin amel edebilmesinin caiz olmasını kabul etmekle beraber, Arapların tenâzu durumunda birinci fiili amel ettirdiklerini belirtmişlerdir. Örneğin, cahiliye döneminin meşhur şairlerinden İmru'ül Kays (ö. 565) bir beyitte “ **وَلَوْ أَنَّمَا** “ **أَسْعَى لَأَذْنَى مَعِيشَةٍ كَفَانِي وَلَمْ أَطْلُبْ قَلِيلٌ مِنَ الْمَالِ** (Eğer az bir maişet için çabalıyor olsaydım -ki bunu istemedim- az bir mal bana yeterdi) beytine yer vererek **قَلِيلٌ** kelimesinde birinci fiil olan **كَفَانِي** lafzını amel ettirmiştir. Nitekim ikinci fiil olan **أَطْلُبُ** fiili amel etmiş olması için **قَلِيلٌ** kelimesinin mefûlün bih olmak üzere masnûb olması gerekecektir.²

Kufe ekolü cümle başındaki kelimelerin kuvvet olarak diğerlerinden daha güçlü olduklarını iddia ederek amel etme açısından kıyasa daha uygun olanın diğerlerinden önce gelmiş olan kelimelerin olacağını dile getirmiştir. Nitekim, yine bu sebepten ötürü mübtedâ ve haberin başına gelen bazı fiillerin cümle başında yer alması durumunda amellerinin ilgâsı yani amelden bozulmaları caiz değildir. Örneğin, **ظَنَنْتُ زَيْدًا قَانِمًا** (Zeyd'i ayakta zannettim) cümlesinde mefûlleri merfû' okumak caiz değil iken mefûllerden birinin cümle başına takdim etmesi durumunda merfû' hale dönmesi caizdir. Çünkü **ظَنَّ** fiili cümle başında gelmediğinde cümle başında bulunduğu esnadaki kuvvetini kaybetmiştir.³

Kisâî (ö. 189/805), **ضَرَبْتَنِي وَضَرَبْتُ زَيْدًا** (beni dövdü ve ben Zeyd'i dövdüm) gibi durumlarda fâilin hazfedilmesini caiz görürken Ferrâ, her iki fiilin de fâil istemesi durumunda ikisinin de amelini caiz kabul etmiş; ancak birinci fiil fâil, ikinci fiil mefûl isterse bu durumda sadece birinci fiilin amel edebileceğini, ikinci fiilin amel etmesi için ise açık isimden sonra munfasıl bir zamirin getirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Mesela, **ضَرَبْتَنِي وَأَكْرَمْتُ زَيْدًا هُوَ** (O beni dövdü ve ben Zeyd'e ikram ettim) cümlesinde **زَيْدًا** kelimesinde ikinci fiil amel ederken birinci fiilin fâili ise **هُوَ** zamiridir.⁴

2.5. Tesniyelerde Nûn Harfinin Gelmesi

¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1: 74; Ebû Said es-Sîrâfî, *Şerhu kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ahmet Hasan Mehdîli-Ali Seyyid Ali, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2008), 1: 363.

² Ukberî, *et-Tebyîn*, 256.

³ Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf*, 80.

⁴ Şemsüddîn Ahmet b. Süleyman Kemalpaşazâde, *Esrâru'n-nahvi*, thk. Ahmet Hasan Hâmid, (Amman: Dâru'l-fikr, 2002), 99.

Tesniye kelimelerin sonunda nûn harfinin neden geldiği ile ilgili Basra ve Kufe ekolü farklı görüşler beyan etmişlerdir. Başta Sîbeveyhi olmak üzere Basra ekolü, ta'vîz illetinden yola çıkarak tesniyedeki nûn harfinin müfret kelimenin harekesinden ve tenvininden bedel olarak geldiğini savunmuştur.¹ Nitekim müfret bir kelime tesniye yapıldığında hem harekesi hem de tenvini düşmekte, bu düşüşten dolayı meydana gelen boşluğu ise nûn harfi tamamlamaktadır.

Basra ekolünün bu görüşü beraberinde şöyle bir soru doğurmaktadır: 'Eğer nûn harfi hareke ve tenviden bedel olarak gelmişse kelime elif-lâm takısı aldığında bu nûn neden düşmemektedir. Nitekim müfret bir kelime elif-lâm takısı aldığında tenvid düşmektedir. Asıl olan tenvid elif-lâm sebebiyle düşerken ondan bedel olarak gelen bir harfin de düşmesi gerekmemekte midir?'

Sîrâfî (ö. 368/979) bu soruya cevap olarak, nûn harfinin ivaz olarak tesniye kelimelere dâhil olmasının elif-lâm takısının dâhil olmasından önce gerçekleştiğini söylemiştir. Dolayısıyla sonradan dâhil olan elif-lâm takısı nûn harfinin hazfedilmesine sebebiyet vermemiştir. Bu durum tıpkı رَيْدٌ kelimesinin tesniye ve cemî olduğunda elif-lâm takısı alması gibidir. Öyle ki, رَيْدٌ kelimesi tesniye ve cemî yapıldığında önce marifelikten soyutlanmış, ardından elif-lâm takısı gelmiştir. Dolayısıyla elif-lâm takısı marife bir kelimeye dâhil olmak gibi bir sorunla karşılaşmamıştır.²

Kufe dil ekolünden Ferrâ, fark illetinden yola çıkarak tesniye kelimelerdeki nûn ziyadesinin mansûb-müfret kelime ile merfû'-tesniye kelime arasında ayrım olması için geldiğini iddia etmiştir.³ Örneğin, عِنْدِي رَجُلَانِ (Yanımda iki adam var) cümlesindeki merfû' ve müsennâ olan رَجُلَانِ kelimesinin nûn ziyadesi olmadan رَجُلًا şeklinde gelmesi رَجُلًا ضَرَبْتُ رَجُلًا (Bir adam dövdüm) cümlesindeki mansûb ve müfred olan رَجُلًا kelimesi ile karışmasına sebep olacaktır. İşte bu karışmanın engellenmesi için tesniye kelimeler nûn ziyadesi ile gelmiştir.⁴

Ferrâ'nın bu görüşü Basralı dilciler tarafından zayıf ve yanlış kabul edilmiştir. Nitekim bu kelimelerin başına elif-lâm takısı geldiğinde karışma ihtimalinin ortadan kalkmasına rağmen nûn ziyadesinin devam etmesi bunu

¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1: 17-18; İbnü'l-Varrâk, *İlelü'n-nahvi*, 163.

² Sîrâfî, *Şerhu kitâbi Sîbeveyhi*, 1: 138.

³ Suyûtî, *Hem'ü'l-hevâmi'*, 1: 164.

⁴ İbn Cinnî, *Sırru sînâti'l-i'râbi*, thk. Hasan Hindavi, (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1985), 2: 470.
Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 23, Sayı: 39, Ocak - Haziran 2018

göstermektedir.¹ Örneğin, Ferrâ'nın görüşüne göre iki adam kalktı demek için **قَامَ الرَّجُلَا** demek yeterli olacak ve nûn ziyadesi gerekmeyecektir. Çünkü buradaki merfû' ve müsennâ olan **الرَّجُلَا** kelimesinin mansûb ve müfret kelime ile karışma ihtimali bulunmamaktadır. Nitekim mansûb ve müfret kelimeler elif-lâm takılı olduğunda, **ضَرَبْتُ الرَّجُلَ** (Adamı dövdüm) örneğinde görüleceği üzere, sondaki elif düşmektedir. Buna rağmen nûn harfinin elif-lâm takılı merfû' ve müsennâ kelimelerde bulunması Ferrâ'nın görüşünün zayıflığına ve yanlışlığına delalet etmektedir.²

2.6. Müennes Sîgâda Gelen Müzekker Özel İsimlerin Çoğul Yapılması

Arapçada müzekker özel isimler vâv ve nûn ile çoğul yapılırken müennes özel isimler elif ve tâ harfleri ile çoğul yapılmaktadır. Örneğin, **زَيْدٌ** özel isminin çoğulu **زَيْدُونَ** şeklinde; **زَيْنَبٌ** özel isminin çoğulu ise **زَيْنَبَاتٌ** şeklinde gelmektedir. Bununla birlikte **طَلْحَةَ** ve **حَمْرَةَ** gibi mana bakımından müzekker olmakla birlikte lafız bakımından müennes olan özel isimler bulunmaktadır. Bu tür isimlerin müzekker kuralına mı yoksa müennes kuralına göre mi çoğul yapılması gerektiği meselesi Basra ve Kufe ekolleri arasında tartışmalıdır. Basra ekolü, tezat illetinden yola çıkarak bu tür isimlerin elif ve tâ ile çoğul yapılması gerektiğini savunurken Kufe dil ekolü, evlâ ve manaya hamletme illetlerinden faydalanarak bu tür isimlerin vâv ve nûn ile çoğul yapılması gerektiğini iddia etmiştir.

Başta Sîbeveyhi ve Müberred (ö. 286/900) olmak üzere Basra dil ekolüne göre sonunda tâ-i marbûta bulunan özel isimlerin çoğulu kelimenin lafzına bakılarak elif ve tâ ile yapılmalıdır.³ Basralı dilciler, bu konu hakkındaki görüşlerini öncelikle Arapların sözüne dayanarak açıklamaktadır. Nitekim Araplar, orta boylu manasına gelen **رَبِيعَةَ** kelimesini adamlar manasına gelen **رَجَالٌ** kelimesine sıfat yaptıklarında **رَبِيعَاتٌ** demektedir. Bunun yanı sıra şiirde de Basralıları destekler mahiyette kullanım bulunmaktadır. Örneğin, söyleyeninin meçhul olduğu “ **رَجِمَ اللَّهُ أَعْظَمًا دَفَنُوهَا * بِسِجِسْتَانَ طَلْحَةَ** ” (Allah Sicistan'a defnettikleri en yüce insana, Talhaların Talha'sına rahmet eylesin) beytinde yer alan **الطَّلْحَاتِ** lafzı Arapların bu tür özel isimleri elif ve tâ ile çoğul yaptığını göstermektedir.⁴

¹ Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî li-kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, tsh. Yusuf Hasan Ömer, (Tahran: Müessesetü's-sâdik, 1978), 1: 89.

² İbn Cinnî, *Sırru sinâti'l-i'râbi*, 2: 470.

³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3: 394; Ebu'l-Abbas el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammet Abdülhalik Azime, (Kahire: Mısır Vakıflar Bakanlığı, 1994), 2: 186.

⁴ Sîrâfî, *Şerhu kitâbi Sîbeveyhi*, 4: 143-144.

Basra ekolünün bir diğer delili tezat illetidir. Nitekim tezat illetinin varlığı bu tür özel isimlerin vâv ve nûn ile çoğul yapılmasını engellemiştir. Örneğin, **طَنَحَةٌ** kelimesi, normal müzekker isimler gibi vâv ve nûn ile çoğul yapılması durumunda **طَنَحْتُونَ** şeklinde olacaktır. Bu durumda ya kelimedeki müenneslik alameti olan tâ harfi atılacak ya da kelime aynen kalacaktır. Müenneslik alametinin atılması yoluna başvurmak kural ihlaline sebep olacaktır. Çünkü tâ harfi özel isme dâhil olmakla artık o kelimenin bir parçası haline gelmekte, dolayısıyla kelimedeki herhangi bir ziyade veya eksiltme yapılamamaktadır. Müenneslik alametinin atılmaması durumunda ise aynı kelimedeki aynı anda birbirine zıt iki şeyin yani müenneslik ve müzekkerlik alametinin bulunması söz konusu olacaktır; ancak Arap dilinde iki zıttın bir arada bulunması caiz değildir.¹ Dolayısıyla müzekker özel isimlerin vâv ve nûn ile çoğul yapılması imkânsızdır. Ayrıca sıfat ifade eden **رَبْعَةٌ** ve **عَلَّامَةٌ** gibi kelimelerin çoğulunun vâv ve nûn ile yapılmayacağı konusunda ittifak vardır. Bu tür sıfatların vâv ve nûn ile çoğul yapılmasının caiz olmayışı isimlerinde de bu şekilde çoğul yapılamayacağını göstermektedir. Çünkü isimler için geçerli olan bir şeyin sıfatlar için de geçerli olması gerekmektedir.²

Kufe dil ekolünün birinci illeti manaya hamletmedir. Onlara göre, sonunda tâ-i marbûta bulunan müzekker isimler her ne kadar lafız bakımından müennes olsa da mana bakımından müzekkerdir. Buradaki meselede ise mana lafızdan önce gelmektedir. Mesela, sonunda müenneslik alametlerinden olan elif harfi bulunan **مُوسَى** ve **عِيسَى** gibi özel isimlerin çoğulu **مُوسُونَ** ve **عِيسُونَ** şeklinde olmak üzere vâv ve nûn ile yapılmıştır.³ Lafzın göz önünde bulundurulduğunu iddia etmek için bu kelimelerin çoğulunun **مُوسِيَاتٍ** ve **عِيسِيَاتٍ** şeklinde gelmesi gerekmektedir. Ancak manaya hamletme illetinin varlığı lafzın geri planda kalmasına sebep olmuştur.

Kufe dil ekolünün bir diğer delili ise evlâ illetidir. Kufeli dilcilere göre bir erkek, dişil manası ifade eden **حَمْرَاءٌ** veya **حُبْلَى** olarak isimlendirilse bu isimlerin çoğulu **حَمْرَاوُونَ** ve **حُبْلَوُونَ** şeklinde vâv ve nûn ile olacaktır. Dilcilerin ittifakı ile kabul edilen görüşe göre elif harfi, müenneslik ifade etmede tâ-i marbûtadan daha kuvvetlidir. Çünkü elif harfi sadece müzekker bir kelimeyi müennes yapma görevi için kullanılırken tâ-i marbûta ise bir kelimeyi müennes yapmanın yanı sıra mübalağa v.b. anlamlar katmak için de kullanılmaktadır. Nitekim ilmi çok olan bir kişi için **عَلَّامَةٌ** ve soy ilmini çok iyi

¹ Suyûtî, *Hem'ü'l-hevâmi'*, 1: 152.

² Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî*, 3: 373.

³ Ukberî, *et-Tebyîn*, 221.

bilen kişi için نَسَابَةٌ denilmesi buna örnektir.¹ Yine aynı sebepten ötürü gayri munsarif olma konusunda elif harfi iki illetin yerini tutarken sonunda tâ-i marbûta bulunan kelime tek illetli sayılmakta ve kelimenin gayri munsarif olması için ikinci bir illete ihtiyaç duyulmaktadır. Sonu, müenneslik ifade etmede daha kuvvetli olan elif harfi ile biten kelimenin çoğulu vâv ve nûn ile yapılması caiz iken sonu tâ-i marbûta ile biten kelimelerin vâv ve nûn ile çoğul yapılmaya daha çok uygundur.²

2.7. Mefûlün Bihin Varlığı Durumunda Zarf, Câr-Mecrûr ve Mastarın Nâib-i Fâil Kılınabilmesi

Arap dilinde bazı sebeplerden dolayı fâilin cümleden atılıp onun yerine cümlenin diğer öğelerinden bir tanesinin geçmesi sıkça karşılaşılan bir durumdur. Örneğin, bir hırsızlık olayında fâilin bilinmemesi durumunda سُرِقَ الْمَتَاعُ (mal çalındı) denilerek aslında mefûl olan الْمَتَاعُ kelimesi fâilin cümlede olmamasından dolayı onun yerini almıştır. Cümleden fâilin atılması durumunda nâib-i fâil, onun sahip olduğu tüm özelliklere sahip olmaktadır. Nitekim cümlenin asli öğesi değilken asli öğesi haline gelmekte, fiilden önce gelmesi caiz iken fiilden sonra gelmesi vacip olmakta ve müennes olması halinde fiil de müennes kılınmaktadır. Cümlenin öğelerinden nâib-i fâil olabilmeye elverişle olanlar dört tane olup bunlar mefûlün bih, zarf, câr-mecrûr ve mastardır.³

Kufeli dil ekolü tevassu' illetinden yola çıkarak cümledeki öğelerin hepsinin nâib-i fâil kılınmaya müsait olduğunu iddia etmiş, mefûlün bih ile diğerleri arasında herhangi bir ayrıma gitmemiştir. Buna göre Araplar zarf ve câr-mecrûr konusunda dilde olabildiğince geniş davranmışlardır. Nitekim bu geniş davranmadan dolayı “الظُّرُوفُ وَالْمَجْرُورَاتُ يُتَوَسَّعُ فِيهَا مَا لَا يُتَوَسَّعُ فِي” şeklinde bir nahiv kaidesi ortaya çıkmış olup zarflar ve mecrûrlar konusunda başka hiçbir konuda olmadığı kadar geniş davranılması caiz görülmüştür.⁴ Bunun sonucunda ise, bu iki kelime grubu mefûlün bih gayri sarîh ismini alarak mefûl çatışı altına girmişlerdir. Dolayısıyla, mefûl olmak bakımından mefûlün bih sarîhe benzeyen zarf ile câr-mecrûr, fâilin olmadığı durumlarda nâib-i fâil olma açısından diğerleri ile aynı seviyededir.⁵

Kufeli dilciler hem Kur'an-ı Kerim'den hem de şiirden örnekler getirerek meçhul bir cümlede mefûlün bih varken bile onun değil diğer öğelerin nâib-i fâil olabileceğini savunmuşlardır. Nitekim “قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا”

¹ Ukberî, *et-Tebyîn*, 221.

² Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf*, 35.

³ İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, 50.

⁴ Bahâuddin Abdullah İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, thk. Hanna Fahuî, (Beyrut: Dârü'l-Cîl), 1: 237.

⁵ Ukberî, *et-Tebyîn*, 269.

”اللَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ“ (inanana lara söyle, Allah’ın (ceza) günlerinin geleceğini ummayanları (şimdilik) bağışlasınlar ki Allah herhangi bir topluma (kendii) kazandığının karşılığını versin.” (el-Câsiye 45/14) ayetinde yer alan لِيَجْزِيَ ifadesi bazı kıraatlara göre لِيَجْزِيَ şeklinde meçhul olarak okunmuş, böylelikle cümlenin mefûlün bihi olan قَوْمًا lafzına rağmen cr-mecrûr olan بِمَا lafzı nâib-i fâil olmuştur.¹

Kufeli dilciler, Arap şiirinden de pek çok örnek getirerek görüşlerini desteklemişlerdir. Bu örneklerden bir tanesi ” مَا دَامَ * الْمُنِيبُ رَبَّهُ * مَعْنِيًا بِذِكْرِ قَلْبِهِ ” (Rabbine yönelen kişi ancak kalbi zikir ile meşgul oldukça onu razı eder) beytidir.² öyle ki bu beyitte Basralı dilcilere göre, mefûlün bih konumunda olan قَلْبُهُ ifadesi nâib-i fâil olmalı iken Kufelilerin iddia ettiği gibi cr-mecrrdan oluşan بِذِكْرِ lafzı nâib-i fâil olarak mahallen merfû’ olmuştur. Rivayetler de قَلْبُهُ kelimesinin mansub olduğunu tekit etmekte olup Kufeli dilcileri destekler mahiyettedir.

Basra dil ekolüne göre mefûlün bihin varlığı durumunda diğer öğelerin nâib-i fâil olması caiz değildir. Nitekim onun bazı açılardan file benzemesi nâib-i fâil olma konusunda diğer öğelere karşı öncelik sahibi olmasını sağlamıştır. Bu benzerlik dört şekilde kendisini göstermektedir. Bunlardan birincisi, mefûlün bihin fiilin gerçekleşmesi konusunda file ortak olmasıdır. Nitekim mteaddı fiiller tıpkı file ihtiyaç duymaları gibi mefûlün bihe de ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla, fiilin mefûlün bihe delaleti file delaleti gibidir ve diğer mefllere nazaran mefûlün bihe delaleti daha yakındır.³ İkincesi, fiilin herhangi bir aracıya ihtiyaı olmadan mefûlün bihe ulaşabilmesidir. nc benzerlik yönü, bazı kelimeler her ne kadar görünürde fâil olmak üzere merfû’ olsalar da mana bakımından mefldrler. Örneğin, مَاتَ زَيْدٌ (Zeyd öldü) cümlesinde زَيْدٌ kelimesi cümledeki öğe konumu bakımından fâil olsa da mana bakımından mefldr. Çünkü ”lmek” Zeyd’e ait bir eylem olmayıp, Allah tarafından gerçekleşmekte, aslında fâil Allah, Zeyd ise mefûl olmaktadır. Dördüncü ve son benzerlik yönü ise, bazı fiillerin sadece mefûlleri ile yetinmesi, fillerinin ise zikredilmemesidir. Örneğin, جُنَّ الرَّجُلُ (Adam delirdi) cümlesinde böyle bir durum söz konusudur. Bununla birlikte sadece mefûlün fih ile veya sadece mefûlün leh ile gelen fiil yoktur.⁴ İşte bu benzerlik yönleri nâib-i fâil olma konusunda mefûlün bihin cümlenin diğer öğelerine karşılık öncelik kazanmasını sağlamıştır.

¹ Suyûtî, *Hem’l-hevm’*, 2: 265.

² Üşmûnî, *şerhl-Üşmûnî*, 2: 137.

³ şeref şah el-Esterbdi, *el-Basît fi şerhi’l-kâfiye*, thk. Hazm Süleyman el-Hilli, (Kum: el-Mektebetül-edebiyyetl-muhtassa, 1427/2006), 1: 306.

⁴ Ukberî, *et-Tebyîn*, 269.

2.8. Mefûlü Meahın Âmili

Mefûlü meah, nahiv ilminde genel olarak şöyle tanımlanmaktadır: “Bir fiil, şibih fiil veya manayı fiilden sonra gelen ve birliktelik ifade eden vâv harfinin ardından zikredilen fadla isimdir.” Örneğin, سِرْتُ وَالنَّيْلَ (Nil boyunca yürüdüm) cümlesinde النَّيْلَ ibaresi mefûlü meah olmak üzere mansub olmuştur.

Genel olarak vâv harfinden sonra gelen kelimeye hem geride geçene atfetmek yoluyla matufun aleyhin hükmünü vermek hem de mefûlü meah yaparak mansub kılmak mümkündür; ancak cümlede manevî veya lafzî bir engelin bulunması halinde atıf yapmak mümkün değildir. Böyle durumlarda atıf yerine mefûlü meahın kullanılması gerekmektedir. Manevî engele örnek olarak “مَاتَ زَيْدٌ وَطُلُوعَ الشَّمْسِ” (Zeyd güneşin doğuşu esnasında öldü) cümlesi verilmektedir. Bu cümlede vâv harfinden sonra gelen طُلُوعَ الشَّمْسِ terkiibini geride geçen زَيْدٌ kelimesine atfetmek manayı bozacağı için bu terkip mefûlü meah olmak üzere nasb edilmiştir. Çünkü atıf yapılması durumunda Zeyd ile birlikte güneşin doğuşunun ölmesi söz konusu olacaktır ki böyle bir durum mümkün değildir. Lafzî engel olarak ise “مَا لَكَ وَزَيْدًا؟” (Zeyd ile alakan ne?) cümlesi zikredilmektedir. Nitekim زَيْدًا kelimesini geride geçen muttasıl mecrûr zamire atfetmek için harfi cerin tekrar edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla burada da sadece mefûlü meah caizdir.¹

İşte bu mefûl türü üzerinde amel edip onu nasb eden âmilin ne olduğu konusunda Basra ve Kufe ekolleri ihtilaf etmişlerdir. Kufe dil ekolünün genel görüşüne göre muhâlefet illeti mefûlü meahın nasb olmasını gerektirmiştir. Buna göre, örneğin “اسْتَوَى الْمَاءُ وَالْخَشْبَةَ” (Su odunla beraber düzleşti) cümlesinde atıf yapmak mana açısından sakıncalıdır. Çünkü الْخَشْبَةَ yani odun kelimesi, su gibi dalgalı olup sonra düz olacak bir şey değildir. Dolayısıyla, الْمَاءُ kelimesini geride geçen الْخَشْبَةَ kelimesine atfetmek mümkün değildir. Atıf yapmanın mümkün olmayışı, vâv harfinden sonra gelen kelimenin önce gelen kelimedenden ayırt edilebilmesi için irab alametinin farklı olmasını gerektirmiştir.²

Basra dil ekolü, mefûlü meahın mansûb olması konusunda üç farklı görüş beyan etmiştir. Aralarında Sîbeveyhi'nin de bulunduğu çoğunluğun görüşüne göre mefûlü meah üzerinde etken olan âmil, vâv harfi aracılığıyla ona ulaşan fiildir. Nitekim Araplar bazen, ihtisâr illeti sebebiyle مَعَ kelimesinin yerine vâv harfini kullanmayı tercih etmektedir. Bunun yanı sıra, vâv harfinin farklı bir görevi daha bulunmaktadır. Bu görev, vâv harfinin fiili

¹ Üşmûnî, Şerhü'l-Üşmûni, 2: 238.

² Enbârî, el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf, 207.

mefûle ulaştırmasıdır. Çünkü lâzım bir fiilin direk olarak mefûle ulaşması mümkün değildir; ancak birliktelik ifade eden bu vâv harfi, fiile artı bir kuvvet kazandırarak mefûl üzerinde amel etmesini sağlamıştır. Bu durum, lâzım bir fiilin başına hemze gelmesiyle veya harfi cer almasıyla mefûl üzerinde amel etmesi durumuna benzemektedir.¹

Basra ekolünün bu konu hakkındaki ikinci görüşü Ahfeş'e (ö. 215/830) nispet edilmektedir. Ahfeş'in iddiası bazı Kufeli dilcilerin iddiası ile aynı olup mefûlü meahın zarfiyyet üzere mansûb olduğudur. Ancak bu görüş diğer dilciler tarafından zayıf kabul edilmektedir. Nitekim her ne kadar مَعَ kelimesi zarf manası içerse de ne vâv harfinin kendisi ne de ondan sonra gelen her kelime zarf manası içermemektedir. Örneğin, " اسْتَوَى الْمَاءُ " "وَالْخَشْبَةُ" cümlesinde الْخَشْبَةُ kelimesi zarf manası içermemektedir. Dolayısıyla bu ve buna benzer örneklerde zarf manası içermeyen kelimelerin zarfiyyet üzere mansûb olması mümkün değildir.²

Basra ekolünün üçüncü ve son görüşü Zeccâc'a (ö. 311/923) aittir. Ona göre, mefûlü meah gizli bir fiil tarafından nasb edilmektedir. Çünkü lâzım bir fiilin mefûl üzerinde amel etmesi mümkün değildir. Ayrıca vâv harfi lâzım bir fiilin müteaddî olmasını sağlayan harflerden değildir. Dolayısıyla, mefûlü meah gizli bir لَابَسَ fiili ile mansûb olmaktadır. Örneğin, " مَا شَأْنُكَ " "وَزَيْدًا؟" cümlesinin takdiri " مَا شَأْنُكَ وَتَلَابَسُ زَيْدًا؟" (Senin Zeyd ile alakan ne?) şeklindedir.³

2.9. اللهم Lafzının Aslı

Arap dilinde sıkça kullanılan nidâlardan bir tanesi olan اللَّهُمَّ lafzı Türkçede "Ey Allah'ım" manasına gelmektedir. Normal şartlarda Allah lafzının nidâ konumunda kullanılması halinde "يَا اللَّهُ" şeklinde olması gerekmektedir. Bununla birlikte bazı durumlarda seslenme harfi olan يَا lafzı atılmakta ve Allah lafzının sonuna şeddeli bir mîm harfi eklenerek اللَّهُمَّ şeklinde kullanılmaktadır. İşte bu lafzın aslının ne olduğu meselesi Basra ve Kufe dil ekollerince ihtilaf edilen meseleler arasındadır. Basra ekolü, ta'vîz illetinden yola çıkarak sondaki mîm harfinin hazfedilen يَا lafzından bedel olduğunu iddia ederken Kufe ekolü ihtisâr illetinden faydalanarak bu lafzın

¹ Esterâbâdi, *el-Basît fi şerhi'l-kâfiye*, 1: 505-506; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 1: 356-357.

² Enbârî, *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf*, 209

³ Ukberî, *et-Tebyîn*, 381.

aslının “يَا اللَّهُ أَمَّا بِخَيْرٍ” (Ey Allah’ım bize hayır ver) cümlesi olduğunu savunmuştur.¹

Basra dil ekolüne göre Araplar, اللَّهُ lafzını sadece “يَا اللَّهُ” lafzından bedel olarak kullanmaktadır. Örneğin, “عَفَرَ اللَّهُمَّ لَزِيدٍ” (Ey Allah’ım Zeyd’i bağışla) veya “عَفَا اللَّهُمَّ عَنْ عَمْرٍو” (Ey Allah’ım Amr’ı affet) gibi cümleler kurarak اللَّهُ lafzını fâil yapmak caiz değildir. Bununla birlikte Arapların Allah lafzının sonuna mîm harfini eklediklerinde baştaki يا lafzını hafzetmeleri mîm harfinin bu يا lafzından bedel olduğunu göstermektedir. Nitekim اللَّهُ lafzı ile يَا اللَّهُ lafzı arasında aynı manayı ifade etmek bakımından bir fark bulunmamaktadır.²

Bunun yanı sıra, mîm harfinin şeddeli olarak gelmesi de يا lafzından bedel olduğuna delalet etmektedir. Öyle ki, iki harften oluşan يا lafzının yerine yine iki harften oluşan mîm getirilmiştir. Bu mîm harflerinin birincisi sakın ikincisi ise fetha ile harekelidir. Çünkü iki sakının bir arada bulunması caiz değildir. İkinci mîm harfine hareke olarak fethanın verilmesinin sebebi ise fethanın en hafif hareke olmasıdır. Nitekim harfin şeddeli olmasından kaynaklanan ağırlığına karşılık fethanın hafifliği ile aralarında muâdele sağlanmıştır.³

Başta Ferrâ olmak üzere Kufeli dilciler اللَّهُمَّ lafzının aslının “يَا اللَّهُ أَمَّا بِخَيْرٍ” olduğunu iddia etmiştir. Kufe ekolüne göre Araplar, oldukça sık kullandıkları bu ibareyi kısaltma yoluna gitmişlerdir. Buna göre, “يَا اللَّهُ أَمَّا بِخَيْرٍ” cümlesinde yer alan bütün kelimeler hafzedilmiş ve sadece Allah lafzı ile şeddeli mîm bırakılmış, bunun sonucunda ise cümle اللَّهُمَّ şeklini almıştır. Nitekim bu tür kullanımlar Arap dilinde oldukça yaygındır. Örneğin, “هَلُمَّ” cümlesi yer alan هَلُمَّ ifadesi ve هَلْ ve هَلْ kelimelerinin birleşmesi sonucu meydana gelmiş olup هَلُمَّ kelimesinde yer alan hemze ise birleşme sonucunda atılmıştır.⁴

Bunun yanı sıra, bazı şiiirlerde اللَّهُمَّ ve يا lafızlarının bir arada gelmesi bu iki lafzın birbirlerinden bedel olarak gelemeyeceklerini göstermektedir. Nitekim Arapçada ivaz ile muavvazın bir arada bulunması caiz değildir. Örneğin, “إِنِّي إِذَا مَا حَدَّثَ أَلَمَّا * أَقُولُ يَا اللَّهُمَّ يَا اللَّهُمَّ” (Ben kötü bir şey olduğunda ey Allah’ım ey Allah’ım derim) beytinde hem اللَّهُمَّ hem de يا lafzı

¹ Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf*, 290.; Suyûtî, *Hem'ü'l-hevâmi'*, 3: 64-65.; Üşmûnî, *Şerhü'l-Üşmûnî*, 3: 267-268.

² Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf*, 291.

³ İbnu'l Varrâk, *İlelü'n-nahvi*, 343.

⁴ Ebû Zekerîyya el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, (Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1983), 1: 203.

beraber gelmiştir. Dolayısıyla bu iki lafzın birbirinden bedel olması ivaz ile muavvazın bir arada kullanılmaması sebebiyle mümkün değildir.¹

Sonuç

Kur'ân-ı Kerim'i dil hatalarından korumak amacıyla başlayan nahiv çalışmaları, yüzyıl gibi ilim tarihi açısından kısa sayılabilecek bir sürede, Basra dil ekolünün temelini teşkil eden Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı ile zirveye ulaşmıştır. Daha sonra Kufe dil ekolünün ortaya çıkması ile nahiv ilminde ihtilaflar artmış, bu durum her iki ekolün de hangi usul ve illetlere dayanarak görüşlerini beyan ettiğinin belirlenmesini zorunlu kılmıştır. Nahiv kurallarının belirli prensiplere göre ortaya koyulması gerektiğini savunan nahiv usulü ilmi, nahiv ilminin kendisi kadar ilgi görmemiş, bu durum nahiv usulü alanında yazılmış eserlerin az sayıda kalmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla nahiv usulünün önemli bir konusu olan illetler bahsi de yeterince ele alınamamıştır.

Basra ve Kufe dil ekolleri arasındaki ihtilaflı meseleler genel olarak bilirse de hangi ekolün hangi illete binaen ihtilaf ettiği konusuna yeterince değinilmemektedir. Bu makalede, iki ekolün en çok kullandığı illetler yine bu iki ekolün ihtilaf ettiği dokuz konu üzerinden gösterilmiştir. Bu yolla, geçmişte hak ettiği ilgiyi göremeyen ta'lîl konusunun Arap dili âlimlerinin kuralları tespit etmeleri esnasında ne kadar etkili olduğu görülmüştür. Her ne kadar nahiv usulü ve ta'lîl ile ilgili telif çalışmaların başlangıcı nahiv ilminin başlangıcından çok sonralara denk gelse de iki ekol arasındaki ihtilafların incelenmesiyle, dil âlimlerinin nahiv ve sarf kurallarını daha en baştan beri zihinlerinde var olan belirli usul ve illetlere göre tespit ettikleri anlaşılmıştır. Ayrıca kullanılan bu illetler, Müslümanların bir medeniyetin en önemli parçası olan dil konusunda ne denli gayret sarf ettiklerini göstermektedir. Öte yandan, aynı meselede farklı illetlerin kullanılmasının, Basra ve Kufe dil ekollerinin nahiv usulü anlayışlarındaki farklılıklarının görülmesi açısından da önemli olduğu anlaşılmıştır.

Kaynakça

Ateş, Avnullah Enes. "Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da Müşâkele Üslubu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31, sy. (Haziran 2017): 109-128.

Benli, Ali. "Ebu İshak eş-Şâtıbî'de Nahiv Usûlü". Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.

Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-nahviyye*. (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1968).

¹ Ukberî, *et-Tebyîn*, 450.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 23, Sayı: 39, Ocak - Haziran 2018

- el-Enbârî, Kemâleddin Ebu'l-Berekât. *Esrârü'l-arabiyye*. thk. Muhammet Hüseyin Şemsu'd-Dîn. (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997).
- _____, *el-İnsâf fî mesâilil-hilâf beyne'l-basriyyîne ve'l-kûfiyyîn*. thk. Cevdet Mebrûk Muhammet, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2002).
- el-Endelüsî, Ebu Hayyân. *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-Arab*. thk. Mustafa Ahmed en-Nemmas. 3 Cilt. (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1997).
- el-Esterâbâdî, Radî. *Şerhu'r-Radî li-kâfiyeti İbni'l-Hâcib*. tsh. Yusuf Hasan Ömer. 4 Cilt. (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1978).
- el-Esterâbâdî, Şeref Şah. *el-Basît fî şerhi'l-kâfiye*, thk. Hazm Süleyman el-Hilli, 2 cilt (Kum: el-Mektebetü'l-edebîyyetü'l-muhtassa, 1427/2006).
- el-Ferrâ, Ebû Zekerîyya. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983).
- İbn Akîl, Bahâuddin Abdullah. *Şerhu İbn Akîl*. thk. Hanna Fahirî. 2 Cilt. (Beyrut: Dârü'l-cîl).
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth. *el-Hasâis*. thk. Muhammet Ali en-Neccâr. 3 Cilt. (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî 1952).
- _____, *Sırru sınıatî'l-irâb*. thk. Hasan Hindavi. 3 Cilt (Dimaşk: Dârü'l-kalem, 1985).
- İbn Hişâm, Ebû Muhammet Cemâleddin. *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadê*. tlf. Muhammet Muhyiddin Abdülhamid. (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye 2010).
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammet. *Lisânu'l-Arab*. nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab ve Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî. 18 Cilt. (Beyrut: Dârü ihyâit-turâsi'l-Arabî, 1997).
- İbn Usfûr, Ebu'l-Hasen. *Şerhu cümeli'z-Zeccâcî*. nşr. Fevvez eş-Şe'âr. 3 Cilt. (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1998).
- İbnü'l-Varrâk, Ebu'l-Hasan. *İlelü'n-nahvi*. thk. Muhammet Derviş. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999).
- İbn Yaîş, Ebu'l-Bekâ. *Şerhu'l-mufassal*. thk. Ahmet es-Seyyid Ahmet. 4 Cilt. (Mısır: el-Mektebetü't-tevfikiyye).
- el-İsfahanî, Ebu'l Hasan el-Bâkûlî. *Şerhu'l-luma'*. thk. Muhammet Halil Murat el-Harbî. (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2007).
- el-Müberred, Ebu'l-Abbas. *el-Muktedab*. thk. Muhammet Abdülhalik Azime. 4 Cilt. (Kahire: Mısır Vakıflar Bakanlığı, 1994).
- es-Sîrâfî, Ebû Said, *Şerhu kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmet Hasan Mehdili ve Ali Seyyid Ali. 5 Cilt. (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2008).
- es-Suyûtî, Celâleddin. *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahvi*. tlk. Mahmut Süleyman Yakut. (İskenderiye: Dârü'l-ma'rifetü'l-câmi'iyye, 2006).

- _____, *Hem'ü'l-hevâmi' fî şerhi cem'î'l-cevâmi'*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun ve Abdülâl Sâlim Mekrem. 7 Cilt. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992).
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr, *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 5 Cilt. (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1988).
- eş-Şâtîbî, Ebu İshak. *el-Makâsîdu's-şâfiye*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, Muhammed İbrahim el-Benna, Ayyad b. Abdüssübeyti ve Abdülmecid Katamiş. 10 Cilt. (Mekke: Câmîatü Ümmi'l Kurâ, 2007).
- Şemsüddîn Ahmet b. Süleyman Kemalpaşazâde. *Esrâru'n-nahvi*. thk. Ahmet Hasan Hâmid. (Amman: Dâru'l-fikr, 2002).
- el-Ukberî, Ebu'l-Bekâ. *et-Tebyîn an mezâhibi'l-nahviyyine'l-basriyyine ve'l-kûfiyyin*. thk. Abdurrahman b. Süleyman El-Useymin. (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslamî, 1986).
- el-Üşmûnî, Nûreddin. *Şerhü'l-Üşmûnî*. thk. Abdülhamid es-Seyyid Muhammed Abdülhamid. 4 cilt. (Kahire: el-Mektebetü'l Ezheriyye li't-türâs).
- el-Vâsitî, Kâsım b. Muhammed. *Şerhu'l-luma' fi'n-nahv*. thk. Recep Osman Muhammed. (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 2000).
- ez-Zebîdî, Abdüllatif. *İ'tilafu'n-nusrâ fi'h-tilâfi nuhâti kûfe ve'l-basra*. thk. Târik el-Cenebî. (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1987).
- ez-Zebîdî, Murtazâ, *Tâcu'l-arûs min cevâhîri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî, 40 cilt. (Kuveyt: Matbaatü Hukümeti'l-Kuveyt, 1973).
- ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman. *el-Îzâh fî ileli'n-nahv*. thk. Mâzin el-Mübarek. (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986).

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 23, Sayı: 39, Ocak - Haziran 2018

İDEALİST FİLOZOF JOSIAH ROYCE'A GÖRE FELSEFENİN DİNÎ YÖNÜ*

Religious Aspect Of Philosophy According To Idealist Philosopher Josiah
Royce

Doç. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Felsefesi Anabilim Dalı
mehmet.demirtas@gop.edu.tr

Atıf@ Demirtaş, Mehmet. "İdealist Filozof Josiah Royce'a Göre Felsefenin
Dinî Yönü". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Haziran 2018):
57 - 67.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types	: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received	: 13 Kasım / November 2017
Kabul Tarihi / Accepted	: 15 Şubat / February 2018
Yayın Tarihi / Published	: 15 Haziran / June 2018
Sayı – Issue	: 39
Sayfa / Pages	: 57 - 67
DOI	: 10.30623/harranilahiyatdergisi.351507

* Bu makale 1.Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (USOS 2017) yılında Malaga/İspanya'da sunulan tebliğden yararlanılarak oluşturulmuştur.

Öz

İnsanların büyük bir çoğunluğunun yaşamlarında vazgeçemedikleri ve hayatlarının şekillenmesinde çok büyük rolü olan fenomenlerden biri din, diğeri de felsefedir. Bu iki özelliği sayesinde onlar fitratı gereği evren, varlık, değer ve kendisi hakkında sorular sorarak bir anlam arayışına girerler. Doğal olarak onun sormuş olduğu bu sorulara günümüze kadar filozof ve düşünürler tarafından cevaplar verilmeye çalışılmış olsa da insanoğlu, hiçbir zaman bu cevapları kendisi için yeterli görmemiş ve öyle görünüyor ki onun bu sorulara olan cevap arayışı devam edecektir.

Amerikan idealist felsefe geleneğinin önde gelen filozoflarından biri olan Josiah Royce da bu bağlamda felsefe-din ilişkine kayıtsız kalmamıştır. Öyle ki ona göre, iman ve amel konuları doğrudan doğruya felsefi olarak tartışılmaya müsait konulardır. Royce için felsefenin insanların fiilleriyle ilgili kurallar ileri sürmesi ve dünya hakkındaki teorileri tartışması dikkate alındığında felsefenin dinî bir yönünün olması gerekir. O, felsefenin dinî yönünün olup olamayacağı konusunu daha çok Kant'ın da en temel soruları olan "Nasıl bilebilirim, neyi bilebilirim ve ne yapmalıyım?" gibi sorulardan hareketle temellendirmeye çalışır. Royce açısından bu sorular felsefi öneme haiz olduğu kadar, dinî öneme de haizdir. Çünkü bu sorularla hem felsefe hem de din doğrudan muhataptır. Kuşkusuz insanoğlu en yüce hakkındaki düşüncesi ile yaşamdaki gereksinimlerinin ne şekilde birbirleriyle bağlantılı olduğunu ortaya koymak ister ve bu noktada o, kendi idealine neyin en iyi cevap olabileceğini bu iki alanda görür. Royce'a göre hiç kimse yukarıdaki soruları sormaktan kesinlikle korkmamalıdır. Çünkü düşünen herkes bu tip soruların cevaplarını araştırmalı ve araştırma sonucunda ulaşılan karara saygı duymalıdır.

Anahtar Kavramlar: Felsefe, Din, Royce, Ahlak, Tanrı, Âlem, Ruh, İman, Fîil.

Abstract

One of the phenomena that a great majority of people can not give up in their lives and play a major role in shaping their lives is religion and the other is philosophy. Because the most important feature that distinguishes man from other beings is that he has the character of thinking. Thanks to these two characteristics (believing and thinking), mankind enters a search for meaning by asking questions about the universe, being, value, and itself. Even though these questions that naturally have been asked by him are tried to be answered by the philosophers and thinkers as much as the day-to-day, man has never seen enough of these answers for himself and it seems that his search for answers to these questions will continue. Even though these questions that naturally have been asked by him are tried to be answered by the philosophers and thinkers as much as the day-to-day, man has never seen enough of these answers for himself and it seems that his search for answers to these questions will continue.

In this context Josiah Royce, one of the leading philosophers of American idealist philosophy tradition, has not been indifferent to the relation of philosophy and religion. So, according to Royce, beliefs and actions are directly available to be discussed philosophically. He believes that the philosophy should be a religious aspect when considering the fact that the philosophy put forward the rules concerning the actions of people and the discussion of the theories about the world. He tries to justify the issue of whether or not the religious aspect of philosophy but rather than the most basic questions of Kant, such as "How can I know, what can I know and what should I do?" In terms of Royce, there are religious as well as philosophical importance of these questions. Because both philosophy and religion deal directly with these questions. Undoubtedly, man would like to show how his philosophy about life and his needs in life are connected to each other, and in this point he sees what these two fields can be the best answer to his ideal. According to Royce, no one should be afraid of asking the above questions. Because everyone who thinks should investigate the answers to these types of questions and respect the decision made as a result of the research.

Key Words: Philosophy, Religion, Royce, Morality, God, World, Spirit, Faith, Action.

Giriş

1. Din-Felsefe İlişkisine Genel Bir Bakış

İnsanın akıllı bir varlık olması onu diğer canlılardan ayırt eden en önemli özelliğidir. Akıllı olmanın en bariz özelliği ise düşünmektir. Düşünmek deyince; doğru, tutarlı, sistemli ve çözüm üreten bir tarzda düşünmek aklımıza gelmelidir. Kısacası buna felsefe yapmak da diyebiliriz. İnsan, sadece düşünen ve akleden bir varlık değildir. Aynı zamanda o, fitri özelliğinden dolayı inanan bir varlıktır da. Dinin fert ve cemiyet hayatı üzerinde çok güçlü bir tesire sahip olması, insanı doğumundan ölümüne, hatta daha ötesine kadar kuşatıp bütün problemlerine çözüm teklif etmesindedir. Din, felsefenin Tanrı, âlem, insan, ruh, ölüm ve ötesi, mutluluk gibi problemlerine doğrudan özlü ve açık bir cevap vermektedir. Şüphesiz ki bu problemler, insanın düşünerek çözüm bulmaya çalıştığı problemlerdir. Fakat insan bu problemlere çözüm ararken farklı yaklaşımlar sergilemekte ve bu nedenle ortaya koyduğu çözümler çeşitlilik arz etmektedir.

Din ile felsefenin birçok sorularının ortak, konularının aynı oluşu, aynı meselelerle uğraşmaları ve insanlara mutluluğu sağlama yollarını aramaları nedeniyle bu iki disiplin arasında gerçek bilgileri açığa çıkarma konusunda Tanrı, âlem ve insan gibi birtakım temel problemleri kendilerine araştırma alanı olarak seçmelerinden hareketle birbirleriyle yakın bir münasebetin olduğundan söz edebiliriz. Çünkü bu iki disiplinin konuları, gayeleri, kullandıkları birçok kavram ve varlığa çözüm getirme tavırları insan için beşeri bir tecrübe olması nedeniyle aralarında kopmaz bir ilişkinin olduğuna delalet eder.¹ Bunun yanında bu iki alanın amaç birliğinden de söz etmek mümkündür. Özellikle her dinde insanın özü, evrenin yapısı, insanın evren içindeki yeri, onu gelecekte bekleyen kaderiyle ilgili bazı ortak noktalar bulunmaktadır. Metafizik alana ait bu soruların anlamlı ve bir birlik- bütünlük içinde cevaplandırılması gerektiği kuşkusuzdur.² Bu noktada mesela, İslam filozoflarının çoğuna göre felsefe ile din arasında bir çatışma değil, bilakis uzlaşma söz konusudur. Bunu en güzel bir şekilde dile getirenlerden biri de Endülüslü filozof İbn-i Rüşd'tür. Ona göre hikmet, şeriatın arkadaşı hatta sütkardeşidir. Zira ikisi de aynı kaynaktan feyz almakta ve tabiatları itibarıyla kardeş, cevherleri ve özellikleri itibarıyla dosttur.³ Dolayısıyla her ikisinin aynı gerçekliğe farklı yöntemlerle yaklaştığı şeklindeki uzlaştırıcı tavır İslam felsefe geleneğinde dile getirilmiştir.⁴

Diğer taraftan din ile felsefenin ortak yanlarının yanında, farklı yanları da vardır. Din, felsefeden farklı olarak bir hayat tarzını ve ölüm sonrası için bir

¹ Zeki Özcan, *Din Felsefesi Yazıları I*, (Bursa, Alfa Basım Yayın Dağıtım, Birinci Basım, 2001), s. 38.

² Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, (Ankara, Vadi Yay. 1999), s. 32.

³ İbni Rüşd, *Faslü'l Makâl*, Çev. Bekir Karlığa (İstanbul, İşaret Yay.1992), s. 115-116.

⁴ Osman Bilen, *Din Felsefesi Üzerine Bazı Araştırmalar Platon'dan Wittgenstein'a 2* (İzmir, k Dijital Baskı Sistemleri 2001), s.7.

hazırlığın yapılmasını inananlarına öğütler. Kısacası insanlara bir yaratıcıya inanmalarını söyler. Bu anlamda felsefenin kullandığı metottan ayrılmış olur. İman, nihai noktada bilme ve düşünmeyi de aşan bir kavramdır. Mesela, “Bu âlemi yaratan ve ona düzen veren Tanrı bir değil de iki veya daha fazla olsaydı ne olurdu? Gerçekten Allah var mıdır? Eğer varsa bu varlığın mevcudiyetini gösteren ne gibi ipuçları, belirtiler ve alametler vardır? Allah’ın varlığını akılla temellendirmek mümkün müdür?” Kabilinden sorulara din, Allah’ın var ve bir olmasının imanla alakalı ve mantiki bir zorunluluk olduğu şeklinde cevap verir.

2. Royce’da Felsefe-Din İlişkisi

Amerikan idealist felsefe geleneğinin öncü isimlerinden biri olan Royce (1855-1916) yaşamıştır. Felsefenin dini yönü var mıdır? Sorusunun cevabını biz daha çok onun 1885 yılında kaleme aldığı “Felsefenin Dini Yönü” (*The Religious Aspect of Philosophy*) adlı eserinde bulmaktayız.

Royce, felsefe-din arasındaki ilişkiyi farklı bir şekilde ele alır. Öyle ki o, eylem ve inancın felsefi eleştirinin doğrudan konusu olduğunu ileri sürer. O, felsefenin davranışla ilgili kurallar ileri sürmesi ve dünya hakkındaki teorileri tartışması dikkate alındığında, felsefenin dinî bir yönünün olması gerektiğini ifade eder. Bu düşünceden hareketle yukarıda felsefe-din ilişkisi bağlamında genel olarak ortaya koymaya çalıştığımız her iki alanın sorularının ortak olması filozofumuzun dikkatinden kaçmamıştır. Ayrıca o, özellikle Kant’ın temel soruları olan “Nasıl bilebilirim, neyi bilebilirim ve ne yapmalıyım?” gibi soruların felsefi öneme haiz olduğu kadar, dinî öneme de haiz bir mesele olduğuna vurgu yapar. Çünkü hem felsefe hem de din, insanoglunun en yüce düşüncesiyle en yüksek gereksinimlerinin ne şekilde birbirleriyle bağlantılı olduğunu ve ideallerimize neyin en iyi cevap olabileceğini araştırmaktadır. Royce’a göre hiç kimse bu tip soruları sormaktan kesinlikle korkmamalıdır. Düşünen herkes bu tip soruların cevaplarını araştırmalı ve araştırma sonunda ulaşılan karara saygı duymalıdır.¹

Kuşkusuz Royce bu ifadelerle felsefenin dinin yerini alabileceğini ima etmez. Zaten onun öyle bir niyeti de yoktur. Ona göre dinî ifade ve uygulamalar, felsefi anlayışla özdeş değildir. Din ve felsefe farklıdır. Fakat bu ikisi, insan hayatının bütünleyici boyutlarıdır. Din, felsefeye ihtiyaç duyar. Çünkü filozof dinin kuvvetle temellendirilmeye ihtiyaç duyduğu analitik ve eleştirel bir görevle meşgul olur. Diğer taraftan felsefe, dinin beşerî his ve ümidin önemli bir ifadesi olduğunu keşfeder. Felsefe, hayatın temel sorunlarına daha aklî pozitif bir cevap bulma teşebbüsüne yardım edecek olan dinden kaynaklanan önemli

¹ Josiah Royce, *The Religious Aspect of Philosophy*, (Harper&Brothers, New York, Publishers, First Edition 1958), s. IV.

görüş ve önerilere maruz kalabilir.¹ Royce'a göre biz, genellikle dinî his ve inançlardan bahsederken onları oluşturan şey hakkında anlaşmada zorluklarla karşılaşırız. O, bu anlamda bir duygunun sadece dinî olmadığına, aynı zamanda güç ve hissin ahlaki değerinin onu dinî yapacağına dikkat çeker. Royce için mesela, vatanseverlik bu anlamda din olur. Ona göre şayet duyguların yüceltilmesi yeterince olursa, daha yüksek sanatsal duygular da din olabilir. Fakat Royce bu düşüncelerinin birçok kimseye çok yetersiz gelebileceğinin de farkındadır. Filozofumuz inanç konusunu ise sadece din ekseninde değil, aynı zamanda doğaüstüne bir inanç şeklinde ele alır. Mesela, Royce'un bakış açısından Spinoza'nın kişisel olmayan cevheri, Budistlerin Nirvana'sı vb. kavramlar, ya dünya hakkında doktrinler olarak ya da beşeri davranışın idealleri ve daha derin dinî değer olarak bir şeylere sahip olabilir. Öyle ki din, insan inancı ve duygusunda eşsiz bir şeydir ve herhangi bir kural ya da daha sıradan unsurlar içinde dağılıp gitmemesi gerekir. O zaman "Din nedir?" sorusu, Royce'un cevap bulmaya çalıştığı en önemli sorulardan biridir.

Bir bütün olarak düşünülduğünde Royce, tümüyle ahlak olmadan bir dinin var olabileceğini; ancak bunun açık denize dayanıklı olmayan bir gemiye, batmış bir bankaya ya da vahşi kedi tuzağına benzeyeceğini ifade eder. Bu benzetmeler dinin doğasına uygun bir ahlakın gerekliliğini ortaya çıkarır. Kuşkusuz Royce'a göre din, kendi mensuplarına ahlakilik içinde rehber olma iddiasını taşır. Diğer bir deyişle din, bir kabilenin insanlarına diğer kabileye mensup kimselere işkence etmeyi ya da onları öldürmeyi de öğretebilir; fakat böyle bir din bile doğru davranışı öğretme iddiasında bulunur. Bununla beraber ahlakî yasadan daha çok şeyi bize sunar. Öyle ki bir ahlakî yasa, tek başına kişiye bir şeyi yapması hususunda kararlılık bildirir. Mesela, "Hırsızlık yapmamalısın, adam öldürmemelisin!" gibi emirler ahlakî kurallardan daha çok dini bir yasadır. Royce açısından din, ahlakî yasaya ilave bir şey ekler, onun ilave ettiği ilk şey coşkunluktur. Ayrıca din, ahlaki yasaya sadakat, sevgi ve saygıyla imanlı bakışı oluşturur. Aynı zamanda tarihle, kıssayla, mitolojiyle, seremoniyle, şarkıyla ve kişinin her türlü kastettiği şeyle din, ahlakî yasaya samimiyetle düşkün olmayı öğütler. Bu nedenle din, sadece imanlı olmayı emretmez. Aynı zamanda inananlarının yaşamak için memnun olacağı ve gerekirse çok arzu edeceği şeyleri onlara sunar.²

Royce'a göre din, sadece ahlaki bir yasaya bağlı olmayı öğretmez; bununla birlikte bu amaçla içermesi gereken daha az ya da çok teorik şeylerin kullanılması gerektiğini ifade eder. Din, sadece "yapın!", ya da "hissedin!" demez; aynı zamanda "inanın!" da der. Din, var olmayı iddia ettiği şeyler ve özellikle ahlaki yasa ve dinî duyguların bağıntıları hakkında bize bilgi verir. Hatta

¹ John K. Roth, Ed. *The Philosophy of Josiah Royce*, (New York, Hackett Publishing Company, 1982), s. 10-11.

² Royce, *The Religious Aspect of Philosophy*, s. 2-3.

o, doğüstü bir güç olmadan da var olabilir. Bu üç unsur, o vakit herhangi bir dini meydana getirir. Yani dinin aynı ahlaki yasayı öğretmesi ve o ahlaki yasaya güçlü bir bağla bağlı olma hissini bazı yollarla ilham etmesi ve bu yasaya cevap veren olayların doğasındaki şeyi göstererek duyguları güçlendirmeye hizmet eden şeyleri vermesi gerekir. Royce, burada bir dinde olması gerekenleri (üç yöne) pratik, duygusal ve teorik olmak üzere üç kısma ayırır. Din, bize uygulamayı, hissetmeyi ve inanmayı öğretmenin yanında kendi his ve davranışların öğretimine bir vasıta olarak inancı da öğretir.¹

Böyle bir din anlayışından yola çıkan Royce için felsefe, doğrudan doğruya hisle (duyguyla) alakalı değildir; ancak hem fiil hem de davranış, doğrudan doğruya felsefi kritisizmin objeleridir. Diğer taraftan Royce' a göre felsefe, eylemler için genel kurallar önermesi ya da dünya hakkındaki teorileri tartışması nedeniyle dinî bir bakış açısına (görünüme) sahip olmalıdır. Bu anlamda din, felsefenin araştırmalarını davet eder; felsefe ise dinin problemlerini ihmal etmemelidir. Royce'un felsefe ve din için metot olarak önerisi, düşüncelerin açık bir şekilde zihinleri aydınlatmasıdır. Çünkü açıklık düşüncelerin birliği için gereklidir. Şüphenin keskinliğini ve mezhep çatışmalarını azaltmak ve ümitsizlikten zihinleri muhafaza etmek gereklidir. Royce, insanların dünyada dinî bir değere sahip olarak gerçeklerin görünümelerini ve pek çok farklı olguları önerdiklerine işaret eder. Bu önerilerin çoğu, insanların din hakkında konuşurken zihinlerinde sahip oldukları soruların belirsizliğini ortaya koyar. Nitekim bir insan Tanrı'ya ya da doğaya bile ibadet etmek isteyebilir. Kısacası Royce, evrensel bir din tanımını yapmanın zorluğundan bahseder. O, dünya dinlerinin mantıklı ve tarafsız bir şekilde ele alınması gerektiğini savunur. Bu nedenle sadece bir Budist veya Katolik ya da A. Comte'cu yahut Hegel'ci için dinin ne anlama geldiğini değil, aynı zamanda tüm insanlık için ne anlama geldiğini ortaya koyan bir tanımın yapılması gerekliliğine vurgu yapar.²

Öte yandan insanlar ibadet ettiklerinde mutlu olurlar ve yine de kendilerini mutlu etmek için yapmaları gereken şeyleri öğrenmeyi arzu ederler. Herhangi bir inancın erenleri (azizleri), kendi Tanrılarına sadece iyi olarak hürmet ettiklerinde doğru yolda rehber olmayı araştırırlar. Royce'a göre dinî bir sistemi ileri süren bir kimsenin ahlakî bir inanca, duygusal bir hayata ve bize sunmak için bazı şeylerin teorisine sahip olması gerekir. Bunun daha azıyla yetinmek mümkün değildir; lakin bu kişi bir şeyi bilmelidir ki, o şey de kesin değer arz etsin.³

¹ Royce, *The Religious Aspect of Philosophy*, s. 3.

² Royce, *The Religious Aspect of Philosophy*, s. 6.

³ Royce, *The Religious Aspect of Philosophy*, s. 7.

Royce, felsefenin dini yönünü ele alırken teorik felsefe ile din felsefesi arasında bazı mukayeseler yapar. Ona göre bütünü başka surette ifade edebilmek, sadece teorik felsefenin gerçek dünya hakkında ne olabildiğini öğrenmeye çalışmakla mümkündür. Teorik felsefe bu çabayı ortaya koyduğunda mükemmel bir şekilde sonuçlardan alakasız olmamalıdır. Şayet teorik felsefe, dünyada kötülük dışında hiçbir şey bulamazsa yine de hakikati kabul etmelidir ve onu ayıplamadan, övmeden sakince ifade etmelidir. Royce'un düşüncesine göre teorik felsefe, hakikati arama tutkusu dışında hiçbir tutkuyu bilmez; hata korkusu dışında da hiçbir korkuya sahip olmayıp, teorik başarının ümidi dışında hiçbir ümide şefkat göstermez. Fakat din felsefesi, bunlara ilaveten diğer objelere de sahiptir. Din felsefesi, teorik felsefenin ortaya koymuş olduğu gerçeklerin aksine meydan okumaz; ama bu gerçeklerin yanında o, başka bir şey arar. Din felsefesi, teorik felsefenin ortaya koymuş olduğu şeylerin değerini bilmek ister ve sırf teorinin yanında diğer ilgi alanlarıyla dünyayı miras alır. Çünkü din felsefesi, din adına dünyada değerli olan ne varsa onu kendine araştırma konusu seçer. Mesela, din felsefesi dünyada iyi olarak ibadet etmeye değer bulunan şeylerin mahiyetini araştırmak ister. O, sadece hakikati araştırmaz, aynı zamanda hakikate ilham veren şeyi de araştırır. Din felsefesi kendisi için iyiliği, ahlakî değeri tanımlar ve o vakit şu soruyu sorar: "Bu dünyada değerli bulunan şey nedir?" bununla beraber şu soru da onun için çok önemlidir: "Bu dünyada en çok değer verilen şey nedir?" Din felsefesi gerçekleri meydana getiremez; fakat onlara hüküm verme konusunda azimli ve karardır. Din felsefesi düşüncesiz bir imanla yetinemez ve teorik felsefenin talep ettiği kadar gerçek hakikati talep eder; ancak kendi ideal hükümleri için sadece materyal olarak bu hakikati tahlil eder ve gerçekler arasındaki ideali araştırır.¹ Kısacası, din felsefesi dinin felsefi açıdan ele alınmasıdır. Başka bir deyişle din hakkında bir düşünme ve tartışmadır. Onun konusunu din; yöntemini felsefe, amacını da dinin felsefi açıdan değerlendirilişi oluşturmaktadır.²

Konuları yönünden benzerlikler ve farklılıkları bir arada barındıran felsefe ve din, metod yönünden de benzerlik ve farklılıklara sahiptir. Felsefenin konulara yaklaşım metodu daha ziyade tutarlı, objektif ve eleştiricidir. Din de ise iman, belli bir noktadan sonra inanan için olmazsa olmazdır. Yani saçma ya da aklına yatmasa da kişi, bir yaratıcıya inanır ve onu detaylı bir şekilde sorgulamayı ya da O'nun varlığından şüphe etmeyi düşünmeyebilir. Bilgi meselesinde din, vahiy ağırlıklı vehbî bilgiyi esas alırken; felsefe daha ziyade akıl ve duyu bilgisini ön planda tutar. Din, vahyî bilgi ile insanların yaşam tarzlarını bir şekilde düzenlemeye çalışır. Felsefe ise akli bilgi ile bu işi yapmaya çalışır.³ Ancak felsefe, bağımsız ve hür aklın denetimi altında, metod bakımından

¹ Royce, *The Religious Aspect of Philosophy*, ss. 8-9.

² Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İstanbul, Selçuk Yay., 4. Baskı, 1994), s.2.

³ Hüsameddin Erdem, *Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, Hü-Er Yayınları, 1997. ss. 76-165. Bkz. Burhan Ulutan, *Farabi Felsefesi*, (İstanbul, TDAV 2000), s. 150.

bağımsızlığına rağmen, din ve diğer disiplinler gibi konu bütünlüğü (Allah-İnsan-Evren) ile bağımlı kalmıştır. Bu konu bütünlüğü içinde dinlerin cevapları yanında, felsefecilerde aynı konulara cevap aramış, böylece kuralları ve prensipleri insan aklından doğan bir anlamda felsefi dinler ortaya çıkmıştır.¹ Ama bu durum ne dinin felsefe, ne de felsefenin din olduğuna delalet eder.² Din ve felsefe, varlık ve değer açısından en genel ve en temel olanı kendilerine araştırma konusu yaparak ilke ve sebepleri, insanı, âlemi ve varlığın bütünü anlamayı ve anlatmayı hedefler. Her ikisi de insanı, âlemi ve Allah'ı bir realite olarak kabul eder ve bu realitelerin birbirleriyle olan münasebetleriyle birlikte başka realitelerle olan münasebetlerini de inceler ve araştırır.³

Bu bağlamda filozofumuz Royce, bir tahtadan yapılmış putun herhangi bir kimseye daha iyi gelebileceğini iddia eder. Zira bir kimse ne olduğunu, nerede olduğunu bu sayede bilebilir. Dini sorular üzerinde şüphe etmek, bir hakikat araştırmacı için sadece bir ayrıcalık değil, aynı zamanda bir görevdir ve bu görev yoluyla tecrübe ettiğimiz her şey ciddidir ve çok önemli bir yere sahiptir.⁴ Ona göre, insanoğlunun en yüce ilgisi olan din hakkında herkesin söyleyecek bir sözü ve herkese düşen bir görev bulunmaktadır. Dini bilinç geliştikçe din, kendisine inananlara hayatın her aşamasında bir armağan sunmaktadır. Çünkü hayatını vahiy çizgisine göre uyarlayan bir kimse yaşadığı sürece hayatının anlamı ve değerine inanmış olduğu vahye göre belirler. Ne tür bir vahiy olursa olsun insanın tabiatla olan ilişkisi konusunda vahiy insana mutlaka birtakım şeyler söyler. İnsan tabiattaki yeri ve önemini bir anlamda vahiy sayesinde öğrenir. Sadece akıl ile insan tabiattaki yeri ve önemi konusunda yeterli bir anlayışa sahip olamaz. Eğer bu durum vahiyyle desteklenirse kişi kendi kurtuluşunu ve hayatının değerini daha farklı olarak algılayacaktır. Hatta John Locke'a göre, insanın vahye muhtaç olmasının en önemli sebebi, onun kendisine verilen tabii yetilerinin sınırlı olmasıdır. Yani Tanrı, bize bilgiye ulaşmamız için bazı yetiler vermiş olmakla birlikte bu yetilere belirli sınırlar çizmiştir. Bu nedenle bizim var olan ve var olabilecek bütün varlık ve olayları sahip olduğumuz sınırlı yetilerle bilmemiz mümkün değildir.

Şüphesiz ki Royce'un felsefenin dini yönüyle daha çok anlatmak istediği şey; dinin pratik, duygusal ve teorik bakış açıları ele alınabileceği gibi felsefi bir bakış açısıyla da incelemeye konu edilebileceğidir. Böyle bir inceleme ve bakış açısıyla din filozofu dini anlama yükümlülüğünü nasıl ve hangi şekilde ifade edeceğini diğer bir deyişle, bu yükümlülüğü nasıl öğreteceğini de iyi bilmelidir.⁵ Başlangıçtan itibaren Royce, her iki tarafla da yakından ilgilenmiş ve sadece

¹ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, (Ankara, TDV yayınları 1997), s. 153.

² Erdem, *Din-Felsefe Münasebeti*, s. 126.

³ Erdem, *Din-Felsefe Münasebeti*, ss. 170-182.

⁴ Royce, *The Religious Aspect of Philosophy*, s. 13-14.

⁵ Önder Bilgin, *Sadakat Ahlakı*, (Ankara, Ümit Ofset 2009), s. 221.

felsefenin dinî yönünü araştırmamış, aynı zamanda dinin de felsefi temelini araştırmıştır. O, bir taraftan gerçek dünya hakkındaki hakikatin dinin ümidi olan kurtuluştaki gibi tüm beşeri çabanın gerçek amacını ihtiva etmesi gerektiğine inanmış, diğer taraftan da insan için gerçek iyiliğin doğru ve dindeki nihaî kurtuluşun hem hakikatin doğası hem de gerçek dünya hakkında savunulabilir bir görüşte kökleşmesi gerektiğine inanmıştır.¹

Sonuç ve Değerlendirme

Felsefenin dinî bir yönünün olup olamayacağı meselesi bir anlamda felsefe-din ilişkisinin hangi bağlamda ele alındığı ile ilgilidir. Felsefenin konuları içinde özellikle metafizik problemler en çetin problemlerden biridir ve problem sonsuza kadar da devam edecek gibi görünüyor. Çünkü çok eski zamanlardan itibaren insanoglu bu problemleri çözmeye çalışırken, zaman zaman onların üstesinden geldiğini düşünmüş; fakat zamanla onların hala çözülemediğinin bilincine varmıştır. Bu manada, bu iki alanın gayelerinin de bir olup olmadığıyla ilgili olarak şu soruları sormak mümkündür: Felsefe ve dinin gayesi nedir? Bu ikisinin gayelerinin birliğinden söz edilebilir mi; yoksa din ayrı bir dünyayı, felsefe de ayrı bir dünyayı ele alıp farklı farklı amaçlar peşinden mi koşuyor? Türünden sorular, bu iki farklı alanın anlaşılmasında en temel sorular olarak görülmektedir.

İşte bu düşünceler ekseninde yaşamının büyük bir çoğunluğunu felsefenin bu en temel sorunlarına ayıran Royce, felsefe ile dinin birbirine zıt dünya görüşleri olduğu düşüncesinde değildir. Zira ona göre bu iki ilmi disiplin insanoglundun anlam arayışına varoluşsal bir çözüm getirme peşindedir. Bu bağlamda felsefe, insanın gerek kendi varlığı ve gerekse evrenin varlığı hakkında duyduğu alakanın genişleyip derinleşmesini sağlayan bir varlık şuurudur. Kısacası felsefenin hedefi, bu âlemde olup biten şeylerin tamamını bir düzen ve birlik içinde kavramak, insanın kendisinin bu bütün içindeki yeri ve oynadığı rolü tayin etmektir.² Çünkü felsefe daima bir bilgelik ve hikmet araştırması olarak anlaşılmalıdır. Felsefeci, hakikati araştıran ve dinî inançların doğru olup olmadığını, doğruluklarının bilinip bilinmeyeceğini ya da makul bir şekilde onların doğruluklarına inanılıp inanılmayacağını bilmek ister. Dinî inancın doğruluğu üzerindeki yoğunlaşma, din felsefesini diğer disiplinlerden ayırt eder. Nitekim bir tarihçi ya da sosyolog da dini inançlar üzerinde çalışmalar yapabilir. Fakat onların ilgisi bu inançların doğruluğu ya da yanlışlığı üzerinde durmak değildir.³ Felsefe ve dinin ilgi alanını çok iyi bilen Royce, bir anlamda uzlaştırıcı bir tavırla meseleye yaklaşır. Zira o, metafizik meseleleri halletme konusunda felsefenin akli; dinin ise vahyi esas aldığını çok iyi bilmektedir. Ancak onun

¹Smith, John E. *Royce's Social Infinite*, New York, The Liberal Arts Press. 1950. s. 11.

²Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, (İstanbul, Ensar Neşriyat, 4. Baskı 1997), s. 24.

³C.Stephen Evans&R.Zachary Manis, *Din Felsefesi (İman Üzerine Rasyonel Bir Düşünme)*, Çev. Ferhat Akdemir, (Ankara, Elis Yayınları 2010), s. 17.

dikkatimize sunduğu en önemli çıkarım felsefenin vahye belli oranda itibar etmesi gerektiğidir. Çünkü felsefede nihayetinde aslolan akıldır. Dinde ise vahiy-akıl birlikteliği söz konusudur. Royce'un din-felsefe münasebetine olan yaklaşımının İslam filozoflarından Kindi ve İbn-i Rüşd'ün bilinen din-felsefe görüşlerine yakın olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İstanbul: Selçuk Yay, 4. Baskı, 1994.
- Arslan, Ahmet. *İslam Felsefesi Üzerine*. Ankara: Vadi Yay, 1999.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: TDVY, , 1997.
- Bilen, Osman. *Din Felsefesi Üzerine Bazı Araştırmalar Platon'dan Wittgenstein'a*. İzmir: 2k Dijital Baskı Sistemleri, 2001.
- Bilgin, Önder. *Sadakat Ahlakı*. Ankara: Ümit Ofset, 2009.
- C.Stephen Evans&R.Zachary Manis, *Din Felsefesi (İman Üzerine Rasyonel Bir Düşünme)*. çev. Ferhat Akdemir. Ankara: Elis Yayınları, 2010.
- Erdem, Hüsameddin. *Din-Felsefe Münasebeti*. Konya: Hü-Er Yayınları, 1997.
- İbni Rüşd. *Faslı'l Makâl*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yay, 1992.
- John K. Roth. Ed. *The Philosophy of Josiah Royce*. New York: Hackett Publishing Company, 1982.
- Royce, Josiah. *The Religious Aspect of Philosophy*. Harper&Brothers, New York: Publishers, First Edition, 1958.
- Ulutan, Burhan. *Farabi Felsefesi*. İstanbul: TDAVY, 2000.
- Özcan, Zeki. *Din Felsefesi Yazıları I*. Bursa: Alfa Basım Yayın Dağıtım, Birinci Basım, , 2001.
- Smith, John E. *Royce's Social Infinite*. New York: The Liberal Arts Press. 1950.
- Taylan, Necip. *Ana hatlarıyla İslam Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Baskı, 1997.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 23, Sayı: 39, Ocak - Haziran 2018

TAHARRÎ, TAHKÎK, TESEBBÛT KAVRAMLARI VE SAHÂBE DÖNEMİNDEKİ UYGULAMALARI

In Early Term (The Companions Of Mohammad), The Concepts Of
Taharri (Searching Hadith), Tahkik And Tesebbüt (Investigation
Hadith) And Their Practices.

Doç. Dr. Abdullah YILDIZ

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı
ebueslem@gmail.com

Atrf@ Yıldız, Abdullah. "Taharrî, Tahkîk, Tesebbüt Kavramları ve Sahâbe
Dönemindeki Uygulamaları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39
(Haziran 2018): 69 - 118.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 24 Ekim / October 2017
Kabul Tarihi / Accepted : 13 Mart / March 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Haziran / June 2018
Sayı – Issue : 39
Sayfa / Pages : 69 - 118.
DOI : 10.30623/harranilahiyatdergisi.346302

Öz

Bu çalışmada; hadisin doğuş safhası da denilen sahâbe döneminde hadislerin ilk tespit ve nakliyle ilgili olarak “*taharrî*”, “*tahkîk*” ve “*tesebbüt*” kavramlarının hadis usûlü ve dinî kavramlar üzerine yazılmış ilk dönem eserlerde doğrudan yer alıp almadığı, söz konusu kavramlar hakkında kitap veya makale şeklinde müstakil bir çalışmanın bulunup bulunmadığı ele alınmış; bazı meşhur hadis usûlü ve hadis istilahları eserlerinde ilgili terimlerin nasıl yorumlandığı ve aralarındaki anlam ilişkileri üzerinde durulmuştur. Çalışmamızda; anlam itibariyle birbirlerine yakın olup bazen iç içe girseler, bazı okuyucular nezdinde kavram kargaşasına sebep olsalar bile, ilk dönem hadis tespitinde hayatî önemi hâiz olan bu kavramların farklı olduklarını ortaya koyma ve anlamlarını netleştirme düşünülmüştür. Araştırmamızda; sahâbe ve tabiînin hadis rivayetinde ihtiyatlı ve tedbirsiz uygulamalarıyla ilişkili olarak -ciddi ve titiz araştırma yolunun birer parçası olması ve kendi aralarında organik bir bağ bulunmasına rağmen- bahse konu kavramlardan “*taharrî*” kavramının, tanım ve taallükü itibariyle birbirleriyle eş anlamlı olan “*tahkîk*” ve “*tesebbüt*” den tamamen farklı olduğu Arapça sözlük ve erken dönem hadis usûlü eserlerindeki ta’rif ve örnekler incelenerek ortaya konulmuştur. Üzerlerinde müstakil bir çalışma bulunmayan, hadis tarihi ve hadis usûlü eserlerinde iç içe girmiş ve birbirine karışmış, anlamları henüz netleşmemiş olan bu kelimelerin tanımları netleştirilmeye ve kavramlar arasındaki kargaşa problemi çözümlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis terimleri, taharrî, tahkîk ve tesebbüt, sahâbî, tabî.

Abstract

In this study; we tried dealing with hadith concepts (terms) “*taharrî*”, “*tahkîk*” and “*tesebbüt*” and the companions of Mohammad’s prating and followers of their those terms. We tried studying there were or weren’t independent books and article on these concepts in hadith literatures. After that, we tried dealing with cause of single title (independet subject) these concepts in the Literatures. Because of this, we taked care to cause problem the confusion of concept on someones whose knowledge is not enough. However, in this sudy; we tried dealing with bringing to light and solving the problem of the confusion of these concepts (*taharrî*, *tahkîk* and *tesebbüt*) by saying these concepts were different one each. We tried bringing evidences and giving examples of Qor’an (Kur’ân) and Hadith on prating of those concepts in early years of İslam from hadith literatures of authority hadith scholars.

Keywords: Hadith terms, searching hadith, investigation hadith, companions of Prophet Mohammad, follower (Successor).

Giriş

Dönemsel çizgileri net olmamakla beraber, son aşama olan dönüşüm ve toparlanma dönemi dışında ondört asırlık hadis tarihinde; hıfz ve kitâbet (tespit), tedvin, tasnif ve bunlar üzerine farklı çalışmaların yapıldığı tehzib dönemi olmak üzere dört ana dönem, hadis edebiyatının oluşum gelişim ve değişim evreleri olarak genel kabul görmektedir. Bu aşamalardan ilki olan, oluşum veya tespit dönemi de denilen hıfz ve kitâbet döneminin hadis nakilcileri ise, şüphesiz hadiste ricâl neslinin ilk tabakası olan sahâbîlerdir. Onlar, daha önce duymadıkları haberlere ilgi duymanın ve duydukları haberleri araştırmanın yanında, Resûlullah'ın (s) özellikle dinle ilgili söz ve fiillerini iyi öğrenip, başkalarına aktarma tavsiyelerini de yerine getirme gayretindeydiler. Aynı zamanda onlar, sünneti nakilde yapılacak hatanın Resûlullah'a yalan isnadı anlamına gelebileceği endişesini taşıyan, bu nedenle de hadisi kabulde ihtiyat anlayışı içinde tessebbüt, tavakkuf ve taharriyi ilk uygulayan sorumlu ve bilinçli kimselerdi.¹

Hadisçilerin geneline göre, Rasûlullâh'ın (s) muâsırı bir mü'min olarak bir kere dahi ona mülâkî olan (görüşen) ve o hal üzere vefât eden kimseler olarak kabul edilen sahâbîler,² ilâhi vahyin de ilk muhatablarıdır. Hz. Peygamberi gören onun sözlerini bizzat duyan, hal ve davranışlarına şâhid olan, onun önderliği ve örneğiğinde eğitilmiş olan, işlerinde yalnız Allah'ın rızasını arayan, sünnet bilincine ermiş kimselerdir. Onların sünnet (hadis) bilinci ve bu uğurdaki gayretlerinin temelini, Rasûlullâhı (a) anlamak, sevmek ve ona bağlılıkları oluşturmaktadır. Muhtelif vesilelerle Kur'ân-ı Kerim'de övülen sahâbe nesli (el-Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/110; el-Enfâl 8/64; et-Tevbe 9/100, 117; el-Fetih 48/18, 29; el-Hadîd 57/10; el-Haşr 59/8-10), kuşkusuz hadis rivâyeti açısından da nesillerin ilki ve en önemlisidir. Ashâbın anlayışında Hz. Peygamber'in davranışları, söz ve takrirleri olan

¹ Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh, *Ma'rifet'ü ulûmü'l-hadîs*, thk. es-Seyyid Ma'zem Hüseyin ve Züheyr Şefik el-Kebbî (Beyrut: Dâru İhyâ'i'l-Ulûm, 1417/1997), 16; Ebû Yâsir, Muhammed b. Matar, *İlmu'r-ricâl neş'etühü ve tatavvurihi mine'l-karni'l-ülâ ilâ nihâyeti karni't-tâsi*, nşr. Dâru'l-Hicre, (Riyâd: Dâru'l-Hicre Yay., 1417/1996), 21-23, 355.

² Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye Yay., 1409/1988), 51; İbnu's-Salâh, Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nurettin İtr (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 293; Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, thk. Abdurrezzâk el-Affî, *İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402/1981), 2: 90,91; Ebu'l-Feyz, Muhammed b. Muhammed b. Ali, *Cevâhiru'l-usûl fî ilmi hadîsi'r-resûl* (Bombay: ed-Dâru's-Selefi, 1393/1973), 102; İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (Mısır: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1328/1910), 1: 7; Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Tedrîbu'r-râvi fî şerh-i Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Abdolvahhâb Abdullatîf (Beyrut: Dâru İhyâ'i's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1399/1979), 2: 211; ayrıca bkz. Abdullah Yıldız, "Rivâyetleri Açısından Bazı Sahâbilerin Tartışılabilirliği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, sy. 6, (Temmuz 2003): 1.

sünnet, Kur'ân'ın beyânı ve İslâm hukukunun da temel kaynaklarındandır. Bu sebeple onlar, mihver insan Hz. Peygamberi çok dikkatli takip etmekte ve dinlemekte; inen âyetlerin îzâh ve ahkâmında ihtilâfa düştüklerinde îzâh için Rasûlullâh'a (s) mürâcaat etmekteydiler. Yeni mesajlar içerikli İslâm'ın sesini duyan bu kimseler, henüz Hz. Peygamber hayatta iken, dünyanın çeşitli bölgelerinden fert veya gruplar halinde onu görmeye ve dinlemeye geliyorlar, Kur'ân dinliyorlar, İslâm'ın esaslarını ve prensiplerini ilgi ve arzuya öğreniyorlardı. Fakat her birisi hayatın içinde olan, ayrı yetenek, ayrı imkânda ve farklı işlerle meşgul olan bu insanlar, merak ettikleri tüm bilgileri her zaman doğrudan Hz. Peygamber'den alma imkânlarına da sahip değillerdi. Bilhassa İslâm'a ve onun Peygamberine duydukları merakla fert ve heyetler halinde uzaklardan gelenler, çoğu zaman kısa bir süre onun yanında kalmakta, Kur'ân ve sünnetten sınırlı şekilde yararlanabilmekteydiler.¹

Hadislerin dinin iki temel kaynağından ikincisi, bazen birincisi, hatta dinin kendisi değerinde olduğu bilinciyle sahâbe,² hadisleri tespit, öğrenme ve geleceğe aktarma amacıyla bizzat Hz. Peygamber'den duymaya önem verirlerdi. Başta dört halîfe olmak üzere haber almada ve nakletmede titiz olan sahâbenin geneli, her zaman rivâyette ihtiyatlı davranmaktaydılar. Ancak sünneti geleceğe en güvenli şekilde aktaracak olan bu nesil için iki kaynak vardı: Hz. Peygamber ve diğer sahâbe arkadaşları. Bu düşünceyle onlar, ilgili hadis ve sünnetin varlığını sağlam bir şekilde tespit etmek, hataya düşmemek diğer taraftan tespit edilen hataları düzeltmek adına birtakım tedbirsiz yöntemler geliştirmişlerdi. Yepyeni mesajlar içeren hadislere olan ilgi ve ihtiyatlarından mütevellid ashâb, nakledilen hadisin varlığını kesinleştirme ve sağlam tutma işi olan tahkîk ve tesebbütü ta'lim ve bunlar için yapılan gerekli araştırma ameli olan taharrî, hadisi ilk veya en yakın kaynağından öğrenme amaçlı yapılan er-rıhle (yolculuk) gibi yöntemler edinmişlerdir. Hadis edebiyatının ilk evresiyle ilişkilendirebileceğimiz bu yöntemler, şüphesiz ihtiyat ve titizlik anlayışı içerisinde sahâbenin, Hz. Peygamber'e ait olan rivâyeti doğru tespit etmek, tespit edilen rivâyette hataya düşmemek veya yapılan hataları düzeltmek için uyguladığı yöntemlerdir. Bu durumda lügat ve sözlüklerde geçen genel

¹ Mâlik b. Huveyrîs'in anlattığına göre onlar, gençlerden oluşan bir grup olarak Resûlullâh'ın (s) yanına gelirler ve 20 gece yanlarında kalırlar. Hz. Peygamber, onlara geride bıraktıklarının durumlarını sorup öğrenir; çoluk çocuklarını özlediklerini anlayınca "Şimdi ailenize, çoluk çocuğunuzun yanına gidiniz, benden öğrendiklerinizi onlara da öğretiniz ve emrediniz. Namaz kılarken beni gördüğünüz gibi kılınız. Namaz vakti geldiğinde içinizden biriniz size ezân okusun, en büyüğünüz size imamlık etsin." buyurur. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Ezân", 17 (İstanbul: Çağrı Yay., 1981); İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: 1985), 2: 377.

² Hatîb, *el-Kifâye*, 121-124.

anlamlarının dışında haklarında müstakil ve özel manalarını muhtevî hiçbir çalışma bulamadığımız, rivâyeti tespit, kesinleştirme ve sağlamlaştırma yolunda bir araştırma işi olan “taharrî”, “tahkîk” ve “tesebbüt” kavramlarını öncelik sıralarına göre tanımamız gerekmektedir.

1-İhtiyat ve Taharrî

Lügatta taharrî; Arapça التحَرَى kökenli kelimesi, mekânla ilgili olarak “bir yerde kalıp eğlenmek”; bir iş ve görüşle ilgili olarak “sormak, istemek, aramak, kasetmek, araştırmak, incelemek, aramayı yoğunlaştırmak, sözden ve amel bir şey üzerine odaklanmak, iyi olanı seçmek” anlamlarına gelmektedir.¹ Nitekim bu anlamlar, âyette: **فمن أسلم** “Kim Müslüman olursa, işte onlar doğruyu arayıp bulmuşlardır.” (Cin 72/14) şeklindedir. Söz konusu kelime hadislerde ise; **تَحَرَّوْا لَيْلَةَ الْقَدْرِ فِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ مِنْ رَمَضَانَ أَي تَعَمَّدُوا فِيهَا** “Kadir gecesini Ramazan’ın son on gününde arayın, aramayı derinleştirin”² ve: **لَا تَتَحَرَّوْا لَا تَتَحَرَّوْا** “Namazı güneş doğacağı ve batacağı zamana kadar geciktirmeyi kasetmeyin (düşünmeyin)” **تَحَرَّوْا لَيْلَةَ الْقَدْرِ فِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ** (Kadir gecesini son on günde aramayı yoğunlaştırınız.)⁴ şekillerinde ifâde edilmektedir.⁵

İstılahda taharrî; ihtiyat ve titizlik anlayışı içerisinde muhaddis tarafından nakledilen rivâyeti (hadisi) tespit etmek ve kesinleştirmek (tahkik ve tesebbüt) için yapılması gerekli olan araştırmayı hak eden, bilgi ve haber değeri olan bir şeyi öğreninceye kadar sormak ve araştırmak demektir.⁶ Bu

¹ Bkz. Râğıb, Ebu’l-Kâsım Hüeyin b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Müredât fî garîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylân (Beirut: Dâru’l-ma’rife, ts.), 115; İbnü’l-Esîr, Mecdüddin el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîs ve’l-eser*, thk. Ahmed ez-Zâvî ve Mahmut Muhammed et-Tanâhî (Beirut: Dâru’l-Fikr, ts.) 1: 276; İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu’l-Arab* (Beirut: Dâru Sâder, ts.), 14: 172-174.

² Buhârî, “Leyletü’l-kadr”, 3; Müslim b. Haccâc el-Küşeyrî, *Sahîh’u Müslim*, “Sıyâm” 219 (İstanbul: Çağrı Yay., 1981); Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen-i Tirmizî*, “Savm”, 72 (İstanbul: Çağrı Yay., 1981); Malik b. Enes, *Muvatta’*, “İ’tikâf”, 10 (İstanbul: Çağrı Yay., 1981); İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yay., 1981), 6: 56, 73, 204.

³ İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, 1: 276; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 14: 174.

⁴ Buhârî, “Mevâkîf”, 30-32; “Fazlu’s-salâti fî mescid-i Mekke”, 2; Müslim, “Müsâfirîn”, 289, 290, 295, 296; Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünenü’n Nesâî*, “Mevâkîf”, 33, 35 (İstanbul: Çağrı Yay., 1981); Malik, “Kur’ân”, 47, 49; İbn Hanbel, *Müsned*, 2: 13, 19, 33, 36, 63, 106; 6: 255.

⁵ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 115; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, 1: 276. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 14: 172-174;

⁶ İbrahim Ahmed Abdulfettâh, *el-Kâmûsu’l-kavîm li’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire: Mecmau’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, 1404/1983), 1: 151; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İfav Yay., 2011), 25.

durumda bir haberin (hadisin), bir bilginin varlığından ve doğruluğundan (kesinliğinden) emin olmak için sorup araştırmaya “taharrî” demek mümkündür. O halde dikkat ve titizlik anlayışı içerisinde, haberin doğruluğu veya yanlışlığını tespit için yapılan araştırmanın adı olan taharrî, rivâyetin hakîkate (tahkîk ve tesebbüte) erıştiren bir tutum, yol ve yöntemdir. Genelde sahâbîler, önceden bilmedikleri, birinden veya birbirlerinden ilk defa duydukları Hz. Peygamber’e izâfe edilen bir haber ve hadisin doğruluğunu dikkat ve titizlikle araştırdılar. Nitekim Yüce Allah, vereceğimiz şu âyetlerde biz mü’minlerden nakledilen bir haber veya bir bilginin asla uygunluk ve doğruluğunu peşine düşerek özenle ve önemle araştırmamızı (taharrîyi), sıradan haberlere iltifât etmememizi istemektedir:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا انْجَبُوا فاسق بنبا فتببوا أنتصبيوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين

“Ey îmân edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın” (Hucurât 49/6). “Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin (bilginin, haberin) peşine düşme! Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur.” (İsrâ 17/36). “Şüphesiz zan, hakikat namına hiçbir şey ifade etmez.” (Necm 53/28), “Oysa zan, hak (gerçeklik) nâmına hiçbir şeyin yerini tutmaz.” (Yunus 10/35, 36; Necm 53/27). Görüldüğü üzere bu âyetlerde Yüce Allah, tespit etmeden (kesinleştirmeden) bir haberin ardına düşmemek gerektiğini, ardından gidilecek veya kendisiyle amel edilecek haberin iyice araştırılıp, tahkîk edilip sağlamaştırılması îcâb ettiğini, zannın bilgi (hakîkat) nâmına bir şey ifâde etmediğini, bunun aksine olan davranışın doğruyu kaybetme ve gerçekten uzaklaşma olduğunu belirtmektedir.

Gerçek ve doğru olan habere, bilgiyeerişim ve öğrenme adına soru sormak, gerçek ve doğru olanı araştırmak demektir. “Taharrî” kelimesinin lügat ve ıstılah anlamlarında soru sormak, araştırmak anlamları hep bulunduğundan, soru sormanın “taharrî” terimiyle bir anlam ilişkisi olduğu da açıktır. Ayrıca öğrenme ve öğretme olguları içerisinde nakletme ve yayma esprileri bulunmaktadır. Nitekim Hz. Enes’ in naklettiğine göre bu bağlamda Rasûlullâh (s), “Soru sormak ilmin yarısıdır.”¹ buyurmaktadır. Tebliğ ve tebyîn görevlerinin (Mâide 5/67; Nahl 14/44; Âl’i İmrân 3/164) yanında bilmediklerini veya sorduklarını insanlara öğretme görevi de olan

¹ Ramahurmûzî, *Hasan b. Abdurrahman, el-Muhaddisu’l-fâsıl beyne’r-râvi ve’l-vâî*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1391/ 1971), 359; Heysemî, Nureddin Ali b. Ebû Bekr, *Mecmau’z-zevâid ve menbau’l-fevâid* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1408/ 1988), 1: 160; Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-hafâ*, (Kahire: Dâru’t-türâs, ts.), 1: 553; Aliyyu’l-Muttekî, Alâuddin el-Hindî, *Kenzu’l-ummâl*, (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1993), 10: 238 (29260, 29261).

Hız. Peygamber, bir sorunları olduğunda arkadaşlarından kendisine sormalarını isterdi. Eğer vahye müstenit değilse o, kendisine sorulan hiçbir soruya “hayır” demezdi. Nitekim Câbir b. Abdullah’ın naklettiğine göre o, kendisine sorulan hiçbir soruya “hayır!” diyerek cevapsız bırakmazdı. O, insan bilmediği şeyi sormaz mı? Cehâletin şifâsı (çâresi) sormaktır.”¹ buyurarak muhâtablarını uyarırdı.

Dini hayatın her alanında en yetkin rehber Nebî (s), haber ve bilginin gerçekliğini araştırma konusunda da: “Kişiye, duyduğu (üçüncü şahıs ya da şahıslardan) her şeyi gerçekmiş gibi söylemesi, yalan (günah) olarak kâfidir.”² “Zandan sakınınız, zandan sakınınız! Çünkü zan, sözlerin en yalanıdır...”³ sözleriyle, ısrarla mü’minleri yakîn (kesin) ve gerçek olana da’vet etmekte ve zandan sakındırmaktadır. O’nun öğretisinde; zanna dayalı haberler, vehme ve hataya sebep olduğundan bu tür olumsuzlukları gidermek için taharrî ve tesebbüte ihtiyaç muhakkaktır. Söz konusu din olunca durum daha da önem kazanmaktadır. Çünkü muhaddislere göre hüccet, ancak cezimle (kat’î ve kesin olanla), itmi’nân-i kalb yani gönlün kendisine yatıştığı haberle kâim olmaktadır. Özellikle tabiîn muhaddisler, ancak râvisinde şek ve vehm görmedikleri haberleri hüccet kabul ediyorlardı. Bütün bu rivâyetlerin yanında Hız. Peygamber’in, zina yaptığını söyleyen Mâiz b. Mâlik’in durumunu iyice soruşturup araştırması, kapısına gelerek kendisinden izin isteyen bir adam hakkında: **بئس رجل العشير أو العشييرة**, “Şu aşiretin adamı ne fenâ!” buyurması ve bu durumu araştıran Hız. Aişe’yi olumlu karşılaması, ramazan hilâlini gördüm diyen kimseye Rasûlullah’ın (s), sözünü te’yît için o kişiye **أنتشهد؟** diye şehâdet teklifinde bulunması,⁴ ayrıca Hız. Ömer’in hilâfeti sırasında şâhidlik yapan kimseyi tanıma ve mekârim’i ahlâkını araştırmadaki istek ve ısrarı,⁵ özellikle dinî ve hukûkî konulara ilişkin haberleri ve râvilerin durumlarını taharrîyi gerekli göstermektedir. Şu’be b. Haccâc (160/777), Eyyûb es-Sahtiyânî (131/748) vb. bazı tabiîn muhaddislerin, bu konulardaki taharrî ve tesebbütlerinde oldukça dikkatli oldukları, ancak ma’rûf ve meşhurlardan rivâyet aldıkları

¹ Müslim, “Fezâil”, 56; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 127; İbn Mâce, “Tahâret”, 93; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh, *Câmi’u beyânî’l-İlmi ve fazlihi* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.) 1: 88.

² Buhârî, “Vesâyâ”, 8; “Nikâh”, 45; “Edeb”, 57, 58; Müslim, “Mukaddime”, 5.

³ Mâlik, “Hüsnü’l-huluk”, 15; Buhârî, “Vasâyâ”, 8; “Nikâh”, 45; “Ferâiz”, 2; “Edeb”, 57, 58; Müslim, “Birr”, 28; Tirmizî, “Birr”, 56.

⁴ Mâlik, “Hüsnü’l-huluk”, 4. Hatîb, *el-Kifâye*, 34-39, 82; Ebu’l-Feyz, *Cevâhiru’l-Usûl*, 129; Suyûtî, *Tedrib*, 2: 368-369.

⁵ Hatîb, *el-Kifâye*, 84.

görölmektedir.¹ Ayrıca büyük sahâbî Hz. Ali ve bazı tabîîn muhaddislerin “Bu ilim (hadis) dindir; dininizi kimden aldığınıza dikkat edin.”² vb.şekildeki sözleri de bu hususun önemine dikkat çekmektedir.

1.1. Rasûlullâh (s) Zamanında Taharrî Uygulamaları

Rasûlullâh’ın (s) terbiye ikliminde eğitilmiş olan ve İslâm âlimlerince rivâyetinde udûl sayılan sahâbe,³ olayları ve problemleri ya doğrudan Hz. Peygamber’den ya da diğer sahâbe arkadaşlarından öğreniyorlardı. Sahâbenin üzerinde durduğu en önemli hususlardan biri ve belki de birincisi duyduklarını olduğu gibi nakletme keyfiyetiydi. Bu sebeple onlar, Hz. Peygamberi imkânları ölçülerinde dikkatli takip etmekte ve dinlemektedirler. İnen âyetlerin izâh ve ahkâmında ihtilafa düştüklerinde ise, doğru olanı öğrenmek için Rasûlullâh’a (s) mürâcaat etmekteydiler. Kuşkusuz sahâbenin hadis rivâyetinde bu denli ihtiyatlı ve titiz davranmalarının altında: onların hata ve nisyânla ma’lûl insanlar olarak rivâyetlerinde eksiklik, fazlalık, unutmama ve yanılma olabileceği gerçeği bulunmaktadır. Ayrıca Zeyd b. Erkam’ın dediği gibi hadis rivâyetinin zor bir iş olması,⁴ Berâ b. Âzîb’in ifade ettiği üzere kendisinin ve daha birçok sahâbenin deve gütmeye ve başka işlerle meşgul olmaları,⁵ kendilerinden çok hadis rivâyet etmeleri istenen Zübeyr b. Avvâm ve Enes b. Mâlik gibi bazı sahâbîlerin, “kim kasden bana yalan isnâd ederse cehennemden yerine hazırlansın”⁶ hadisini ileri sürmeleri de bu konudaki ihtiyâtın önemli gerekçelerden biridir. Ayrıca Rasûlullâh (s), özellikle din konusunda kendisinden bulunan bilgileri öğrenmenin ve olduğu gibi (aslına uygun şekilde) başkalarına ulaştırmanın gereğini her fırsatta belirtirdi. Bu durum, tüm insanlığa ve özelde sahâbeye hitâben söylediği: “Siz benden duyup dinliyorsunuz; siz de gerinizdeki, arkanızdaki kimselere duyurup dinletirsiniz.”⁷ “Ey insanlar! Size söyleyeceklerimi bizzat benden dinleyiniz; siz de söyleyeceklerinizi bizzat bana dinletiniz”⁸ hadislerinde ifâde edilmektedir. Hadisleri aslına uygun belleyip nakletmenin önemi mütevâtir değerli şu hadiste daha net şekilde vurgulanmaktadır: “Benden duyduğu

¹ Hatîb, *el-Kifâye*, 161-169; Abdurrahman b. Yahya b. Ali el-Yemânî, *et-Tenkîl bimâ fi te’nîbi’l-Kevserî mine’l-ebâtîl*, nşr. el-Mektebü’l-İslâmî (el-Mektebü’l-İslâmî, 1406/1986), 1: 242.

² Müslim, “Mukaddime”, 14; Hatîb, *el-Kifâye*, 121-124, 158-161;

³ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 46; Ebu’l-Feyz, *Cevâhiru’l-Usûl*, 103; Suyûtî, *Tedrib*, II, 214.

⁴ Müslim, “Fezâilu’s-sahâbe”, 36; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen’i İbni Mâce*, “Mukaddime”, 3 (İstanbul; Çağrı Yay., 1981); İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 371.

⁵ Hâkim, *Ma’rife*, 53; Hatîb, *el-Kifâye*, 385; Ebu’l-Feyz, *Cevâhiru’l-Usûl*, 139; Heysemî, *Zevâid*, 1: 154.

⁶ Buhârî, “İlim”, 38; Ebû Davud, Süleyman b. Eş’as, *Sünen’i Ebû Dâvûd* “İlim”, 4 (İstanbul; Çağrı Yay., 1981); İbn Mâce, “Mukaddime”, 4.

⁷ Ebû Dâvûd, “İlim”, 10; İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni’l-İlmi*, 2: 124.

⁸ Buhârî, “Menâkıbu’l-Ensâr”, 27; İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni’l-İlmi*, 2: 124.

hadisi ezberleyip aynı şekilde başkasına aktaran kimsenin Allah yüzünü ağartsın (Allah onu mutlu etsin)....”¹ Belki bu teşvik ve tavsiyeler doğrultusundadır ki yeni dinin mesajlarını bizzat Hz. Peygamber’den duymak ve öğrenmek isteyen kimseler, uzak yakın demeden büyük bir arzuyla dünyanın çeşitli bölgelerinden fert veya gruplar halinde onu görmeye ve dinlemeye geliyorlar, Kur’ân dinliyorlar, İslâm’ın esaslarını ve prensiplerini öğreniyorlar ve geriye aralarına döndükleri insanlara öğretiyorlardı. Bu bağlamda denilebilir ki, ilim adına gerçek seyâhati sahâbe başlatmıştır. Nitekim bazı klasik hadis kaynaklarında; hicrî ilk üç asırda metinlerde geçen “ilim” kelimesi, “sünnet” ve “hadis” anlamlarında kullanıldığından, eski metinlerde geçen “تقييد العلم، وكتابة العلم، ورحلة في طلب العلم” ifâdelerinden “hadis yazmak” ve “dinlemek” ve hadis için yapılan yolculuk; “tâlibu’l-ilm” denilince de “tâlibu’l-hadîs” anlaşıldığı kaydedilmektedir.²

Hadislerin tespit döneminde, Rasûlullâh’ın (s) hadislerini ilk ezberleyen ve daha çok şifâhî nakil ve müzâkere yoluyla birbirlerine aktaranlar sahâbe olduğu gibi taharrî ve tesebbüt işini yapan, hadisleri sağlam bir şekilde geleceğe taşıyan, bu konudaki metot ve prensiplerin temelini atan ilk aktörler de, yine sahâbîlerdir. Onlardan birisi, Rasûlullâh’dan (s) öğrendiğini başkasına naklettiği gibi, duymadığını da bir başka sahâbîden öğrenmekteydi. Bilhassa Hz. Peygamber’in vefâtından sonra onlar, kendi aralarında hadisleri büyük bir şevkle, araştırma ve müzâkereye yönelmişlerdi. Bu yöneliş ve çalışma bir disiplin içinde ve kendi zamanına ait imkânlarla metodik olarak devam etmekteydi. Bi’setle birlikte Hz. Peygamber’in tevhîd öğretisi ve tebliğinin, Mekte’de ev sohbetleri, daha sonraları açık hava toplantısı şeklinde olması; Medine’de mescitler, suffe adıyla anılan ilme özel mekân (yatılı okul) ve bazı müsâit evlerde olan sohbet meclisleri şeklinde devam etmesi, Râsûlullâh’ın (s) bu mekanlarda ashâbına uyguladığı öğretim metotları bir nevi günümüzdeki kurumsal öğretim olan “örgün öğretimi”in de temelini oluşturmaktadır.³ Henüz İslâmî ilimlerin her biri kendi sistematiklerini tamamlayamadıkları için, o zamanda, hadisle ilgili teknik tenkit terimlerinin kullanılmaması da doğaldı. Bu durumda, hadisler konusundaki ihtiyat ve titizlik anlayışlarına bağlı olarak

¹ Ebû Dâvûd, “İlim”, 10; Tirmizî, “İlim”, 7; İbn Mâce, “Mukaddime”, 18; Menâsik”, 76; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman *Sünenü’l-Dârimî*, “Mukaddime”, 24 (İstanbul: Çağrı Yay., 1981); İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 127; 3: 225; 4: 80; İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni’l-ilmî*, 2: 124.

² Dârimî, “Mukaddime”, 43; Ayrıca bkz. Ali Yardım, *Hadis I-II* (İstanbul: Damla Yay.,1997), 1: 151-154; Ali Osman Koçkuzu, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yay., 1983), 234-239.

³ Yardım, *Hadis I-II*, 1: 100-106; Koçkuzu, *Hadis Tarihi*, 222-233; Hasan Cirit, *Hadise Giriş* (İstanbul: Rağbet Yay., 2011), 64-68.

henüz terim olarak tebellür etmemiş olan Hz. Peygamber ve ashâbı arasında yaşanan “taharrî” kavramını şöyle sınıflandırmak mümkündür: 1.Rasûlullâh’ın (s) ashâbına arzı ve sordukları, 2.Ashâbın Rasûlullâh’a arzı, soru ve araştırmaları 3. Sahâbenin kendi aralarında birbirlerine arzı, soru ve araştırmaları. Bunlardan birinci kısımdan ziyâde, diğer iki kısmın konumuzu daha çok ilgilendirdiği anlaşılmaktadır.

1.2. Ashâbın Rasûlullâh’a (s) Arzı, Soru ve Araştırmaları Şeklinde Taharrî

Rasûlullâh (s), hayatta iken her meselede sahâbe için yeğâne merciydi. O da arkadaşlarından soracakları meseleyi kendisine sormalarını ister, onlar da çekinmeden soracaklarını sorarlardı.¹ Ayrıca Hz. Peygamber’in ve sünnetin teşrî değerinin bilincinde olan sahâbe, bizzat Rasûlullâh’dan (s) duydukları hadisleri, her fırsatta iyice kavrayıp pekiştirmek (tesebbüt) için aralarında müzâkere ederlerdi.² Sosyal hayatın seyri içerisinde onlar, Hz. Peygamberle olan ikili ilişkilerinde, cinsiyet ve konu ayırımı yapmaksızın, mahrem konularda dahi rivâyetin hakîkatını öğrenme ve tespit için, sorarak ve araştırarak öğrenmeye yani taharrîye çok önem veriyorlardı. Bu doğrultuda bazen Rasûlullâh (s) ashâbına sorular sorar, bazen de onlardan sorular alır ve cevaplandırır.

Câbir b. Abdullah’ın naklettiğine göre o, genelde sorulan soruyu reddetmez ve cevapsız bırakmazdı.³ Oğlu Abdullahın naklettiğine göre bir gün Hz. Ömer, Hz. Peygamber’e: “Cünüp olduğunda geceleyin uyuyup uyumayacağını sormuş; Rasûlullâh (s) da ona: Avret yerini yıka, abdest al, sonra da uyu”⁴ buyurmuştur. Bir defasında da kendisinden mezi gelen Hz. Ali, sıkıldığı için durumu Rasûlullâh’a (s) doğrudan sormamış. O, ilgili soruyu Mikdad b. Esved ve Ammâr aracılığıyla sordurmuştu. Aynı soruyu bir başka zaman Hz. Peygamber’e Sehl b. Huneyf ve Abdullah b. Sa’d da sormuşlar. Nebi (s), ikisine de yine “ avret yerini yıkayıp abdest almak kâfidir.”⁵ buyurarak cevap vermişti. Kâsım b. Muhammed’in Hz. Aişe’den naklettiğine göre, ilme çok meraklı ve ilgili olan Hz. Aişe de Rasûlullâh’a (s): “Kiyâmet günü dost dostunu hatırlayacak mı?” diye sormuş, Rasûlullâh (s)

¹ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 127; İbn Mâce, “Tahâret”, 93; İbn Abdilberr, *Câmi’u beyâni’l-ilmî*, 1: 88.

² Hz. Enes şöyle anlatır: “Biz, yaklaşık 60 kişi Resûlullah (s) ile birlikte otururduk. O, bize hadis söylerdi. Fakat daha sonra dinlediğimiz bu hadisler konusunda tekrar Resûlullah’a(s) dönme ihtiyacı hissederdik. Öyle ki birkaç kez kendilerine başvururduk; ancak o zaman o hadis sanki ekilmiş gibi aklımızda kalırdı.” Heysemî, *Zevâid*, I, 161.

³ Müslim, “Fezâil”, 56.

⁴ Buhârî, “Gusl”, 26; Müslim, “Hayz”, 23; İbn Mâce, “Tahâret”, 99; İbn Hanbel, *Müsned*, 2: 102.

⁵ Müslim, “Hayz”, 17, 18; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 73; Darimî, “Vudû”, 49; Râmahurmüzî, *el-Muhaddisu’l-fâsil*, 234.

da ona: Ey Aişe! Şu üç yerde dost dostunu asla hatırlayamaz. Onlardan biri, Mîzân terazinin başında, kişinin mîzânı ağır veya hafif geldiği belli oluncaya kadar. Diğeri, kişilerin kitapları kendilerine sağ veya sol taraflarından verilmeye kadar. Bir diğeri ise, cehennemden bir boyun uzanıp şu sözleri haykırdığında: “Bana şu üç grup insan verildi. Onlar: Allah’a ortak koşanlar, âhiret ve hesâp gününe inanmayanlar, inatçı ve zorba olan azgınlığın tamamı.”¹

Genelde Nebî (s), kadın-erkek herkesin problemlerini dinler, onları soru sormaya teşvik eder ve sorunlarını çözücü bir siyâset izlerdi. Hz. Enes’in anlattığına göre bir gün annesi Ümmü Süleym, Rasûlullâh’ın (s) yanına gelmiş ve ona: “Ey Allah’ın Rasûlu! Allah, gerçeği söylemekten çekinmez, kadın rüyâsında ihtilâm olursa, erkeğin gördüğünü görürse gusûl icâb eder mi?” diye sorar. Orada bulunan Hz. Aişe, “Ey Ümmü Süleym! Allah canını almasın! Biz kadınları rezil ettin” der. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Aişe’ye: Hayır! Kadınları asıl rezil eden sensin, Allah senin canını almasın!” diyerek müdâhale eder ve sonra Ümmü Süleym’e: Evet ey Ümmü Süleym! Eğer suyu görürse gusletmesi gerekir”² buyurur. Bunun üzerine Ümmü Süleym, utancından yüzünü kapar ve “Ya Rasûlallâh! Kadın ihtilâm olur mu?” diyerek hayretini belirtir. Peygamberimiz de ona: “Hay Allah iyiliğini versin, tabi ki olur. Aksi halde çocuğu ona (annesine) ne ile benzer?”³ diyerek cevap verir. Kadın sahâbîlerin mahrem konuları sorup öğrenmelerine memnun olan Hz. Aişe, onlar hakkında şöyle der: Şu Ensar kadınları ne güzel kadınlar ki, hayâları ilim öğrenmelerine mani olmadı.”⁴ Bir defasında da bir kadın Hz. Peygamber’e hayzdan nasıl temizleneceğini sorar. Rasûlullâh da ona: “Temiz bir pamukla temizlenmesini söyler.” Kadın anlamaz. Aynı soruyu Rasûlullâh’a tekrar sorar. Rasûlullâh da ona aynı cevabı tekrar eder. Kadın yine anlamayınca Resûlullâh (s) utanır ve yüzünü Hz. Aişe’ye çevirip o kadına durumu izah etmesini işâret eder.⁵

Örneklerde de görüldüğü üzere kadınların özel durumlarıyla ilgili bu türden sorular, genelde Hz. Peygamber’in eşleri tarafından sorulduğu için, sorular ve cevaplarıyla ilgili rivâyetler de, eşleri tarafından bize

¹ İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 110.

² Buhârî, “İlim”, 50; “Gusl”, 22; “Enbiya”, 1; “Edeb”, 28-29; Müslim, “Hayz”, 29-33.

³ Buhârî, “Gusl”, 22; Müslim, “Hayz”, 32; İbn Mâce, “Tahâret”, 107.

⁴ İbn Mâce, “Tahâret”, 124; İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni’l ilmi*, I, 88; İbn Hacer, *Hedyü’s-sâri*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz (Suudî Arabistan: Riâsetü İdâret’i buhûsi’l-ilmîyye, ts.), 1: 22; Kadın sahâbîlerin kocaları ve kendileri arasında geçen mahrem soruları ve onlara Hz. Peygamber’in verdiği cevap örnekleri için bkz. Müslim, “Nikâh”, 111; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 49; “Nikâh”, 31; Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd, *Müsnedü’t-Tayâlisî*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 203.

⁵ Dârimî, “el-Vudû”, 83, 84.

aktarılmaktadır. Ali b. Talk'ın anlattığına göre, bir bedevî Hz. Peygamber'e gelerek şöyle sorar: Ey Allah'ın Rasûlü! İçimizden biri çölde bulunuyor ve bazen yellenme vuku buluyor. Bu durumda o ne yapmalı? Rasûlullâh (s) bu bedeviye şöyle cevap verir: "Sizden biriniz yellendiğinde abdest alsın ve namazını iâde etsin."¹

Henüz Hz Peygamber hayatta iken dinle ilgili haberler konusunda birbirlerine tam güven içinde olan sahâbenin, gerek bilmediklerini öğrenme ve gerekse bildiklerini sağlamlaştırma adına asıl kaynak olarak Rasûlullâh'a (s) ve diğer bilge sahâbîlere mürâcaatları şeklinde çoğaltılabilecek bu türden rivâyetler bize, kendisine yalan isnadını şiddetle yasaklayan,² özellikle dinle ilgili haberin hakikatına (aslına erişmede) taharrîyi emreden,³ soru sormayı ilmin yarısı telakki eden Nebî'nin (s)⁴ soranları asla cevapsız bırakmadığını bize göstermektedir. Ancak ashâbını her konuda eğiten Hz. Peygamber, onları zamansız, çok sayıda (lüzumsuz) ve muhâl olan şeyler hakkında soru sormakdan da menetmiştir.⁵ Rasûlullâh'dan bu şekilde gören ve öğrenen ashâbî ve daha sonraki tabîiler de aynı doğrultuda hareket etmişlerdir.

Şüphesiz bağlılığın en etkin sebebi sevgidir. Güzîde nesil sahâbenin Rasûlullâh'a (s) bağlılıkları ise hemen herkes tarafından müsellem bir husustur. Özellikle Hz.Peygamber'in vefâtından sonraki süreçte unutmama ve müzâkereyi terk etme sonucunda ilmin yok olmasından endişe eden sahâbe, İslâm'ın ikinci derecede kaynağı durumunda olan sünneti sağlıklı şekilde öğrenmeyi, bu doğrultuda taharrî, tahkîk, tesebbüt ve rihle (yolculuk) gibi ihtiyât prensiplerini uygulamayı kendilerine tedbirsiz bir görev olarak görmüşler ve hadis rivâyetinde bu tedbirlerin öncülüğünü yapmışlardır.⁶

Konuyla ilgili bilhassa ümmetin ve o günkü devletin endişe ettiği konu, fütûhatlar neticesinde demografik ve sosyo-kültürel profilin değiştiği İslâm toplumunda bazı kimselerin Hz. Peygamber'e isnâdla yalan yanlış haberler nakletmesiydi. İlerleyen süreçte, ümmetin sosyo-kültürel yapısının değişmesine paralel toplum içinde zuhûr eden fitneler, sahâbeyi hadislerin tespiti ve nakli konusunda daha da ihtiyâtlı olmaya ve ihtiyâtî prensipler olan taharrî, tahkîk ve tesebbütü daha sıkı uygulamaya, yeni yol ve

¹ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 72; Tirmizî, "Redâ", 12.

² Buhârî, "İlim", 38; Ebû Davud, "İlim", 4; İbn Mâce, "Mukaddime", 4.

³ Mâlik, "İ'tikâf", 10; Buhârî, "Leyletü'l-kadr", 3; Müslim, "Sıyâm" 219; Tirmizî, "Savm", 72.

⁴ Râmahurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 359; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilmî*, 1: 90; Heysemî, *Zevâid*, 1: 160.

⁵ Müslim, "Hacc", 412; Heysemî, *Zevâid*, 1: 158.

⁶ Ebû Yâsir, *İlmu'r-ricâl neş'etühû ve tatavvurihi*, 21-23, 355; Ali Abdalbâsî Mezîd, *Minhâcu'l-muhaddisîn fi'l-karni'l-evvelî'l-hicriyyi ve hattâ asrınâ'l-hâdir*, nşr. el-Hey'etü'l-mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, ts.), 124-125.

yöntemler bulmaya sevketmiştir.¹ Nitekim ilk dönem bazı hadis eserlerinde: “Soru sorma ve ilim öğrenmede ısrarın övgüsü”, “İlmi ve ilim öğrenmeyi engellemenin zemmi”, “Hadis lafızlarındaki hataları düzeltme”, “Hadis lafızlarının peşine düşüp araştırma görevi”, “İlim aramak ve araştırmak için yolculuk vb.” isimlerde konu başlıklarına daha sık raslanmaktadır.²

1.3. Ashâbın Kendi Aralarında Araştırma ve Soruları Şeklinde Taharrî

Sahâbenin, sünnet ve onunla ilgili merviyâtın günümüze intikalinde, rivâyetlerin taharrî ve tesebbütünde ve de onların sağlıklı şekilde geleceğe naklinde son derece çaba gösterdikleri bir hakikattir. Bu gayretleriyle onlar, bu ümmete mahsus özelliklerden sikânın sikâdan naklinin sistematiği ve bu ümmet arasında Rasûlullâh’dan (s) gelen âsârın en sağlam güvenceleri olan isnâd sisteminin de menşei durumundadırlar. Sahâbe başta olmak üzere tabiîn ve daha sonraki ilk dönem muhaddisler, rivâyetleri nakilde sırf hataya düşmemek ve doğru olanı tespit etmek için ihtiyât etmişler, titiz davranmışlar ve bu amaçla birçok rivâyeti ve râvilerini araştırmışlar ve tenkit etmişlerdir.³

Hz. Peygamber’in vefatıyla birlikte ashâbından ayrılma durumu, hadis ve haberleri kendi aralarında birbirlerinden daha çok nakletmelerini gerektirdi. Bu durum sonucunda daha sahâbe döneminde, Hz. Peygamber’den bilâvâsita (doğrudan) ve bi’l-vâsita (dolaylı) rivâyet şeklinde iki tür hadis nakli söz konusu oldu. İbn Abbas, Nebi (s) zamanında küçük yaşta bulunduğu; Ebû Hureyre de Rasûlullâh (s) ile ancak 3 yıl kadar kaldığı için, muhtemelen naklettikleri hadislerin çoğu bu türden yani dolaylı rivâyetlerdendir.⁴ Nitekim meşhur sahâbîlerden Berâ b. Âzib’in şu itirafı da bu iddiayı doğrular niteliktedir: Biz her naklettiğimiz hadisi, bizzat Rasûlullâh’dan (s) duymuş değiliz... Ancak sahâbe, Nebi’den (s) işitme imkânı bulamadıkları hadisleri akranlarından, daha iyi ezberleyenlerden

¹ Hâkim, *Ma’rife*, 16-17; Ebu’l-Feyz, *Cevâhiru’l-usûl*, s. 139; Ebû Yâsir, *İlmu’r-ricâl neş’etühû ve tatavvurihi*, 21-23; Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim, *el-Vasît fî ulûmi ve mustalahu’l-hadîs*, nşr. Dâru’l-Fikr el-Arabî (Dâru’l-Fikr el-Arabî, ts.), 76; Koçkuzu, *Hadis Tarihi*, 229-230; Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, (İstanbul: İnsan Yay., 2014), 38-39.

² İbn Abdilber, *Cami’u Beyâni’l-ilmî*, 1: 78, 87, 92; Hatîb, *Şeref’ü ashâbi’l-hadîs*, thk. Muhammed Said Hatipoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi Yay.,1971), 13, 37, 58, 79, 81, 93.

³ Hâkim, *Ma’rife*, 16; Bağdadî, *el-Kifâye*, 171-173; Polat, *Hadis Araştırmaları*, 20-26.

⁴ Sahâbe Murseli: Sahâbinin doğrudan Hz. Peygamber’den değil, vasıtalı olarak diğer sahâbîlerden yaptığı nakiller veya rivâyet ettiği hadislerdir. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2: 330-334; *Tehzîbu’t-Tehzîb*, (Haydarabâd: Matbaat’ü Meclisi Dâireti’l-Maârif, 1325/1907), 5: 276-279; Suyûtî, *Tedrib*, 1: 71; Bünyamin Erul, *Hadis el-Kitabı*, edt. Zişan Türcan (Ankara: Grafiker Yay., 2016), 42; Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, 215.

dinleyip öğreniyor ve hadis aldıkları kimselere karşı dikkatli ve titiz davranıyorlardı.”¹ Başka bir rivâyetinde Berâ bu durumu şöyle ifade eder: Onlar, duymadıkları hadisleri duyanlardan alırlar, Rasûlullâh’ın (s) yanında hazır bulunan kimse, bulunmayana öğrendiğini aktarırdı.”² Ayrıca bazı İslâm âlimleri tarafından sahâbenin, hadisleri rivâyet konusunda hassâs ve titiz olduğu, hadislerin lafızlarında fazlalık ve eksiklik yapma endişesiyle çok hadis rivâyetinden kaçındıkları belirtilmekte ve bazı sahâbîlerin isimleri verilmektedir.³ Ancak sahâbe döneminde hadisler, genelde mana ile rivâyet edilmiş olup tüm sahâbî râvîlerin, lafızları farklı olmakla birlikte hadislerin muhtevâ ve temâlarını bozmama konusunda çok titiz davrandıkları bilinen bir gerçektir.⁴ Nitekim Vâbisa b. Ma’bed’den gelen bir rivâyette; hocası İbn Mesudun bir öğle vakti sıcağında kendisini ziyarete geldiği, beraberce oturup kendisinin de rivâyeti olan ve değişik lafızlarda değişik sahâbîlerden gelen fitne ile ilgili hadisi⁵ birlikte müzâkere edip bir nevi taharrî ve tesebbüt (sağlamlama) yaptıkları anlatılmaktadır.⁶

Verilen rivâyetlerde görüldüğü üzere sahâbîler, rivâyetin aslını ve doğrusunu araştırma ve kaynağına en yakın olandan öğrenme amacıyla bizzat Rasûlullâh’dan duymadıkları hadisleri mertebesi kendilerinden daha iyi olan başka bir sahâbîden nakletmeyi, kendilerine hadis sormak için gelen sahâbîyi de hadiste daha yüksek olana yönlendirmeyi tercih etmekteydiler. Meşhur sahâbîlerden Ebû Eyyûb el-Ensârî’ye “Niçin Ebû Hureyre’den rivâyet ettiği?” sorulduğunda o bu soruya: Kendilerinin işitmediği hadisleri Ebû Hureyrenin bizzat Rasûlullah’dan (s) duyduğunu; kendisinin işitmediği hadisleri Rasûlullâh’dan rivâyet etmektense Ebû Hureyre’den rivâyet etmeyi tercih ettiğini” söylemiştir.⁷ Aynı şekilde Zeyd b. Sabitin de, kendisine bir şeyler sormak için gelen sahâbîye: “Ebû Hureyre’ye gitmelisin, bu konuda

¹ Hâkim, *Ma’rife*, 53; Ebu’l-Feyz, *Cevâhiru’l-usûl*, 139.

² Hâkim, *Ma’rife*, 53; Bağdadî, *el-Kifâye*, 385.

³ Râmahurmuzî, *el-Muhaddisu’l-fâsil*, 534-539; Hatîb, *el-Kifâye*, 171-173; İbn Abdilber, *Câmi’u beyânî’l-ilmî*, 1: 78-81; Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti* (İzmir: Akşol Neşriyat Yay.,1981), 145.

⁴ Hatîb, *el-Kifâye*, 188; İbn Abdilber, *Câmi’u beyânî’l-ilmî*, 78-81; el-Leknevî, Muhammed Abdulhayy, *el-Ecvibetü’l-fâdile li’l-es’ileti’l-aşareti’l-kâmile*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Beyrut: 1426/2005), 218-219.

⁵ Müslim, “Fiten”, 13; Tirmizî, “Fiten”, 29; Ebû Davud, “Fiten ve Melâhım”, 2; İbn Mâce, “Fiten”, 10; İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 168-169, 185, 448-449.

⁶ İbn Abdilber, *el-İstîâb fî ma’rifeti’l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: Nehdet’ü Mısır, ts.), 4: 1563.

⁷ Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Siyer’i a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1414/1994), 2: 436; İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ Hâfız, *el-Bidâye ve’n-nihâye* (Kahire: Dâru’r-Reyyân li’t-Türâs, 1408/1988), 8: 112.

onun yanında muhakkak bir şeyler bulunur” diyerek o kimseyi Ebû Hureyre’ye yönlendirdiği” anlatılmaktadır.¹

Gerek Hz. Peygamber hayatta iken ve gerekse sonraki süreçte sahâbenin, hadisleri Rasûlullâh’dan (s) duydukları gibi aslına uygun tespit ve rivâyet etme çabaları, hata yapma korkusuyla fazla hadis rivâyetinden kaçınmaları, râvilerin durumlarını titizlikle araştırmaları ve hadisi bizzat Rasûlullâh’dan (s) dinleyenden almak için uzun ve meşakkatli yolculuklara katlanmaları, ihtiyat anlayışlarından kaynaklanan kurallar olarak onlar tarafından hep uygulanmıştır. Çünkü onlar, nakledecekleri her hadisin her harfinin ümmet için büyük önem taşıdığına bilincinde olan kimselerdi. Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mesud ve Abdullah b. Abbâs gibi birçok sahâbe, hadislerin manasına zarar vermeyecek dercedeki lafız değişikliklerine dahi müsâmaha etmiyorlardı.² Abdullah b. Ömer’in, “ بني الاسلام على خمس ” hadisini rivâyet ederken “hac” ile “savm” ın yerini değiştiren râvi Yezîd b. Bişr’i uyarması; başka bir râviyi “Münafığın misâli, iki koyun sürüsü arasında kalmış şaşkın koyun gibidir.” hadisini nakledeceği için müterâdif kelimedeki diğeri olan “العائرة” kelimesi yerine “الزَّابِضَةُ” kelimesini kullandığı için tekzîb ithâmıyla ağır tenkit etmesi bu türden bazı örneklerdir.³

Hakkında Ebû Ca’fer’in, Rasûlullâh’dan (s) işittiği hadisleri olduğu gibi nakletmede hiçbir sahâbî ondan daha dikkatli değildi, dediği Abdullah İbn Ömer, çok hadis rivâyet edenlerden olmasına, görenlerin kendisini mecnûn sanacağı şekilde tetebbu’ (haberi veya râviyi ta’kip) etmesine rağmen hadis rivâyetinde her zaman dikkatli ve titiz davranırdı.⁴ Yine çok hadis rivâyet edenlerden Enes b. Mâlik de şöyle derdi: “Hata etmekten korkmasaydım, Allah’ın Resûlünden duyduğum her şeyi naklederdim.” der ve rivâyetinin sonunda mutlaka “Resûlullah (s) şöyle veya böyle buyurdu: أو كما قال anlamındaki ihtiyat lafızlarını kullanırdı.⁵ Daha evvel değinildiği üzere, birbirlerinden hadis nakledeceği sahâbe, hadislerin Rasûlullâh’a (s) âidiyetinden emin olma ve hakîkatine erme adına ihtiyat ve tedbirselle bazı uygulamalar yapmışlardır.

Hz. Peygamber’in vefâtı sırasında henüz 13 yaşlarında olan Abdullah b. Abbas (68/687), hadislerinin bir kısmını bizzat Rasûlullâh’dan (s) öğrenmiş

¹ İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 12: 266; *el-İsâbe fî Temyîzi’s-sahâbe* (Mısır: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1328/ 1910), 4: 208.

² Bağdâdî, *el-Kifâye*, 171-176.

³ İbn Hanbel, *Müsned*, 2: 88; Bağdâdî, *el-Kifâye*, 173.

⁴ Mâlik, 2: 1007; İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-kübrâ*, 2: 373; Zehebî, *Tezkira*, 1: 39.

⁵ İbn Mâce, “Mukaddime”, 3; Dârimî, “Mukaddime” 25.

bir sahâbîdir. Ancak onun doğrudan Rasûlullâh'dan (s) rivâyet ettiği hadis sayısı daha azdır. O, sahip olduğu hadislerin çoğunu ve hadis bilgilerini ashâbın ileri gelenlerinden öğrenmiştir.¹ İlm-i fikh, te'vil ve hikmette Rasûlullâh'ın (s) duâsına mazhar olan İbn Abbas'ın² hadis öğrenme konusunda da fevkâlade hırslı olduğu belirtilmektedir. O, Hz. Peygamber vefât ettiği sırada Ensâr'dan bir sahâbînin yanına gelir ve: "Haydi seninle bu zamanda sayıları çok olan sahâbeden ilim (hadis) öğrenelim" derdi. O, sahâbî arkadaşının kendisine katılmaması üzerine onu bırakarak yalnız ilme koyulur ve erişebildiği bazı sahâbîlere hadis sormaya başlardı. O, rivâyeti olan hadisleri diğer sahâbîlerden alabilmek için ciddî bir çaba gösterir ve birçok zorluklara katlanırdı. "İnsanlar, hırçın bineğe de uysal bineğe de binmeye başalayınca (her önüne gelen her şeyi taharrî etmeksizin, rastgele rivâyet etmeye başlayınca) ancak sağlam bildiğimiz şeylerden başkasını almaz olduk."³ diyen İbn Abbas, kendi taharrî ve gayretini şöyle anlatmaktadır: "Bana bir sahâbîden herhangi bir hadis haberi ulaştığında, -o haberi sağlamlamak için- derhal onun kapısına gider, fırtınalar üzerime toztoprak savurmuş olsa da elbiseme bürünür kapısının önünde oturur beklerdim. O kişi dışarı çıkıp beni gördüğünde "Ey Rasûlullâh'ın amcaoğlu! Niçin zahmet ettin? Haber gönderseniz de ben gelseydim ya?" demesine karşılık ben "Hayır, benim gelmem daha uygundur" der, sonra ona hadisi iyice sorar öğrenirdim".⁴ Duyduğu hadisleri sadece öğrenmek ve nakletmekle yetinmeyen İbn Abbas, hadis konusunda yanılan sahâbe arkadaşlarını tenkit eder, konuyla ilgili Rasûlullâh'ın (s) hadislerini ve tavrını hatırlatarak düzeltirdi. Bir defasında o, mürtedlere uyguladığı cezâ konusunda Hz. Ali'yi tenkit etmiş; bu konudaki tatbikatının yanlış olduğunu söylemiş, o da İbn Abbâs'ın hakikaten derin bir hadis ve sünnet bilgisi olduğunu itiraf ederek övmüştür.⁵ Tâvûs b. Keysân, İbn Abbâsı, kendilerinden hadis aldığı kimseler, aldığı hadisler ve râvilik vasfı açılarından çok ihtiyatlı ve dikkatli, muhakkik ve sikâ bir sahâbî olarak betimlemektedir.⁶ Nitekim çağımız muhaddislerinden M. Zübeyr Sıddîkî de İbn Abbâs hakkında: "Siyâsî faaliyetlerinden bazıları şiddetle tenkit edilmiş olsa bile onun tarafından rivâyet edildiği isbatlanan hadislerin mevsûkiyeti tartışılmaz. Kuşkusuz ona atfedilen hatalı haberlerden birçoğu sonraki

¹ İbnü'l Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1377/1967), 3: 194; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 298-299; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2: 330-334; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5: 276-279; Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, trc. Yaşar Kandemir (Ankara: Elif Matbaacılık 1971), 133.

² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 299-300; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2: 330-331.

³ Müslim, "Mukaddime", 4; Dârimî, "Mukaddime", 38.

⁴ Hâkim, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadîr Atâ (Beyrut:1410/1990), 3: 620; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 301; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2: 331-332.

⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 3: 620; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 302; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2: 332.

⁶ Dârimî, "Mukaddime", 38.

râviler tarafından uydurulmuştur.” diyerek sikâ olduğunu ve rivâyet ettiği hadislerinde herhangi bir tereddüt ve şüphe bulunmadığını ifade etmektedir.¹

Sahâbe, bilhassa âhirete irtihalinden sonra Hz. Peygamber’in hadislerini, artan bir hırsla aralarında müzâkere, okuma, okutma ve araştırmaya koyulmuşlardır. Bu sıra İslâm ümmetinin, özellikle de devletin kaygısı, herkesin Hz. Peygambere istinâden yalan-yanlış şeyler aktarması endişesiydi. Nitekim bu durum, Hâtıb el-Bağdâdî (463/1070) tarafından “sahâbenin Rasûlullâh’dan (s) çok hadis rivâyetini Hz. Ömer’in hoş görmemesinin sebebi” başlığı altında şöyle ifade edilmektedir: Dinde ihtiyat ve Müslümanlar için hüsn’ü nazar (iyi niyet, düşünce) bakışıyla denilir ki; tüm hadislerin hükmünün zâhirine göre olamayacağı, çoğu hadislerin mücmel olarak rivâyet edildiği, hadisi duyan herkes künhünü bilmediği halde Müslümanların, duydukları haberin iç yüzünü ve mahiyetini öğrenmeden zâhirinden anladıkları şekilde amel etmeye kalkışma şeklinde düşüncelerle hareket ettikleri vb. problemler ve bunları önleme çâreleri dile getirilmektedir.² İslâm tarihinde ihtiyatın ciddiyeti, ihtiyatı tetikleyen ve işin bu denli sıkı tutulduğunu bize gösteren olaylar da yaşanmıştır. Hz. Peygamber’in vefâtından sonra özellikle senet sorgulamasının ve isnâd uygulamasının başlamasına sebep görülen olayların başında büyük fitne olayı Hz. Osman’ın şehit edilmesi (35/656) gösterilmekte; öyle ki, pek çok temel hadis kaynaklarında bu olay, sonraki ihtiyat uygulamaları (taharrî, ihtiyat ve tesebbüt) için âdetâ mîlât sayılmaktadır.³

Gerek Hz. Peygamber hayatta iken gerekse ondan sonraki süreçte sahâbenin hemen hepsi hiçbir zaman hadisleri alıp aktarmada ihtiyatı elden bırakmamışlardır. Onlar, hadisleri rivâyet konusunda hassâs davranmışlar, hadislerde fazla veya eksik yapma endişe ve korkusuyla çok hadis rivâyet etmekten kaçınmışlardır. Hatta bazı hadis eserlerinde, rivâyetinde çok ihtiyatlı ve titiz olan sahâbîlerin isimleri bile verilmektedir.⁴ Bu sahâbîlerden

¹ Muhammed Zübeyr Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, trc. Yusuf Ziya Kavakçı (İstanbul: İrfan Yay., 1966), 50.

² Hatîb, *Şerefü ashâbi’l-hadîs*, 88-89.

³ Hâkim, *Ma’rife*, 17; Ebu’l-Feyz, *Cevâhiru’l-usûl*, 139; Ebû Şühbe, *el-Vasît fi ulûmi ve mustalahu’l-hadîs*, 76; Ebû Yâsir, *İlmu’r-ricâl neş’etühû ve tatavvurihi*, 21-23, 355; Abdullah b. Yusuf el-Cedî, *Tahrîru’l-ülûmi’l-hadîs*, nşr. Müessesetü’r-Reyyân (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1424/2003), 1: 432; Polat, *Hadis Araştırmaları*, 38-40; Yücel, *Hadis Tarihi*, 33.

⁴ Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Talha b. Ubeydüllah, Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Avf, Sa’d b. Ebî Vakkâs, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mesud, Enes b. Malik, İbn Abbâs, Ebu’d-Derdâ’, Mikdâd b. el-Esved, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Muâviye b. Ebû Süfyan vd. bunlardan bazılarıdır. Bu isimler için bkz. Dârimî, “Mukaddime”, 28; İbn Mâce, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 23, Sayı: 39, Ocak - Haziran 2018

birkaçının meselâ Abdullah b. Mes'ud'un hadisdeki ihtiyat ve titizliğiyle ilgili Amr b. Meymun (75/694), şunları anlatmaktadır: “Bir gün İbn Mesud, ayakta bir hadis naklediyordu. Gördüm ki, gömleğinin düğmeleri çözülmüş, gözleri yaşla dolmuş ve damarları kabarmıştı. O, hadisi naklettikten sonra, hadisin sonuna ihtiyat lafızları olan:

نحو هذا، أو شبه هذا، أو نحو ذلك، أو قريبا من ذلك، أو كما قال
 “Reaûlullâh (s), ya böyle veya şöyle ya da buna yakın, buna benzer buyurdu” lafızlarını ilâve etti.”¹ İbn Mesud ile arkadaşlık yapan Amr b. Meymun ve Sâbit b. Kutbe'den rivâyetle Şa'bî, İbn Ömer ile İbn Mesud'un rivâyet konusunda çok hassas olduklarını, o kadar ki bazen ayda bir veya iki; bazen aylar, hatta yıl geçirdi de ilme hırslı bu sahâbîlerin bir hadis dahi naklettiği görülmezdi, demektedir.²

Rivâyet ettiği hadislerde hata yapmamak için ihtiyat anlayışında olan sahâbe, rivâyetinde hataya düşmüş olmamak adına bu türden bazı ifâdeler kullanmaktadır. Nitekim Ebu'd-Derdâ da, Hz. Peygamber'den bir hadis naklettiği zaman, **أَللَّهُمَّ انْ لَمْ يَكُنْ هَذَا فَكَشِكَلْهُ** “Bu hadis böyle değilse, buna benzerdir.” demektedir.³ Oğlu Abdullah'ın, sadece 38 hadis rivâyeti bulunan ve çoğu zaman beraber olduğu babası Zübeyr b. Avvâm'a⁴: “Bazı kimselerden duyduğum kadar senden neden hadis duymuyorum?” diye sorduğu; Zübeyr b. Avvâmın ona: “Müslüman olduğumdan beri ben, Rasûlullâh'dan (s) ayrılmadım, fakat ben onun, “ kim bilerek bana yalan isnat ederse cehennemden yerine hazırlansın” buyurduğunu işiten bir kimseyim.”⁵ diyerek cevap verdiği anlatılmaktadır.

Esâsen Hz. Peygamber'in vefâtını takip eden ilk yıllarda (35/655), vukû bulan Hz. Osman'ın şehâtiyle Müslümanlar arasında başlayan büyük fitne olaylarına kadar sahâbe arasında bir şeyler sormaya hemen hemen kimsenin ihtiyacı olmuyordu. Çünkü sahâbenin çoğu hayattaydı ve geneli ihtiyaçları olan konuların çoğunu en güvenli merci olan Rasûlullâh'dan (s) öğrenmiş durumdaydılar ve bilgileri de tazeydi. Hadis ehil olanların elindeydi ve genelde ihtiyaç olmadan ne bir hadis rivâyet edilir ne de bir fetvâ verilirdi. Müslümanların kalpleri iman, itimad ve birbirlerine güven doluydu. Ancak bazı sahâbîlerin tesebbüt ve ihtiyat uygulama maksadıyla

“Mukaddime”, 3; İbn Abdilber, *Câmi'ü beyâni'l-ilmî*, 1: 78-79; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 3: 156-157; Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyetleri*, 145.

¹ Dârimî, “Mukaddime”, 28; İbn Mâce, “Mukaddime”, 3; İbn Abdilber, *Câmi'ü beyâni'l-ilmî*, 1: 79; Zehebî, *Tezkira*, 1: 14-15.

² Dârimî, “Mukaddime”, 28; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 3: 156-157.

³ Dârimî, “Mukaddime”, 28; İbn Abdilber, *Câmi'ü beyâni'l-ilmî*, 1: 78.

⁴ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l ferec, Abdurrahman b. Ali *Telkîhu'l-fuhûmi ehli'leser fî uyûni't-tarihi ve's-siyer*, nşr. Mektebetü'l-Âdâb (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.), 104-112; 366; Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*, 119.

⁵ Ebû Dâvûd, “İlim”, 4; İbn Mâce, “Mukaddime”, 4; Tayâlisî, *Müsned*, 27.

yaptıkları araştırmalar (taharri ve rihle) dışında isnâda bile fazla gerek duyulmamaktaydı. Hatta Hz. Ömer bir gün çıktığı minberde Allah'a yemin ederek şöyle söyledi: "Olmayan bir meselede soru soran kimseleri sıkıştırır, zor durumda bırakırım; çünkü Allah, olan her şeyi açıklamıştır."¹ Bazı sahâbîler de bir takım bahâneler ileri sürerek çok hadis rivâyet etmekten kaçınmışlar ve bu işin zorluk ve önemini ifâde etmişlerdir. Abdurrahman İbn Ebî Leylâ'nın rivâyetine göre bir grup tâbiîn muhaddis Zeyd b. Erkam'a gelerek ondan bizzat Rasûlullâh'ın (s) hadislerinden bildiklerini kendilerine aktarmasını istemişler. Zeyd b. Erkam, onlara: "Biz artık yaşlandık ve hâfıza kaybına uğradık; hem Rasûlullâh'dan (s) hadis rivâyet etmek ağır bir iştir."² diyerek işin zor olduğunu belirtmiştir. Rivâyetin hakikatinden (sağlamlığından) emin olmak için, ihtiyat ve titizlik anlayışı içerisinde sahâbenin yaptıkları araştırma ve uygulamalardan birisi ve belki de en önemlisi şüphesiz tahkîk ve tesebbüt tedbirleri olmuştur.

2. İhtiyat ve Tesebbüt (Tahkîk)

Lügatta tesebbüt: Arapça asıllı olan kelime, "durmak, kesin ve sâbit olmak, gerçekleşmek" anlamlarındaki **ثبت** kökünden türemektedir. "Bir iş ve düşünce hakkında ihtiyatlı ve tedbirli davranmak, teennî edip acele etmemek, bir iş ve görüş hakkında müşâvere etmek, sâbitlemek, kesin ve sağlam kılmak, delillerle kuvvetlendirmek ve pekiştirmek"³ anlamlarına gelmektedir."Tesebbüt" kelimesi, türevi itibariyle Arapça **حق** kelimesinden türeyen, "gerçekleştirmek, tasdik etmek, sağlamlaştırmak, bir şeyin mahiyetini ve hakikatini araştırıp soruşturmak" anlamlarında master olan ve kullanım alanı (inanç, hukuk, eser, hat vb.) daha geniş olan "tahkîk"⁴

¹ Ebû şâme, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail, *Muhtasar 'u kitâbi'l-müemmel li'r-redd-i ilâ emri'l-evvel* (Mısır: 1378/1958), 11.

² Tayâlisî, *Müsned*, 93; İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 371; İbn Mâce, "Mukaddime", 3.

³ Bkz. Râgıb, *el-Müfredât*, 78; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2: 19-20; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, 1: 205-206; *el-Müncid fi'lüğati ve'l-a'lâm* (Beyrut: el-Mektebetü'ş-şarkıyye, 1407/1986), 68; Ahmed Âyid v. dđr., *el-Mu'cemu'l-Arabiyyi'l-esâsî*, (Larousse: Alecco, 1306/1989), s. 210-211; İbrahim Ahmed Abdulfettâh, *el-Kâmûsu'l-kavîm*, 1: 105.

⁴ Arapça'da; **حقق الأمر = كان منه على يقين** manasında olup, bir işi gerçekleştirmek, kesinleştirmek; **تحراه** ise, **حققه**

=bir şeyi gerekli kılmak, bir haberin üzerinde durmak ve da'vayı soruşturmak anlamlarına gelmektedir. Arap dilinde kişi, bir iş sabit olduğunda **حق الشيء اذا ثبت**; bu şey bizzat haktir (doğrudur), dediğinde bunu **وحقق الرجل** cümlesiyle ifade eder. Araşlar arasında **أحققت كذا** ifâdesi, **اثبته حقًا او حكمت بكونه حقًا** =onun sabit olduğuna, sabit ve gerçeğ olduğuna hükmettim, yine aynı dilde; **حققت الأمر وأحققته** = O işten eminim, o iş kesin demektir. "Hakk", kelimesi, Hz. Peygamber'in Hâris'e olan, **لكل حق حقيقة** =Her hakkın bir hakikati vardır; o halde senin imanının hakikati nedir?" sözünde olduğu gibi bazen "sebât" ve "vucûd" (varoluş) anlamında da kullanılmaktadır.

kelimesiyle eş anlamlı görülmektedir. Genel anlamı itibariyle “tahkîk” kelimesiyle eş anlamlı olan, ancak kullanım alanı genelde anlama, inanç, haber ve rivâyetle ilişkili görülen “tesebbüt” kelimesi ise bazı naslarda şöyle kullanılmaktadır:

يحرص المسلمون على التثبت من رؤية الهلال قبل البدء في الصوم
 “Müslümanlar, ramazan orucu başlamadan önce hilâli kesin ve net görmeye büyük gayret gösterirler.” cümlesinde “sabit olduğunu kesin anlamak” manasında kullanılmıştır. Nitekim Araplar, bir işte müşâvere etmek ve derin araştırmak anlamında واستثبت في أمره ifâdesini kullanmaktadırlar. Kur’ân-ı Kerimdeki şu âyetler de bu manaları (tam ve kesin anlama, mutmain olma, sâbitleme, pekiştirme anlamlarını) doğrulamaktadır:

ومثل اللذين ينفقون أموالهم ابتغاء مر ضات الله وتثبيتا من أنفسهم....
 “Allah’ın rızâsını kazanmak ve gönüllerindeki imanı kuvvetlendirmek için mallarını Allah yolunda harcayanların durumu...” (el-Bakara 2/265) ve “...وثبت أقدامنا...Ey Rabbimiz! Ayaklarımızı sağlam tut.” (Âl’i Imrân 3/147) Araplar, kalbin yatışması, teskini, kalbden şek ve şüphenin kalkması anlamında وكلاً نقص عليك من أنباء الرسل تثبت القواد تسكين القلب demektedirler. *ما نثبت به فؤادك..أ* Ey Muhammed! Peygamberlerin haberlerinden kendileriyle senin kalbini pekiştirdiğimiz herbir haberi sana aktarıyoruz...” (Hûd 11/120) *يثبت الله اللذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة*....
 “Allah, îmân edenleri hem dünya hayatında hem de âhirette sâbit bir sözle (kelime-i tevhîd veya kelime-i şehâdetle) kuvvetlendirir, sağlamaştırır...” (İbrahim 14/27) âyetleri de bu manaya delil teşkil etmektedir.¹

Istılahda tesebbüt: Hadis rivâyetinde ihtiyatlı ve tedbirli davranıp acele etmemek, rivâyetlerin kabulünde titiz davranmak, sâbit olduğuna kesin kanâat getirmedikçe bir hadisi kabul veya rivâyet etmemek, demektir. Nitekim bazı temel hadis usûlü kitaplarında “tesebbüt”: Rivâyetin (hadis ve haberin) varlığını ve gerçekliğini, adâlet ve zabt yönleriyle muhbirin yani râvînin halini ihtiyat ve titizlik içerisinde taharrî ederek (araştırarak) zannı, şek ve şüpheyi giderip tespit etme, kesinleştirme ve sağlamaştırma işidir. Diğer bir ifâdeyle tesebbüt, rivâyetin hakîkatını ve kime ait olduğunu tespit

Görüldüğü üzere sağlamaştırma, kesinleştirme ve netleştirme anlamlarında “tahkîk” kelimesi, toplumun günlük hayatında aynı manadaki “tesebbüt” kavramından daha geniş alanda ve daha yaygın kullanılmaktadır. Tahkîku’l-îmân, tahkîku’d-da’vâ, tahkîku’l-eser, tahkîku’l-hat vb. Bkz. Râgıb, *Müfredât*, 125-126; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, 1: 205-206; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 10: 49; Ahmed Âyid, *el-Mu’cemü’l-Arabiyyi’l-esâsi*, 336-337; D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Birlik Yay., 1982), 941; Abdullah Aydınlı, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İfav Yay., 2012), 300; Müctebâ Uğur, *Hadis Terimleri Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.,1992), 406.

¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 2: 19-20.

etmek, râvilerin cerh ve ta'dîl yönünden durumlarını netleştirmek, tespit etmek, kesinleştirmek ve sağlamlaştırmak."¹olarak anlaşılmaktadır. Sonuç olarak ilgili kavram bize, ilk olarak sahâbe döneminde bazı sahâbîlerin, ihtiyat ve titizlik anlayışı içerisinde duydukları bir hadisin varlığından ve Rasûlullâh'a (s) âdiyetinden emin olmak amacıyla bu hadisi işiten başka bir sahâbî olup olmadığını birtakım prensiplerle (şâhid isteme, yemin ettirme, tevsîk etme vb. şekillerle) araştırıp hadisin durumunu sağlamlaştırmasını (kesinleştirmesini) ifâde etmektedir. Gerek taharrî, tesebbüt ve tahkîk gerekse tenkit ve istidrâk (farkedilen hatayı düzeltme) vb. yol ve yöntemler, rivâyette "udûl" sayılan sahâbenin,² ve diğer râvilerin hadis alıp-verirken ihtiyat ve titizlik anlayışlarından, sünnetin teşrî değeri ve dindeki huciyetinden, özellikle nisyân ve hata ile ma'lul her bir râvînin beşerî za'fiyeti sebebiyle hata ve galat yapabileceği ihtimaliyle meseleyi sağlama alma düşüncesi ve mutmain olma isteğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Hz. Ömer'in, sahâbeye hitâben: **أني لم أتهمك ولكني أحببت أن أتثبت** "Doğrusu ben, sizi suçlamıyorum; ancak tesebbüt yapmak istedim."³ demesinden O'nun, hadislerin doğruluğuna kanâat etmedikçe nakletmek istemediğini bize anlatmaktadır. Sahâbe dışındaki râvilerde ise, rivâyet güvenilirliğinin yanında râvide adâlet vasfının tesebbütü (netleştirilmesi) ise şart koşulmuştur. Çünkü âlimlerin birçoğu, muhbirde (râvide) adâletin tezâhürü (görünmesi) veya ortaya çıkarılması, şâhidde adâletin ortaya çıkarılmasından daha çok gerekli olduğu görüşündedirler. Nitekim bu

¹ İbnu's-Salâh ve Nevevî'nin eserlerinde:

ثم ان على الآخذ في ذلك أن يتقى الله كيلا يجرح سليما ويسم برينا بسمة سوء يبقى عليه الدهر ..
تبارك وتعالى ويتثبت ويتوقى التساهل،
وكان السلف يثبتون فيه أشد تثبت : ويجب على المتكلم فيه التثبت فقد أخطأ غير واحد بجرهم بما لا
. بجرح: Rivâyette selîm (şika) olanı cerhmemek, hatalardan berî olan kimseyi ömür
boyu kusur ve hata üzerinde kalacak kötü bir damga ile damgalamamak için, râviler
hakkında konuşan kimse üzerine Allah'dan korkması, tesebbüt etmesi ve tesâhülünden uzak
durması gerekir. Zira hakikatte cerhedici olmayan şeylerle (kusurlarla) birçok cârih hata
yapmıştır. Bkz. İbnu's-Salâh, *Ulûmi'l-hadis*, 389; Ebu'l-Feyz, *Cevâhiru'l-usûl*, 129, 139, 140;
Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 2: 369; Bir başka metinde Nevevî, selef, garîbü'l-hadis konusunda
(hadisdeki garib kelimelerle ilgili) sağlam ve gerçek olanı son derece tesebbüt ediyordu,
derken" böyle bir rivâyet konusunda en doğru olanı, ilgili rivâyetin âdiyetini en titiz ve en
derin şekilde araştırıp tespit ediyordu" manasını kasdetmiştir. " Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 2:
184-185; Abdurrahman b. Yahya b. Ali el-Muallimî el-Atamî el-Yemânî, *et-Tenkîl bimâ fî
Te'nîbi'l-Kevserî mine'l-Ebâtîl* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406/1986), 1: 242; Mücteba
Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 406; Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*,
318; Ayrıca temel hadis eserlerinden biri olan Dârimî'nin eserinde bu konuyla ilgili başlık:
فيه التثبت فيه
"Mukaddime", 25.

² Hatîb, *el-Kifâye*, 46; Ebu'l-Feyz, *Cevâhiru'l-usûl*, 103; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 1: 318; 2: 214.

³ Zehebî, *Tezkira*, 1: 8.

manada Muhammed b. Sirin, التَّتَبُّتُ نِصْفُ الْعِلْمِ “Tesebbüt ilmin yarısıdır.” demektedir.¹ Zira râvideki adâlet vasfı, Müslümanlığın genel tezâhürlerine zâid (üstünde ve ötesinde) olup, ancak bir nevi râvilerin adâlet keyfiyetlerinin tesebbütü olan “İhtibâru’l-ahvâl” ve “tetebbu’u-l-ef’âl” (râvînin adâlet hal ve fiillerini iyiden iyiye araştırma) ile hâsıl olan bir niteliktir.² Ayrıca Kur’ân, muhbirin keyfiyeti ve rivâyetin sağlamlığını tespit etme adına tesebbütün uygulanması gereğini bize şöyle emretmektedir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَاهِلَةٍ فَتُصْبِحُوا
عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

“Ey îmân edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.” (Hucurât 49/6). Henüz kendisi hayatta iken, Hz. Peygamber’in gönderdiği elçilerin durumunu tahkîk etmek üzere bedevîlerin Medine’ye adam göndererek durumu kaynağından araştırmaları, âyette fâsık haberci olarak nitelenen mussaddik memur Velid b. Ukbe b. Muayt’ın durumunu taharrî ve tesebbüt etmek (araştırıp durumu netleştirmek) üzere

¹ Hatîb, *el-Kifâye*, 166.

² Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye*, 81-84; Ebu’l-Münzir, *Şerhu’l-Mevkızâ li’z-Zehebî*, s.40-41; Hadis uleması, *ihtibâr’i ahvâlin ve tetebbuu’l-ef’âlin* (ravinin adalet halleri ve fiillerini iyiden iyiye araştırmanın) delili olarak; Ramazan hilalini araştırma konusuyla ilgili İbn Abbas’dan gelen, bir bedevinin, Nebi (s)’e gelerek emin bir şekilde hilali gördüğünü söylemesi, Resûlullah’ın da ona: Allah’dan başka ilâh olmadığına tanıklık eder misin? diyerek iki defa sorarak te’yît istemesi üzerine adamın ikisinde de “evet” diyerek cevap vermesi, bunun üzerine Hz. Peygamberin, Hz. Bilalî yanına çağırarak ona: “İnsanlara ilan et, yarın oruç tutsunlar!” diye emretmesi olayı, örnek verilmektedir. Bkz. Hatîb, *el-Kifâye*, 81-84. Bu konuda Hz. Ömer’in bazı şahitlere yaptığı uygulamalar ve onlarda aradığı nitelikleri aksettiren şu rivâyetler ve benzerleri de örnek teşkil etmektedir: Hz. Ömer’in huzurunda bir adam şahitlik yapar. Hz. Ömer, adama: “Seni tanımiyorum, ama benim seni tanımamam sana zarar vermez; seni tanıyan birisini bana getir, der. Topluluk içinden bir adam, ben onu tanıyorum, der. Hz. Ömer adama: Şâhidi nasıl tanıdığını sorar. Adam da: Onu adalet ve emanete riayetiyle tanıdığını söyler. Hz. Ömer, adama: Herhalde o (şahid), gece ve gündüzünü, giriş ve çıkışını tanıdığın en yakın komşundur? der. Adam, “hayır” diye cevap verir. Bunun üzerine Hz. Ömer adama: “O halde o kimsenin vera’ ve takvasını gösteren bir alışverişin oldu mu? diye sorar. Adam, “hayır” diye cevap verir. Güzel ahlakını gösteren bir sefer arkadaşlığın oldu mu? diye sorar. Adam, “hayır” der. Bunun üzerine Hz. Ömer, bu durumda sen onu tanımış olamazsın, tanıdığın (tanıdığını iddia ettiğin) arkadaşınla birlikte haydi git!” der. Bkz. Hatîb, *el-Kifâye*, 81, 82- 84; Bu rivâyetlerin yanında râvîlerin durumunu taharrî ve tesebbüt konusunda; cerh ve ta’dîl ilminin ilk ve en faal âlimlerinden olan, “Hadisçileri cerh ve ta’dîl etme adına gelin Allah rızası için biraz gıybet edelim.” diyen Şu’be b. Haccâc’ın; hadislerini terkettiği kimselerin (mecruhların), kendisine âhirette düşman olacağı hatırlatılınca, onların bana düşman olması, yalana (yalancılara) karşı niçin hadislerimi korumadın? diyerek Rasûlullâh’ın(s) bana düşman olmasından daha iyidir?” diye karşılık veren Yahya b. Saîd el-Kattân (198/817) vb. tabii ve tebeu’t-tâbiînden muhakkik muhaddislerin söz ve tutumlarının da etki ve katkıları olduğu muhakkıktır. Bkz. Hatîb, *el-Kifâye*, 45, 62; İbnü’s-Salâh, *Ulûmi’l-hadis*, 388,389; Ebu’l-Feyz, *Cevâhiru’l-usûl*, 129; Suyûtî, *Tedrib*, 2: 369; Yücel, *Hadis Tarihi*, 37.

Hız. Peygamber tarafından Halid b. Velid'in görevlendirilmesi de açık bir tesebbüt örneğidir. Ayrıca ilgili âyetin bazı kurrâlar tarafından **فَتَبَّتُوا** yerine **فَتَبَّتُوا** şeklinde okunması, her iki kırâatin de ma'ruf olup caiz sayılması da haber almada ve nakilde tesebbütün gerekliliğini bize göstermektedir.¹

Bir başka âyette de Yüce Allah: "Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığı şeyin (bilginin, haberin) peşine düşme! Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur."(el-İsrâ 17/36) buyurarak, mü'min kullarına; haber getirenden emin olmadıkça araştırıp tesebbüt etmedikçe haberin tasdik edilmemesini, emin olmadıkça bir haber veya bilginin ardına takılmamak gerektiğini, ardından gidilecek veya kendisiyle amel edilecek haberin iyice araştırılıp, sağlaştırılması icap ettiğini emretmektedir. Mü'minlere yönelik bir habercinin halini, bilgi ve haberin aslını araştırmakla ilgili olan bu ilâhî emirler, dinin iki temel kaynağından ikincisi, belki de birincisi ve hatta dinin kendisi değerinde olan sünnetle ilişkilendirildiğinde, doğal olarak hadis ilmindeki bu ıstılahların (taharrî, tahkîk ve tesebbütün) kendi yerleri ve değerleriyle bilinmesi, râvî ve rivâyeti için uygulanması gerektiği hususu daha da önem kazanmaktadır. Ayrıca ashâbın hadis rivâyetinde bu denli ihtiyatlı ve titiz davranmasında, itmi'nân (emin olma), hata ve nisyânla ma'lûl bir beşer olarak rivâyetlerinde eksiklik, fazlalık, unutma ve yanılma olabileceği sâiklerinin yanında hadislerin, kötü niyetli birtakım münafık, zındık ve müfsit kimselerin emellerine âlet olması endişesi de bulunmaktadır.² Bunlara ilâveten ashâbı rivâyet konusunda ihtiyatlı ve titiz davranmaya, tahkîk ve tesebbüte sevkeden amiller arasında şu hadisleri de zikredebiliriz: Rasûlullah'ın (s) "Kim kasden bana yalan isnâd ederse cehennemdeki yerine hazırlansın"³ ve "Yalan olduğunu zannettiği halde bir hadisi benden rivâyet eden kimse de yalancılardandır."⁴ "Çok hadis rivâyetinden sakının, kim benden bir hadis rivâyet ederse sadece hak olanı (doğru olanı) nakletsin."⁵ Görüldüğü üzere Nebî (s), henüz hayatta iken söylediği bu vb. sözleriyle ümmetini yalan söz ve naklinden şiddetle sakındırmaktadır.

¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an tefsir âyi'l-Kur'ân* (Beyrut 1972), 26: 78-79; İbn Kesir, İmaduddin Ebu'l-Fedâ İsmail b. Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrut 1969), 4: 208-210.

² Hâkim, *Ma'rife*, s.16; Muhammed Tahir b. Hakîm, *es-Sünnetü fî muvâceheti'l-ebâtîl*, Metbûât'u Râbitatî'l-Âlemi'l-İslâmî (Mektebetu's-şâmîle, 1402/1981), 12, 21-22.

³ Buharî, "İlim", 38; Müslim, "Zühd", 72; Ebû Davud, "İlim", 4; İbn Mâce, "Mukaddime", 4.

⁴ Zehebî, *Tezkira*, 1: 4.

⁵ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-İlmi*, 2: 124.

Hız. Peygamber'in arkadaşları olan sahâbe, gerek Rasûlullâh (s) hayatta iken ve gerekse sonraki süreçte sünneti (hadisleri) aslına uygun öğrenme ve olduğu gibi nakletme hassâsiyet ve gayretinde olmuşlardır. Bu hassâsiyet doğrultusunda ashâbın aldığı ihtiyat ve tesebbüt tedbirleri ve uygulamalarını dönemselsel olarak Rasûlullâh (s) zamanı ve sonrası şeklinde iki ana kategoriye; sonrası dönemi de devletin (Hulefâ-i Râşidîn) uygulaması ve ashâbın kendi aralarındaki uygulamaları şeklinde iki alt grup olarak sınıflandırmak mümkündür.

3.1.-Rasûlullâh (s) Zamanında Olan İhtiyat ve Tesebbüt Uygulamaları:

Taharrîde olduğu gibi, mü'minler için en güzel örnek Rasûlullâh'ın (s) hayatında tesebbüt uygulamalarını da görmek mümkündür. Henüz Hız. Peygamber hayatta iken genelde sahâbenin, hadislerle ilgili tereddüt ve şüphelerini bizzat ona erişerek ve sorarak giderdikleri, böylece o hadisi tesebbüt ettikleri (doğrularayı sağlamaştırdıkları) görülmektedir. Nitekim vahiy kâtibi olan Zeyd b. Sabit âyetlerin kaydı ve tesebbütü ilgili bu durumu şöyle anlatmaktadır: "Rasûlullâh'ın (s) yanında vahiy kâtibiydim. O, bana yazdırırdı. Yazmam bitince, yazdığını oku, derdi. Ben de okurdum. Bir eksiklik bulunduğunda onu ekletirdi."¹ İlgili haberde bilgi ve haberin tekrar ve arz şeklinde sağlamaştırılması (tesebbütü) görülmektedir. Ayrıca Hız. Peygamber'in her yıl ramazan ayında Kur'ân'ı Cibril'e karşılıklı okuma - dinleme şeklinde (mukâbeyleyle) arzetmesi ve bu okumayı vefat yılında iki defa yapması da² haberi tesebbütün bir başka uygulamasıdır. Bazı gerekçelerle başlangıçta hadislerin yazılmasına izin vermeyen Hız. Peygamber'in, dinin aslî delillerinden olan âyetlerin inzâlî sırasında vahiy kâtiplerince aslına uygun kaydedilmesi yönündeki bu ihtiyatı, titizliği ve çabasının, yine dinin aslî delillerinden olduğunda şüphe olmayan hadislerin kaydı ve korunması konusunda da ümmete örnek olması düşünülebilir. Nitekim günümüz muhaddislerinden Prof. M. Fuat Sezgin, hadislerin ilk dönemde yazılması meselesiyle ilgili rivâyetleri te'vil konusunda Râmâhurmuzî'nin (360/971) görüşünü³ ikinci plana almakta; Hatîb Bağdâdî'nin (463/1071), bu problemin halline has kıldığı "Takyîdü'l-İlm" adlı eserinde kendine has metoduyla leh ve aleyhdeki delilleri toplayıp

¹ es-Sûlî, Muhammed b. Yahya, *Edebu'l-küttâb*, hzr. Mehmet Behcet el-Eserî (Mısır: y.y., 1341/1923), 165.

² Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 7; Müslim, *Fedâil*, 50; *Fedâilu's-sahâbe*, 98.

³ Râmâhurmuzî'nin te'vili özetle şöyledir: "Hadislerin yazılması konusunda Rasûlullâh'ın (s) koyduğu yasakla ilgili hadis, zannederim ki hicretten önce olup yazma işinin, ashâbı Kur'ân ile iştiğalden alıkoymasından emin olunmadığı süre için geçerli olduğudur." Râmâhurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 386.

kronolojik bir tasnife tabi tutarak hadislerin daha sahâbe zamanında yazı ile tespiti lehinde meseleyi çözdüğünü ifâde etmektedir.”¹

Kur’ân’ın tefsîr ve beyânı olan hadisleri tespitte sahâbenin öncelikli i’timat ve ilgisi, daha çok Kur’ân’la karışır korkusuyla yazmaya değil ezbere yönelikti.² İslâm’ın intişârı, sınırlarının genişleyip kıtalara taşması ve şehirlerin çoğalıp sahâbenin buralara dağılması nedeniyle, daha Rasûlullâh (s) zamanında sünneti yazmaya ve tedvînine ihtiyaç doğdu. Nitekim muhakkik S. Ma’zam Hüseyin, tedvîn dönemini sahâbe zamanına kadar götürmekte ve Zehebî’den naklen Hz. Ömer’in hadiste tesebbütü uygulayan ilk kişi olduğunu belirtmektedir. O, sahâbenin çoğunluğu yazma yasağı nedeniyle hadisleri ezberliyor ve ezberden naklediyordu derken çok sayıda sahâbenin de, tesebbüt yani rivâyeti sağlam tutma adına yazdıklarını ve hadisleri yazılarından aktardıklarını ifâde etmekte; iddiasına delîl olarak da Buharî’nin “Sahîh”inde geçen Ebû Hureyre’nin Abdullah b. Amr’ın hadisleri yazarak aldığı ve hadisçiliği hakkındaki sözünü³ aktarmaktadır. Ma’zam Hüseyine göre, Kur’ân’la karışma endişesi ve yazma yasağının henüz devam etmesi nedeniyle, yine de ashâbın çoğu hadisleri ezberlemeye devam ediyordu. Büyük tabîinler de, Ömer b. Abdülaziz’in (101/719), Ebû Bekr b. Muhammed b. Hazm’a (120/737) hadisleri tedvîn emrini vermesine kadar, hadislerin tespiti ve yayılması konusundaki sahâbenin yolunu izlemişlerdir.⁴

¹ F.Sezgin, Sprenger ile Goldziher’in bu konudaki çalışmalarının ise İslâmî kaynaklar itibara alınmadan yapıldığını belirtmektedir. O, adı geçen eserinde, konuyla ilgili kendi düşüncelerini ifade ettikten sonra, bi’setin ilk yıllarında sahâbenin, hadisleri yazmada birtakım nedenlerle endişeli olmalarının yanında daha sonra fasilasız bu işi sürdürdüklerine dair Ebû Saîd el-Hudrî’den gelen rivâyet hakkında şu yorumu yapmaktadır: “Ashâb, Kur’ân’ı ve teşehhüd duâsını ve taabbudî lafızları yazmışlardır; bidâyette Allah’ın kitabından sayılmayan şeyin ona benzetilmesinden ve Kur’ân’ın ihmâl edilip başka şeylerle uğraşılmasından endişe duyuluyordu (bu doğru). Bu endişe ortadan kalkıp hadislerin yazılmasına ihtiyaç hâsıl olunca, ashâb nasıl teşehhüd duâsının yazılmasında sakınca görmedilerse, hadislerin yazılma işini de yadırgamamışlardır; zira bu iki keyfiyet arasında, Kur’ân’dan sayılmama bakımından bir fark yoktur. Şu kadar ki ashâb, yazdığı şeyleri ihtiyatlı olmak şartıyla yazarlardı. Yazmayı hoş görmemeleri de ancak ihtiyatlı olma anlayış ve arzusundan ibaretti. M.Fuat Sezgin, *Buharî’nin Kaynakları* (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2000), 52-53 (el-Bağdâdî, *Takyîdu’l-İlim*, s. 93-94’dan naklen).

² Hâkim, *Ma’rife*, 14: İbn Abdilber, *Câmi’u beyânî’l-İlmi*, 1: 43-44, 63-67.

³ “Nebi (s)’in ashâbından hiç kimse, Abdullah b. Amr dışında- benden çok hadis bilmiyordu; çünkü Abdullah, hadisleri yazarak alırdı, ben yazmazdım.”bkz. Hâkim, *Ma’rife*, 14; Buharî, “İlim”, 39; Hz. Peygamber’in hayatta iken kendisine ait bilgileri sahâbenin yazmasına izin verdiğine ve bazı sahâbîlerin de yazdıkları konusunda bkz. Ahmet Yücel, “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivâyetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16-17 (Haziran 1998-1999): 102-108.

⁴ Hâkim, *Ma’rife*, 13-14; Ömer b. Abdülaziz’in Medine vâlisine hadisleri tedvîn için verdiği ta’lîmâtı için bkz. Buharî, *Sahîh*, “İlim”, 34; Dârimî, “Mukaddime”, 43.

Bu gerekçelere dayalı olarak diyebiliriz ki, ihtiyat ve ihtimâm anlayışı içerisinde hadislerin taharrî ve tesebbütü daha Hz. Peygamber zamanında başlamış olmaktadır. Bu zamanda sahâbe, arkadaşlarından duydukları hadisleri ihtiyat anlayışı içerisinde ya bizzat Rasûlullâh (s) ile görüşerek ya da arkadaş ve komşularıyla nöbetleşerek sağlamlaştırıyorlar; tereddüt ettikleri hadisleri ve hususları da genelde kendi aralarında müzâkere ederek veya başka sahâbîlere sorarak taharrî ve tesebbüt ediyorlardı.¹ Enes b. Malik'den gelen şu rivâyet bu gerçeği doğrulamaktadır: “Biz yaklaşık 60 kişi kadar olur, Nebi (s) ile birlikte otururduk. O, bize hadis söylerdi. Biz, daha sonra dinlediğimiz bu hadisler hakkında ona ihtiyaç duyar, tekrara başvururduk. Sonuçta o mecliste öğrendiğimiz hadisler kalbimize ve aklımıza sanki ekilmiş gibi iyice yerleşirdi.² Bazı rivâyetlerde belirtildiği üzere Hz. Aişe ve ilme meraklı bazı sahâbîler, bilmedikleri bir şey duyduklarında onu sağlam şekilde öğreninceye kadar mükerreren Rasûlullâh'a (s) sormaktan çekinmezlerdi.³

3.2. Ashâbın, Duyduklarını Bizzat Rasûlullâh'dan (s) Tesebbüt Etmeleri:

Rasûlullah'ın (s) “İlmi, âlimlerle boy ölçüşmek, sefihlerle ağız kavgası yapmak ve insanların ilgisini çekmek için öğrenmeyiniz.”⁴ Uyarısına dikkat kesilen sahâbe, ilmi sadece öğrenim amaçlı değil, daha çok amel etme amaçlı öğrenme bilincindeydiler. Yeni bir haber duyan birçok sahâbe, hadisi aktaran sahâbîye inanıp güvenmelerine rağmen o konuda kalben mutmain olma arzusundaydılar. Bir başkasından duyduğu haberin aslını araştırma ve sağlamlaştırma anlamında Enes b. Malik'in hayretle anlattığı şu olayı: “Biz Rasûlullâh'a (s) fazla bir şey sormaktan yasaklanmıştık. Çölden bir adam (Dımâm b.Sa'lebe) geldi ve ona şu soruları sordu: “Ey Muhammed! Bize elçiniz geldi ve “Allah'ın seni elçi olarak gönderdiğini iddia ettiğinizi” söyledi. Rasûlullâh'ın (s) da ona: “Doğru söylemiş”... şeklinde verdiği doğrulayıcı cevabını ve onu cennetle tebşir eden sözlerini⁵ de bir tesebbüt örneği olarak görmek mümkündür. Ayrıca nöbetleşe Rasûlullâh'ın (s) sohbetlerine devam eden Hz. Ömer'in, komşusunun kendisine getirdiği üzücü bir haberi (Hz. Peygamber'in hanımlarından birini boşama haberini) getirmesi üzerine,

¹ Bkz. Buharî, “İlim”, 50; “Gusl”, 22; Müslim, “Hayz”, 31, 61; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 93, 125, 160; Tirmizi, “Tahâret”, 90; Nesâî, “Tahâret”, 130; “Dahâyâ”, 36; İbn Mace, “Tahâret”, 93 124; ayrıca bkz. Hâkim, *Ma'rife*, 210- 216; Hatîb, *Şerefu ashâbi'l-hadis*, 93-98; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilmî*, 1: 87-91.

² Heysemî, *Zevâid*, 1: 161.

³ Buharî, “İlim”, 35, 37; Müslim, “Cennet”, 79; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 3.

⁴ İbn Mâce, “Mukaddime”, 23.

⁵ Müslim, “İman”, 10; Buharî, “İlim”, 6; Hâkim, *Ma'rife*, 40-41.

derhal Rasûlullâh'ın (s) yanına gidip haberi doğrulatması ve sağlamlaştırması, işin aslını bizzat Resûlullah'dan (s) öğrenmesi de açık ve anlaşılır bir tessebüt örneğidir.¹

Ebû Hureyre'nin ifâde ettiği üzere, naklettiği hadisleri bizzat Rasûlullâh'dan (s) yazarak alıp aktaran Abdullah b. Amr (63/682) şöyle anlatıyor: Kendisine Allah Rasûlü'nün, "Kişinin oturarak kıldığı namaz, ayakta kıldığı namazın yarısı değerindedir." buyurduğu anlatılınca, bizzat Rasûlullâh'ın (s) yanına varır. Kendilerini oturmuş vaziyette namaz kılarken bulur. Abdullah, elini Hz. Peygamber'in başının üzerine kor. O da ona: "Abdullah! Ne yapıyorsun? Neyin var?" der. Abdullah ona: Ey Allah'ın Rasûlü! "Bana, kişinin oturarak kıldığı namazın ayakta kıldığı namazın yarısıdır." buyurduğunuz anlatıldı; halbuki siz, şu an namazınızı oturarak kılıyorsunuz (bu nasıl oluyor?) diye sorar. Rasûlullâh (s) "Evet (öyle), fakat ben, sizler gibi herhangi bir kimse değilim." buyurur.² Haberi veya bilgiyi doğrulatma ve sağlamlaştırma adına bizzat haberin kaynağından, Rasûlullâh'dan (s) sorarak öğrenme konusunda daha da çoğaltılabilecek olan bu rivâyetler ve benzerleri, çok yaygın olmasa da sahâbe tarafından duyulan hadislerin bizzat sahibinden (asıl kaynağından) araştırılması ve tessebüt ta'liminin daha Hz. Peygamber zamanında başladığını bize göstermektedir.

3.3.Ashâbın, Duyduklarını Bir Başka Sahâbîden Tesebüt Etmeleri:

Hz. Peygamberle her zaman birlikte olmaya can atan sahâbe, devâm eden hayatî ihtiyaçları ve meşgûliyetleri nedeniyle, her zaman Rasûlullâh (s) ile birlikte olamıyorlar ve kalamıyorlardı. Buna rağmen onlar, bu meşgûliyetlerini ilme ma'zeret saymıyorlar, Rasûlullâh'ın (s) sohbetlerinde bulunmanın, bilmediklerini bizzat kaynağından öğrenmenin, bilgi ve haberi tessebütün yollarını arıyorlardı. Onlardan bir kısmı, kaçırdığı veya daha önce öğrenme imkânı bulamadığı ders ve sohbetlerde geçen rivâyetleri sonraki derslerde sorup öğreniyordu. Bazıları da, Hz. Ömer ve komşusu arasında olduğu gibi, yakın arkadaşlarından birisiyle nöbetleşerek bizzat Rasûlullâh'dan (s) hadisleri öğreniyorlardı. Fakat onlar, bütün hadisleri de bizzat Hz. Peygamber'den duymuş değillerdi. Nitekim meşhur sahabîlerden Berâ b. Azib'in şu itirafı da bu iddiayı doğrular niteliktedir: Rasûlullâh'dan (s) her naklettiğimiz hadisi, bizzat kendisinden duymuş değiliz; deve gütmekle meşgul olduğumuz için bu mümkün olmuyordu. Ancak sahâbe, Rasûlullâh'dan (s) işitme imkânı bulamadıkları hadisleri

¹ Buhârî, "İlim", 27; "Mezâlim" 25; Müslim, "Talâk", 34; İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 33.

² Müslim, "Müsâfirîn", 120; Ebû Dâvûd, "Salât", 179; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 203.
Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 23, Sayı: 39, Ocak - Haziran 2018

akranları olan ve daha iyi ezberleyen râvîlerden dinleyip öğreniyor ve hadis aldıkları kimseye karşı da dikkatli ve titiz davranıyorlardı.”¹Bu durumda, ilgili hadisin Hz. Peygamber’den duyulup duyulmadığının takipçisi olan ve tahkîkini üstlenen sahâbî, aradığı hadisi ya görüştüğü sahâbînin bizzât kendisinden ya da onun referans gösterdiği ilk olarak veya daha evvel nakleden sahabîden duymak suretiyle tesebbütünü gerçekleştirmiş olmaktadır. Ayrıca onlar, bizzat Rasûlullâh’dan (s) duymadıkları hadisleri, günümüzde bir nevi ders telâfî yöntemlerinden sayabileceğimiz; kendilerinden daha iyi bir dinleyiciden hadisleri dinlemeye, sorup öğrenmeye veya akranları olan bir başka râvî ile nöbetleşerek öğrenmeye çalışmaktaydılar. Hadisleri dinleyip, anlayıp aslına uygun nakletmede tabîin de sahâbenin yolunu izlemekteydi.²

4.1.Rasûlullâh’dan (s) Sonra İhtiyat ve Tesebbüt Uygulamaları:

Hadis alıp aktarmada aralarında yalan söz konusu olmayan sahâbe, duyduğu bir hadisi her zaman Hz. Peygamber’e gidip sorma ihtiyacı duymamış; kendi aralarında rivâyet alış verişi ve müzâkere yoluyla duydukları hadisleri pekiştirmişler. Böylece onlar, birbirlerinden aldıkları bazı hadisleri (sahâbe mursellerini) bizzat Resûlullah’dan (s) duymuş gibi aktarmışlardır. Nitekim Enes b. Malik, sizlere aktardığımız her hadisi bizzat Rasûlullâh’dan (s) duymuş değiliz; bunları bize arkadaşlarımız aktarırlardı,³ diyerek bu durumun gerçekliğini ifâde etmektedir. Abdullah b. Mesud ve Alkame’nin ifâdesiyle sahâbe, hadis müzâkeresini hadisin varlığı ve devamının hayati olarak nitelendirmektedir.⁴ Bazı rivâyetlerde belirtildiği üzere sahâbe, öğrendiği hadisi sağlam olarak öğrenme adına Hz. Peygamber’in huzurunda bulunur, bizzat kendisinden dinler, ezberlemek ve unutmamak adına onu müzâkere ederlerdi.⁵

Rasûlullâh (s) hayattayken hadislerin tespiti ve aslına uygun aktarılması konusundaki sahâbenin gayret ve hassâsiyetleri pek tabî İslâm ümmetinin de hassâsiyeti olmuştur. Hz. Peygamber’in vefâtından sonra da dört halife, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer önderliğinde tüm sahâbe, ihtiyat anlayışı içinde sünnetin geleceğe sağlıklı intikâlinde a’zamî gayret sarfetmişlerdir. Onların ve özellikle de Hulefâ-i Râşidîn’in (İlk Dört Halife’nin) hadisleri kabulde gösterdikleri bu ihtiyatlı ve dikkatli tutumları, bu yönde araştırmacı ve sorgulayıcı olmaları, etkin ve yetkin kişilikleri yanında

¹ Hâkim, *Ma’rife*, 53; Heysemî, *Zevâid*, I, 154; Ebu’l-Feyz, *Cevâhiru’l-usûl*, 139.

² Hâkim, *Ma’rife*, 13-17; Abdulaziz Muhammed Fârih, *İnâyetü’l-ulemâ bi’l-İsnâd ve ilmi’l-cerh ve’t-ta’dîl*, nşr. Mecmau’l-Melik Fahd li-tabâati Mushafü’ş-Şerîf (Suûdî Arabistan: Mecmau’l-Melik Fahd, ts.), 12.

³ Hatîb, *el-Kifâye*, 386.

⁴ Hâkim, *Ma’rife*, s.210-211; Hatîb, *Şerefü ashâbi’l-hadis*, 94, 98.

⁵ Hâkim, *Ma’rife*, 210-211; Hatîb, *Tarihu Bağdat*, I, 172; *Şerefü ashâbi’l-hadis*, 94, 97.

devlet reisi olmaları hasebiyle tahkîk ve tesebbütte çok etkili olmuş ve bu durum hadis kritiğine temel teşkil etmiştir.¹

4.2. Dört Halife'nin (Devletin) İhtiyat ve Tesebbüt Uygulaması:

Hadislerin varlığını ve âdiyetini sağlama alma adına Hz. Peygamber'in vefâtından sonra sahâbe, kendi rivâyetlerinde ihtiyatlı ve dikkatli davrandıkları gibi başkalarından dinledikleri hadislerde de ihtiyat anlayışlarına dayalı tesebbüt yapmışlar, bu doğrultuda aldıkları tedbirler adına devlet politikası olarak bazı ilkesel prensipler koymuşlardır. Çünkü özellikle kibâru'l-mes'ûlîn (sorumlu olan büyükler) dediğimiz devlet reisi, vâli vb. konumdaki sahâbiler, şüphesiz hadislerin Müslüman'ın hayatında büyük bir önem arzettiğinin, Kur'ân'dan sonra başvurulacak yegâne kaynak olduğunun bilincinde kimselerdi. Bu nedenle onlar, sağlıklı ve güvenilir bir din (din emniyeti) adına bir hadisin, Rasûlullah'a (s) ait olup olmadığının iyice bilinmesi ve tespitini (tesebbütünü) din ve toplum için hayâtî görmekteydiler. Bu amaçladır ki ilk dört halîfe, rivâyette ihtiyat adına kendi dönemlerinde şâhid istemek, yemin ettirmek, rivâyetin kaynağını sormak, belgelemek ve doğrulamak gibi bazı tedbirler almışlardır. Bilhassa Hulafâu'r-Râşidîn'in hadis kabûlündeki titizlikleri ve bu yönde aldıkları tedbirleri devlet başkanı olmaları nedeniyle çok etkili olmuş ve bunlar hadis kabûl kriterine esâs teşkil etmiştir. Bu doğrultuda başta dört halîfe olmak üzere sahâbenin benimsediği ve uyguladığı ihtiyat tedbirleri ve tesebbüt prensipleri şu isim ve şekillerde tezâhür etmiştir:

4.2.1-Tesebbüt ve Şâhid İsteme

Yönetici olarak Hz. Peygamber'den sonra devletin başına seçilmiş olan Hulafâu'r-Râşidîn'in her biri de hadis ilmine hizmet etmişler ve hadis rivâyeti üzerinde isâbetli yollar izlemişlerdir. Ancak hatâen Rasûlullâh'a yalan isnâd etmiş olma endişelerinin yanında Râşit Halîfelerin, bir taraftan hilâfet ve devlet işleri, diğer taraftan fütûhat ve fitne olayları, Kur'ân-ı Kerîm'i cem' ve istinsâh etme gibi önemli işlerle meşgul olmaları nedeniyle, hadis öğrenim ve nakli ile fazla uğraşamadıkları düşünülmektedir.²

Hz. Ebû Bekir (13/634), hadisleri kabulde ihtiyat tedbirlerini ilk uygulayan kimse olup, o bu doğrultuda tesebbüt prensibi olarak ümmet

¹ Hâkim, *Ma'rife*, 13-17; Ebû Şühbe, *el-Vasît fi ulûm ve mustalahu'l-hadîs*, 76; Ebû Yâsir, *İlmu'r-Ricâl neş'etühû ve tattavvurihi*, 21-23; Abdulaziz Muhammed Fârih, *Inâyetü'l-ulemâ bi'l-isnâd*, 12.

² Hulefâi'r-Râşidîn'den Hz. Ebû Bekir es-Siddîk'in rivâyet ettiği hadis sayısı, 142; Hz. Ömer'in hadis sayısı, 500 (537); Hz. Ali b. Ebi Tâlib'in hadis sayısı, 500 (536); Hz. Osman b. Affân'ın hadis sayısı, 146 olarak bilinmektedir. İbnu'l-Cevzî, *Telkîh'u fuhûm*, 363-364; Aşık, *Sahâbe ve hadis rivâyeti*, 117, 123-124; Ali Yardım, *Hadis I-II*, 1: 73.

arasında ihtilâfa sebep olacak hadislerin rivâyet edilmemesini ve rivâyet eden sahâbiden rivâyeti üzerine şâhid getirmesini istemiş; Zehebî'ye (748/1347) göre o, bu konuda çığır açan ilk sahâbî olmuştur.¹ İhtiyatta baş çeken kimse olan Hz. Ebû Bekir, insanları toplayarak onlara şöyle seslenmiştir: “Siz, Rasûlullâh’dan (s) üzerinde ihtilâf ettiğiniz hadisleri rivâyet edip duruyorsunuz. Halbu ki, sizden sonra gelecekler bunlar üzerinde daha fazla ihtilâfa düşeceklerdir. Sizler Rasûlullâh’dan (s) hiçbir şey tahdîs etmeyin, rivâyette bulunmayın. Eğer insanlar, sizden hadis söylemenizi isterse onlara “aramızda Allah’ın kitabı var, onun helâl kıldıklarını helâl, harâm kıldıklarını harâm kılınız.”deyiniz.² Nitekim o, Muğire b. Şu’be’den rivâyet olunan “Rasûlullâh’ın (s) nineye mîrâsı altıda bir verdiğini...”³ifâde eden hadisi, Muhammed b. Mesleme’nin şâhidlik etmesi üzerine uygulamaya koymuştur. Hadisleri kabûlde ihtiyat tedbirlerinden Hz. Ebû Bekir’in ilk uyguladığı tesebbüt amaçlı taharrî uygulaması İbn Şihab’ın Kubaysa b. Züeyb’den rivâyet ettiği bu hadis olmuştur. Nine lehine hükmün yerine getirildiğini anlatan bu hadis, Hz. Ebû Bekir’in rivâyeti tesebbütte şâhid istemini dile getiren tek hadis olarak bilinmektedir.⁴

Hadislerin tesebbütünde titiz olan Hz. Ebû Bekir, bir gün bir zata hadis aktarır. Anlattığı o kişi yapılan rivâyeti açıklamasını ister, derhal Hz. Ebû Bekir ona şu cevabı verir: “Hadis, rivâyet ettiğim gibidir. Ben bilmediğim bir şeyi sana söylersem hangi arz beni kabul eder? Hadis rivâyeti konusunda çekingen ve ihtiyatlı davranan ve “İçerisine Rasûlullâh’a (s) izâfeten hatalı söz girmiş olabilir” endişesiyle 500 hadislik müsnedini yakan Hz. Ebû Bekir’in bu sözü ve verilen ihtiyat örnekleri, onun rivâyeti kabûl metodunun sadece “şâhid isteme” yöntemi olmadığını da bize işâret etmektedir.⁵ Elbette Hz. Ebû Bekir’in aldığı bu ihtiyâtî tedbirler, bize onun amacının hadis naklinin yollarını tıkamak değil, bilakis rivâyette titiz ve ihtiyatlı olduğunu göstermektedir.

Hadislerin yazılması ve ezberlenmesi, hem de çok rivâyeti konusunda ihtiyatlı olan Hz. Ömer (23/655) ise, selefi olan Hz. Ebû Bekir’den daha katı bir yol izlemektedir. O, bu doğrultuda genelde Kur’ân’a ilginin azalması endişesiyle fazla hadis rivâyetini yasaklamakta (tahdîd etmekte) ve

¹ Hâkim, *Ma’rife*, 16; Zehebî, *Tezkira*, 1: 2; Ebû Şühbe, *el-Vasît fî ulûmi ve mustalahu’l-hadîs*, 76; Ebû Yâsir, *İlmu’r-ricâl neş’etühû ve tattavvurihi*, 21-23; Abdulazîz Muhammed Fârih, *Inâyetü’l-ulemâ bi’l-isnâd ve ilmu’l-cerh ve’t-ta’dîl*, nşr. Mecmau’l-Melik Fahd li-Tabâati’l-Mushafi’ş-Şerîf (Suudî Arabistan, yy. ts.), 12.

² Zehebî, *Tezkira*, 1: 2,3.

³ Mâlik, “Ferâiz”, 4; Ebû Davud, “el-Ferâiz”, 5; Tirmizî, “Ferâiz”, 10; İbn Mâce, “Ferâiz”, 4; İbn Hanbel, *Müsned*, 5: 27; Hâkim, *Ma’rife*, 16, 53.

⁴ Ebû Yâsir, *İlmu’r-ricâl neş’etühû ve tattavvurihi*, 21-23; Abdulazîz Muhammed Fârih, *Inâyetü’l-ulemâ bi’l-isnâd ve ilmu’l-cerh ve’t-ta’dîl*, 12: Âşık, *Sahâbe ve hadis rivâyeti*, 161.

⁵ Zehebî, *Tezkira*, 1: 2-5.

çoğu zaman âhâd haber üzerinde tavakkuf etmektedir. Rasûlullâh'ın (s) sözlerini nakleden kimselerin hata yapması, bedevî, münâfık, fâcir ve fâsıklar tarafından hadislere yalan, hile ve şâibenin girdirilmesi vb. endişesi sebebiyle rivâyetin azaltılmasını emreden Hz. Ömer, rivâyet eden sahâbîden şâhid isteme uygulamasını devam ettirmekte ve şâhidsiz hadis aktarmayı yasaklamaktadır. Yine bu nedenledir ki o, şüphelendiğinde haber-i âhâd üzerinde tevakkuf etmekte ve taharrî yapmaktadır. Ayrıca o, Zehebî'nin ifâdesiyle; halîfeliği zamanında yaptığı bu uygulamalarıyla tesebbütte (tahkîkde) muhaddisler için çığır açan ilk kişi durumundadır.¹ Nitekim Hz. Ömer, isti'zân hadisini rivâyet eden Ebû Mûsâ el-Eş'ariye müsâmaha göstermemiş, aksine bu hadisi Hz. Peygamber'den duyduğuna dair sahâbeden bir şâhid getirmediği takdirde onu cezâlandırmakla tehdit etmiştir.² Söz konusu isti'zânla ilgili Ebû Mûsâ'nın rivâyetinin, topluluğun yaşça en küçüğü olan Übey b. Ka'b, Ebû Saîd el-Hudrî ve topluluktaki başkaları tarafından da onaylanması üzerine Hz. Ömer, Ebû Mûsâ'ya olan tutumunun sebebinin şöyle açıklayarak onun gönlünü almıştır: "Rasûlullâh'ın (s) bu emri bize kapalı kalmış. Emin olun ki bu tavrı ben, seni töhmet altında bırakmak için değil, sırf insanların Rasûlullâh (s) hakkında dedi-kodu yapmalarından endişe ettiğim için yaptım; fakat Rasûlullâh'dan(s) hadis rivâyet etmek zor bir iştir."³ Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ'ya olan bu tavrı üzerine Übey b. Ka'b'ın kendisine: "Rasûlullâh'ın (s) ashâbına karşı üzücü ve kırıcı olma!" diyerek çıkışına da Hz. Ömer şu cevabı vermiştir: "Sübhânallah! Ben yeni bir hadis işittim ve onu tahkîk (tesebbüt) edeyim dedim (bunda üzülecek ne var!)."⁴

Hz. Ömer'in şâhid isteme uygulamalarından diğer diğeri de Hz. Ömer'in, Mescid'i Nebevî'nin kible bitişiğinde bulunan Hz. Peygamber'in amcası Abbas b. Abdulmuttalib'e ait bir arsayı Mescidi genişletmek için istimlâk etmek istemesi üzerine Übey b. Ka'b'ın rivâyet ettiği: "Hz. Dâvûd'un Beytü'l-Makdisi yaptırırken zorla bir kişinin arazisini almak istemesi üzerine Allah tarafından îkâz edildiğine" dair hadis için Übey'den şâhid istemesi olayıdır.⁵ Hz. Übey'in naklettiği rivâyetine şâhid getirmesi üzerine Hz. Ömer, Übey'e dönerek: Sakın ha! (bu tavrımla) ben seni ithâm etmeyi

¹ Hâkim, *Ma'rife* s. 16; Zehebî, *Tezkira*, I, 6; Ebû Yâsir, *İlmu'r-ricâl neş'etühû ve tatavvurihi*, 21-23.

² Buharî, *İsti'zân*, 13; "Buyû", 9; Müslim, "Âdâb", 36, 37; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 138; İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 393-394.

³ Mâlik, "İsti'zân", 3; Müslim, "Âdâb", 36-37; Ebû Davud, *Sünen*, "Edeb", 138; Zehebî, *Tezkira*, 1: 6.

⁴ Ebû Dâvûd, "Edeb", 138; Zehebî, *Tezkira*, 1: 8.

⁵ Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5: 21-22; Zehebî, *Tezkira*, 1: 8.

kasdetmedim; fakat ihtiyatlı davranayım istedim.”¹ şeklinde cevap vermiştir. Ayrıca Hz. Ömer’in, hemen her duyduğu hadis için tesebbüt istediği, hatta kendisinin rivâyetine dahi sahâbeden şâhid edildiği ve doğrulatma istediği görülmektedir. Hilafetinin II. yılında Hz. Ömer’in yanında Hz. Peygamber’in mirasıyla ilgili Hz. Ali ile amcası Abbas arasında olan tartışma sırasında Hz. Ömer’in bizzat kendisinin naklettiği “Biz Peygamberler mîrâs bırakmayız; bıraktığımız şeyler sadakadır.”² hadisini duyup duymadıklarını Abdurrahman b. Avf, Talha b. Zübeyr, Sa’d b. Ebî Vakkas ve Hz. Ali’ye sormuş, onlar da duyduklarını söylemişlerdir. Böylece Hz. Ömer, bu sahâbîlere rivâyetini doğrulatarak (tevsik ederek) tesebbüt yapmış olmaktadır.

Bir başka zaman da Hz. Ömer, Amr b. Ümeyye’ye pazarda elbise satın alırken rastlar ve ona ne yaptığını sorar. Onun, tasadduk etmek için bir elbise alırken söylediği “Köle ve câriyelere verdiğiniz herhangi bir şey sizin için sadakadır.”³ Hadisini söylemesi üzerine kızar ve Amr b. Ümeyye’den rivâyetine şâhid getirmesini ister. O da Hz. Aişeyi şâhid gösterir. Hz. Aişe’nin, ilgili hadisi Rasûlullâh’dan (s) duyduğunu i’tirâf etmesi üzerine Hz. Ömer, “demek ki pazarlarda alış-verişle meşgûliyet bizi oyalamış” demek zorunda kalır.⁴ Bir defasında da Hz. Ömer, Muğîre b. Şu’be’nin, çocuk düşürmeye sebep olma cezâsıyla ilgili rivâyet ettiği hadis”⁵ için şâhid istemektedir.

4.2.2. Tesebbüt ve Münferit Tasdîk

Hz. Ömer’in “şâhid isteme” uygulamasında; hadisi nakleden kimseden her zaman şâhid istemediği, bazen hadisi nakleden tek kişinin doğrulaması ve beyânıyla da yetindiği görülmektedir. Bir defasında O, yanında bulunan ve Rasûlullâh’ın (s) beyânları konusunda kendisine güvendiği Abdurrahman b. Avf’a: “Sen bizim nazarımızda âdil bir kimsesin”, diyerek namazda şaşırın kişinin ne yapacağını? Bu konuda Rasûlullâh’dan (s) neler işittiğini? sormuş ve konuyla ilgili İbn Afv’ın kendisine verdiği cevapla yetinmiş, şâhid istememiştir.⁶ Başka bir zaman da o, ashâbdan

¹ Zehebî, *Tezkira*, 1: 8.

² Buhârî, “Farzu’l-Humus”, 1; Müslim, “Cihâd”, 15; Ebû Dâvûd, “Harâc ve İmâre”, 19.

³ Zerkeşî, Bedrûddin, *el-İcâbe li irâdi mâ istedrekethu Aişe ala’s-sahâbe*, thk. Saîd el-Efgânî (Beyrut: el-Mektebû’l-İslâmî, 1406/1985), 80-81.

⁴ Zerkeşî, *el-İcâbe*, 80-81.

⁵ Misver b. Mahreme anlatıyor: Hz. Ömer, kadınlarda düşüğe sebep olanların cezâsı hakkında bir şey bilmiyordu. O, bu durumu halka sordu. Sahâbeden Müğîre b. Şu’be, “Rasûlullah’ın (s) bu konuda erkek veya kadın bir köle âzadı ile hükmettiğini” söyledi. Bunun üzerine Hz. Ömer Müğîre’den bir şâhid getirmesini istedi. Ona Muhammed b. Mesleme şâhitlik etti. Müslim, “Kasâme”, 39; İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 244, 251.

⁶ Hâkim, *el-Müstedrek ala’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadîr Atâ (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1410/1990), 1: 324-325; Zehebî, *Siyer’ü a’lâmin-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut ve Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1414/1994), 1: 71-72; Hz. Ömer’in bazen,

Dahhâk b. Süfyân, kendisine diyet hakkıyla ilgili hadisi¹ söyleyinceye kadar maktûlün hanımının diyet hakkıyla ilgili uygulamasından vazgeçmemiştir. Aynı doğrultuda yine Hz. Ömer, cenîn için diyet hükmüyle ilgili Rasûlullâh'ın (s) uyguladığı hükmü ashâba sormuş; Allah aşkına bilen varsa söylesin?" demişdi. Ashâbdan Hamel b. Mâlik en-Nâbiğa'nın ayağa kalkıp başından geçen olayı² anlatması üzerine Hz. Ömer, "Hamel'in anlattığı olay sayesinde değişik hüküm vermektan kurtulduk." diyerek sevincini ifâde etmiştir. Ayrıca Hz.Ömer'in, birçok hadis rivâyetinde yaptığı tessebbüt uygulamasında, hadisine şâhid bulamayan ve tek kalan Fâtıma bnt. Kays'ın naklettiği rivâyetini kabul etmediği de bilinmektedir.³

tesebbütde rivâyet eden tek sahâbînin (Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebî Vakkâs vb. lerinin) beyânlarıyla da yetindiği görülmektedir. Şam seferinde Ebû Ubeyde ve arkadaşlarının "Şam'da vebâ hastalığı olduğuna" dair haberleri üzerine, Hz. Ömer'in Şam'a girip-girmeme konusunda yaşadığı tereddüt ve bu konudaki ihtilâfı yalnız Abdurrahman b. Avf'ın rivâyet ettiği "vebâ hadis"ine dayalı olarak gıdermesi ve bunun üzerine Allah'a hamd etmesi örneği için bkz. Buhârî, "Tıb", 30; Müslim, "Selâm", 98-100; İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 193-194. Ayrıca Hz. Ömer'in yalnız Abdurrahman b. Avf'ın rivâyet ettiği "Rasûlullâh'ın (s) Hecer mecûsilerinden cizye alması" hadisine dayalı amel ettiği ile ilgili bkz. Abdurrezzâk, *Musannef*, 6: 68-69; İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 192; Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, şrh. ve tlk. Abdulfettâh b. Zâfir Kebbâre (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1419/1999), 221-222. Yalnız Sa'd b Ebî Vakkâs'ın rivâyet ettiği "Resûlullah'ın iki mest üzerine meshetmiştir." hadisinin durumunu oğlu Abdullah'ın sorması üzerine Hz. Ömer, oğluna: "Sa'd, sana bir hadis naklederse artık onu başkasına sorma" demiştir. İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 15.

¹ "Diyet, âkilenin (maktulün baba tarafından akrabalarının) hakkıdır; dolayısıyla maktulün hanımı kocasının diyetinden bir şey alamaz." diyen ve bu şekilde hükmeden Hz. Ömer, ashâbdan Dahhâk b. Süfyân kendisine şu hadisi söyleyinceye kadar bu hükmünden vazgeçmemiştir: "Rasûlullâh (s) bana, Eşyem ed-Dibâbî'nin hanımını, kocasının diyetine mirasçı kıldığını yazdı." İbn Mâce, "Diyât", 12; Şâfiî, *er-Risâle*, 220.

² Hz. Ömer, ashâba: "Râsûlullâh'ın (s) cenîn için bir diyet hükmü verip vermediğini sordu yani taharri yaptı; Allah aşkına bilen varsa söylesin?" dedi. Bunun üzerine Hamel b. Mâlik en-Nâbiğa ayağa kalkıp şöyle dedi: Ben, iki hanımımın yanındayken biri diğerine çadır direği ile vurdu da onlardan birisi karnındaki bebeğini düşürdü. Bu olay üzerine Rasûlullâh (s) da, bebeği düşürmeye sebep olan vuran kimse üzerine ğurre (erkek köle veya kadın câriye azâd etmek) gerekir diye hüküm verdi. Bunu duyan Hz. Ömer sevindi ve: "Eğer bunu duymasaydık değişik bir hüküm verecektik." dedi. Buhârî, "Tıb", 46; Müslim, "Kasâme", 34-38; Şâfiî, *er-Risâle*, 220.

³ Fatıma bnt. Kays, kocası Ebû Amr b. Hafs tarafından boşanır. Rasûlullâh (s), kendisine ne bir nafaka ve ne de içinde geceleyeceği bir ev verdiğini söyler. Bu durumu Fatıma'dan dinleyen Hz. Ömer, kabul etmez ve şöyle der: Duyduğuşeyi ezberledi mi unuttu mu? belli olmayan bir kadın sebebiyle Allah'ın kitabını (Kur'ân'ın hükmünü) ve Peygamberimizin sünnetini bırakamayız. Ona ne mesken de nafaka da vardır. Nitekim Yüce Allah Kitabında şöyle buyurmaktadır: "Açık bir hayâsızlık yapma durumları hariç, onları boşandıkları evlerinden (kocalarının evlerinden) çıkarmayın; (iddetleri bitinceye kadar) kendileri de çıkmassınlar." (Talâk, 65/1); Müslim, "Talâk", 46; Ebû Davud, "Talâk", 40; Hâkim, *Ma'rife*, 17; Hatîb, *el-Kifâye*, 83.

Hız. Ömer'in gerek râvi sahâbî'nin yanında bir şâhid istemesi gerekse hadisi aktaran tek kişinin beyânıyla yetinmiş olması şeklindeki bu uygulamaları, asla onun sahâbiler hakkında itimatsızlığını değil rivâyet edilen hadisler hakkında ihtiyata riâyet, tahkîk ve tesebbüt yapma anlayış ve alışkanlığını topluma yerleştirme düşüncesinde olduğunu bize göstermektedir. Hız. Ömer'in bazı sahâbilerden şâhid istemesine rağmen bazılarından istememesi durumu da bize, onun bazı sahâbilerin beyânlarından ikna ve mutmain olduğunu, bazılarının beyânlarından ise ikna olmamış olduğunu ve o kimselerin beşerî donanımları hakkındaki bilgi eksiklik ve yanlışlığını ifâde etmektedir.

Denilebilir ki, belki de Ebû Mûsâ'ya karşı bu tutumuyla Hız. Ömer, sonucu hadis uydurmaya kadar varabilir endişesiyle kendi döneminde çok rivâyeti önlemek; özellikle yeni Müslüman olanlar veya kalbinde maraz (nifâk) bulunan kimseler üzerinde caydırıcı nitelikte psikolojik bir baskı oluşturmak; kim böyle bir işe (isbat edemeyeceği bir rivâyete) kalkışrsa iyi bilsin ki o kimse hadisine şâhid getirmediğçe sorgulanır ve rivâyeti reddedilir, anlayış ve algısını topluma kazandırmak için olabilir. Hız. Ömer ve diğer halîfelerin bu şekilde sahâbeyi kontrol altında tutması, onlardan rivâyetlerini te'kid için şâhid istemesi (tesebbütte bulunması), asla onları yalancılıkla ithâm etmek değil; hadis rivâyetinin kolay bir iş olmadığını, aksine zor bir iş olduğunu göstermek, ileride diledikleri ortamda diledikleri şekilde hadis rivâyet etmek isteyenlere mani olmak, rivâyeti sağlamaştırma işi olan tesebbütü sıkı tutmak içindi.¹

Dönemsel olarak konuyla ilgili örnekler incelendiğinde, ihtiyat tedbirleri arasında bulunan tesebbüt prensiplerinden "şâhid isteme" uygulamasının, en zengin şekilde ve çok hadis rivâyetine karşı da en fazla ihtiyatlı olan Hız. Ömer döneminde tatbik edildiği ve tesebbütte Hız. Ömerin başı çektiği görülmektedir. Daha evvel ninenin altında bir miras hakkıyla ilgili hadisde görüldüğü üzere ashâbın uyguladığı ihtiyat tedbirleri ve tesebbüt prensiplerinden "şâhid isteme"nin ilk ve tek uygulamasının Hız. Ebû Bekir zamanında yaşandığı tarihî bir gerçektir. Buna rağmen, Zehebî'nin, "*hadis naklinde tesebbüt yolunu açan ilk kimse Ömer b. Hattab oldu.*" sözünün,² onun döneminde tesebbütün tam, etkin ve yaygın olarak uygulandığı gerçeğini ilgililere anlatma düşüncesiyle olabileceği ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir.

¹ İbn Hıbban, Ebû Hâtım Muhammed b. Hıbbân el-Büstî, *Kitâbü'l-l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâi ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhim Zâyid (Dâru'l-va'yi, 1397/1980),1: 11; Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim, el-Vasît fi ulûmi ve mustalahu'l-hadîs (Kâhire: Mecmau'l-buhûsü'l-İslâmiyye, 1406/1985), 233.

² Hâkim, *Ma'rife*, 16; Zehebî, *Tezkira*, 1: 2-3; Ebû Yâsir, *İlmu'r-ricâl neş'etühû ve Tatavvurihî*, 21-23.

Hiz. Ömer'den sonra halîfe olan Hiz. Osman (35/655) ve Hiz. Ali (40/660) de hadis rivâyeti, tahkîk ve tesebbütü ile yakından ilgilenmişler, aynı hassâsiyeti devam ettirmişlerdir. Onlardan Hiz. Osman'ın, bir taraftan hilâfet ve devlet işleri, diğere taraftan harb ve fitne olayları ve Kur'ân-ı Kerîm'i istinsâh etme işleriyle meşgul olması nedenleriyle, döneminde hadis rivâyetine karşı uyguladığı ihtiyatî ve özgün bir tedbiri bulunmamaktadır. O da, gerek sünnetin öğretimi ve gerekse aktarımı konusunda diğere sahâbîler gibi ihtiyatlı ve titiz bir anlayışta olup, daha çok Rasûlullâh'ın (s) uygulamalarını sahâbîlere sorarak ve sordurarak ona uymaya çalışmakta ve uygulamalı olarak ümmete sünneti öğretmektedir. Ayrıca o, Hiz. Ebû Bekir ve Hiz. Ömer zamanında nakledilen hadislerin aynen rivâyet edilmesini istemektedir.¹ Furay'a bnt. Mâlik'in bizzat yaşadığı ve aktardığı hadisin,² Hiz. Osman'ın hadisleri tesebbüt uygulamasına önemli bir örnek olduğu kanaatindeyim.

4.2.3. Tesebbüt ve Yemin Ettirme

Hiz. Ömer'in hadislerde tesebbüt uygulamasında öne çıkan ve etkin prensibi "şâhid isteme" olmakla beraber, gerek gördüklerinde hadis nakleden sahâbîye "yemin ettirme" (istihlâf) prensibini de uyguladığı görülmektedir.³ İbn Hıbbân'a (354/965) göre Hiz. Ali, hadis nakleden kimseye yemin ettirme konusunda Hiz. Ömer'e tabi olmuştur.⁴ Rivâyet edilen haberleri kabul hususunda ihtiyatlı ve titiz davranan Hiz. Ali, tüm İslâm alâmetleri kendisinde belirgin olan sahâbîlere-eğer rivâyetinden, rivâyet ettiği hadisi bilip bilmediğinden emin değilse- onlara yemin teklif ediyordu. Bu durumun aksine fâsık olan ve fakat rivâyetini iyi bilen kimseye yemin teklif etmiyordu. Aynı şekilde diğere sahâbîler de, her râviden her rivâyeti karşısında mutlak sûrette şâhid istemez veya yemin ettirmez; ancak Müslümanlığı zâhir olduğu halde rivâyet ettiği hadisi tam olarak bilip

¹ Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*, 124, 304.

² Furay'a şöyle anlatır: Eşim kaçan kölelerin peşine düştü. O, "Kadûm" mevkiinde onlara yetişti, ama köleler onu öldürdüler. Bunun üzerine Rasûlullâh'ın (s) yanına geldim. Ondan Benî Hudre'deki ailemin yanına döneyim diye izin istedim ve bana izin verdi. Tam odadan çıkarken seslendi ve sorumu tekrar etmemi istedi. Ben de aynı şeyi kendisine arzettim. Bu kez şöyle buyurdular: "İddetini tamamlayıncaya kadar bekle, kendi evinde kal" Bunun üzerine ben de kocamın evinde dört ay on gün süreli iddetimi tamamladım. Hiz. Osman halîfe olduğu zaman bana haber gönderdi ve Rasûlullâh'ın (s) benim hakkında nasıl hüküm verdiğini sorduttu. Ben de (yaşadığım) bu durumu aynen aktardım. O da buna uyarak aynı hükmü verdi." Mâlik, "Talâk", 31; Ebû Dâvûd, "Talâk", 44; Şâfiî, *er-Risâle*, 226.

³ İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, 1: 37; Zehebî, *Tezkira*, 1: 10.

⁴ İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, 1: 37.

bilmediğinden şüphe ettiklerinde te'yit ve tesebbüt için bu prensibe başvururlardı.¹

Hadis rivâyeti konusunda çok titiz olan Hz. Ali'nin,² kendisine haber aktaranlara karşı başvurduğu tesebbüt uygulaması ise "istihlâf" (yemin ettirme) yöntemi idi.³ Daha çok bu yöntem, Hz. Ömer'in uyguladığı; hadisin aslını doğrulamak için râviden şâhid isteme usûlüne benzemektedir.

Karşısındakinin rivâyetinden emîn olma amaçlı bir yol olduğu sanılan ve tüm sahâbîleri kapsamayan bu uygulamasını bizzat Hz. Ali şöyle anlatmaktadır: Rasûlullâh'dan (s) bir hadis işittiğimde, Allah dilediği kadar ondan istifâde ederdim. Fakat başka bir râvi tarafından bir hadis nakledildiğinde hadisin râvisine yemin teklif ederdim. Eğer o yemin ederse onu kabul ederdim." Ancak o, Hz. Ebû Bekir'in kendisine aktardığı şu hadisi de "şüphesiz o bana doğru söylemiştir" diyerek yeminsiz şekilde tasdik ettiğini i'tirâf etmektedir: "Günah işleyen bir kimse, güzelce abdest alır, iki rek'at namaz kılar ve Allah'dan bağışlanmasını dilerse Allah onu affeder."⁴ Bir başka benzer rivâyette de Hz. Ali, kendi uygulaması olan yemin metodunu şöyle anlatır: Bizzat Râsûlullâh'a (s) ait olan bir haberi kendim duyduğumda kuşkusuz o beni etkiler, bana fayda sağlar. Eğer o haberi bana başka bir râvi aktarmışsa, o kimseye yemin veririm. Eğer o kimse yemin ederse haberini tasdik ederim, der ve sözüne şu hadisi ekler: "İnsanlara ma'rûf olanı (akla ve şerîata uygun olanı) aktarın; insanların Allah ve Rasûlünü yalanlamasını arzu eder misiniz, kim bunu arzu eder?"⁵

Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekir ve bazı sahâbîlerin rivâyetine olan bu tutumu,⁶ onun, sikâ olduklarından emîn olduğu kimselere yemin teklif etmediğini ve rivâyetin varlığını sağlamlaştırmaya (tesebbüte) gerek duymadığını; ancak bu uygulamasının her zaman ve her sahâbîye yapılan bir usûl değil, sadece ihtiyat için gerektiğinde başvurduğu bir yol olduğunu bize

¹ Hatîb, *el-Kifâye*, 83; Ebu'l-Münzir, Mahmûd b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevkıza li'z-Zehebî* (Mısır: el-Mektebetü'sâmîle, 1432/2011), 40-41.

² Hz. Ali, hadis rivayeti konusunda şöyle demiştir: "Size bir hadis rivâyet ettiğimde gökten yere düşmem, benim için Resûlullah'a yalan isnâd etmemden daha hayırlıdır." Hatîb, *el-Kifâye*, 102.

³ Hâkim, *Ma'rife*, 16; Zehebî, *Tezkira*, 1: 10; Ebu'l-Feyz, *Cevâhiru'l-usûl*, 139.

⁴ Tayalîsî, *Müsned*, 1: 2; İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 2, 10; Ebû Dâvûd, "Salât", 2, 114; "Vitr", 26; İbn Mâce, "İkame" 193; Hâkim, *Ma'rife*, 16; Hatîb, *el-Kifâye*, 83; Zehebî, *Tezkira*, 1: 10.

⁵ Buhârî, "İlim", 44; Hâkim, *Ma'rife*, 16; Zehebî, *Tezkira*, 1: 10-13.

⁶ Hz. Ali'nin kendilerinden rivâyet ettiği halde yemin teklif etmediği sahâbîler: Mikdad b. el-Esved,, Ömer b. Hattab, Fatıma bnt. Muhammed, Ammar b. Yasir. Ukeylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ, *Kitâbu'd-duafâ'i'l-kebîr*, thk. Abdu'l-mu'tî el-kal'acî, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1404/1984), 1: 106-107; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzîb*, 1: 268; Mikdad b. el-Esved'in Rasûlullâh'dan (s) rivâyet ettiği mezi hadisi için Mikdad'a yemin teklif etmemiştir. Bu hadis için bkz. Buhârî, "İlim", 45; Müslim, "İlim", 247; Râmehurmûzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 234.

göstermektedir. Yoksa her zaman ve her sahâbîye yönelik uyguladığı, onlara itimât etmediği, onlardan şüphelendiği anlamında bir tutum değildir. Her ne kadar Mizzî (742/1341), başka sahâbîlerin de yemin ettirdiklerini kaydetse de,¹ sahâbe arasında hadis râvisine yemin teklif etme tedbiri yaygın bulunmamaktadır.² Ayrıca Hz. Ali, Allah ve Rasûlünü yalanlama ve onlara yalan isnâd etme durumuna düşmeme adına, tüm râvileri bilinen (ma'ruf ve meşhur) hadisleri nakletmeleri, tanınmayan (münker olan) rivâyetleri nakilden sakınmaları gerektiği konusunda da uyarılmaktadır.³ Hz. Ali'nin sünneti çevresindeki insanlara öğretim yolu ise; Hz. Osman'da olduğu gibi, fazla rivâyetten ziyâde bizzat Rasûlullâh'dan (s) gördüğü gibi göstermek, onun davrandığı gibi davranmak ve ondan duyduğu gibi nakletmek şeklindeydi.⁴

4.2.4. Tesebbüt ve Tevsîk:

Lügatta tevsîk; genel anlamda “doğrulama, onaylatma, sağlamlaştırma ve belgeleme” demektir. Tevsîk; Arapça (وثق، يثق، ثقة) kökünden türevli mastar bir kelime olup, çoğunlukla doğrulama, bir şeyi sağlamlaştırma ve belgelendirme, anlamlarına gelmektedir. Araplar, bir kimsenin güvenilir ve doğru olduğunu söyledikleri zaman (وثقت فلانا); bir şeyin veya bir işin sağlam ve muhkem olduğunu ise (الوثيقة في الأمر) veya

¹ Mizzî, Cemâluddîn Ebu'l-Haccâc Yûsuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1422/2002), 2: 534-535.

² Buhârî, *Tarihü'l-Kebîr*, thk. Muhammed Ezher (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1406/1986), 2: 54; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1: 267.

³ Buhârî, “İlim”, 49; Hâkim, *Ma'rife*, 16; Hatîb, *el-Kifâye*, 78, 83, 102, 121; Zehebî, *Tezkira*, 1: 10, 13.

⁴ Tabîinden Hz. Ali'nin sancaktarı olan Meysere b. Ya'kub'un naklettiği hadis: “Kendisinin (Hz. Ali'nin) ayakta su içtiğini gördüm. Ona: Efendim! Ayakta su içiyorsunuz! dedim. O bana şöyle cevap verdi: Eğer ayakta su içiyorsam, hiç şüphesiz Rasûlullâh (s) da ayakta su içerken görmüşümdür. Aksine, eğer oturarak su içmişsem, elbet Rasûlullâh (s) oturarak su içtiğini görmüşümdür.” Bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 136; Başka bir hadiste Hz. Ali, kendisinin ayakta su içtiğini görüp ayıplayıcı ve incitici gözle bakanları şöyle uyarılmaktadır: “Ne bakıyorsunuz öyle! Eğer suyu ayakta içmişsem, şüphesiz Rasûlullâh (s) da öyle içtiğini görmüşümdür!” bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 101, 102, 134; Rasûlullâh (s) yaptıklarını aynen yapmak, ondan gördüklerini aynen uygulamak şeklindeydi. Hz. Ali'nin sünnet anlayış ve ihtiyatı, kendisine sorulan bir soruya verdiği cevap olan şu hadisle daha iyi anlaşılabilir: “Ben aklımca, mestleri meshederken ayak mestlerinin üstünü değil de altını meshetmenin daha uygun olacağını sanmıştım. Fakat bizzat ben, Rasûlullâh (s) mestlerin üstünü meshettiğini gördüm.” Bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 95. Görüldüğü üzere Hz. Ali, Rasûlullâh (s) gördüklerini, duyduklarını ve tesebbütle tespit ettiklerini aynen onun gibi yaşıyor. O, akletmeyi kuvvetle tavsiye eden ve İslâm'ın en önemli delîl kaynaklarından olan naslarda aklı dışlamıyor, naslarda “akıl dışılığı” kabul etmiyor; buna karşın o, Kur'ân ve Sünnette (Şâri'in teşriinde) ise “akıl üstülük” olabileceğini kabul etmektedir.

(الشيء الوثيق) şeklinde ifade etmektedirler. الميثاق ahid, yemin anlamlarına geldiği gibi الوثيق kelimesi de المحكم manasına gelmektedir.¹

Istilahda tevsîk; sahâbenin, bir şekilde kendilerine gelen ve başkalarından duydukları hadisleri orijinal haliyle tespit etme, belgeleme ve doğrulamasıdır. Diğer bir ifâdeyle sahâbenin, başkasından duyduğu hadisi ilk kaynağı veya ilk kaynağına en yakın olan kimseden sorup araştırarak onaylatması ve sağlamlamasıdır. Bu manada "tevsîk", "tesebbüt"le müterâdif anlamlı bir terim olarak görülmektedir.²

4.2.4.1. Tevsîk ve Tesebbüt:

H. Osmanla ilgili yaptığımız araştırmada; onun sünneti öğretme ve aktarma anlayışının daha çok okuduğu ve amel ettiği hadisleri etrafında bulunan hadis ve rivâyet bilgisi olan Müslümanlara doğrularak ve onaylatarak tevsîk ettiği görülmektedir. Nitekim tâbiînin büyüklerinden Saîd b. Müseyyeb, H. Osman'ın sünnete bağlılığı, titizliği ve öğretimini şöyle anlatır: Bir gün H. Osman, Mescid-i Nebevî'de bir yere oturdu beraberinde getirdiği yemeği orada yedi ve sonra ayağa kalkıp namazını kıldı. Namazdan sonra yanındaki insanlara şöyle dedi: (Bana dikkatle bakınız!) Aynen Rasûlullâh'ın (s) oturduğu yerde oturdum. Rasûlullâh'ın (s) yediği yemeği yedim ve Rasûlullâh'ın kıldığı namazı kıldım."³ Bir defasında H. Osman Mescid-i Nebevî'ye gelir, abdest almak için yanındakilerden su ister, orada güzel bir şekilde abdest alır: Üç defa ellerini yıkar, üçer defa ağzına ve burnuna su verir, üç defa yüzünü yıkadıktan sonra üçer defa kollarını yıkar, sonra başını mesheder. Üçer defa da ayaklarını yıkadıktan sonra- bir öğretici olarak- etrafındakilere şöyle seslenir: H. Peygamber de böyle abdest alırdı değil mi arkadaşlar? der, sahâbenin görüşlerini alır ve işlediği sünneti onaylatarak tevsîk ederdi. Genelde orada bulunan sahâbe de "evet!" der, tasdîk ederlerdi.⁴

¹ Bkz. Râgıb, *el-Müfredât*, 511-512; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 10: 371-372; İbnü'Esîr, *en-Nihâye*, 5: 151. Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, 978; Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2005), 1971.

² Bkz. Râgıb, *el-Müfredât*, 511-512; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 10: 371-372; İbnü'Esîr, *en-Nihâye*, 5: 151.

³ İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 62.

⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 56, 67; Hilâfetinin II. yılında H. Ömer'in yanında H. Peygamber'in mirasıyla ilgili H. Ali ile amcası Abbas arasında olan tartışma sırasında H. Ömer, kendisinin naklettiği "Biz Peygamberler mîrâs bırakmayız; bıraktığımız şeyler sadakadır." (Bkz. Buhârî, "Farzu'l-Humus", 1; Müslim, "Cihâd", 15; Ebû Dâvûd, "Harâc ve İmâre", 19) hadisini duyup duymadıklarını Abdurrahman b. Avf, Talha b. Zübeyr, Sa'd b. Ebî Vakkas ve H. Ali'ye sormuş, onlar da duyduklarını söylemişlerdir. Böylece bireysel olarak H. Ömer de, bu sahâbîlere rivâyetini doğrularak bir nevi tevsik yapmış olmaktadır. Bkz. Buhârî, "Farzu'l-Humus", 1; Müslim, "Cihâd", 15; Ebû Dâvûd, "Harâc ve İmâre", 19.

Bir devlet başkanı ve yönetici (halîfe ve vâli) olarak asla sünnete karşı ilgisiz ve bilgisiz bir sahâbî olmayan, ancak kendisinin de itirâf ettiği gibi hadis rivâyeti az olan Muaviye (60/680),¹ hadis rivâyetini Hz. Ömer ve daha önce yapılan rivâyetlerle sınırlamak (tahdît etmek) isteyen bir kimsedir.² Mukillûn sahâbîlerden olan Muaviye, bazı rivâyetlerin girişinde kendisi hakkında bulunan “suçlanma endişesiyle az hadis rivâyet ediyor” sözünü, bizzat kendisi şu sözlerle doğrulamaktadır: “Rasûlullâh’ın (s) yanında benim yerimde olan hiç kimse, onun hadislerini benden daha az nakletmiş değildir(olamaz).”³ Muaviye, sahâbî veya başka bir râviden aldığı hadisde tesebbüt yapar ve hadislerini ilk kaynaktan yani bizzat Rasûlullâh’dan dinleyenden duymayı tercih ederdi.⁴ Tulakâ’dan olan Muaviye, aldığı hadislerin ilk kaynağına erişmek için tesebbüt eder, ilk kaynak veya en eski kaynakla ya doğrudan görüşmeyi ya da muhaddis, fakih sahâbîlere irsâl (elçi) ve mektub göndermek suretiyle ilgili hadise ulaşmaya ve hadisi tevsik etmeye çalışırdı.⁵ Muâviye’nin, sahâbî olsun ya da olmasın bir başka râviden duyduğu hadisi tevsik (doğrulatma) şekillerinden bazıları şöyledir:

4.2.4.1.1. Doğrudan (Bilâvâsita) Olan Tevsik ve Tesebbüt:

Muaviye’nin sünnete olan ilgisi ve erişimi konusunda denilir ki, o ihtiyaç durumunda konuyla ilgili çevresindeki en yetkin ve etkin sahâbîler olan: Hz. Aîşe, Abdullah İbn Abbas, Abdullah b. Amr b. el-As, Müğîre b. Şu’be, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Saîd el-Hudrî vb. kimselerden hadis alır, özellikle bizzat Rasûlullâh’dan dinleyenleri tercih ederdi.⁶

İkinci namazından sonra nafîle namaz kılma konusuyla ilgili Muaviye b. Ebû Süfyan’dan nakledilen anlamını özetlediğimiz şu hadis, Hz. Muaviye’nin hadis hassâsiyeti ve tevsik şeklinde tesebbüt uygulamasının açık ve anlaşılır bir örneğidir: Muaviye, mescidde ikinci namazını kıldırdıktan

¹ Müslim, “Zikir ve Duâ”, 40; Nesâî, “Tahrîm”, 1; İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 92, 93, 99; Tabarânî, Ebu’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, , *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecid es-silefi (Beyrut: Dâr’u İhyâit-türâsî’l-Arabî, 1404/1983), 19: 324.

² Recâ b. Ebû Seleme’nin anlattığına göre Muaviye etrafındaki topluluğa şöyle seslenmiştir: “Size Hz. Ömer zamanında rivâyet edilmiş olan hadisleri aktarmakla yetinmenizi tavsiye ediyorum. Çünkü o, Rasûlullâh’dan (s) hadis rivâyeti konusunda halkı korkutmuştu. Bu sebeple onun zamanında ancak hadis konusunda kendisinden emin olanlar hadis rivâyet etmişti.” Müslim, “Zekât”, 98.

³ Müslim, “Zikir ve Duâ”, 40.

⁴ Tirmizi, “Menâkıb”, 74; İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 361.

⁵ Buhârî, “Da’vât”, 18; “Rikâk”, 22; Müslim, “Mesâcid”, 137-138; “Akdiya”, 13; Ebû Dâvût, “Vitr”, 25; İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 245. Ayrıca bkz. Abdullah Yıldız, *Büyük Fetih Müslümanları ve Rivâyetleri Hz. Muaviye ve Hadisçiliği* (İstanbul: Siyer Yay., 2015), 170-178, 207-208.

⁶ Tirmizî, “Menâkıb”, 74; İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 361; Tabarânî, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, 19: 324. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 23, Sayı: 39, Ocak - Haziran 2018

sonra cemâate dönünce Abdullah b. Zübeyr'in iki rek'at namaz kıldığını görür. Duruma şaşırarak Muaviye, yanında bulunan İbn Abbas'a "Ey İbn Abbâs! Bu iki rek'at nedir, ne oluyor?" der. İbn Abbas, "bu bid'at, sahibi de bid'atçıdır" (bu, İbn Zübeyr'in fetvâsıdır) diye cevap verir. Namazını bitirdikten sonra İbn Zübeyr, bu iki sahâbeye (Muaviye ve İbn Abbas'a): Siz ne dediniz? Der. Onlar da sözlerini aynen tekrar ederler. Bunun üzerine İbn Zübeyr, onlara: "Bunu ben uydurmadım, bana teyzem Hz. Aişe anlattı." diye cevap verir. Muaviye, İbn Abbasın da isteği üzere derhal ilgili hadisin aslını araştırmak ve tesebbüt etmek üzere Hz. Aişe'ye haber gönderir. Hz. Aişe, "İbn Zübeyr doğru söylemiş, ilgili haberi bana Ümmü Seleme nakletti, der. Bunun üzerine Muaviye, söz konusu hadisin tesebbütü için Hz. Ümmü Selemeye (Hz. Aişe, bize senden şöyle bir hadis rivâyet etti, ne dersin?) manasında haber gönderir. Hz. Ümmü Seleme'den "Hz. Aişe doğru söylemiş." şeklinde cevap gelir. Devamla Hz. Ümmü Seleme, ilgili hadisi mahiyeti ve esbâb-ı vurûdü ile gelen haberciye anlatır.¹ Böylece ikindiden sonra Nebi 'in (s) kıldığı iki rek'atlık nâfile bir namazın bulunmadığı; İbnü'z-Zübeyr'in Hz. Aişe'den veya Ümmü Seleme'den aldığı bir haberi yanlış algılamasından kaynaklanan bir yanlışlık olduğu fakih sahâbî İbn Abbas'ın da itirazlarından anlaşılmaktadır.

4.2.4.1.2. Bî'l-vâsıta (İrsâl ve Mektupla) Tevsîk ve Tesebbüt

Muaviye'nin mektup yazarak bir elçi vasıtasıyla kendilerinden hadis istediği sahâbîlerin başında ise Müğîre b. Şu'be, Abdullah b. Amr b. el-Âs ve Ebû Musa el-Eş'arî gelmektedir. Muaviye ile Müğîre b. Şu'be arasında mektupla hadis alış-verişinin en çok ve en meşhur örnekleri Müğîre'nin azadlısı Verrâd yoluyla gelen zengin içerikli Buhârî ve Müslim hadisleridir.²

Muaviye ile Abdullah b. Amr arasında resmî anlamda (elçiyle mektup gönderme) şeklinde hadis alma veya aslını araştırmanın (tesebbütün) yaşandığı örneklerden birisi şöyledir: Muaviye, Abdullah b. Amr'a bir adam (elçi) göndererek ona şöyle der: "Senden bana geçen hadisler hangileridir? Onları bana anlat; andolsun ki, seni Şam'dan kovmaya karar vermiştim (ama bunu yapamadım)."³ Bir başka rivâyette Muaviye yine Abdullah b. Amr'a Müslim b. Mahled yoluyla bir mektup göndererek

¹ İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 99, 183, 184, 311; Heysemî, *Zevâid*, 2: 224: İlgili hadis için bkz. Buhârî, "Fedâilu'sahâbe", 28; "Mevâkîtu's-salât", 31; Hz. Ümmü Seleme'nin, Hz. Aişe'nin cevabını doğruladıktan sonra, Resûlullah'ın (s) ikinci namazından sonra iki rek'at namaz kılması olayını anlattığı hadis için bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 99, 183, 184, 311; Heysemî, *Zevâid*, 2: 224. Ayrıca ikinci namazından sonra namaz kılınıp kılınmayacağı konusunda bilgi için bkz. Babanzâde Ahmet Nâim ve Kâmil Miras, *Sahîh'i Buhârî ve Tecrid-i Sarîh Tercemesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1971), 2: 523.

² Buhârî, "Da'vât", 18; "Rikâk", 22; Müslim, "Mesâcid", 137, 138; "Akdiye", 13; Ebû Dâvûd, "Vitr", 25; Nesâî, "Sehv", 86; İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 245.

³ Tabarânî, *Mu'cemu'l-kebir*, 19: 374.

ondan“temiz ve yüce bir ümmetin (toplumun) olması gereken niteliklerinden” bahseden hadisi sordu. İlgili hadisi bilip-bilmediği kendisine sorulduğunda, Hz. Ömer’de olduğu gibi Muaviye’nin şöyle cevap verdiği rivâyet edilir: “Evet, onu dinlemiştim (biliyordum); ama tessebbüt edip (aslını araştırıp) sağlamlaştırmak istedim.”¹

O’na ait bir tessebbüt örneği de şöyledir: Bizzat Ebû Âmir’in Rasûlullâh’ (s) dan işitmiş olduğu “Ne mutlu el-Ezd ve el-Eş’arûn kabilelerine! ki, onlar savaştan kaçmazlar ve ganîmete ihânet etmezler. Onlar bendendir, ben de onlardanım.” Hadisini oğlu Âmir’in nakletmesi üzerine Muaviye, Rasûlullâh’ın (s) söylediği öyle değil, böyle diyerek itiraz etti. Ravi Âmir de, babamın bana söylediği böyle, sizin dediğiniz gibi değil; o bana böyle söyledi, der ve aynı hadisi okur. Bunun üzerine Muaviye ravi Âmir’e şöyle diyerek kabulünü belirtmiş olur: Elbette sen, babanın hadisini benden daha iyi bilirsin!”²Gerek Hz. Osman’ın ve gerekse Râşid Halifeler’den diğerlerinin söz konusu yaptıkları tessebbüt uygulamalarının çok yaygın olmaması, rivâyet konusunda birbirlerine itimatlı olan ashâbın bu ihtiyatî ve tedbirsiz prensipleri sistematik ve yaygın bir şekilde değil de ihtiyaç duydukça yaptıklarını bize anlatmaktadır.

4.2.4.2.Diğer Sahâbîlerin Aralarında Uyguladıkları Tevsîk ve Tesebbüt:

Benî Leys kabîlesinden bir adam, “Ebû Saîd el-Hudrî, Rasûlullâh’dan (s) şöyle rivâyet ediyor.” Deyerek aktarınca Abdullah b. Ömer, beraberine o adamı ve Nâfi’yi de alarak tevsik etmek (doğrulamak) üzere doğru Ebû Saîd el-Hudrî’nin yanına gider. Ona, bu kişi senden şunları naklediyor, ne dersin? diyerek naklettiği şu hadisi okur: “Rasûlullâh (s), misli misline olmadıkça gümüşle gümüşün, altınla altının satımını yasaklamıştır.” Bunun üzerine Ebû Saîd, iki parmağıyla gözlerine ve kulaklarına işâret ederek şunları söyler: “Rasûlullâh’ın (s) böyle buyurduğunu şu gözlerim gördü ve şu kulaklarım işitti...”³ İmran b. Husayn’ın de hazır bulunduğu bir ortamda Semüre b. Cündeb, “Rasûlullâh’dan (s) namaz esnasında şu iki duraksamayı öğrendim: Biri tekbir aldıktan sonra, diğeri de sûrenin kırâatini bitirdikten sonra” deyince, İmran b. Husayn hadisi tevsîk etmek üzere Übeyy b. Ka’b’a mektubla sorar. O da cevabında Semüreyi tasdik eder (onaylar).⁴

¹ Tabarânî, *Mu’cemu’l-kebir*, 19: 385, 387.

² Tirmizî, “Menâkıb”, 74.

³ Buharî, “Buyû”, 78; Müslim, “Müsâkât”, 14 (76).

⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, 5; 7, 15. 20; Ebû Dâvûd, “Salât”, 122.

İbn Ömer'in Ebû Hureyre'den yaptığı tevsik de şöyledir: İbn Ömer, bir gün Ebû Hureyre'ye uğrar. Bu esnada Ebû Hureyre ona Rasûlullâh'dan duyduğu şu hadisi anlatır: "Kim bir cenazeyi takip eder, namazını kılarsa ona bir kîrat sevabı verilir. Eğer defninde hazır bulunursa bu ecir iki kat olur. Bir kîrat Uhud Dağından daha büyüktür." Ebû Hureyre'nin kendisine bu hadisi rivâyet etmesi üzerine (hadis hakkında endişeli olan) İbn Ömer, Ebû Hureyre'ye : "Ey Ebâ Hureyre, bakıyorum da Rasûlullâh'dan (s) hadis rivâyet edip duruyorsun!" diyerek serzenişte bulunur. Bunu duyan Ebû Hureyre İbn Ömer'i tutar ve hadisi doğrulamak için Hz. Aişe'ye götürür. Ebû Hureyre, Hz. Aişe'ye: "Ey Mü'minlerin annesi! Allah için söyle, Rasûlullâh'ın (s), "Cenazeyi izleyerek onun namazını kılan kimseye bir kîrat; defninde de bulunursa iki kîrat ecir verilir." buyurduğunu duydun mu? Diye sorar. Hz. Aişe, Allah şâhid ki, evet duydum, der. Bunun üzerine Ebû Hureyre, Abdullah b. Ömer'e döner ve şöyle söyler: Beni ne sahrada ağaç dikmek, ne de çarşıda pazarda alış-veriş yapmak gibi şeyler meşgul etmedi. Ben, Rasûlullâh'dan verdiği bir parça ekmek karşılığında bana öğreteceği bir kelimeyi almak (öğrenmek) için sürekli fırsat kolladım." Ebû Hureyre'nin bu sitemli sözleri karşısında İbn Ömer, "Ey Ebâ Hureyre! Sen, içimizde Rasûlullâh'a en bağlı olanımız ve onun hadislerini en iyi bilenimizsin." diyerek onun hadisdeki mevkesini itiraf eder.¹ Örnekte görüldüğü üzere bir sahâbinin rivâyet ettiği hadisin başka bir sahâbî veya sahâbîler (Hz. Aişe vb.) tarafından onaylanması,² İbn Ömer'e karşı Ebû Hureyre'yi doğrulamakta ve onu desteklemekte ve ilgili hadisin varlığını sağlamlaştırmaktadır.

İlgili hadisi doğrulama yöntemi olan tevsik, bazen sahâbenin, duyduklarını gördüğü başka bir sahâbî aracılığı ile (bi'l-vâsita) de gerçekleşebiliyordu. Sahâbe, bazen de bilmedikleri hüküm veya hadisleri ilk gördüğü sahâbinin referans gösterdiği başka arkadaşlarına sorarak ve araştırarak ilgili rivâyetin subûti hakkındaki kanâatlerini kesinleştiriyorlardı. Ebû Saîd el-Hudrî, henüz kurban etinin üç günden fazla yenmesi yasağı devam ettiği sırada bir seferdeydi. Seferden döndüğü sırada ailesi, sofrasına kurban eti koyar. Yeni hükmü bilmeyen Ebû Saîd, kurban etini yemez. Ailesinin açıklamasına da inanmayan Ebû Saîd, durumu sahâbî Katade b. Nu'man'a sorup öğrenmeden kurban etinden yememekte ısrar eder. Bizzat Katade'ye gider durumu sorar, o da: "sen gelmeden önce bu hüküm (yeme yasağı) nesholdu." diye cevap verir, o da bunun üzerine eti yer.³ Sahâbî Şurayh b. Hânî, Hz. Aişe'ye gelir ve mestler üzerine meshin müddetini sorar. Konuya iyice vakıf olmayan Hz. Aişe, Şurayh'a: Rasûlullâh (s) ile birlikte daha çok yolculuk yaptığı ve konuyla ilgili daha çok bilgisi olacağı düşüncesiyle bu

¹ Müslim, "el-Cenâiz", 55-56; Ebû Dâvûd, "el-Cenâiz", 45; İbn Hanbel, *Müsned*, 2: 2-3.

² Müslim, "el-Cenâiz", 57; İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 294.

³ Nesâî, "Dahâyâ", 36.

soruyu Hz. Ali'ye gidip sormasını tavsiye eder. Bu tavsiyeye uyan Şurayh, Hz. Ali'nin yanına gider ve bu soruyu sorar. Hz. Ali de ona şöyle cevap verir: "Rasûlullâh (s) mesh müddetini, yolcu için üç gündüz üç gece; mukîm için bir gündüz bir gece olarak tayin etmiştir."¹

Hadisde taharrî, tessebbüt (tahkîk) konularında sâhabe ve tâbîînin genel tavrını ortaya koyan bu örneklerden sonra, konu üzerinde devleti temsil eden Dört Halîfe'nin ve diğer sahâbîlerden bazı otoritelerin konuya yoğunlaştıkları, hadis rivâyetini bizzat ele aldıkları, konuyu sistematize etmeye çalıştıkları, bu konuda bazı kurallar koydukları ve yaptırımlar uyguladıkları görülmektedir. Hadislerin sağlam bir şekilde tespiti ve rivâyeti adına sahâbenin uyguladığı bu tedbirler, elbette onların inkârından veya diğer râvî sahâbîlere olan olumsuz (güvensiz) bakışlarından değil; hadisler üzerindeki ihtiyat ve titizlik anlayışlarından, bir beşer olarak râvilerin yanılabilirlikleri ihtimalinden kaynaklanmaktadır.² Çünkü kendisi için yeni olan bir hadisi dinleyen sahâbî, rivâyet eden sahâbîye inanıp güvenmesine rağmen, o konuda daha çok itmi'nân aramaktadır. Tıpkı Allah'ın varlığına, birliğine, kudretine ve ölümden sonra yeniden dirilmeye tam bir imanla inanmasına rağmen Hz. İbrahim'in Rabbinden "ölülerin yeniden dirilişi" konusunda bir de rü'yet yani gözle görmeyi istemesi gibi (el-Bakara 2/260). Nevevî'nin (676/1277) ifâdesiyle, Rasûlullâh (s), "Biz şüpheye İbrahim'den daha haklıyız" buyurarak burada "yakînin ziyâdeleşmesini" istemiştir.³ İslâm âlimleri, hadisleri rivâyet konusunda sahâbîlerin birbirlerine olan tutumlarını bu doğrultuda değerlendirmektedirler. O halde rivâyette genelde udûl kabul edilen sahâbenin hadis ve rivâyeti konusunda birbirlerini tenkit etmeleri ve eleştirmeleri birbirilerini ithâm etme, cerhetme amaçlı değil, İhtiyat ve titizlik anlayışında olan Hz. Ömer'in ve bazı sahâbîlerin tevakkuf ve tessebbüt uygulamalarında olduğu gibi haber-i vâhide gönüllerinin yatışması için meşrû hak olan "yakînin ziyâdeleşmesi ve itmi'nânin kuvvetlenmesi" amaçlı olsa gerekir.⁴

Sonuç

¹ Müslim, "Tahâret", 85.

² Hatîb, *el-Kifâye*, 46-49; 82-84; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1: 267.

³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 553.

⁴ Hâkim, *Ma'rife*, 16; Zehebî, *Tezkira*, I, 8; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 553; Ebû Yâsir, *İlmu'r-Ricâl neş'etühü ve tatavvurihi*, s.21-23; Muhammed Tâhir b. Hakîm, *es-Sünnetü fî muvâceheti'l-ebâtîl*, haz. Tevfîk Muhammed el-Kureyşî (Mektebetü's-şâmile 1402/1982), 21-22.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Hz. Peygamber ve Onun vefatından sonraki dönem olan tespit döneminde sahâbenin, hem Rasûlullah'a (s) sevgi ve bağlılık hem de hadislerin zaptı ve nakli konularındaki ihtiyat ve titizlik anlayışlarına dayalı olarak önemli tedbirler aldıkları görülmektedir. Sahâbenin hadisler üzerindeki bu anlayışlarına dayalı olarak taharrî'nin ihtiyatla ilgili tedbirselle bir yol ve yöntem olduğu belirlenmiştir. Rivâyetin hakikatine erişmek ve rivâyetten emin olma işi olan tahkîk ve tesebbütün ise ancak İhtiyata dayalı bu yolla (taharrî ile) mümkün olacağı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu meyanda kullanılan "tahkîk" ve "tesebbüt" kavramlarının anlam ilişkili kelimeler olup birbirlerinin yerine kullanılabildiği, fakat "tahkîk"'in daha genel, "tesebbüt"'ün ise daha çok inanç ve rivâyete has bir kelime olduğu belirtilmektedir. Taharrî yoluyla sahâbe arasında ihtiyatın, hadis nakleden râviden şâhid isteme ve rivâyeti kabulde tercihli davranma, yemin ettirme (istihlâf), kimden aldığı sorulup onaylatılması (tevsîk ve tasdîk), rivâyetin kaynağını sorma, irsâl ve mektuplaşma (elçi ve mektup) yoluyla gerçekleştiği; daha sonraki süreçte ise, hem hadis râvilerinin hem de hadislerinin iyice araştırılıp soruşturulması şekillerinde tezâhür ettiği görülmektedir.

Sahâbenin ihtiyat anlayışlarına dayalı olarak yapılan bu uygulamalardaki tedbirleri devlet yönetiminde olanlar; şâhid isteme, yemin ettirme (istihlâf), tevsîk (onaylatma ve doğrulatma), irsâl ve mektuplaşma şekillerinde uygulamışlardır. Ashâbın kendi aralarındaki uygulamalarının hemen hemen tamamı ise tevsîk tedbiri ve çeşitlerinin uygulamaları şeklinde görülmektedir. Sahâbe, ihtiyâtî ve tedbirselle olan bu uygulamaları şüphelendikleri durumlarda itmi'nân (emin olmak) için daha çok devlet politikası olarak, kısmen de kendi aralarında fakih ve muhaddis sahâbîlere başvurarak yapmışlardır. Onlar, tesebbüt ve ihtiyatı ta'lim maksadıyla yaptıkları bu olağanüstü gayretleriyle bize, hem kendilerinin Allah ve Rasûlüne olan sevgi ve bağlılıklarını hem de kendilerinden sonraki nesillere Rasûlullâh'ın (s) sünnetini sağlam şekilde tespit edip nakletmek için son derece özen gösterilmesi gerektiğini öğretmiş olmaktadır.

Çalışmamızda görüldüğü üzere Hz. Peygamber'den sonra devlet yönetimine getirilen Hulafâ'i Râşidîn'den herbiri, aynı ihtiyat anlayışı içerisinde hadis rivâyeti konusunda çeşitli tedbirler uygulamışlardır. Bunlardan ihtiyatın öncüsü Hz. Ebû Bekir, rivâyetinde tek kalan bir sahâbînin rivâyetini tesebbütte ilk defa "şâhid isteme" prensibini uygulamış ve toplumda ihtilâfa sebep olan hadislerin rivâyetini yasaklayıcı uyarılarda bulunmuştur. Hz. Ömer, "şâhid isteme" prensibini daha etkin ve yaygın şekilde devam ettirmiş. O, bu prensibinde Hz. Ebû Bekir'den daha sert tutumlu olmasının yanında daha açık, etkin ve yaygın bir yol izlemiştir. Bu doğrultuda o, fazla hadis rivâyetini sınırlamanın (tahdît etmenin) yanında

şâhid isteme ve yemin ettirme prensiplerini de uygulamıştır. Tesebbütteki bu ciddiyeti ve yaygın uygulaması sebebiyle Hz. Ömer, “tesebbütte çığır açan” bir sahâbî olarak hadis literatüründe yerini almıştır. Ayrıca Hz. Ömer’in bu uygulamalarının dışında, tek sahâbî tarafından rivâyet edilen hadisleri onlardan şâhid istemeden kabûl ettiği de kaydedilmiştir. Hz. Ömer’den sonra yönetime gelen Hz. Osman, hadis rivâyeti konusundaki ihtiyat hassasiyetini devam ettirmiş; önceki tesebbüt prensiplerinden herhangi birini uygulamış olduğu bilinmemekle beraber, Rasûlullâh’dan (s) duyduğu ve gördüğü sünnetleri bizzat kendisi uygulamalı olarak halka öğretme ve doğrulatma gayretinde olmuştur. Halîfelerden Hz. Ali ise, hadis râvîsine kendisinden önce Hz. Ömer zamanında başlamış olan yemin ettirme (istihlâf) prensibini etkin ve yaygın şekilde uygulamış. O, râvîlere ancak ma’ruf ve meşhur hadsileri rivâyet etmelerini öğütlemiş ve münker hadisleri rivâyetten sakınmalarını emretmiştir. Dört halîfe zamanında vâli, sonrasında halîfe olarak devlet yönetiminde bulunan Muaviye de tesebbüte önem vermiştir. O, başta Hz. Ömer zamanı olmak üzere rivâyet edilen hadislerin, önceki halîfeler zamanındakilerle sınırlanması arzusunda olmuştur. Uygulamaları, önceki halîfeler doğrultusunda olmakla beraber, rivâyetin ilk kaynağına ulaşma, bizzat Rasûlullâh’dan (s) duyandan duyma, ilklere daha yakın olma ve bilen bir başka sahâbî ile onaylatma “tevsik” şekillerinde farklılık arz etmektedir. Ayrıca Muaviye zamanında rivâyetin, bilen ikinci bir sahâbî tarafından ya doğrudan (bilâ-vâsita) veya bir elçi veya mektupla dolaylı (bi’l-vâsita) onaylandığı da görülmektedir. Yönetici konumunda olmayan diğer sahâbe ve tâbiînin tesebbütteki ihtiyat uygulamaları ise, genel olarak Muaviye tarzında olan uygulamalardır. Çünkü temel hadis kaynaklarında yönetici konumunda olmayan bir sahâbenin “şâhid isteme” ve “istihlâf” şeklinde tesebbüt uygulamalarına rastlanmamaktadır. Ancak taharrî ve tesebbüt amaçlı sahâbe ve tâbiînin yaptığı bu çalışmalar, tâbiîn ve daha sonraki dönemlerde ise Hz. Osman’ın şehâdeti ve fütûhatlar neticesinde ümmetin demografisi ve sosyo-kültürel profilinin değişmesine, farklı toplum ve inançların yaygınlaşmasına paralel anarşi ve fitnenin giderek artmasına ve bunlara dayalı olarak uydurma hadislerin ortaya çıkmasıyla daha da önem kazanmıştır.

Hiç kuşkusuz sahâbenin bu gayreti, onların inkârından veya diğer râvî sahâbîlere olan olumsuz bakışlarından değil, hadisler üzerindeki ihtiyat ve titizlik anlayışlarından ve râvîlerin yanılacakları ihtimâlden kaynaklanmaktadır. Çünkü kendisi için yeni olan bir hadisi dinleyen sahâbî, rivâyet eden sahâbîye inanıp güvenmesine rağmen, o konuda daha çok itmi’nân aramaktadır.

Konusunda ne ilk ne de son olan bu türden birbirlerine müterâdif ve mücâvir hadis terimleri üzerinde uzmanlarınca yapılan çalışmanın, sahih sünnete erişimi ve sünnetin daha sağlıklı şekilde anlaşılıp yorumlanmasına katkı sağlayacağı ümit ve düşüncelerimle hadis ilmi'nde anlamları ve fonksiyonları itibariyle birbirlerine mukârib olan başka kavramlarla ilgili, anlamlarını netleştirici bilimsel çalışmalara ihtiyaç olduğunu belirtir, bu konuda gayret sarfeden herkese başarılar dilerim.

Kaynakça

- Abdulaziz Muhammed Fârih. *Înâyetü'l-ulemâ bi'l-isnâd ve ilmi'l-cerh ve't-ta'dîl*. nşr. Mecmau'l-Melik Fahd li-tabâati mushafü's-şerîf. (Suudi Arabistan: Mecmau'l-Melik Fahd, ts.).
- Abdullah b. Yusuf el-Cedî'. *Tahrîr'u ulûmi'l-hadîs*. nşr. Müessesetü'r-reyyân, 2 cilt. (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1424/2003).
- Abdurrahman b. Yahya b. Ali el-Yemânî. *et-Tenkîl bimâ fi te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl*. nşr. el-Mektebü'l-İslâmî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406/1986).
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve müzîli'l-ibâs amma's-tehere mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs*. 2 cilt. (Kahire: Dâru't-türâs, ts.).
- Ahmed Âyid, Dâvûd Abde, Ahmed Muhtâr Ömer, Salih Cevâd Ta'me, Geylân b. Hâcı Yahya ve Nedîm Mar'aşî. *el-Mu'cemu'l-arabiyyi'l-esâsî*. (Larousse: Alecco, 1306/1989).
- Ali Abdulbâsît Mezîd. *Minhâcu'l-muhaddisîn fi'l-karni'l-evveli'l-hicriyyi ve hattâ asrînâ'l-hâdir*. nşr. el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb. (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, ts.).
- Aliyyu'l-Mutteki, Alâuddin el-Hindî. *Kenzu'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. 18 cilt. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993).
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. 4 cilt. thk. Abdürrezzâk el-Affî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402/1981).
- Aşık, Nevzat. *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*. İzmir: Akyol Neşriyat Yayınları, 1981.
- Aydınlı, Abdullah. *HadisTerimleri Sözlüğü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2012.
- Babanzâde Ahmet Nâim ve Kâmil Miras. *Sahîh'i Buhârî ve Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. 12 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1971.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 cilt. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981).
- *Tarihu'l-Kebîr*, thk. Muhammed Ezher. 11 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986).
- Cirit, Hasan. *Hadise Giriş*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *Süneni Dârimî*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981)
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Birlik Yayınları, 1982.
- Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Câmiu'l-beyân an tefsir âyi'l-Kur'ân*. 30 cilt. (Beyrut : Dâru'l-Ma'rife, 1972).
- Ebû Dâvûd, Süeyman b. Eş'as. *Süneni Ebû Dâvûd*. 5 cilt. (İstanbul; Çağrı Yayınları, 1981).

- Ebu'l-Feyz, Muhammed b. Muhammed b. Ali. *Cevâhiru'l-usûl fî ilmi hadîsi'r-Resûl*. (Bombay: ed-Dâru's-Selefi, 1393/1973).
- Ebu'l-Münzir, Mahmud b. Muhammed b. Mustafa el-Münyâvî. *Şerhu'l-mevkıza li'z-Zehbî*. (Mısır: el-Mektebetü'ş-Şâmîle, 1432/2011).
- Ebû Şâme, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail. *Muhtasar'u kitâbi'l-müemmel li'r-reddi ilâ emri'l-evvel*. (Mısır: y.y., 1378/1958).
- Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim. *el-Vasît fî ulûmi ve mustalahu'l-hadîs*. nşr. Dâru'l-Fikr el-Arabî. (Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Arabî, ts.).
- Difâ' anî'sünnet'i ve redd'i şibhi'l-müsteşrikîn ve'l-kitâbi'l-muâsirîn*. nşr. Mecmau'l-buhûsü'l-İslâmiyye (Kâhire: Mecmau'l-Buhûsü'l-İslâmiyye, 1406/1985).
- Ebû Yâsir, Muhammed b. Matar. *İlmu'r-ricâl neş'etühü ve tatavvurihi mine'l-karni'l-ûlâ ilâ nihâyeti karni't-tâsi*. nşr. Dâru'l-hicre, (Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1417/1996).
- Erul, Bünyamin. *Hadîs El Kitabı*. edt. ZişanTürcan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Ma'rifet'ü ulûmü'l-hadîs*. thk. es-Seyyid Ma'zem Hüseyin ve Züheyr Şefik el-Kebbî. (Beyrut: Dâru İhyâu'l-Ulûm, 1417/1997).
- el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadîr Atâ. 4 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990).
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988).
- *Şerefu ashâbi'l-hadîs*. thk. Muhammed Said Hatipoğlu. (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971).
- Tarîh'u Bağdâd ev Medînetü'selâm*. 18 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, ts.).
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebû Bekr. *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*. 10 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/ 1988).
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh, *Câmi'u beyânî'l-ilmi ve fazlihi vemâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihî*. 2 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.).
- el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 cilt. (Kahire: Nehdat'u Mısır, ts.)
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l ferec Abdurrahman b. Ali. *Telkîhu'l-fuhûmi ehli'leser fî uyûni't-tarihi ve's-siyer*. nşr. Mektebetü'l-âdâb (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, ts.).
- İbnü'l-Esîr, Mevdüddin el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. 5 cilt. thk. Ahmed ez-Zâvî ve Mahmut Muhammed et-Tanâhî. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.).
- İbnü'l Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. 5 cilt. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1377/1967).
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*. 4 cilt. (Mısır: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1328/1910).
- Hedyü's-sâri*. thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz (Suudî Arabistan: Riâset'ü İdâret'i Buhûsi'l-İlmiyye, ts.).
- Tehzîbu't-Tehzîb*. 12 cilt. (Haydarabâd: Matbaat'ü Meclis'i Dâireti'l-Maârif, 1325/1907).

- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed. *Müsned*. 6 cilt. (İstanbul; Çağrı Yayınları, 1981).
- İbn Hıbbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hıbbân el-Büstî, *Kitâbü'l-l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâi ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyid. 2 cilt. (Haleb: Dâru'l-Va'yi, 1397/1980).
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ Hâfız İsmail b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 cilt. (Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-türâs, 1408/1988).
- Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. 4 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1388/ 1969).
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Süneni İbn Mâce*. 2 cilt. (İstanbul; Çağrı Yayınları, 1981);
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 cilt. (Beyrut: Dâru Sâder, ts.).
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. İhsan Abbâs. 9 cilt. (Beyrut: Dâru Sâder, 1405/1985).
- İbnu's-Salâh, Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nurettin İtr. (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1404/1984).
- İbrahim Ahmed Abdülfettâh. *el-Kâmûsu'l-kavîm li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. 2 cilt. (Kahire: Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1404/1983).
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadîs Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Leknevî, Muhammed Abdulhayy. *el-Ecvibetü'l-fâdile li'l-es'ileti'l-aşareti'l-kâmile*. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. (Beyrut: 1426/2005).
- Levis, Ma'lûf. *el-Müncid fi'lüğati ve'l-a'lâm*. 2 cilt. (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1407/1986).
- Malik b. Enes, *Muvatta'*. 2 cilt. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981)
- Mizzî, Cemâluddîn Ebu'l-Haccâc Yûsuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 cilt. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2002).
- Muhammed Zübeyr Siddîkî. *Hadîs Edebiyatı Tarihi*. trc. Yusuf Ziya Kavakçı. İstanbul: İrfan Yayınları, 1966.
- Muhammed Tâhîr b. Hakîm. *es-Sünnetü fi muvâceheti'l-ebâtîl*. (Mektebetü's-Şâmîle: Metbûât'u râbitatî'l-âlemi'l-İslâmî, 1402/1981).
- Müslim b. Haccâc el-Küşeyrî. *Sahîhu Müslim*. 3 cilt. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981);
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Süneni Nesâî*. 8 cilt. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981)
- Polat, Salahattin. *Hadîs Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Râğîb, Ebu'l-Kâsım Hüeyin b. Muhammed el-İsfahânî. *el-Müredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylân. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.).
- Râmahurmûzî, Hasan b. Abdurrahman. *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâî*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1391/ 1971).
- Sezgin, M. Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Tedrîbu'r-râvi fi şerh-i Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Abdülvahhâb Abdüllatîf. 2 cilt. (Beyrut: Dâr'u İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1399/1979).
- Subhî Sâlih. *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları*. trc. Yaşar Kandemir. Ankara: Elif Matbacılık, 1971.
- Sûlî, Muhammed b. Yahya. *Edebu'l-küttâb*. hzr. Mehmet Behcet el-Eserî. (Mısır: y.y., 1341/1923).
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. şrh. ve tlk. Abdülfettâh b. Zâfir Kebbâre. (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1419/1999).

- Tabarânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdi Abdulmecîd es-Silefî, 19 cilt. (Beyrut: Dâr'u İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1404/1983).
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *Müsnedü't-Tayâlisî*. 2 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.).
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Süneni Tirmizî*. 5 cilt. (İstanbul; Çağrı Yayınları, 1981).
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.
- Uğur, Müctebâ. *Hadis Terimleri Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1992.
- Ukeylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *Kitâbu'd-duafâi'l-kebîr*. thk. Abdulmu'tî el-Kal'acî. (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1404/1984).
- Yardım, Ali. *Hadis I-II*. 2 cilt. İstanbul: Damla Yayınları, 1997.
- Yıldız, Abdullah. "Rivâyetleri Açısından Bazı Sahâbilerin Tartışılabilirliği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, sy. 6, (Temmuz 2003): 1-49.
- Yıldız, Abdullah. *Büyük Fetih Müslümanları ve Rivâyetleri Hz. Muaviye ve Hadisçiliği*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2015.
- Yücel, Ahmet. "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivâyetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.16-17 (Haziran 1998-1999): 102-108.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyer'i a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 25 cilt. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1994).
- Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*. 4 cilt. (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, ts.).
- Zerkeşî, Bedrüddin. *el-İcâbe li irâdi mâ istedrekethu Aişe ala's-sahâbe*. thk. Saîd el-Efgânî. (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406/1985).

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 23, Sayı: 39, Ocak - Haziran 2018

**CİBRİL HADİSİNDE GEÇEN KİYÂMET ALÂMETLERİNİN
YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ**

**Reconsideration Of The Signs Of The Qiyamah In Cibril
Hadith**

Dr. Öğr. Üyesi Fehmi Soğukoğlu

**Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Kelam Anabilim Dalı
fehmisogukoglu@hotmail.com**

Atrf@ Soğukoğlu, Fehmi. "Cibril Hadisinde Geçen Kiyâmet Alâmetlerinin Yeniden Değerlendirilmesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Haziran 2018): 119 - 133.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 2 Kasım / November 2017
Kabul Tarihi / Accepted : 26 Mart / March 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Haziran / June 2018
Sayı – Issue : 39
Sayfa / Pages : 119 - 133.
DOI : 10.30623/harranilahiyatdergisi.348900

Öz

Hiz. Cebrail'in sahabîlerin arasına bir insan suretinde gelerek onlara dinin temel noktalarını öğrettiği, hadis kaynaklarında tevatür derecesinde yer alır. Bu hadiste geçen iki kıyâmet alâmeti vardır. Hadis bir bütün olarak ele alındığında bu alâmetlerin kıyâmetin en temel alâmetleri olması gerektiği ortaya çıkar. Nitekim Hiz. Peygamber İslâm'ın pek çok emrinden beş tanesini İslâm'ın esası, iman edilmesi gereken birçok husustan altı tanesini imanın esası, ihlasın yüzlerce özelliğinden sadece bir tanesini ihsan olarak zikreder. Hadisin bundan sonraki kısmında iki kıyâmet alâmeti yer alır. Bu alâmetlerin birincisi köle kadının efendisini doğurması, ikincisi de baldırı çıplak, bedevîlerin bina yükseltmekte birbirleriyle yarışmalarıdır. Bu çalışmada bu iki alâmet, günümüz verileri ışığında yeniden değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Cibril Hadisi, Kıyamet alâmetleri, Taşıyıcı annelik, Yüksek binalar, Mucize.

Abstract

It is involved in sources of hadith as a muttawatir that Hiz. Gabriel taught most essential points of religion to companions by coming among them in a form of human being. There are two signs of doomsday included in the hadith. When the hadith is considered as a whole, it comes out that these signs require being most essential signs of doomsday. Thus, Hiz. Messenger states; five principle of Islam among many other, six principles of belief among others, beneficence among hundreds of sincerity. In the next part of the hadith, two sign of doomsday are mentioned. The first sign is slave woman gives a birth of her master, second sign is ragamuffin Bedouins race each other to raise higher buildings.

These two signs have been reevaluated by means of today's data on the study.

Keywords: Hiz. Gabriel hadith, Signs of doomsday, Surrogate mother, high buildings, Miracle.

Giriş

Hız. Peygamber; işaret parmağıyla orta parmağını yaklaştırarak “Benim gönderilişimle kıyâmet bu ikisi gibidir”¹ buyurması kıyâmetin kopuş vaktinin yakınlığını ifâde etmektedir. Bu bağlamda kıyâmet alametleri, ilk dönemlerden itibaren gerek halk nezdinde gerekse ilmî ortamlarda önemsenmiş bir konudur.

Kıyâmet günü, bu kozmik yapının varlıktan yokluğa dönüşü ve sonradan tekrar var olacağı, insan zihnini ötelemlerden beri zorlayan konulardandır.

Maddenin bir başlangıcının olduğunu kabul edenler bir gün yok olacağını da peşinen kabul etmiş olur. Maddeyi sonsuz görenler ise kıyâmeti gaybî bir inanç olarak değerlendirerek onun hiç gelmeyeceğini savunur. Sonsuzluk güdüsüyle donatılmış insan bu varlık-yokluk düşüncesiyle kıyâmet zamanını beklemektedir.

İslam düşüncesinde varlığın bir sonu olduğu kesin bir dille anlatılır. Bu konuda Müslümanlar arasında herhangi bir ihtilafa rastlanmaz. Nitekim bu hususu anlatan ifâdeler Kur’an-ı Kerim’de şüpheye yer vermeyecek kadar nettir.

Kur’an-ı Kerim’de ‘saat’ kelimesine karşılık olarak kullanılan kıyâmet, tasviri bir anlatımla detaylandırılır. Ayetlerde: Şüphesiz vuku bulacağı², beklenmedik bir anda olacağı³, ansızın gerçekleşeceği⁴, insanları korkudan sarhoş gibi yapacağı⁵, yakın bir zamanda olabileceği⁶ ve bilgisinin Allah katında olduğu⁷ hususları zikredilir. Saat bir anlamda yok oluşu belirtirken, aynı anda yeniden var oluşu da beraberinde bildirir.

¹ Buhârî “Talâk” 25; Müslim, “Cumua” 43.

² Kehf 18/21: Böylece biz, (insanları) onların hâlerinden (Ashab-ı Kehfin halinden) haberdar ettik ki, Allah’ın va’dinin hak olduğunu ve kıyâmetin gerçekleşmesinde de hiçbir şüphe olmadığını bilsinler.

³ Yusuf 12/107: Yoksa Allah tarafından kendilerini kuşatacak bir azabın gelmeyeceğinden veya onlar farkında olmadan kıyâmetin ansızın gelip çatmayacağından emin mi oldular?.

⁴ Nahl 16/77: Göklerin ve yerin gaybı Allah’a aittir. Kıyâmet’in kopması, bir göz kırpması gibi veya daha az bir zamandır. Şüphesiz Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir.

⁵ Hac 22/2: Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirmekte olduğu çocuğundan geçer ve her hamile kadın da karnındaki çocuğunu düşürür. İnsanları sarhoş görürsün; hâlbuki onlar sarhoş değildirler. Ne var ki Allah’ın azabı çok şiddetlidir.

⁶ Ahzab 33/63: İnsanlar sana kıyâmetin vaktini soruyorlar. De ki: “Onun ilmi ancak Allah katındadır.” Ne bilirsin, belki de kıyâmet yakında gerçekleşir.

⁷ Lokman 31/34: Kıyâmetin ne zaman kopacağı bilgisi şüphesiz yalnızca Allah katındadır.

Kur'an-ı Kerim kıyâmetin alâmetlerinin zuhur ettiğini haber verir. Bu bilginin Muhammed suresinde yer alması ilgi çekici bir husustur.¹ Hz. Muhammed hem kıyâmetin alâmeti olarak görülebilir, hem de ona indirilen vahiyle kıyâmetin alâmetleri insanlığa bildirilmiş olduğu düşünülebilir. Muhammedî beyanlar her iki manayı da doğrular.²

Kıyâmet bahsinin dindeki önemli esaslardan olduğu, Kur'an-ı Kerîm'de konuyla alakalı birçok ayetin varlığından anlaşıldığı gibi ayrıca Hz. Muhammed'in sözlerinden de anlaşılır. Kıyâmetin alâmetleri de bu ifâdeler arasında yerini alır.

Sayıları yüzlerle ifâde edilebilecek hadislerin özeti mâhiyetinde, kelimeler ve hadis kitaplarında kıyâmet alâmetleri bahisleri yer alır.³ Bu alâmetler büyük ve küçük olarak iki kısma ayrılarak incelenir. Bunların büyük veya küçük olması, Dünya'ya olan etkisinin büyüklüğü-küçüklüğü olarak düşünülebileceği gibi, büyük olanların olağanüstü, küçük olanlar sıradan olaylar olarak da görülebilir.

Bu alâmetleri anlatan Peygamber beyanlarından birisi de Cibrîl hadisi adıyla meşhur olan hadistir. Makalemizde bu hadiste geçen iki kıyâmet alâmeti günümüz verileriyle yeni bir yorumlamaya tabî tutulmaya çalışılacaktır.

Çalışmamızın hedefi ilgili hadiste geçen ifadelerle yeni bir yorum getirme çabası olduğundan, hadisin senet tahlili üzerinde durulmayacak, bu konuda yapılmış başka çalışmaların sonuçlarını aktarmakla yetinilecektir. Yine hadisin ilgili kısmının klasik kaynaklardaki yorumları detaylı bir şekilde ele alınmayacak, ancak geçmiş ulemanın konuya yaklaşımını yansıtmaya açısından İbn Hacer el-Askalânî ve İmam Nevevî'nin hadisin bu bölümüyle ilgili yaptığı yorumlara yer verilecektir.

Cibril Hadisi ve Kıyâmet Alâmetlerini Bildirmedeki Önemi

Rivâyete göre Hz. Ömer şöyle der; Biz bir gün Resûlullah'ın yanındayken bir adam geliverdi, elbisesinin beyazı tam beyaz, saçının siyahlığı tam siyahtı. kendisinde herhangi bir yolculuk emaresi yoktu. Bizden de kimse onu tanımıyordu. Hz. Peygamber'in yanına kadar gelip oturdu. Dizlerini onun dizlerine dayadı. Ellerini de dizinin üzerine koydu. "Ey Muhammed! Bana İslam'ı anlat" dedi. Resûlullah "Allah'tan başka ilah

¹ Muhammed 47/18: Onlar kıyâmetin kendilerine ansızın gelmesinden başka bir şey beklemiyorlar. Muhakkak onun alâmetleri gelmiştir (ama öğüt almıyorlar). Kıyâmet kendilerine gelip çatınca öğüt almaları kendilerine ne fayda verecek?.

² Buhari, Kitabü't-Talak, 25: Hz. Peygamber işaret ve orta parmağını birbirine yaklaştırdı ve ben ve kıyâmet bu ikisi gibiyiz dedi.

³ Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, (İstanbul: 1992), s. 77; Teftâzânî, *Şerhü'l-akâidi'n-Nesefiyye*, (Kahire: 1988), 110.

olmadığına ve Muhammed'in onun resulü olduğuna iman etmen, namazını kılman, zekâtını vermen, Ramazan orucunu tutman ve yol bulursan hacca gitmendir." Gelen kişi "doğru söyledin" dedi. Onun bu durumu garibimize gitti. Hem soruyor, hem de tasdik ediyordu. Sonra "bana îmanı anlat" dedi. Hz. Peygamber "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, resullerine, ahiret gününe, iyisiyle kötüsüyle kadere inanmandır." dedi. Gelen kişi "doğru söyledin" dedi. Sonra "bana ihsanı anlat" dedi. Hz. Peygamber "Allah'ı görüyor gibi ibadet etmendir, nitekim sen onu görmesen de o seni görüyor" dedi. Gelen kişi "Bana saati (kıyameti) anlat" dedi. Hz. Peygamber "Soru sorulan, bu konuda soruyu sorandan daha fazla bir bilgiye sahip değil" dedi. Gelen kişi "Bana onun alâmetlerini anlat" dedi. Hz. Peygamber "köle kadın efendisini doğurması ve baldırı çıplak yoksul hayvan çobanlarının binalarını karşılıklı uzatmalarıdır." dedi. Sonra adam gitti. Bir müddet bekledim. Sonra Hz. Peygamber "Ey Ömer! soruyu soran kimdi bilir misin?" dedi. "Allah ve resulü daha iyi bilir" dedim. Hz. Peygamber "O, Cibrîl idi. Size dininizi öğretmeye geldi" buyurdu.¹

Bu hadisin kıyâmet alâmetlerini belirlemedeki önemi, alâmetlerden önce zikredilen konuların önemiyle de alakalıdır. Hadiste İslam'ın ne olduğu cevaplandırılırken İslam'ın pek çok emrinden en önemli beş esas zikredilir. Yani İslâm, anne-babaya iyilik etmek, Allah'ı zikretmek, akrabaya yardımda bulunmak, komşuyla iyi geçinmek gibi birçok emri içeriyor olsa da, hadiste zikredilen hususlar bunlar içerisinde ön plana çıkmaktadır. Aynı şekilde îmanın ne olduğu anlatılırken birçok îman edilmesi gereken husustan en önemli altı tanesi belirtilir. Yine İhsânın en önemli unsuruna dikkat çekilmektedir. Bütün bunlardan hadisin bundan sonraki bölümünde zikredilen hususlarda da en önemli noktaların aktarılacağı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda bu hadiste geçen kıyâmetin iki şartının sayıları yüzlerle ifade edilmesi mümkün kıyâmet alâmetleri arasındaki en önemli unsurlar olduğu söylenebilir. Bu da bunların günümüz verileriyle tekrar okunarak, gerçekleşme durumunun ortaya konulmasını önemli kılar.

Bu hadis İslam'ın amentüsünün kaynaklarından olması hasebiyle ve İslam'ın şartlarını içermesi bağlamında önemli olmasına rağmen kıyâmet alâmetleriyle ilgili kısım yeterince ön plana çıktığı söylenemez. Hadiste geçen alâmetlerin klasik kaynaklardaki yorumlarının her yüzyılda olabilecek hâdiselerden oluşması buna bir sebep olarak gösterilebilir. Bu durumda "hadiste geçen alâmetler öteden beri var ola gelen şeylerden sayılmıştır" denilebilir. Nitekim İbn Hacer'in de Nevevî'nin de bu hadisteki ifâdelere yaklaşımı alâmetlerin nasıl anlaşıldığı hususunda bize ışık tutmaktadır. Bu hadisle ilgili doktora çalışması yapan Tatlı'nın vermiş olduğu bilgilerden,

¹ Müslim, "İman", 1,7

hadisin şerhlerinde, günümüze kadar olan süreçte ismi zikredilen âlimlerin aktardığı yorumların dışına çıkılmadığı anlaşılmaktadır.¹

Tatlı, bu hadisin birçok sahabeden naklolduğunu, bu sahabîlerin başında Hz. Ömer, İbn Ömer ve Ebû Hureyre geldiğini, ayrıca Ebû Zerr, Enes b. Mâlik, İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Ebû Âmir, Cerîr b. Abdillâh, Umeyr b. Katâde ve Hz. Ali'den gelen tarikler olduğunu belirtir.²

Muhaddislerden Kettânî bu hadisin mütevâtir olduğunu nakleder.³ Tatlı ise bu konuda şunları aktarır: "Hadis istilâhı ile ifade etmek gerekirse geneli itibarıyla bu hadisin sahih ve meşhur olduğunu söylememiz mümkündür. Bununla birlikte zayıf, illetli ve şâzz tarikleri de yok değildir. Ancak bu tariklerin illetli olmayan kısımlarının sahih tarikleri destek için kullanılması ve zayıflıktan hasen li-ğayrihî mertebesine yükselmesi imkân dâhilindedir. Hadisin mütevâtir olduğunu söyleyenler (Kettânî gibi) olmuşsa da, gerek isnâd ve gerekse metin olarak tevâtürden bahsetmemiz makul görünmemektedir. Ancak, rivâyet farkları ve kullanılan değişik lâfızlar bir kenara bırakılırsa; Cibrîl'in insan suretine girerek Hz. Peygamber'e son derece saygı içerisinde İslâm, iman, ihsân ve kıyâmetin zamanı gibi konularda sorular sorması konusu, rivâyetlerin bütünü üzerinde durduğu bir konu olması hasebiyle mânen mütevâtir olarak kabul edilmelidir."⁴

Hadis farklı lafızlarla rivâyet edilmekteyse de kıyamet alâmetleriyle ilgili "köle kadının sahibini doğurması" ve "çoban olan kimselerin bina yükseltmekte yarışması" ifadesi hemen hemen bütün rivâyetlerde yer almaktadır.

Köle Kadının Sahibini Doğurması

"Köle kadın" olarak tercüme ettiğimiz bu kelime hadisin farklı rivâyetlerinde; "köle" olmadan sadece "kadın" lafzıyla da varittir.⁵ Bunun dışında sahip kısmı ise müzekker ve müennes sîgalarıyla ayrı ayrı rivâyet olunmaktadır.⁶ Farklı aktarımlar bulunsa da mana itibarıyla hadiste önemli bir değişiklik olmaz.

¹ Bkz. Bekir Tatlı, "Hadis Tekniği Açısından Cibrîl Hadisi ve İslam Düşüncesine Yansımaları" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005), 240-45.

² Tatlı, *Hadis Tekniği Açısından Cibrîl Hadisi ve İslam Düşüncesine Yansımaları*, 254.

³ Muhammed b. Câfer el-Kettânî, *Nazmü'l-mütenasır mine'l-hadisi'l-mütevâtir*, (Mısır: Darü'l-kutubî's-selefiyye, Mısır, ty), 42.

⁴ Bkz. Bekir Tatlı, *Hadis Tekniği Açısından Cibrîl Hadisi ve İslam Düşüncesine Yansımaları*, 257.

⁵ Alaaddin Ali el-Muttaki, *Kenzü'l-ummâl*, (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1981), 1: 337; Ayrıca bkz. Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, (Beyrut: Dârü'l-mârifetü'l-İslamiyye, 1379/1960) 1: 122.

⁶ Müslim, "İman", 1,7.

Hadisteki “köle kadının efendisini doğurması” lafzının değişik yorumlara açık olduğu söylenebilir. Bu ifade İbn Hacer’in de belirttiği gibi “ulemanın eskiden beri tartıştığı bir konudur.”¹ Bu anlamda hadisteki bu söylemle ilgili birçok görüş ortaya çıkmıştır.

Askalânî, Nevevî ve Tatlı’nın bu ifadeyle ilgili aktarmış oldukları yorumlara baktığımızda konu etrafında temelde beş görüş olduğu söylenebilir.

Bu görüşler incelendiğinde bazı yorumlarda hadiste geçen ifade “hakikat anlamıyla” ele alındığı görülmektedir. Bazı yorumlarda ise ifadenin hakikat anlamıyla ele alınması durumunun kıyamet alameti olmaya namzet bir hadiseyi nakletmediği, bu karine itibarıyla ifadenin mecazî bir anlam taşıdığı benimsenmektedir.

Bilindiği gibi nasslardan anlam çıkarma yöntemi bağlamında usulcüler; mümkün olduğu sürece sözün hakiki mânasına yorulması ve mecaza gidilmemesi gerektiğine ve hakikatle mecazın çatışması durumunda hakikat anlamının tercih edileceğine dikkat çekmektedirler.² Bu usul icâbı, yapılan yorumlarda ifadenin hakikat anlamıyla ele alınma çabası göze çarpmaktadır. Konuyla ilgili görüşler şu şekildedir:

Birinci görüş; İslam hükümlerinin genişlemesi üzerine çok sayıda câriyeler elde edilecek ve bu câriyelerden olan çocuklar annelerinin efendisi hükmünde kabul edilecektir. Çünkü anne, ümmü veled (çocuk annesi) bir câriye olarak kalacak, doğan çocuklar ise hür olacaktır. Bu görüş muhaddislerden Hattâbî (388/998) tarafından savunulmuş ve Nevevî tarafından çoğunluğun görüşü³ olarak aktarılmışsa da Askalânî bu görüşü zayıf kabul eder.⁴ Suyûtî bu görüşün zayıflığıyla ilgili olarak şunları kaydeder: “Hadiste geçen ifâdenin siyâk ve sibâkı daha önce hiç olmamış ve daha sonra, yani kıyâmetten önce vuku bulacak bir hususa işaret etmektedir.”⁵ İbn Hacer ve Suyûtî’nin bu konudaki itirazları yerindedir. Nitekim Hz. Peygamber zamanında ve hatta daha da önce insanlar arasında câriye alım-satımı mevcuttur. İslâmî hükümlerinin genişlemesi ve çok sayıda câriye elde edilmesi ise henüz dört halife döneminde iken gerçekleşmiş bir olaydır.

İkinci görüş; Acemden olan câriyelerin Arap hükümdarından çocuk doğurmasıdır. Bu durumda çocuk ileride hükümdar olacak ve annesi de

¹ Askalânî, *Fethü'l-Bari*, 1:122.

² Ferhat Koca, “Mecaz” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (İstanbul: TDV Yay., 2003), 220.

³ Nevevî, *Sahihü Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, (Kahire: 1929), 1: 159.

⁴ Askalânî, *Fethü'l-Bari*, 1: 122.

⁵ Suyûtî, *Şerhü's-Suyûtî li-süneni'n-Nesâî*, (Halep: 1986), 8: 100.

onun yönettiği raiyyeden olacaktır.¹ Tatlı bu görüş ekseninde şunları kaydeder: “İbn Mâce'nin naklettiği Vekî' rivâyetinde yer alan: "Acemin Arabı doğurması" ifadelerini bu manada anlayanlar olmuştur. Nitekim Vekî'e ait bu açıklamayı kaydeden İbn Receb hemen peşinden, “Arapların Acemin melikleri ve efendileri” olduğunu söylemiştir. Onun böyle bir kanaate nasıl vardığı açık değildir ve takvâ ölçüsü dışında üstünlük ifade eden bu şekilde melik/efendi-köle esasını savunan bu görüşün kabulünü gerektiren sahih bir nass bulunmamaktadır.”² İbn Hacer bu görüşü zikrederken, rivâyetin bazı metinlerinde “hizmetçi kadının sahibi” ifadesinde sahibi kelimesinin müennes sigasıyla da geçtiği, bunun da hadisin bu yorumuna uygun düşmediğini belirtir.³ Ayrıca bir önceki görüşün zayıflığını ortaya koyan hususlar bu görüş için de geçerlidir. Nitekim bu durumu içeren olaylar henüz dört halife döneminde gerçekleşmiştir.

Üçüncü görüş; Cariye sahibinin çocuk olduktan sonra cariyesini satmasına işaret edilmiştir ki, çocuk büyüdükten sonra annesini tanımayacak ve bilmeden onu satın alacaktır.⁴ Bu durumda cariye efendisini doğurmuş olacaktır. Bu yorumda geçen kurgunun gerçekleşmiş olma ihtimali varsa da bunun Hz. Peygamber zamanında, hatta daha öncesinde de gerçekleşme olasılığı mevcuttur. Bu anlamda hadiste geçen kıyâmet alâmeti olma durumunu yansıttığı söylenemez.

Dördüncü görüş; câriyenin efendisi dışında birisinden çocuk dünyaya getirmesi daha sonra satılması, sonrasında ise çocuğun büyüüp annesini bilmeden satın alması durumudur.⁵ Bu, bir önceki kurguyla hemen hemen aynıdır. Bu kurgunun bir öncekisinden farklı olarak ortaya atılma sebebi ise; sahibinden çocuk doğuran bir câriyenin (ümmü veled) İslam hukukuna göre satılmasının yasak olmasıdır. Eğer câriye efendisinin dışında bir başkasından çocuk dünyaya getirirse ümmü veled olamayacak ve satılması hukuken geçerli hale gelecektir. Nevevî bu görüşün bir öncekine göre daha kabul edilebilir bulur.⁶ Bu görüş de bir önceki yorum gibi tarihin çeşitli safhalarında oluşabilecek bir olayın kurgusudur. Bu bağlamıyla önemli bir kıyâmet alâmeti olma niteliğine sahip görülmemektedir.

Beşinci görüş; Anneye asi olmak o kadar çoğalacak ki çocuklar sanki annesinin efendisi durumunda olacaklar. Bu düşünceye göre çocuklar terbiyeden uzak bir şekilde yetişip annesine, o bir köleymiş gibi muamelede bulunacaklardır. Askalânî yukarıdaki bütün görüşleri zikrettikten sonra

¹ Askalânî, *Fethü'l-Bari*, 1:122.

² Tatlı, 241.

³ Askalânî, *Fethü'l-Bari*, 1:122

⁴ Askalânî, *Fethü'l-Bari*, 1:122

⁵ Nevevî, *Sahihü Müslim bi şerhi'n-Nevevi*, 1: 159.

⁶ Nevevî, *Sahihü Müslim bi şerhi'n-Nevevi*, 1: 159.

kendisinin bu görüşte olduğunu nakleder.¹ Bu görüşte, hadisin lafzî anlamının kıyâmet alameti olma gibi bir hususu yansıtmadığı göz önünde bulundurulmuş ve hadise mecâzî bir anlam yüklenmiştir. Hadiste bu mananın kastedilmiş olma ihtimali bizce diğerlerinden yüksektir. Ancak, yine de kıyâmetin en önemli alâmetlerinden birisini yansıtan bir husus olduğu tartışmaya açıktır. Nitekim anne-babaya itaatsizlik ve isyan, tarihin her diliminde yaşanan bir problemdir. Bu görüşün daha ön plana çıkarılıyor olması, diğer hallerin zayıflığı neticesindedir. Yani yukarıda arz edilen görüşler içerisinde bir tercih yapmak gerekirse bu görüş diğerlerine tercih edilebilir.

Yukarıda aktarılan görüşlerden de anlaşılacağı üzere, bu yorumları yapanlar öncelikle hadisin zahiri anlamının nasıl uygulanabileceği üzerinde çeşitli kurgular yapmışlardır. Bu yorumların geçmiş dönemlerde, özellikle köle-câriye mefhumunun devam ettiği zamanlarda kabul edilebilir yönleri olabilir. Ancak buna rağmen İbn Hacer bu yorumları kıyâmet alametlerini yansıtmada ikna edici bulmamıştır. Dolayısıyla hadisteki ifadeye mecâzî bir anlam yükleyerek, bu söylemle ana-babaya itaatsizlik arasında bir bağlantı kurmuştur.

Hz. Cebrâil'in insanlara dinlerini öğretmek için bir insan suretinde sahâbenin yanına gelip, Hz. Peygamber'e çeşitli sorular sorması sıradan bir hadise değildir. Hadisin siyak-sibâki, aktarılan kıyamet alametlerinin de sıradan günlük hadiselerden olmadığı düşüncesini pekiştirmektedir. Bu durumda yukarıdaki yorumların hiçbirisinin bu düzeyde bir alâmeti yansıttığı söylenemez.

Taşıyıcı Annelik ve Köle Kadının Efendisini Doğurması

Taşıyıcı annelik yaşadığımız çağda teknolojinin gelişmesiyle birlikte ortaya çıkmış yeni bir kavramdır. Özetle; karı-kocadan alınan sperm ve yumurta laboratuvar koşullarında birleştirilip, oluşan embriyoyu üçüncü bir kadının rahmine koyulması ve bu üçüncü kadının o embriyoyu karnında taşıyıp günü gelince doğurmasıdır. İlk olarak 1973 yılında yapılmış ve günümüze kadar olan süreçte hukuk, etik ve dinî açıdan tartışılmıştır.² Bu konudaki temel problemlerden birisi doğan çocuğun aidiyeti noktasındadır. Özellikle dinî ve hukukî anlamda çocuğun annesinin kim olduğu hususu son derece önemlidir. Nitekim mahremiyet, miras vs. gibi önemli dini başlıklarda bir belirsizlik oluşturmaktadır. Yumurtanın sahibi olan kadın her ne kadar çocuğun biyolojik olarak annesi olsa da, dini açıdan biyolojik bağlantının mı?

¹ Askalânî, *Fethü'l-Bari*, 1: 123.

² Ülfet Görgülü, "Taşıyıcı Annelik Fikhi Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırma Dergisi*, 15, (2010): 202.

Yoksa doğurmanın mı? baz alınacağı tartışılan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Köle kadının efendisini doğurmasıyla taşıyıcı annelik arasında bir ilişkinin kurulması ilk etapta aykırı bir görüş gibi algılansa da, hadisteki ifadelerle taşıyıcı anneliğin unsurları yan yana getirildiğinde böyle bir alakanın kurulabileceği görülmektedir. Öncelikle hadisteki ifâdeler mecaza gidilmeden hakikat anlamıyla düşünüldüğünde, hadiste; cariyenin bir çocuk doğurması ve bu çocuğun o doğuran kişinin sahibi olacağı ifade edilmektedir. Geçmiş dönemlerde böyle bir olayın yaşanması için ancak yukarıdaki ilk dört yorumda belirtildiği gibi dolaylı bir olayın olması gerekmektedir. Nitekim bir cariyeye çocuk doğurduğu zaman, doğan çocuk kendisinin çocuğu olacağı için, çocuk o cariyeyi (yukarıdaki kurgular hariç) hiçbir zaman mülk edinemeyecektir.¹ Böyle bir mülkiyetin gerçekleşebilmesi için cariyeye, efendisine ait ve kendisinin olmayan bir çocuğu dünyaya getirmesi gerekmektedir. Böyle bir şeyin tasavvuru geçmiş dönemlerde muhal kapsamında değerlendirilmekte idiyse de bu durum günümüz şartlarında, taşıyıcı annelikle teknik olarak mümkün hale gelmiştir.

Hadisi anlamadaki kurgu taşıyıcı annelik baz alınarak yapılırsa, lafzın hakikat anlamını birebir karşılamaktadır. Yani bir cariyeye; annesi olmadığı, efendisine ait bir çocuğu doğurursa, cariyeye ümmü veled sıfatını kazanamayacak, dolayısıyla doğan çocuk ileride kendisini doğurana sahip olabilecektir. Bir başka deyişle köle kadın efendisini dünyaya getirecektir.

Kurgunun tasavvuru şu şekildedir: Evli olan bir çiftten alınmış, sperm ve yumurta laboratuvar ortamında birleştirilir ve oluşan zigot, karı-kocaya ait olan bir cariyenin rahmine konur. Cariye bu çocuğu doğurduğunda aynı zamanda müstakbel efendisini dünyaya getirmiş olacaktır. Bu tasavvurda çocuğun annesi, taşıyıcı annelik yapan kadın değil, yumurtanın gerçek sahibi olan kişi olarak kabul edilmiştir. Bu kurguda cariyeye, cariyelik durumundan çıkıp ümmü veled olamayacak, çünkü doğan çocuğun gerçek annesi olmayacaktır.

Hadisin bu şekilde kurgulanması, hadiste geçen ifâdeyi bire-bir içermektedir. Köle kadının, sahibi olacak kimseyi doğurabilmesi, teknik anlamda sadece bu durumda geçerli olabilir. Bunun dışındaki her söylem, hadiste geçen ifâdelere dolaylı yorumlar yapılarak elde edilmektedir.

Hadisin bu şekilde yorumlanmasına karşı taşıyıcı anneliğin fikhîen câiz olmadığı, günümüzde cariyeye kalmadığı gibi çeşitli itirazlar öne sürülebilir. Ancak her iki meselenin de fikhî boyutta tartışılabilir olduğu görülür. Ayrıca olayın gerçekleşmesiyle fikhîin buna cevaz vermesi meselesi

¹ Tirmizî, "Ahkâm", 28; Ebû Davud, "el-İtk", 7; İbn Mâce, "el-İtk", 5.

iki ayrı husus olarak düşünülebilir. Her hâlükârda taşıyıcı anneliğin fikhî boyutu çalışmamızın amacı dışında kalmaktadır. Bizim için önemli olan nokta, bu hadisin lafzî anlamının birebir gerçekleşebilme olasılığıdır.

Bu itirazlara karşı hadisteki ifade yukarıdaki tasavvur üzerinden günümüze ışık tutacak bir şekilde de yorumlanabilir. Buna göre Hz. Peygamber, kıyamet alameti olarak hakikat anlamda bir cariye'nin efendisini doğurmasını kastetmeyip, sadece böyle bir olayın vukua gelmesinin imkânını kastetmiş olabilir. Yani Hz. Peygamber yaşadığı dönemdeki insanlara "bir kadın kendisinin olmayan bir çocuğu dünyaya getirecek" söylemini, o dönemin âdet, gelenek ve terminolojisi içerisinde "köle kadın efendisini doğuracak" şeklinde dile getirmiş olabilir. Nitekim bu görüş baz alındığında Hz. Peygamber'in o dönemdeki insanlara bunu aynıyla ifâde etmesi, o dönemin tahayyülünü zorlayıcı bir husustur. Bu sebebe binâen Hz. Peygamber, bu durumu bu şekilde beyan etmiş olabilir. Yani olayın aynıyla vuku bulmasından ziyâde oluşabilirliğinin kastedilmiş olması muhtemeldir. Nitekim geleceğe dair bilgi içeren naslar, hem o zamanki düşüncede bir anlam ifâde ediyor, hem de zamanı geldiğinde hakikati anlaşılır bir mahiyette olmalıdır. Yani Hz. Peygamber bir kadının başkasının çocuğunu doğurmasını kıyâmet alâmeti olarak zikretmek istemiş olsa, bunu dönemindeki insanların tahayyülünü zorlamadan ifâde etmesi îcap edecektir. Bu durumda "köle kadının efendisini doğurması" söylemi hem kendi dönemindeki insanlar için bir anlam ifâde etmiş, hem de günümüzde bunun taşıyıcı annelik olabileceği anlaşılmıştır.

Bu tez, hadisin anlamı için ortaya konulan diğer görüşlerle karşılaştırıldığında diğerlerinden daha kabul edilebilir olduğu görülecektir. Özellikle Suyûtî'nin söylemiş olduğu "Hadiste geçen ifâdenin siyâk ve sibâkı daha önce hiç olmamış ve daha sonra, yani kıyâmetten önce vuku bulacak bir hususa işaret etmektedir."¹ söylemi bu yorumla bağdaşmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi Hz. Cebrâîl semadan inip, kıyâmetin alâmetiyle ilgili ümmete sıradan bir bilgi vermesi uzak bir ihtimaldir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in mucizevî ihbârıyla verilen bu haber, ancak ortaya çıktığı zaman anlaşılacak bir hususu bildiriyor olmalıdır.

Hadisin bu şekliyle okunması durumu, aynı zamanda taşıyıcı anne konusunda nass olduğu hususunun da kabul edilmesini sağlayacak ve konu hakkında verilen fetvaların bu nas çerçevesinde tekrar gözden geçirilmesine neden olacaktır. Nitekim bu konuda verilen fetvalar şu an için bu hususta

¹ Suyûtî, *Şerhü's-Suyûtî li-süneni'n-Nesâî*, (Halep: 1986), 8: 100.

nas olmadığı esasına dayanmaktadır.¹ Dolayısıyla bu durum, taşıyıcı anneliğin hükmü, doğan çocuğun aidiyeti gibi konulara da ışık tutacaktır.

Deve ve Hayvan Çobanlarının Binalarını Karşılıklı Uzatmaları:

Hadiste geçen ikinci kıyâmet alâmeti, deve ve hayvan çobanlarının binalarını karşılıklı uzatmalarıdır. Hadisin bu kısmının da farklı rivayetleri vardır ancak, bu hadislerin tamamındaki ortak nokta, çoban olan kimselerin bina uzatmakta birbirleriyle yarışması durumunu teyit eder. Hadisin bazı rivayetlerinde bu alâmet iki ayrı durum olarak zikredilir. Buna göre, giysisi olmayan yalın ayaklı kimselerin insanların başına geçmeleri ve hayvan çobanlarının bina yapmada yarışması ifâdeleri birbirinden ayrı alâmetler olarak kabul edilir. Ancak rivayetleri bir bütün olarak okursak, bu iki husus birbirleriyle birleştirilebilir. Hadis'te geçen hayvan çobanları vasfıyla, çıplak ayaklı giysisi olmayan kimseler aynı şahısların sıfatıdır.

İbn Hacer bu hadisin şerhinde şöyle der: Bu hadisin manası; bedevî olarak yaşayan kimselerin güç kazanıp beldelere hâkim olması ve aralarında bina yapma yarışına girmeleridir.² Askalânî'nin bu görüşü, genel olarak kabul görür. Deve çobanlığı ve çıplak ayakla dolaşma genelde bedevî Araplar için kullanılan vasıflardır. Nevevî Müslim şerhinde bu durumu; bedevî olan kimselere dünya kapılarının açılıp zengin olmaları ve bina yapmada birbirlerine karşı gösteriş yapmalarıyla açıklar.³

Hadisin son kısmı, bu yorumlarla tekrar okunacak olursa; Hz. Peygamber iki hususu bildirmektedir. Birincisi bedevîlerin yaşamış olduğu Arap yarımadasına büyük bir zenginlik gelecek, ikinci olarak ise onlar, bu zenginlikle beraber büyük binalar dikerek birbirleriyle yarışacaktır.

Zenginliğin gelmesini eskiden olduğu gibi ticarî başarılarla açıklamak pek doğru olmasa gerek. Nitekim zenginlik Arap yarımadasında her dönemde zamansal olarak artıp azalan bir husustur. Hz. Peygamber'den hemen sonra Arapların çok zenginleştiği, Ömer b. Abdulaziz zamanında zekât verecek fakirlerin bulunmakta zorlanıldığı bilinen hususlardandır.⁴ Bu yönüyle zenginleşmenin dikkat çekici çapta olması ve kıyâmetin önemli iki alâmetinden biri statüsüne çıkması Hz. Peygamber döneminde olmayan çarpıcı bir yönle olmalıdır. Hadiseye bu şekilde bakıldığında hadiste kastedilen zenginleşmenin petrol olduğu/olabileceği söylenebilir.

¹ Serap Nurhan Çam, "İslâm Hukukunda Yardımcı Üreme Teknikleri ve Taşıyıcı Annelik" (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2014), 74.

² Askalânî, *Fethü'l-Bari*, 1: 122.

³ Nevevî, *Şerh-i Sahih-i Müslim*, 1: 159.

⁴ İsmail Yiğit, "Ömer b. Abdülazîz" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 34 (İstanbul: TDV Yay., 2007), 718-19.

Bu yaklaşıma, “hadiste zenginleşme ifâdesi yer almamaktadır” şeklinde bir itiraz doğabilirse de Arap dilinde zenginleşme; çobanların uzun binalar dikmeye başlaması lafzıyla da dile getirilebileceği hadis şârihleri tarafından ifâde edilmektedir. Her hâlükârda bina yapmak bir zenginlik işaretidir. Bununla beraber bizim asıl üzerinde durduğumuz husus zengin olunmasından çok binaların yükseltilmesidir.

Büyük bina dikiminde birbirleriyle yarışmaları ise İbn Hacer ve Nevevî'nin uzun yorumlar yaparak açıklamaya çalıştıkları bir husustur. Nitekim eski teknoloji ile yüzden fazla katı bulunan binaların yapımı hayal dahi edilemez bir durumdur. Dolayısıyla hadisin bu ifadesine ait yorumlarda binaların uzunluğu; sadece zenginliğin artmasından kinâye olarak açıklanır. Ya da binaları süslemede Arapların birbirleriyle yarışmaları olarak kabul edilir. Ancak günümüzde şu açıkça görülmektedir ki, hadiste geçen ifâdeler, yoruma ihtiyaç bırakmaksızın zâhirî anlamlarının birebir aynıdır. Nitekim eskiden çoban olan, çölde yalın ayak gezen kimseler, petrolün bulunmasıyla bir anda yüksek bina yapmada birbirleriyle yarışır hale gelmişlerdir.

Bilineceği üzere petrol son yüzyılda ortaya çıkan en önemli doğal kaynaklardan birisidir. Petrolü elinde bulunduran ülkeler, bir anda Dünya'nın en zengin ülkeleri haline gelmiştir. Bu ülkelerin başında yer alanları ise Hz. Peygamber'in vafatını yaptığı deve çobanlarının yaşadığı topraklardadır. Ve bu ülkelerde yaşanan refah seviyesi artışı bir anda Dünyanın en gözde, en uzun gökdelenlerinin bu bölgelere yapılmasını beraberinde getirmiştir. Suudi Arabistan, Katar, Dubai, Bahreyn, Birleşik Arap Emirlikleri tümüyle bu minval üzeredir. Bu binaların yapımı hadiste geçen unsurları tam anlamıyla taşımaktadır.

Haliç ülkeleri insanları eskiden çadırlarda yaşayan, oranın çöl iklimi olması dolayısıyla yalın ayak gezen ve deve çobanlığı yapan kimselerin yoğun olduğu yerlerdir. Bölgeden petrol çıkmasıyla oranın halkı bir anda Dünya'nın zenginleri arasına katılmış ve hadiste anlatıldığı gibi aynı yolla zengin olan diğer kimselerle bina yapma yarışına girmişlerdir. Bugün o bölgedeki gökdelenler hem görkem olarak hem de uzunluk olarak ilgi çekmektedirler. Ayrıca Dünya'daki en uzun binanın şu an itibarıyla 828 metre boyuyla 163 katlı Dubai'deki Burç Halife'nin olduğu bilinmektedir. Ancak Cidde'de bu binadan daha uzun 1000 metre boyunda yeni bir binanın yapımına başlanmıştır.¹

Hadis'te bildirilen bina yükseltme yarışının eskiden beri olduğu öne sürülebilirse de günümüzde yaşanan yüzden fazla katı bulunan binalarla eski tarihlerde yapılan iki üç katlı binaların karşılaştırılması mümkün

¹ <http://www.qwled.com/vb/t130390.html> (erişim:22.3.2014)

gözükmemektedir. Dolayısıyla günümüzde gerçekleşen bu yapılaşmanın hadiste geçen alâmet olduğu kabul edilebilir.

Sonuç

Kıyâmet alâmetleri konusu her geçen yüzyılda daha önemli hale gelmektedir. Çünkü her geçen gün bir öncesine göre kıyâmete daha yakındır. Ayrıca, muhbir-i sâdıkın zikrettiği hususların tahakkuk edişi, hem Hz. Muhammed'in doğru sözlülüğünün bir delili olmakta, hem de Müslümanın dünya görüşüne yön vermektedir.

Ahir zamanda ortaya çıkması beklenen kıyâmet alâmetleri yüzlerle ifâde edilebilecek kadar çoktur. Ancak bunların en önemlileri Cibrîl hadisinde bildirilen alâmetler olmalıdır. Nitekim hadisin son kısmında belirtildiği üzere, Hz. Cebrâil ümmete dini öğretmek için gelmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in ona verdiği cevaplar bu konunun en can alıcı noktalarını içermelidir. İslam, iman ve ihsan sorularında durum böyledir. Bu üçünde de ilgili hususlardan en önemlilerinin zikrediliyor olması, kıyâmetin alâmetlerinden de en önemlilerinin zikrediliyor olmasını gerektirir. Bu anlamda kıyâmetin en önemli iki alâmeti, hizmetçi kadının sahibini doğurması ve yalın ayak gezen deve çobanlarının bina yükseltmekte yarışmalarıdır denilebilir.

Bu makalede ortaya koyulan tezle, hadiste zikredilen iki alâmetin ikisinin de günümüzde zuhur ettiği söylenebilir.

Hadiste geçen "köle kadının efendisini doğurması" ifâdesinin, taşıyıcı annelikle açıklanması, bu hadisin Hz. Peygamber'in ilmi mucizelerinden birisi olarak görülmesini sağlayacaktır. Ayrıca taşıyıcı annelik konusu günümüz fikhî konularından olup, şu ana kadar hakkında nas olmayan bir husus olarak görülmüştür. Makalede geçen tezin benimsenmesi halinde bu konuda nass olduğu tespit edilmiş olacak ve konu hakkında verilecek fetvaların yeniden gözden geçirilme imkânı bulunacaktır.

Hadiste geçen ikinci alâmet ise; Haliç ülkelerinden petrol çıkmasıyla o bölgelerin aşırı bir zenginliğe kavuşması ve bölge insanlarının gökdelen yapımında birbirleriyle yarışması olarak kabul edilmiştir.

Bu iki alâmetin de tarihsel olarak aynı döneme denk gelmesi, eskiden bu hususların bilinmesinin imkânsız olması, her iki hususun da hadiste belirtilen kıyâmet alâmetleri olması ihtimalini yükseltmektedir.

Kaynakça

Askalânî, İbn Hacer. *Fethü'l-Bârî*. I-XIII, Beyrut: Dârü'l-mârifet, 1379/1960.
Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiü's-sahîh*. I-IX, yy: Dâru tûku'n-necât 1422/2001.

- Çam, Serap Nurhan, “İslâm Hukukunda Yardımcı Üreme Teknikleri ve Taşıyıcı Annelik” (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2014)
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani. I-IV, *Sünenu Ebî Davud*. Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-arabî, ty.
- Ebû Hanîfe, İmâm-ı A’zam. *el-Fıkhu’l-ekber*. haz. Mustafa Öz, İstanbul: İfav Yayınları, 2002.
- Koca, Ferhat. “Mecaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28:220. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Görgülü, Ülfet. “Taşıyıcı Annelik Fıkhi Bir Bakış”. *İslam Hukuku Araştırma Dergisi*, 15, (2010): s. 197-208.
<http://www.qwled.com/vb/t130390.html> (erişim:22.3.2014).
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mace. I-II, *Sünenu İbn Mâce*. Kahire: 1975.
- Kettânî, Muhammed b. Câfer. *Nazmü’l-mütenâsir mine’l-hadîsi’l-mütevâtir*. Mısır: Darü’l-kutubi’s-selefiyye, ty.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. *el-Câmiü’s-sahîh*. Riyad: Beytü’l-efkârî’d-devliyye, 1998.
- Nevevî, Ebu Zekerıyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Muri. *Sahihü Müslim bi-şerhi’n-Nevevi*. I-XVIII, Kahire: 1929.
- Suyûtî, Ebü’l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Şerhü’s-Suyûtî li-süneni’n-Nesâî*. VIII, Halep: 1986.
- Tatlı, Bekir. “Buhari Öncesi Kaynaklarda Cibril Hadisinin İsnâdlarının Tahlili” .*Dini Araştırmalar Dergisi*, 6/18, (2004): s. 21-64.
- Tatlı, Bekir. “Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadisi ve İslam Düşüncesine Yansımaları”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.
- Teftâzânî, Saadeddin. *Şerhü’l-akâidi’n-Nesefiyye*. Kahire: 1988.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi. I-V, *Sünenü’t-Tirmizî*. Beyrut: Dârü İhyâi’t-turâsi’l-arabî, ty.
- Yiğit, İsmail. “Ömer b. Abdülâzîz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 718-19 İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 23, Sayı: 39, Ocak - Haziran 2018

HZ. ÖMER DÖNEMİ KURUMSALLAŞMA FAALİYETLERİ*

Initiativites Of Institutionalization During Omar's Caliphate

Dr. Öğr. Üyesi Ömer SABUNCU

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
omersabuncu@harran.edu.tr
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8424-8481

Atıf@ Sabuncu, Ömer. "Hz. Ömer Dönemi Kurumsallaşma Faaliyetleri".
Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 39 (Haziran 2018): 135 – 154.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 28 Aralık / December 2017
Kabul Tarihi / Accepted : 10 Haziran / June 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Haziran / June 2018
Sayı – Issue : 39
Sayfa / Pages : 135 – 154.
DOI : 10.30623/harranilahiyatdergisi.372543

* Bu makale, Hz. Ömer Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan "Hz. Ömer Dönemi Kurumsallaşma Faaliyetleri" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

Öz

İslâm devleti büyük ölçüde Hz. Peygamber (s.a.s.) ile Hz. Ebû Bekir dönemlerinde temelleri atılan, Hz. Ömer devrinde ise kurumlaşan bir yapı görünümündedir. Allah Resûlü ve onun ilk halifesi döneminden farklı olarak Hz. Ömer dönemi askerî başarıların artarak devam ettiği bir dönem olması hasebiyle İslâm toplumunun demografik yapısına doğrudan etki etmiştir. Zira bu dönemde Irak, İran, Cezire, Suriye fethedilmişti. İslâm devletinin hâkimiyeti altına giren çeşitli milletlerin İslâm devletindeki statülerinin belirlenmesi, onların işlerinin takibinin yapılması devletin sürdürülebilirliği açısından önem arz etmekteydi. Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir dönemlerinde örneğini gördüğümüz Beytümâl; sahâbe ile yapılan istişare sonrası oluşturulan ve fey gelirlerinin dağıtımı için kurulan Divan teşkilatı ve adalet teşkilatı Hz. Ömer döneminde kurulan teşkilatlardandır. Bu nevi kurumlaşma faaliyetlerinin arka planında toplumun gelişim seyri yattığı kadar Emîrül-Müminîn'in fitrî kabiliyeti ve teşkilatçı zihniyeti, Kur'an ahlakını özümsemesi ve Hz. Peygamber'in eğitiminden geçmesi de yatmaktadır.

Bu makalede Hz. Ömer döneminde kurulan Beytümâl, Divan teşkilatı ve Adalet sistemi gibi kurumlaşma faaliyetleri ele alınacak ve bu faaliyetlere götüren sebepler izah edilmeye çalışılacaktır. Nitekim bu faaliyetleri tanıyıp zihni alt yapısını idrak edebilmek, sonraki dönem İslâm tarihindeki etkisini anlamaya ve açıklamaya yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Ömer, Kurumlar, Beytümâl, Divan Teşkilatı, Adalet Sistemi.

Abstract

Islamic State presents a view that was built by Prophet (p.b.u.h.) and the first caliph Ebûbekr and that its institutionalization was created by the second caliph Omar. Omar's time differentiates from Prophet's and Ebubekr's ones in one way. It can be said that military achievements (fetih) increasingly continued during his time. This situation affected Islamic State's demographic structure directly. Because, Iraq, Syria, Jazeera and Iran were conquered at that time. To determine status of the people who newly entered under the Islamic State's sovereignty was significant for sustainability of the State. Beytümâl which was seen as example in the Prophet time and Ebubekr's; Divan Organization which was organized by consultation with Ashab and used for distribution of Fey and Justice Organization were the ones organized in Omar's Time. Nevertheless, we can claim that Omar's abilities, his organization mentality and his comprehend of Qur'an moral lay down at the background of all of these initiatives.

This article tackles of Beytümâl, Divan and Justice Organizations which were organized by Omar. It is going to be in an effort to explain what kind of reasons forced Omar to do these initiatives. Thus, to understand these reasons assists Omar's effect on history of Islam.

Keywords: Omar, Institutions, Beytümâl, Divan Organization, Justice System.

Giriş

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra İslâm devletini önemli problemler bekliyordu. Hız. Ebû Bekir döneminde İslâm devleti ilk defa Allah Resûlü (s.a.s.) olmadan yönetilecekti. Bu durumun getirdiği zorluklar ve hilafetin iki yıl gibi kısa bir süre devam etmesi devletin kurumlarının oluşamamasının temel sebeplerindendir. Onun döneminde sağlam temeller üzerine bina edilen devletin kurumsallaşması Hız. Ömer zamanında gerçekleşmiştir. Bu sebeple erken dönem İslâm tarihinde, Hız. Peygamber (s.a.s.) döneminden sonra devletin yapısı ve işleyişi açısından üzerinde durulması gereken en önemli tarihî süreç h. 13-23/m. 634-644 yılları arasında içine alan Hız. Ömer'in halifeliği zamanıdır.

Bu tarihî süreç, hem bu yıllarda gerçekleştirilen fetihler bakımından hem de ortaya konan icraatlar sebebiyle İslâm tarihinin en önemli dönemlerinden biridir.

Hız. Ömer dönemi (634-644), Müslüman Arapların hızla Arabistan dışına yayılmalarıyla dikkat çekmektedir. Bu dönemde ülke sınırları, başta İran olmak üzere Suriye ve Mısır topraklarının yanı sıra, güneyde Sind (bugünkü Pakistan), Thama Çölü (Bombay-Gücerat), kuzeyde Ermenistan, Azerbaycan ve Horasan'ı içine alan ve Afrika'nın bir bölümüne kadar uzanan geniş bir alana ulaşmıştır.¹ Bu fetihlerle beraber İslâm devleti bünyesine giren muhtelif milletlerin dinî, siyasî ve iktisadî statülerinin tespit edilmesi zarureti ortaya çıkmıştır. Ayrıca Arap Yarımadası sınırlarını aşarak uzak ülkelere sefere çıkan, ardından buralara yerleşen Müslümanların siyasî, iktisadî ve medenî hayatlarının yeni şartlara göre tanzimi gerekiyordu. Devletin, gerek Müslümanlarla, gerek gayrimüslimlerle alâkalı olmak üzere ortaya çıkan farklı problem ve ihtiyaçlarını gören Hız. Ömer, bunların çözülmesi adına çeşitli düzenlemelere teşebbüs etmesinin neticesi olarak birçok yeni müessesenin kuruluşunu gerçekleştirdi.² Hız. Ömer bu kurumsallaşma faaliyetleri esnasında fethedilen ülkelerdeki Sâsânî ve Bizans İmparatorluklarının iktisadî ve idarî tecrübelerinden de geniş bir şekilde istifade etmiş; buralarda hazır bulduğu bazı müesseseleri de gerekli

¹ Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b Cerîr b Yezid, *Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, (Kahire: Matbaatü'l-İstikame, 1939), IV, 225; İsrail Balcı, "Diplomat ve Devlet Adamı Yönüyle Hız. Ömer", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(2003): 185.

² Hız. Ömer'in devlet idaresine getirdiği yenilikler için bk. İbn Sa'd, Muhammed ez-Zührî (ö. 230/844), *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001), III, 281-282; Ayrıca bk. Mustafa Fayda, "Hız. Ömer Devri Divan Teşkilatı", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi içinde*, II, 107-108.

değişiklikleri yapmak suretiyle islah etmiştir.¹ Hz. Ömer bu müesseseleri islahın yanı sıra para ile ilgili düzenlemeler de yapmıştır. “Hz. Peygamber (s.a.s.) ve Hz. Ebû Bekir zamanında kullanılan paraları tedavülde bıraktı. Bunlar İslâm’dan önce de kullanılan paralardı. Bu paraların üzerinde Herakleious ve Kisra’nın yanan ateşinin resmi bulunuyordu. Paraların üzerine “câiz/geçerli” kelimesini koydurdu. Buna göre İslâmî ilk dirhemi bastıran ve bunu tedavüle koyan kimse Hz. Ömer’dir. Maverdî, “İslâmî dirhem miktarını tespit eden Ömer’dir” demiştir. Makrizî’de İslâm yönetiminde ilk parayı bastıran kişinin Hz. Ömer olduğu, bunu h. 18 yılında Sasanilerin kullandığı paranın üzerini nakşederek yaptığı, ‘Hamd Allah’adır’ ibaresini eklediği kaydedilmektedir. Bazı paralara ‘Lâ ilâhe illallâh’ lafzını kazdırdığı, paraların bir kısmına da Halife Ömer’in isminin yazıldığı ifade edilmektedir. Daha sonra gelen halifeler onu izlemişler, uygarlık ve medeniyetin ilerlemesiyle bu işi geliştirmişlerdir.²

Bir devletin insana müreffeh bir hayat sunması, herkes için adaleti sağlaması ve insanlara âdil davranmasıyla mümkün olur. Bunun için de herkes için uygulanabilecek standartlar geliştirmek, karşılaşılan sorunları çözmek açısından çok önemlidir.

Büyüyen İslâm toplumunun yanı sıra farklı kültür ve inanca sahip kişileri yönetmek kolay değildir. Bütün zamanını Müslümanların sorunlarıyla ilgilenmeye ayıran Hz. Ömer’i başarıya götüren belli başlı yönetim ilkelerini benimsemesi ve uygulamasıdır. Bu ilkeler; inandığı değerlere uyması, yöneticiliği geçim kapısı olarak görmemesi, kabile dengesine dikkat etmesi, eleştirilere açık olması, halka iyi davranma, ehliyet, liyakat ve istişare olarak sıralanabilir.³ Bu ilkelerle devleti adil ve başarılı bir şekilde yöneten Hz. Ömer, kurumsallaşmaya çok önem vermiştir. Hz. Ömer, standart oluşturma açısından bir öncüdür.⁴ Hz. Ömer’in tesis ettiği kurumlar ve standartlaştırma uygulamaları çerçevesinde getirdiği yeniliklere baktığımızda şunları sıralamamız mümkündür:

1. Beytül mâl
2. Divan Teşkilatı
3. Adalet Teşkilatı
4. Liderlik Makamının İsmi Belirlemesi
5. Ortak Bir Takvim Başlangıcı Belirlemesi

¹ Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi 2 (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2010), 4. Basım, 165-166.

² Ali Muhammed Sallâbi, *Hz. Ömer*, ter. Mehmet Akbaş, (İstanbul: Ravza Yayınları:2016), 346.

³ Ömer Cide, “Hz. Ömer’in Yönetim İlkeleri”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4. sy., 7 (2017): 142-144.

⁴ Adnan Demircan, *İslâm Tarihi’nin İlk Döneminde Önderler ve İhtilaflar*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 56-54.

6. Arazi Ölçümü Yaptırması
7. Cizye ve Haraç Miktarlarını Belirlemesi
8. Bir Kişinin Günlük Gıda Tüketimini Belirlemesi
9. Ticaret Mallarına Uşûr Vergisi Koyması
10. Mehire Üst Sınır Getirmek İstemesi
11. Kurulan Şehirlerde Sokak ve Caddelerin Genişliğini Tespit Etmesi
12. Kurulan Şehirlerde Yapılacak Evlerin Büyüklüğünü Tespit Etmesi
13. Ramazan'da Cemaatle Camide Teravîh Namazı Kılınması
14. Asker Gönderme İle İlgili Uygulamaları

A. Beytûlmâl

Sözlüklerde, خزينة المال (treasury- exchequer/hazine-maliye) olarak geçen ve "mal evi, devlet hazinesi" anlamına gelen Beytûlmâl bir terim olarak devlet mallarının muhafaza edildiği fizikî mekânın adı olmasının yanı sıra, kamuya mahsus taşınır taşınmaz malların bütünü ve bunların idaresiyle ilgili hukukî kurumu da ifade etmektedir. Daha geniş manasıyla devlete ait her türlü mal varlığının ve gelirlerin toplandığı, daha sonra da harcamaların planlandığı bağımsız bir kurum demektir.¹ Beytûlmâl belli başlı gelir kaynakları haraç, humus, zekât, cizye, öşür ve sahibi bilinmeyen yitik maldan oluşmaktadır.²

Beytûlmâl teşkilatının kuruluşu Hz. Ömer'e nispet edilmekle birlikte, esasında bu kurumun ilk adımlarının Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından atıldığı açıktır. Nitekim Allah Resûlü (s.a.s.) ganimet, cizye ve harac cinsinden devlet gelirlerini bir araya getirdikten sonra bekletmeksizin gerekli yerlere sarf etmiştir. Bununla birlikte ihtiyaç duyulduğunda Beytûlmâl'e ait nakit paranın Hz. Peygamber'in (s.a.s.) evinde muhafaza edildiği ve bunun kısa bir sürede elden çıkarıldığı bilinmektedir.³ Bu dönemde ziraî mahsul nevinden olan devlet gelirlerinin mescidin üst katındaki bir odada bekletildiği ve bu gelirlerin gerekli yerlere bu işten sorumlu olan Hz. Ömer tarafından harcandığı da zikredilir.⁴

Beytûlmâl'in Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemindeki yapısı ve işleyişi Hz. Ebû Bekir'in kısa süren halifeliği zamanında da herhangi bir değişikliğe uğramadan devam etmiştir. Halifenin Sünh mevkiindeki evinin yanında bir Beytûlmâl bulunuyordu. Buraya gelen mallar derhal gerekli yerlere sarf edilirdi.⁵ Sünh'ten Medine'nin merkezine taşındığında Beytûlmâl'i de

¹ Mehmet Erkal, "Beytûlmâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 6 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992), 90.

² Halit Çil, *Ömer'ini Arayan Yüzyıl*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), s. 205.

³ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2. Baskı, *Zekât* 20.

⁴ Buhârî, *Zekât* 60.

⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III: 213.

yanında getirdi. Hz. Ebû Bekir, hazineden yaptığı yardımlarda herkese eşit muamelede bulunmuş; hür-köle, erkek-kadın, büyük-küçük ayırımı yapmadan eşit bir şekilde mal taksimi yapmıştır.¹ Nitekim Bahreyn valisi olan A'lâ b. el-Hadramî (ö. 21/642) topladığı malları Medine'ye ulaştırdığı zaman, halife ilk önce Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendisine mal vermeyi vaat ettiği kimseler olup olmadığını sordu. Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Allah Resûlü'nün (s.a.s.) Bahreyn'den gelecek mallardan kendisine -iki eliyle işaret ederek- şu kadar vereceğini vaat ettiğini bildirince Hz. Ebû Bekir ona hakkını verdi. Malın geriye kalanını diğer Müslümanlara eşit bir şekilde bölüştürdü.²

Hz. Ömer döneminde Beytül-mâl'in kurumsallaşması ve İslâm devletinin malî yapısını oluşturacak şekilde teşkilatlanmasına ihtiyaç duyulmuştur. Zira gerek savaş ganimetlerinin gerekse anlaşmalardan dolayı başkente gelen malların miktarı çok artmıştı. Halife bu kurumda Abdullah b. Erkam ve Muaykib b. Ebû Fâtima'yı görevlendirmiş, Abdurrahman b. Ubeydullah'ı da onların yardımcılığına getirmişti. İran fetihleri sonucunda Medine'ye gelen ganimetler mescidin üst kısmında toplanmış, onların muhafaza edilmesi için Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652) ile Abdullah b. Erkam görevlendirilmiştir.³

Hz. Ömer, başkentteki Beytül-mâl'in yanı sıra eyaletlerde de merkeze bağlı şubeler kurdu. Kaynaklarda halifenin eyaletlere tayin ettiği valilerden ayrı olarak, devlet gelirlerini tahsil etmek ve ihtiyaç fazlasını merkez Beytül-mâl'e göndermek üzere görevliler tayin ettiği haber verilir. Başlangıç döneminde bu görevi valiler yürütmüşlerdi. Meselâ Amr b. el-Âs (ö. 43/664) Mısır'da valilik yanında Beytül-mâl amilliği görevini de deruhte etmiştir. Bu görev bazen de kadırlara verilmiştir. Örnek vermek gerekirse Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) Kûfe'de kadılığın yanında Beytül-mâl sorumluluğunu da yürütmüştür.⁴

Hz. Ömer Beytül-mâl'i Müslümanların kendisine bir emaneti olarak görmüş, onun korunmasına kendi malından daha fazla önem vermiştir. Özel harcamalarını devlet hazinesinden harcamamış, ihtiyacı olduğunda borç almış; borcunu da imkânı olan en kısa sürede ödemiştir.⁵ Netice olarak ifade etmek gerekirse Beytül-mâl'in, her ne kadar önceki dönemde görülse de Hz.

¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III: 213.

² Ebû Yusuf, Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd Kûfî (182/798), *Kitâbü'l-Harâc* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1399/1979), 45.

³ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 50-51; Halife b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 240/854), *et-Tarih*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: 1993), 112.

⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 39; Belâzürî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ (ö. 279/892), *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ, Ömer Enîs et-Tabbâ (Beyrut: 1407/1987), 376; Apak, *İslam Tarihi*, 167-168.

⁵ Çil, *Ömer'ini Arayan Yüzyıl*, s. 205.

Ömer döneminde bir kurum halini almış olması araştırmacıları bu kurumun kurucusu olarak Hz. Ömer'i kabul etmeye sevk etmiştir.¹

B. Divan Teşkilatı

Hız. Ömer'in önemli özelliklerinden biri, devletin ihtiyaçlarını karşılayabilecek malî bir sistemin gerekliliğini kavramış olmasıdır.² Beytümâl teşkilatıyla doğrudan bağlantılı bulunan ve bu kurumun tamamlayıcısı mahiyetinde olan Divan, Beytümâl'de toplanan mal ve paranın düzenli bir şekilde hak sahiplerine dağıtılması ihtiyacından doğmuştur.

Divan, devlet idaresindeki çeşitli idarî, malî ve askerî hizmetlerin yerine getirilmesinde kullanılan defterlere, ayrıca bu defter ve memurların bulunduğu resmî daireye verilen isimdir.³ İslâm dünyasında Divan teşkilatına ilk defa ihtiyaç duyan Hız. Ömer, fetihler sonucunda elde edilen cizye, harac ve ticarî vergilerden elde edilen gelirleri sistemli bir şekilde Müslümanlara dağıtabilmek amacıyla bu müesseseyi kurmuş, hazineden maaş alacakları burada tutulan defterlere kaydettirmiştir.⁴

Hız. Ömer'in bu teşkilatı tanzim etmesine sebep olan olay kaynaklarda farklı şekillerde rivayet edilir. Bunlar arasında Ebû Hüreyre (ö. 58/678) rivayeti yaygındır. Buna göre Ebû Hüreyre Bahreyn'den beş yüz bin dirhem parayı getirdiğinde Hız. Ömer, malların nasıl dağıtılması gerektiği konusunda ashâb ile istişare etmiş, orada bulunanlardan bir kısmı kendisine Divan tesis etmesini ve gelen malları Divan kayıtlarına göre dağıtmasını tavsiye etmişler, halife de bu teklifi uygun bularak Divan defterlerinin tanzimine karar vermiştir.⁵ Kaynaklarda Hız. Ömer'e Divan tesisini İranlı Fîruzân⁶ veya Hürmüzân⁷ isimli kişilerin önerdiği zikredilir.⁸

Bu konuda İbn Sa'd'ın rivayetine göre ise Hız. Ömer, Beytümâl'e gelen malların nasıl dağıtılması gerektiği konusunda ashâb ile görüşmesi esnasında Hız. Ali (ö. 40/661) bunların tamamını hemen taksim etmesini

¹ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Meğamiz (İstanbul: 1970), I: 154. Beytümâl'in kuruluşu ve işleyişi hakkında geniş bilgi için bk. Murat Mısırlı, "Hız. Ömer Döneminde Maliye Teşkilatı", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara ÜSBE, 2001); Mehmet Erkal, "Beytümâl", 90-94.

² Çil, *Ömer'ini Arayan Yüzyıl*, s. 200.

³ Abdülaziz Dûrî, "Divan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 9 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992), 378; Apak, *İslam Tarihi*, 168.

⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III: 295-296.

⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 323-325; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II: 300; Belâzûrî, *Futûhu'l-Buldân*, 635-636.

⁶ Sûlî, Ebû Bekir Muhammed, *Edebu'l-Kuttâb* (Kahire 1341), 190.

⁷ Nüveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî (ö. 733/1333) *Nihâyetü'l-Ereb fî fûnuni'l-edeb* (Dârü'l-Kütüb, ts.), 197.

⁸ Sallâbî, *Hız. Ömer*, 335.

teklif etmiş, ancak Hz. Osman (ö. 35/656) “insanlara yetecek kadar mal görüyorum. Ancak alanla almayan bilinecek şekilde tespit edilmezse, bu işin karışacağından korkarım” sözleriyle teklife itiraz etmiştir. Bunun üzerine toplantıda bulunan Velîd b. Hişâm, kendisinin Şam’da bulunduğu esnada bölgenin Rum idarecilerinin Divan tedvin ettiklerini ve ordularına bu suretle maaş verdiklerini bildirince, bu öneriyi benimseyen halife Divan kurmaya karar vermiştir.¹

Hz. Ömer, Velîd’in teklifini benimsemiş ve Akîl b. Ebû Tâlib (ö. 60/680), Mahreme b. Nevfel (ö. 54/674) ve Cübeyr b. Mut’im’i (ö. 59/678-79) çağırıştır. Bunlar Kureys’in içinde nesep bilgisi iyi olan kimselerdi. Onlara, “İnsanları derecelerine göre yazın.” demiş, onlar da Hâşimoğullarıyla başlayarak listeleri hazırlamışlardır. Onların arkasından hilafet sırasına göre Ebû Bekir ve kabilesi Teymoğullarını, akabinde Ömer ve kabilesi Adîoğullarını yazdılar. Ömer bu listeye bakınca şöyle dedi: “Vallahi bu şekilde [Resûlullah’a yakınlığının] olmasını çok arzu ederdim. Ancak Hz. Peygamber’e (s.a.s.) akrabalığı esas alarak başlayın. Önce en yakın akrabayı, ardından da onu takip eden yakın akrabayı yazın. Sonunda böylece Ömer’i, Allah’ın koyduğu sıraya koyarsınız.”²

Divan teşkilatı kurulmadan önce de Müslümanlar arasında fey taksimi yapılıyordu. Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında fey gelirlerinin miktarı çok az olduğu için toplananlar Medine’deki Müslümanlara dağıtılıyordu.³ Hz. Ebû Bekir zamanında bu uygulama aynı şekilde devam etmiş, başkente gelen mallar bekletilmeksizin hak sahiplerine dağıtılmıştır.⁴ Kendisine insanlar arasında eşit taksim yerine, iyi geçmişi ve Müslümanlıkta önceliklere göre mal dağıtması tavsiyelerine de şöyle cevap vermiştir: “Söylediğiniz iyi bir geçmiş, fazilet ve İslâm’daki kıdem meselesini hepinizden iyi ben bilirim. Bütün bunlar, sevabı Allah’a ait olan hasletlerdir. Dağıttığım şey ise geçim vasıtasıdır. Bunda eşitlik, tercih ve takdimden daha iyidir.”⁵

Hz. Ömer halifeliği döneminde Divan sisteminde gelirlerin hak sahiplerine yılda bir defa dağıtılması, maaş miktarlarının sabit bir şekilde belirlenmesi ve hazineden para almaya hak kazananların Divan defterlerine kaydedilmesi gibi yenilikler getirdi.⁶ Onun gerçekleştirdiği yeniliklerden biri

¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Harâc*, 48-49; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III: 295; Belâzürî, *Futûhu’l-Buldân*, 630; Taberî, *Tarih*, IV: 209-210; Apak, *İslam Tarihi*, 169-170.

² Demircan, *Önderler ve İhtilaflar*, 56-57.

³ Bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Harâc*, 56-60; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü’l-Emvâl*, ter. Cemaleddin Saylık, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 227-238.

⁴ Buhârî, *Cizye ve’l-Muvâde’a*: 4, *Meğâzî*:73; Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Harâc*, I: 307-310; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III: 213.

⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Harâc*, 45-46; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III: 296.

⁶ Mustafa Fayda, *Hz. Ömer’in Divan Teşkilatı*, s. 141.

de divanda maaş derecelendirmesi yapması oldu. Halife bu uygulama değişikliğini şu şekilde gerekçelendirir:

“Ebû Bekir’in bu mallar hakkında bir görüşü vardı, benim de başka bir görüşüm var. Ben, Resûlullah’a karşı savaşanlarla, onun safında savaşanları bir tutmayacağım...”¹ “Bizler hepimiz, Allah’ın Kitabı ve Resûlullah’ın Sünneti’nde beyan edilen ölçülere tabiyiz. Herkes, İslâm’daki özel durumuna, Hz. Peygamber’e yakınlığına göre ecir ve sevap alır, İslâmiyet’e yaptığı hizmete, katlandığı sıkıntılara, erken Müslüman olmasına, zenginlik ve ihtiyaç durumuna göre hak sahibi olur.”²

Hız. Ömer Divan defterlerinin hazırlanmasında o günkü Arap toplumunda varlığını canlı bir şekilde sürdüren kabile sistemini temel almış ve divandan maaş alacakları bu esasa göre tertip etmiştir. Sistemde maaş mertebesinin en üst kısmına Hız. Peygamber’in (s.a.s.) akrabası olan Benî Hâşim yerleştirdikten sonra soyca onlara yakın kabilelere geçildi. Resûlullah’ın (s.a.s.) kabilesine eşit uzaklıktaki kabile mensupları ise ihtida önceliğine göre sıralandılar. Hız. Ömer, defterleri hazırlayan kâtiplere Benî Hâşim’den Bedir Gazvesi’ne iştirak edenler esas alınarak sıralamaya başlamalarını, daha sonra da, yine Bedir’e iştirak edenler önce yazılmak suretiyle Hız. Peygamber’in (s.a.s.) kabilesine yakınlıklarına göre diğer Kureyş ailelerini kaydetmelerini istemiştir.³ Bu esaslar dâhilinde düzenlenen Divan defterlerinde, ilk önce Hız. Peygamber’in (s.a.s.) kabilesinden Bedir Gazvesine iştirak eden Hız. Ali yazılmıştır. Hız. Ömer Divan kayıtlarını, Hız. Peygamber’in (s.a.s.) kabilesinden başlamak suretiyle tanzim ettirdi fakat verilen atıyelerin miktarları, kabile esasına göre tespit edilmedi.⁴ Örnekle açıklamak gerekirse Bedir Gazvesine iştirak eden Benî Hâşim’e mensup Hız. Ali ile Benî Ümeyye’den olan ve Bedir Gazvesine iştirak etmiş kabul edilen Hız. Osman, farklı sıralarda yazılmış olmalarına rağmen aynı miktarda para almışlardır. Divan listesinde Kureyşli Benî Cumah soyundan olup Mekke fethinden sonra Müslüman olan Safvan b. Ümeyye (ö. 41/661 [?]), Medineli olması sebebiyle Divan’a bütün Kureyş ailelerinden sonra kayda geçen ancak Bedir Gazvesine iştirak etmiş bulunan Muhammed b. Mesleme’den (ö. 43/663) daha az atıyye almıştır. Bu bakımdan kabilelerin sıralanışı tamamen şekli bir tercihten ibarettir. Dolayısıyla Hız. Ömer’in sisteminde atıyyede asıl tercihin kabile değil, İslâm’a girmedeki öncelik olduğu anlaşılır.⁵

¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Harâc*, 46; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III: 296; Belâzürî, *Futûhu’l-Buldân*, 632.

² Taberî, *Tarih*, IV: 211.

³ Buhârî, *Menâkibu’l-Ensâr*: 35; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III: 282, 295-296; Belâzürî, *Futûhu’l-Buldân*, 630-632, 641; Taberî, *Tarih*, III: 613-615, IV:209-210.

⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III: 301

⁵ Mustafa Fayda, *Hız. Ömer’in Divan Teşkilatı*, 147-149.

Halife, maaş ödeme sisteminde azat edilmiş köleleri (mevâlî), onları azat eden efendileriyle aynı seviyede kabul etmiştir. Bundan dolayıdır ki Hz. Peygamber'in (s.a.s.) azatlısı Zeyd'in oğlu Üsâme hukuken Hâşimîler'den kabul edildiği için Hz. Ömer'in oğlu Abdullah'dan hem önce yazılmış hem de daha fazla atıyye almaya hak kazanmıştır.¹

Yapılan düzenlemeler divanın üç esasa dayandığını göstermektedir:

1- Kabile kabile Allah Resûlü'ne (s.a.s.) yakınlık ve nesep,

2- İslâm'a girmede öncelik ve dini yaşama güzelliği,

3- Cihat vb. durumlarda hayatını kaybedenlerin yakınlarının tercih edilmesi.²

Hz. Ömer, Divan sisteminde hak sahiplerine durumlarına göre dağıtımda farklı maaş takdir etmiş olmakla birlikte, hayatının son döneminde bu uygulamayı kaldırmayı düşündüğünü, en alt düzeyde maaş alan ile en üst düzeyde maaş alanı eşitleyeceğini belirtmiş,³ fakat ömrü buna imkân vermemiştir.⁴

Kısaca özetlemek gerekirse, divanlar devlet gelirlerinin Müslümanlar arasında adaletli ve sistemli bir şekilde dağıtılması için kurulmuştur.⁵ Bunu ilk oluşturan kişi Hz. Ömer'dir.⁶ Divan'a kayıtlı olanların önemli bir kısmı askerlik hizmetini de ifa ediyorlardı. Onun bu alandaki uygulamaları bir standart oluşturmuş ve asırlarca devam etmiştir. Hatta ünlü tarihçi Muhammed b. Sa'd *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr* adlı değerli eserini iki asır sonra yazarken ele aldığı kişilerin tasnifinde Hz. Ömer'in Divan tasnifini esas almıştır.⁷

C. Adalet Teşkilatı

Kur'ân-ı Kerîm'de adalet kavramına geniş bir anlam yüklenerek bütün Müslümanlar hayatın her alanında adaletli olmaya çağırılmış, kişinin kendine ve başkalarına karşı haksızlık etmemesi emredilmiştir. Dinin dünyevî hüküm koyması da bu adalet anlayışının bir yansıması olarak kabul edilir. Allah'ın elçisi olan peygamberler, insanlar arasında adaletle hüküm

¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, I: 332; 295-302; bu konuda geniş bilgi için bk. Mustafa Fayda, *Hz. Ömer'in Divan Teşkilatı*, 107-176; Mehmet Şimşir, "Râşid Halîfeler Döneminde İdare Sistemi ve Divan Teşkilatı", *İSTEM*, 3, sy. 6(Konya 2005), 265-280.

² Çil, *Ömer'ini Arayan Yüzyıl*, s. 203-204.

³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III: 302, 304.

⁴ Apak, *İslam Tarihi*, s. 166-169.

⁵ Mehmet Azimli, *Hz. Ömer*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2016), 4. Basım, 141.

⁶ Sallâbî, *Hz. Ömer*, 335.

⁷ Demircan, *Önderler ve İhtilaflar*, 56.

vermekle, müminler ise verilen bu hükme itaatle emrolunmuşlardır.¹ Ayrıca dünyada yargılama ve karar verme mevkiinde bulunan kişilerin dünyevî adaletin gerçekleşmesinde önemli bir role sahip olduklarına işaret edilerek, insanlardan kendi aralarında hükmederken adaletli ve hakkaniyetli davranmaları istenmiştir.² Hz. Peygamber (s.a.s.), hâkimlik mesleğinin sorumluluğunun büyük olduğunu,³ hâkimin adaletten sapmadığı müddetçe Allah'ın onunla birlikte olacağını ve onun cennete gireceğini, gerçeği bildiği halde haksızlık edenlerin cehenneme atılacaklarını haber vermiştir.⁴

Râşid Halifeler döneminde adalet hizmeti devletin temel görevlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Öyle ki, halifeler başşehir Medine'de yargı görevini bizzat kendileri îfâ etmişlerdir. Hz. Ömer'in halifeliği sırasında en çok öne çıkan vasfı adaletli oluşudur. Bir şeyi emrettiği ya da yapılmasını yasakladığında işe ailesinden başlardı. Adaleti uygulamada hiç kimseye ayrıcalık tanımadığı bilinmektedir. Onun kendine, öz oğluna ve yöneticilerine tatbik ettiği tavizsiz adaleti, halkın ve valilerinin onun ciddiyetini anlayıp hükümlerine razı olmalarını sağlamıştır.⁵

Hz. Ömer gerek Hz. Peygamber (s.a.s.) gerekse selefi Hz. Ebû Bekir'i örnek almak suretiyle çarşı-pazarları denetlemesi esnasında kendisine intikal eden hukukî ihtilâfları ve şahsî husumetleri anında çözüme kavuşturmuştur.⁶ Halife, zaman zaman görevlendirdiği şahıslar marifetiyle de bu vazifeyi yürütmüş, eyaletlerde ise sorumluluk daha ziyade valilere tevdi edilmiştir. Bununla birlikte hususî olarak görevlendirilen kadıların tayiniyle birlikte yargının yürütmeden ayrıldığına şahit olunmuştur. Buradan yola çıkarak valilikten müstakil hale gelen ilk kurumun kadılık teşkilatı olduğu ileri sürülebilir. Diğer devlet teşkilatlarında olduğu gibi adalet kurumunun da devlet sistemine yerleştirilmesinde Hz. Ömer öncülük yapmıştır.⁷ Valilerden ayrı ve müstakil olarak kadılar tayin eden ilk halife Hz. Ömer'dir.⁸ Nitekim Halife, yönetimi esnasında bu göreve Medine'de Ebu'd-Derdâ'yı, Kûfe'de Ebû Kurre⁹ ile Kâdı Şüreyh'i (ö. 80/699 [?])¹⁰ getirmiştir. Mısır kadılığına Kays b. Ebu'l-Âs'ı, sonra da onun oğlu Osman b. Kays'ı, Basra

¹ Nisâ, 4/105; Mâide, 5/42, 49; Nûr, 24/48-51; Sâ'd, 38/26.

² Nisâ, 4/ 58, 135; Mâide, 5/8, 42, 49.

³ Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889), *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2. Baskı, *Akziye*: 1; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 273/887), *es-Sünen* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2. Baskı, "Ahkâm",1.

⁴ İbn Mâce, "Ahkâm" 3; et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *Sünen* (İstanbul 1413/1992), "Ahkâm",1.

⁵ Çil, *Ömer'ini Arayan Yüzyıl*, s. 93-95.

⁶ Taberî, *Tarih*, IV: 213.

⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III: 282.

⁸ *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, 2: 176.

⁹ Taberî, *Tarih*, IV: 39, 95.

¹⁰ Taberî, *Tarih*, IV: 101.

kadılığına Ebû Meryem el-Hanefî'yi, ardından da Ka'b b. Sevr el-Lakîti'yi¹ tayin etmiştir.²

Hz. Ömer, eyalet kadılarının dışında savaş esnasında orduda bulunan askerler arasında çıkması muhtemel ihtilâflara bakmak üzere askerî kadılar istihdam etmiştir. Irak cephesine gönderilen Kâdisiye ordusunda bu görevi Abdurrahman b. Rebîa el-Bâhilî üstlenmiştir.³ Hz. Ömer her hac mevsiminde Mekke'de bir temyiz mahkemesi kurmak suretiyle vilâyetlerde kadılar tarafından verilen yargı kararlarını denetlemiştir. Onun Basra kadısı Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye gönderdiği hukuk tâlimatnâmesi ise ilk kadıların uygulamaları ve yargı usulü açısından zengin bir belge niteliğindedir:

“Şunu bil ki, sana bir dava getirildiği zaman, tatbiki mümkün olmayan delillerin faydası olmaz. İnsanlara karşı şahsî münasebetlerinde ve adaletinde eşit muamele yap ki, kuvvetli senin nüfuzundan korksun, zayıf da adaletine sığınsın. Delil göstermek davacıya aittir. İnkâr edene ise yemin etmek düşer. Bununla beraber, Müslümanlar arasında barış yapmak da caizdir. Ancak helâli haram, haramı da helâl kılan sulh mümkün olmaz. Bir davada hüküm verdikten sonra bu hükmün yanlışlığına kanaat getirdiğinde doğruya dönmekte tereddüt etme. Çünkü asıl olan doğruya ulaşmaktır ve bu esas, yanlışta devam etmekten daha hayırlıdır. Kur'ân ve Sünnet'te açık bir hüküm bulamadığın hallerde hüküm vermekte zorluk çekersen, önce buna benzer davalar ve örnekler ara ve önündeki dava ile aralarındaki ortak yanları tespit et. Ondan sonra Kur'ân ve hakka en yakın olduğunu umduğun fikre itimat et. Hak iddia edenlere bunu ispatlayabilmeleri için delil getirebilecekleri bir mühlet tanı. Bu süre zarfında delil getirebilirse lehte, aksi halde aleyhte hüküm vermen gerçeğe daha yakın ve şüpheden daha uzak olur. Müslümanlar, hukukî meselelerde birbirlerine lehte ve aleyhte şahitlik edip adaletin tecelli etmesine yardımcı olmalıdırlar. Ancak sabıkalı olanlar, yalancı şahitliği veya iftirası sabit olanlar ve soyu bilinmeyenler bu iş için makbul kişiler sayılmaz. Çünkü Allah, insanların vicdanlarında olanları bilir, şahitlik ve yemin gibi tamamen vicdanî faktörlerle adaletin tecellisini sağlar. Davalara bakarken telâşa, çığırkanlığa ve tarafların haysiyetini kırıcı davranışlara asla müsaade etme. Çünkü adaletin yerini bulması için sükûnet ve ciddiyet şarttır. Hakkın tecelli etmesi ise ilahî adaletin itibar kazanmasına sebep olur. Bir Müslümanın niyeti iyi ise Allah, onun insanlarla olan münasebetlerini ıslah eder. Ama içi başka dışı başka olursa, Allah ona musibet verir. Bu durumda hâkimin

¹ Halife b. Hayyât, *Tarih*, 111.

² Apak, *İslam Tarihi*, 175.

³ Taberî, *Tarih*, III: 489.

*görevi Allah'ın rızık ve rahmet hazinelerinin kulları arasında adaletle dağıtılmasını sağlamaktır.*¹

Hız. Ömer'in halifeliği döneminde adalet sisteminin en önemli unsurlarından biri olan hapishaneler de kurumsal hale getirilmiştir. Hız. Peygamber (s.a.s.) ve Hız. Ebû Bekir dönemlerinde bu amaçla geçici mekânlar kullanılırken Hız. Ömer, Safvân b. Ümeyye'nin evini kamu adına istimlak etmek suretiyle burayı hapishaneye dönüştürmüştür.² Medine'deki merkez hapishanenin ardından vilayetler ve büyük yerleşim birimlerinde de hapishaneler kurulmuştur. İlk önceleri infazı beklenen hükümlülerin konulduğu hapishaneler, daha sonraları borçlarını ödemeyenlerin tutuklanmasında da kullanılmıştır.³

D. Liderlik Makamının İsmi Belirlemesi

Hız. Peygamber'den sonra halife olan Hız. Ebû Bekir için Resûlullah'tan sonra geldiğini ifade etmek üzere "Halîfetü Resûlillah" deniyordu. Hız. Ebû Bekir, bir defasında kendisine "Halîfetullah" olarak hitap edilince, "Ben Muhammed'in (s.a.s.) halifesiyim ve bundan memnunum." demişti.⁴

Hız. Ömer halife olunca ona "Halîfetü halîfeti Resûlillah" denildi. Ömer'den sonra gelecek kişiye, "Allah Resûlü'nün halifesinin halifesinin halifesi" denilecek ve bu isimlendirme böyle uzayıp gidecekti. Sonraki dönemlerde de kullanılabilecek pratik bir isim bulmak için istişareler yapıldı. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) bazı sahabîleri, "Biz mümin kimseleriz, Ömer de bizim emîrimiz." dediler. Böylece ondan sonra Ömer "Emîrül-müminîn" [Mü'minlerin Emiri] diye çağrıldı. O, kendisine bu ismin verildiği ilk şahıstır.⁵ Ondan sonra asırlarca bu hitap şekli kullanılmıştır.⁶

¹ Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye* (Beyrut 1985), 425-437. Bu konuda geniş bilgi için ayrıca bk. Muhammed Hamidullah, "Hız. Ömer Devrinde Adli Teşkilat-Ebû Mûsa el-Eş'arî'ye Gönderilen Kazai Talimatnameler", çev. Fahrettin Atar, *İlim ve Sanat*, sy. 23 (Ankara 1989): 45-53; Abdüsselam Arı, "Hız. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi", *İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (Konya 2003): 85-99; Fahrettin Atar, "Kaza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 25 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992), 113-115.

² Buhârî, "Husûmât", 8.

³ Ali Bardakoğlu, "Hapis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 16 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992), 54-55; Apak, *İslam Tarihi*, 174-177.

⁴ İbn Sa'd, III: 168; Belâzürî, *Ensâb*, II: 187.

⁵ İbn Sa'd, III: 262; Belâzürî, I: 528.

⁶ Demircan, *Önderler ve İhtilaflar*, 54.

E. Ortak Bir Takvim Başlangıcı Belirlemesi

Hz. Ömer'in önemli icraatlarından biri, bugün hala birçok İslâm ülkesinde kullanılan hicrî takvim için standart başlangıç belirlemesidir. Ondan önce Müslümanlar tarafından farklı olaylar tarih başlangıcı olarak kullanılıyordu. Bazıları peygamberliğin başlangıcını, bazıları hicreti, bazıları Resûlullah'ın (s.a.s.) vefatını esas alarak tarihlendirme yapıyorlardı. Ancak farklı tarih başlangıçları kullanılması, bazı sıkıntılara sebep olabiliyordu. Nihayet Hz. Ömer durumu ashâbla istişare ederek herkesin kabul edeceği bir tarih başlangıcı oluşturdu. Seçilen başlangıç, hak ile batılın arasını ayırdığı ifade edilen hicretti. Bu uygulama h. 16. yılının Rebûlevvel (Nisan 637) ayında hayata geçirildi.¹ Takvim reformu Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında yapılmıştı, ancak İslâm tarihinin başlangıcı olarak hicret hadisesinin esas alınması Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından altı yıl sonra Hz. Ömer'in hilafeti zamanında benimsendi.²

F. Arazi Ölçümü Yaptırması

Hz. Ömer döneminde Suriye, Irak ve Mısır gibi geniş bölgeler fethedildi ve buradaki arazilere Müslümanlarda daha önce müstakil bir vergi olarak bulunmayan haraç vergisi kondu.³ Irak fethedildiğinde Sevâd bölgesi arazisinin ölçümü için Osman b. Huneyf ve Huzeyfe b. el-Yemân görevlendirildi.⁴ Yaptıkları ölçüm sonucu tarıma elverişli arazinin 36.000.000 cerîb⁵ (yaklaşık 50.000.000 dönüm) olduğunu tespit ettiler.⁶ Böylece Hz. Ömer, yıllarca kullanılan bu ölçümüyle Sevâd ve Cebel bölgesinin kadastro çalışmasını yapan ilk kişidir.⁷ Bu dönemden seksen yılı aşkın bir süre sonra Emevî halifesi Yezid b. Abdülmelik, Irak valisi Ömer b. Hübeyre'den Hz. Ömer döneminden sonra bir daha kadastro çalışması yapılmayan Sevâd arazisinin tekrar ölçülmesini istemiştir.⁸

G. Cizye ve Haraç Miktarlarını Belirlemesi

Beytül-mâl gelirlerinden olan haraç vergisinin alınmasına Hz. Ömer zamanında başlanmıştır. İslâm tarihinde bu vergi halifenin, fethedilmiş

¹ İbn Sa'd, III: 262; Demircan, *Önderler ve İhtilaflar*, 55.

² Muhammed Hamidullah, "Hicri Takvim ve Tarihi Arkapları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(2000):678.

³ Bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 60-62.

⁴ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 68-69.

⁵ Hz. Ömer zamanından itibaren İslâm dünyasında kullanılan alan ve hacim ölçüsüdür. Bkz. Mustafa Fayda, "Cerîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 7 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993), 402.

⁶ Belâzürî, *Fütûh*, 375.

⁷ İbn Sa'd, III: 262.

⁸ Demircan, *Önderler ve İhtilaflar*, 55.

toprakları savaşa katılanlar arasında dağıtması kararından sonra uygulanmıştır. Hz. Ömer'in bu toprakları haraç karşılığında ziraatı iyi bilen eski sahiplerinin elinde bırakıp kendi dinlerinde kalmak isteyen insanları da esir statüsü dışına çıkararak kendilerinden Tevbe sûresi 29. âyet gereğince cizye alınması emrini vermesi sonucunda ilk defa Irak'ta sonra Suriye ve Mısır'da uygulamaya konulmuştur.¹

Gayri müslimlerden alınan cizye vergisi ile ilgili en önemli düzenlemelerden biri Hz. Ömer döneminde yapılmıştır. Bu dönemdeki uygulamalar, daha sonra mezheplerin bu konudaki görüşlerinin şekillenmesinde temel referanslardan biri olmuştur. Cizye vergisinin tahsilinde, toplu ya da ferdî, nakdî ya da aynî alınması şeklinde farklı uygulamalar olmakla birlikte Halife'nin talimatıyla bir kişiden alınacak cizye miktarının belirlenmesinde zenginden kırk sekiz, orta halliden yirmi dört ve fakirden de on iki dirhem alınması uygun görülmüştür.² Hz. Ömer, asgari sınırı belirlerken, çalışan fakir bir kişinin aylık bir dirhemi rahatlıkla ödeyebileceğini ifade etmiştir.³

H. Bir Kişinin Günlük Gıda Tüketimini Belirlemesi

Hz. Ömer devlet gelirlerini halka dağıtma çalışması çerçevesinde nakdî ödemenin dışında aynî ödeme de yapıyordu. Bunun için şöyle bir standart oluşturdu: (132 litre hacminde olan) bir cerîb un getirilmesini emretti. Önce hamur yoğruldu, sonra ekmek pişirildi, ardından tirit yapıldı. Sonra bu tirite otuz adam davet etti. Onlar da yemeği yediler. Daha sonra yatsı vaktinde de aynı şeyi yaptı ve şöyle dedi: "Bir adama ayda iki cerîb [miktarı un] yeter."⁴ Bunun üzerine kadın, erkek ve kölenin her birine ikişer cerîb [un] olmak üzere insanlara her ay iki cerîb [unu] geçimlik olarak verdi.

I. Ticaret Mallarına Uşûr Vergisi Koyması

Hz. Ömer, mütekabiliyet ilkesine önem verirdi. Müslüman tüccarlar başka memleketlere gittikleri zaman ticaret mallarından vergi alınıyordu. Rivayete göre Basra valisi Ebû Mûsa el-Eş'arî, Hz. Ömer'e bir mektup yazarak, "Buradaki bazı Müslüman tacirler düşman ülkesine ticaret için gidiyorlar. Onlardan 1/10 (onda bir) vergi alınıyor." diye bildirdi. Bunun üzerine Hz. Ömer valiye, "Sen de onların tacirlerinden, Müslüman tacirlerinden aldıkları kadar vergi al! Zimmîlerden nisfû'l-uşr (yirmide bir),

¹ Geniş bilgi için bkz: Mustafa Fayda, *Hulefâ-yi Râşidîn Devri, Dört Halife Dönemi* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2015)2. Baskı, 305-315.

² Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 54-58; Fayda, *Hulefâ-yi Râşidîn Devri*, 302.

³ İbn Sa'd, III: 262-263; Demircan, *Önderler ve İhtilaflar*, 56.

⁴ İbn Sa'd, III: 284; Demircan, *Önderler ve İhtilaflar*, 61.

Müslümanlardan ise kırk dirhemden bir dirhem al. 200 dirhemden az olan mallardan bir şey alma.” şeklinde cevap yazdı.¹

J. Mehire Üst Sınır Getirmek İstemesi

Hz. Ömer döneminde kadınların fazla mehir istemeye başlamaları evlenmek isteyen erkekleri sıkıntıya sokmaya başladı. Konuyu ele alan Hz. Ömer mehir için bir üst sınır belirlemek istedi ve bunu mescitte yaptığı bir konuşma ile Müslümanlara açtı.

Konuşmasında özetle şöyle söylemişti: “Kadınların mehirlerini çok yükseltmeyin. Mehirleri arttırmak bu dünyada bir şeref ve Allah katında takva ölçüsü olsaydı, Allah Resûlü buna hepinizden daha layık olurdu. Hâlbuki Resûlullah’ın (s.a.s.) on iki ûkiyyeden (480 dirhem) fazla mehir karşılığında, kadınlardan herhangi birisini nikâhladığını ve kızlarından herhangi birisini de başkalarına nikâhladığını bilmiyorum.”²

Halife sonunda kararını şöyle açıkladı: “Kadınların mehirlerini kırk ûkiyyeden (1600 dirhem) fazla tutmayın. Bunu yapan olursa fazla kısmı Beytülmâl’e alırım.”

Bir kadın, “Bunu yapamazsın ey Ömer!” dedi. Ömer, “Niçin?” diye sorunca, kadın Nisa suresinin, “*Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. Siz iftira ederek ve apaçık günah işleyerek onu geri alır mısınız? Vaktiyle siz birbirinizle haşır-neşir olduğunuz ve onlar sizden sağlam bir teminat almış olduğu halde onu nasıl geri alırsınız?*”³ âyetlerini okudu. Bunun üzerine Hz. Ömer, “Bir kadın Ömer’le tartıştı ve onu yendi!” diyerek bu kararından vazgeçti.⁴

K. Kurulan Şehirlerde Sokak ve Caddelerin Genişliğini Tespit Etmesi

Hz. Ömer, Kûfe, Basra ve Fustat gibi şehirleri kurunca bunların şehir planlarını kabilelere göre çizdirip Arapları buralara yerleştirdi.⁵ Hz. Ömer şehirlerin cadde ve sokaklarının genişliğinin ne kadar olacağı meselesiyle bizzat ilgilenmiş; cadde ve sokakların o günkü ihtiyaçları rahatlıkla karşılayacak şekilde planlanmasına dikkat etmiştir. Seyf b. Ömer’in rivayetine göre Hz. Ömer Kûfe’de ana caddelerin 40 (24 m.), daha küçük caddelerin 30 (18 m.), onlardan daha küçük caddelerin 20 (12 m.) ve

¹ Ebû Yusuf, 135; Fayda, “Uşûr [I]”, 176; Demircan, *Önderler ve İhtilaflar*, 62.

² Tirmizî, “Nikâh”, 23.

³ Nisâ 4/21-22.

⁴ İbn Kesîr, III: 404; Demircan, *Önderler ve İhtilaflar*, 62-63.

⁵ İbn Sa’d, III: 263; Demircan, *Önderler ve İhtilaflar*, 63.

sokakların 7 zira¹ (4 m.) yapılmasını emretmiştir. Hz. Ömer ayrıca kabilelere ayrılan mahallelerin ortasına 60 zira² büyüklüğünde (yaklaşık 1300 m²) bir meydan bırakılmasını uygun görmüştür.² Basra şehri kurulurken de şehrin ana caddeleri 60 zira (36 m.), ara caddeleri 20 zira (12 m.), sokakları da 7 zira (4 m.) genişlikte tutulduğu nakledilir. Ayrıca kabileleri birbirinden ayıran sınırların ortasında, ölülerine mezar yapmak, hayvanlarını bağlamak için geniş alanlar bırakarak mahalleler birbirlerine tam olarak bitiştirilmemiştir.³

L. Kurulan Şehirlerde Yapılacak Evlerin Büyüklüğünü Tespit Etmesi

Hz. Ömer, döneminde kurulan Basra ve Kûfe şehirlerinde evler önce kamıştan yapılmıştı. Bu konutların yangında yanması üzerine Halife'den kerpiçten evler yapmak için izin istediler. Hz. Ömer, Kûfelilerin kerpiçten konut yapmalarına izin verdiğinde İslâm'ın genel yaklaşımına uygun olarak israfa kaçınılmamasını istemiş; bu amaçla üç odadan büyük ve yüksek evler yapılmaması kaydıyla ev yapmalarına izin vermiş; ayrıca benzer bir talimatı Basralılara da göndermiştir.⁴

M. Ramazan'da Cemaatle Camide Teravih Namazı Kılınması

Teravih namazını başlangıçta cemaate bizzat kıldıran Hz. Peygamber ümmetinin yükünü arttırabileceği düşüncesiyle bu uygulamadan vazgeçmiştir. Onun bu namazı iki veya üç gün mescitte kıldığı, cemaatin gittikçe çoğaldığını görünce mescide çıkmadığı ve bunu Allah'ın farz kılabileceği endişesiyle yaptığını söylediği rivayet edilir.⁵ Teravihin tek başına kılınmasına Hz. Ebû Bekir döneminde devam edilmiştir. Bu uygulamanın camide meydana getirdiği dağınıklığı, artık farz kılınma ihtimali bulunmadığını ve Resûl-i Ekrem'in konuyla ilgili sözünden çıkan anlamı dikkate alan Hz. Ömer, Übey b. Kâ'b'dan cemaate teravih namazı kıldırmasını istemiş ve bu uygulama günümüze kadar sürmüştür.⁶

Dolayısıyla Hz. Ömer, Ramazan ayını ihya etme geleneğini sistemleştiren, insanları bunun için cemaat halinde mescitte toplayan ve bu uygulamayı Medine dışındaki diğer beldelere de yazıp bildiren ilk şahıstır.

¹ Yaklaşık olarak 64, 65 cm.'ye karşılık gelen bir uzunluk ölçüsü birimdir. Mehmet Erkal, "Arşın", *DİA*, c. 3, 411-413.

² Taberî, IV: 44.

³ el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976), 201.

⁴ Taberî, IV: 44; Demircan, *Önderler ve İhtilaflar*, 63-64.

⁵ Buhârî, "Teheccüd", 5, "Salâtü't-terâvîh", 1.

⁶ Saffet Köse, "Teravih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 40 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992), 482-483.

Bu icraat, hicretin 14. senesindeki Ramazan (Ekim 635) ayında başlatılmıştır.¹

N. Asker Gönderme İle İlgili Uygulamaları

Hz. Ömer döneminde aylar süren yolculuklar gerektiren yerlere kadar gidilerek İslâm tebliğ edilmiş ve Müslümanlarla anlaşmayı reddedip savaşımlara karşı cihat yapılmıştır. Mesafenin uzak olması, askerinin cepheye gönderilmesi için ciddi bir problem oluşturuyordu.

Ömer, savaşların bir kısmını alıkoyup diğer kısmını gönderiyor, ertesi seferde ilkinde alıkoyduklarını gönderip diğerlerini dinlenmeleri için memleketlerinde bırakıyordu. O, böylece sıralı bir askerlik sistemi uyguluyordu.²

Sonuç

Hz. Peygamber'den sonra (s.a.s.) büyüyen İslâm toplumunu yönetmek kolay değildi. Bütün zamanını Müslümanların sorunlarıyla ilgilenmeye ayıran Hz. Ömer bu işi mükemmel bir şekilde yerine getirdi. Onu başarıya götüren şey, belli başlı yönetim ilkelerini benimsemesi ve uygulamasıdır. Bu ilkeler; inandığı değerlere uyması, yöneticiliği geçim kapısı olarak görmemesi, kabile dengesine dikkat etmesi, eleştirilere açık olması, halka iyi davranma, ehliyet, liyakat ve istişare olarak sıralanabilir.

Hz. Ömer'in devleti kurumsallaşmaya götürme fikri ve yeteneği büyük oranda onun adalet ve sistem anlayışını gösterir. İslâm devletinin yönetimi gibi büyük bir sorumluluğu yüklenmiş olan Halife'nin, devletin teşkilatlanmasındaki hassasiyeti kendisinden sonrakilere de örnek olmuştur. O, adaleti sağlamak amacıyla standartlar oluşturmaya özellikle dikkat etmiştir. Bu yönüyle de İslâm tarihinde önemli bir yere sahiptir. O, fitrî kabiliyeti ve teşkilatçılığı yanında, gelişmeleri basiretle takip eden mesuliyet duygusuna ve Kur'an ahlâkına sahiptir. Devletin kurumsallaşması, hayata geçirdiği uygulamalar ve kurumların topluma katkısı onun bu konudaki başarısını gözler önüne sermektedir.

Hz. Ömer'in tesis ettiği kurumlar ve standartlaştırma uygulamaları çerçevesinde getirdiği yeniliklere baktığımızda Beytül-mâl, Divan ve adalet teşkilatları, ortak bir takvim belirlemesi, cizye ve haraç miktarlarını belirlemesi gibi pek çok standartlaşma çalışması yaptığını görmekteyiz. Bu uygulamaların çoğunu ilk yapan kişi olarak tarihe geçmiş ve bu konularda gayet başarılı olmuştur.

¹ İbn Sa'd, III: 262; Demircan, *Önderler ve İhtilaflar*, 64.

² İbn Sa'd, III: 285; Demircan, *Önderler ve İhtilaflar*, 64.

Onun uygulamaları, sonraki dönemlerde âlimlere referans olmuş ve İslâm medeniyetinde asırlar süren etkiler bırakmıştır.

Kaynakça

- Apak, Âdem. *Anahatlarıyla İslâm Tarihi 2 (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2010.
- Atar, Fahrettin. "Kaza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 25: 113-115. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992.
- Azimli, Mehmet, Hz. Ömer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, , 4. Basım, 2016.
- Balcı, İsrâfil. "Diplomat ve Devlet Adamı Yönüyle Hz. Ömer". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(2003): 185.
- Bardakoğlu, Ali. "Hapis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 16: 54-65. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ (279/892). *Fütûhu'l-büldân*. thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ, Ömer Enîs et-Tabbâ. Beyrut, 1407/1987.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870). *el-Câmiu's-sahîh*. 2. Baskı, 8 Cilt, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cide, Ömer "Hz. Ömer'in Yönetim İlkeleri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4. sy., 7(2017): 141-157.
- Çil, Halit, *Ömer'ini Arayan Yüzyıl*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Demircan, Adnan. *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Önderler ve İhtilaflar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Dûrî, Abdülaziz. "Divan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 9:377-381. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889). *es-Sünen*. 5 cilt. 2. Baskı, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, ter. Cemaleddin Saylık, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).
- Ebû Yusuf, Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd Kûfî (ö. 182/798). *Kitâbü'l-Harâc*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1399/1979.
- Erkal, Mehmet. "Beytülmâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 6:90-94. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992.
- Fayda, Mustafa. "Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi veya Uşûr". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, (1981): 169-178.
- Fayda, Mustafa. "Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi veya Uşûr II". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26, (1983): 327-334.
- Mustafa Fayda, "Cerîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 7:402 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993.
- Fayda, Mustafa. "Hz. Ömer Devri Divan Teşkilatı". *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi içinde*, II: 107-108.
- Fayda, Mustafa. *Hulefâ-yı Râşidîn Devri Dört Halife Dönemi*. 2. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2015.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 240/854). *et-Tarih*. thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: 1993.

- Hamidullah, Muhammed. "Hicri Takvim ve Tarihi Arkapları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2000):678.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr ed-Dimaşkî (ö. 774/1372). *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. 2. Basım, Beyrut 1408/1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. 2. Baskı, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Sa'd, Muhammed ez-Zührî (230/844). *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- Köse, Saffet. "Teravîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 40: 482-483. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992.
- el-Mâverdî. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976.
- Mısırlı, Murat. "Hz. Ömer Döneminde Maliye Teşkilatı". Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara ÜSBE, 2001.
- Nasr b. Akil. *Kadâ fi Ahdi Ömer el-Hattâb*. I-II, Riyad: 1994.
- Nüveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî (ö. 733/1333). *Nihâyetü'l-Ereb fî fününi'l-edeb*. I-XXVII, Dârü'l-Kütüb: ts.
- Sallâbî, Ali Muhammed, *Hz. Ömer*, ter. Mehmet Akbaş, İstanbul: Ravza Yayınları, 2016.
- Sûlî, Ebû Bekir Muhammed. *Edebu'l-Kuttâb*. Kahire: 1341.
- Şimşir, Mehmet. "Râşid Halîfeler Döneminde İdare Sistemi ve Divan Teşkilatı". *İSTEM* 3, sy. 6 (Konya 2005): 265-280.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922). *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 2. Basım, Kahire: Dârü'l-maârif, 1969.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892). *Es-Sünen*. İstanbul: 1413/1992.
- Zeydan, Corci. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. 4 cilt. çev. Zeki Meğamiz. İstanbul: 1970.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 23, Sayı: 39, Ocak - Haziran 2018

**'UYÛNÛ'L-ESER YAZARI İBN SEYYİDİNNÂS'A GÖRE
VÂKİDÎ'NİN GÜVENİLİRLİĞİ**

**Reliability Of Vakıdı According To Ibn Seyyidinnas Writer Of
'Uyûnü'l-Eser**

Dr. Abdurrahim Arslan

Beşiri İlçe Vaizi

a.rahimarslan1957@gmail.com

Atıf@ Arslan, Abdürrahim. "Uyûnü'l-eser Yazarı İbn Seyyidinnâs'a Göre Vâkıdî'nin Güvenilirliği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Haziran 2018): 155 - 170.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received : 7 Aralık / December 2017

Kabul Tarihi / Accepted : 30 Nisan / April 2018

Yayın Tarihi / Published : 15 Haziran / June 2018

Sayı – Issue : 39

Sayfa / Pages : 155 - 170.

DOI : 10.30623/harranilahiyatdergisi.372543

Öz

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkidî (ö. 207/822) 130/747 yılında Medine'de doğdu. Zeki ve yetenekli bir çocuk olan Vâkidî, ilme ehemmiyet veren bir aile muhitinde İslâmî ilimler yönünden en zengin dönemini yaşayan Medine'de hayatının çoğunu geçirdi. Diğer İslâmî ilimlerin yanında hadis toplamaya çok önem verdi. Özellikle siyer ve meğâzîyle meşgul oldu ve bu alanda büyük bir şöhret kazandı. Aynı zamanda onun vasıtasıyla Hz. Peygamber'in birçok hadisi de nesilden nesile aktarıldı. Ancak bu hadislerin sahihliği ve Vâkidî'nin güvenilirliği ciddi itirazlara maruz kalmıştır. İşte bu makalede, 'Uyûnü'l-Eser adlı siyer kitabında birçok konuda Vâkidî'ye itimat eden İbn Seyyidinnâs'a (ö.734/1334) göre Vâkidî'nin râviliği meselesi incelenmiştir. İnceleme: Vâkidî'yi güvenilir kabul eden âlimler, onu tenkit eden âlimler ve İbn Seyyidinnâs'ın Vâkidî hakkında yaptığı tesbit ve savunma gibi başlıkları altında yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Seyyidinnâs, Vâkidî, Hadis, Siyer, Tenkit

Abstract

Abu Abdillâh Muhammad b. Ömer al-Vakidi (d. 207/822) was born in Medina in 130/747. Vâkidî, a brilliant and talented child, spent most of his life in Medina, the richest period in Islamic sciences in a friendly family of science. Besides the other Islamic sciences, he attached great importance to the hadith. He was particularly busy with sîra and megâzî, and he gained a great reputation in these areas. At the same time, through him, hadiths of the Prophet Mohammad were passed down from generation to generation. However, the authenticity of these hadiths and the trustworthiness of Vâkidî have been subjected to serious objections. In this article, the issue of Vâkidî's revelation has been examined according to Ibn Sayyidnâs (d. 734/1334), which rely on Vâkidî in many books in his book Uyûnu'l-Eser. The research was carried out under the following headings: Scholars who accept Vâkidî as trustworthy, scholars criticizing him and Findings and advocations of Ibn Sayyidnâs about Vâkidî.

Keywords: Ibn Seyyidinnâs, Vakidi, megâzi, Hadith, Criticism

Giriş

İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*'in girişinde temel kaynaklarına yapılan tenkitlere yer vermiş, bu tenkitleri analiz etmiş ve önemli açıklamalarda bulunmuştur. Öyle ki bu önemli açıklamaları kendisinden sonra gelen yazar ve araştırmacılar için bir başvuru kaynağı olmuştur. Temel kaynaklarından kastımız, İbn Seyyidinnâs'ın şu şekilde vafettiği, İbn İshâk (ö. 151/768) ve el-Vâkidî'dir: "Bu kitapta aktaracağımız konularda temel dayanağımız İbn İshak olacaktır. Zira bu konuda hem bizim için hem de başkaları için temel dayanak odur. Belki de başkalarının yanında çoğu bulunmayan haberleri, Muhammed b. Sa'd (ö. 230/845) ve başka âlimler tarikiyle, çoğu kez el-Vâkidî'den nakledeceğim. Çünkü aynı şekilde (İbn İshak gibi) bu ilim, kendi zamanında Muhammed b. Ömer'e ulaştı."¹ Diğer müelliflere göre İbn İshâk ve el-Vâkidî'nin durumu, İbn Seyyidinnâs için daha fazla ehemmiyet arz etmektedir. Çünkü hem İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnü'l-eser* 'de çoğu konuda İbn İshâk ve el-Vâkidî'ye itimat etmiştir. Dolayısıyla ikisinden aldığı rivayetleri sağlamlaştırmak istemiş hem de bu iki müellif birçok kimse tarafından eleştiriyeye maruz kalıp cerh edilmişlerdir.

İbn Seyyidinnâs, İbn İshâk ve Vâkidî'ye yöneltilen eleştirilerle ilgili yaptığı analizlerde, muhaddislerin üslubunu kullanarak durumu netleştirmeye çalışmıştır. Şöyle ki; ilk olarak İbn İshâk'tan başlayarak âlimlerin onlar hakkında ortaya koydukları cerh ve ta'dil görüşlerini serd etmiştir.² Sonra da bazen muhaddis ve tarihçilerin sözlerinden istifade etmiş, bazen de içtihatla bulunarak veya görüşler arasında tercih yaparak İbn İshâk ve el-Vâkidî'ye yöneltilen eleştirilere cevap vermiştir. İbn İshâk ve Vâkidî hakkında değişik görüşler arasında mukayeselerde bulunurken İbn Seyyidinnâs, onları zayıf düşürmeyen ve onların rivayetlerinin değerini eksiltmeyen - bazı istisnalar dışında- ta'dil tarafını cerh tarafına tercih etmiştir. Bu kısa açıklamadan sonra İbn Seyyidinnâs'ın Vâkidî'ye yöneltilen eleştirilerle ilgili yaptığı analizlerine geçmek istiyoruz.

1. Vâkidî

Vâkidî'nin³ öğrencisi ve kâtibi İbn Sa'd, hocasının hayatı hakkındaki bilgileri kısaca şöyle aktarmıştır: "Muhammed b. Ömer b. Vâkid, Abdullah b.

¹ İbn Seyyidinnâs, Ebu'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'mûrî, *Uyûnü'l-eser fi fûnüni'l-meğazi ve's-şemâil ve's-siyer*, thk: Muhammed el-İd el-Hatrâvî-Muhyiddin Mestû, (Medine: Mektebetu Dâri't-Turâs 1992), 1: 54.

² Bkz. İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1: 54-72.

³ Hayatı ve hakkında yapılan değerlendirmeler için bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.) 3: 1-21; Ali b. Hasan b. Hibetillah b. Abdillâh İbn Asâkir, *Târîhu medineti Dimaşk*, thk. Muhibbuddîn Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1997), 54: 433-471; Ebû'l-Feth Fethuddîn

Büreyde el-Eslemî'nin mevlasıdır. Vâkıdî, Medine ehliendir. Altına girdiği borçlarından dolayı 180/796 senesinde Bağdat'a geldi. Şam ve Rakka'ya seyahatlerde bulundu, sonra Bağdat'a döndü. Me'mûn (198-218/813-833) Horasan'dan gelince, onu Askerü'l-Mehdî kadılığına tayin etti. Vâkıdî, kadılık görevini 207 yılının 11 Zilhicce Salı gecesini (27 Nisan 823) Bağdat'ta vefat edinceye kadar sürdürdü. Salı günü Hayzürân Mezarlığı'na defnedildi. Vefat ettiğinde 78 yaşında olan Vâkıdî, Mervan b. Muhammed'in (127-132/744-750) iktidarının sonlarına 130/747 yılında Medine'de doğmuştur. Vâkıdî Meğâzî ilmiyle birlikte insanların hadis ve (fıkıhta) ihtilaf ettikleri hususlarda da âlim idi."¹

Ünlü tarihçi, Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Vâkıdî'nin hatırı sayılır bir şöhrete sahip olduğunu şöyle zikretmiştir: "O, şöhreti dört bir yana yayılanlardandır. İnsanların haberlerini bilen hiçbir kimseye onun durumu gizli değildir. Çeşitli ilim dallarında -meğâzî, siyer, tabakât, Hz. Peygamber'in haberleri, Hz. Peygamber'in zamanında ve vefatından sonra meydana gelen hâdiseler, fıkıh kitapları, hadiste insanların ihtilaf ettikleri hususlarda ve daha başka ilimlerdeki kitapları ilim yolcuları tarafından dünyanın uzak köşelerine de alınıp götürülmüştür. Vâkıdî, asil, onurlu ve cömertliğiyle meşhur biriydi."²

2. Vâkıdî'yi Güvenilir Kabul Eden Âlimler

Muhammed b. Sellâm el-Cumahî (ö. 231/845): "Vâkıdî, zamanın âlimidir."³, İbrahim el-Harbî (ö. 285/898): "Vâkıdî, Müslümanların emindir", "Vâkıdî, İslâmî dönemi insanların en iyi bilenidir, cahiliye döneminden ise bir şey bilmiyordu."⁴ el-Harbî (İbrâhîm b. İshâk ö. 285/898) Vâkıdî'yi, Mâlik b. Enes ve İbn Ebi Zî'b'in diğer sika râvilerinden üstün tutarak şöyle demiştir: "Mâlik b. Enes ve İbn Ebi Zî'b'in ilmi meselelerini Vâkıdî'den daha sika

Muhammed b. Muhammed el-Ya'murî İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnü'l-eser ü'l-eser fi fûnûnî'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer*, thk. Muhammed el-İd el-Hatrâvî ve Muhyiddin Mestû, (Medine: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1992), 1: 68-72; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Tezhîbü Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Guneym Abbas Guneym-Eymen Selâme, (Kahire: el-Fâruk el-Hadesiye, 2004), 8: 234-235; a. mlf. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût-Ali Ebû Zeyd, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1982), 9: 454-469; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1986), 7: 521: a. mlf. *Tehzîbu't-tehzîb*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, t.y.), 3: 656-659; Mustafa Fayda, "Vâkıdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (Ankara: TDV Yay., 2012), 471-475.

¹ Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî el-Basrî, *et-Tabakâtu'l-kebîr*, (Beyrut: Dâru's-Sâdir, t.y.), 5: 425-434; İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnü'l-eser*, 1: 68.

² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c.3, s. 3-4; İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnü'l-eser*, 1: 67-68.

³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 3.

⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 3; İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnü'l-eser*, 1: s. 68; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 657.

birinden alınabileceğini söyleyen kimse doğruyu söylememiştir. Zira o, onlardan naklederken Mâlik'e sordum. İbn Ebi Zî'b'e sordum, diyor.”¹

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Vâkîdî'yi hangi konuda eleştirdiği sorusuna İbrahim el-Harbî: “Ahmed b. Hanbel, Vâkîdî'yi isnâdları birleştirip tek bir metinle hadis rivâyet etmekle eleştirmiştir. Hâlbuki bu ayıp değildir. Nitekim Zührî ve İbn İshâk da bunu yapmışlardır”² diyerek Vâkîdî'yi savunmuştur. Ancak İbn İshâk'ın da bu konuda eleştirildiği unutulmamalıdır.

İbn Seyyidinnâs'ın el-Müseyyibî'nin (ö. 236/850),³ öğrencisi İbrahim el-Harbî'den aktardığı diğer bir rivâyette ise Vâkîdî'nin isnâdları birleştirip tek bir metinle hadis rivâyet etme nedenini el-Müseyyibî ve Vâkîdî arasında geçen şu diyalogdan öğreniyoruz: el-Müseyyibî ve arkadaşları, Vâkîdî'ye, râvîleri (ricâl) birleştirip falan ve falan bize haber verdi, (فلان و فلان حدثنا) diyor sonra tek bir metin aktarıyorsun. Eğer her râvinin hadisini ayrı ayrı bize aktarsan daha iyi olur, dediler. Vâkîdî, o şekilde haberleri rivâyet etmesi halinde rivâyetin çok uzayacağını belirterek öğrencilerine özür beyan etmesi üzerine; el-Müseyyibî ve arkadaşları, buna razı olduklarını belirtmişlerdir. el-Müseyyibî, bu konuşmadan sonra Vâkîdî'nin bir cuma ortalıktan kaybolduğunu, sonra Uhud gazvesi'ne dair yirmi (diğer bir rivâyette yüz) ciltle geri döndüğünü belirtmiştir. Bunun üzerine el-Müseyyibî ve arkadaşları Vâkîdî'den ilk haliyle kendilerine rivâyet etmelerini istemişlerdir. Zira her ne kadar lafızlar değişik olsa da her iki şekilde de mana aynıdır.⁴ Dolayısıyla el-Müseyyibî ve arkadaşları da isnâdları birleştirip tek bir metinle hadis rivâyet etme konusunda Vâkîdî'ye muvafakat etmişlerdir.

Ayrıca Vâkîdî'yi hadislerin senedini değiştirmekle itham eden Ahmed b. Hanbel'in, her cuma öğrencisi ve amcasının oğlu, Hanbel b. İshâk'ı, Vâkîdî'nin kâtibi Muhammed b. Sa'd'a göndererek Vâkîdî'nin hadislerinden ikişer cüz aldırıldığı, onları inceledikten sonra geri iade ettiğini ve başka hadislerini aldırıldığını belirten İbrahim el-Harbî, Ahmed b. Hanbel'in Vâkîdî'yi eleştirdiği halde kitaplarından istifade ettiğini bize aktarmıştır.⁵ Bu rivâyeti teyit edecek diğer bir rivâyeti de İbn Seyyidinnâs, İbrahim b. Câbir'den (ö. ?) aktarmıştır: “İbrahim b. Câbir, Ahmed b. Hanbel oğlu Abdullah'ın kendisine şöyle haber verdiğini söylemiştir: ‘Babam Ebû Yûsuf ve Muhammed’den üç yük kitap yazdı.’ İbrahim b. Câbir: ‘Yazdıklarını

¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 4-5; İbn Seyyidinnâs, *‘Uyûnü'l-eser*, 1: 68.

² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 16; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 54: 455; İbn Seyyidinnâs, *‘Uyûnü'l-eser*, 1: 70.

³ Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 503.

⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 54: 446; İbn Seyyidinnâs, *‘Uyûnü'l-eser*, 1: 69.

⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 54: 448; İbn Seyyidinnâs, *‘Uyûnü'l-eser*, 1: 71.

inceler miydi?' Abdullah b. Ahmed b. Hanbel:' Bazen bakardı. Ancak çoğunlukla Vâkıdî'nin kitaplarını mütalaa ederdi¹ şeklinde cevap vermiştir."

İhtilaf ve icma hususlarında Vâkıdî'nin birikim sahibi olduğunu belirten İbrahim el-Harbî, ünlü muhaddis ve İslâm hukukçusu Ebû Ubeyde b. Kâsım b. Sellam'ın (ö. 224/838), fikhî bilgilerini Vâkıdî'nin kitaplarından aldığını söylemiştir.²

Ya'kûb b. Şeybe (ö. 262/875), "Vâkıdî, batı tarafından buraya taşınırken, kitaplarının 120 (ağır) yük olduğu söylenir." Vâkıdî'nin 600 kımtar (sandık) kitabı olduğu da söylenmiştir.³ İbn Sa'd hocasından: "Herkesin kitapları hıfzından daha çok olur ancak benim hıfzım kitaplarımdan daha çoktur" dediğini nakletmiştir.⁴

İbn Seyyidinnâs'ın Ya'kûb b. Şeybe'den aktardığı bu iki rivâyette ise fıkıh ve hadiste otorite kabul edilen İmam Mâlik'in, Vâkıdî'ye bazı ilmî meselelerde başvurduğunu göstermektedir. Ya'kûb anlattığına göre İmam Mâlik'e sihir (الساحرة) yapan kimsenin durumu⁵ sorulduğunda İmam Mâlik sorulara cevap vermemiş, bu konuda Vâkıdî'nin yanında bir bilgi olup olmadığına bakmalarını istemiştir. Vâkıdî ile konu müzakere edilip Vâkıdî bu

¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 15; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 54: 455; İbn Seyyidinnâs, "Uyûnü'l-eser: 1: 70

² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 12; İbn Seyyidinnâs, 'Uyûnü'l-eser, 1: 70.

³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 3, s. 3-4; İbn Seyyidinnâs, 'Uyûnü'l-eser, 1: 68.

⁴ İbn Seyyidinnâs, "Uyûnü'l-eser, 1: 68.

⁵ İbn Seyyidinnâs, "Uyûnü'l-eser, 1: 69; İbn Seyyidinnâs bu ibareyi, (ان مالكا سئل عن قتل) (الساحرة) "Malik'e büyü kadının öldürülmesi soruldu" şeklinde aktarmıştır. Ancak burada büyü yapan kadının fikhî açıdan hükmü mü? Sorulmuş ya da Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yapılan büyü konusunda bahsi geçen kadının durumu mu? Sorulmuş anlaşılıyor. Ulaşabildiğimiz kaynaklarda da bu ibareyi açıklayıcı bir bilgiye rastlamadık. Şâyet sorulan soru: Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yapılan büyü konusunda bahsi geçen kadının durumu hakkında ise Şâmî, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) büyü yapan kişinin Benî Züreyk kabilesinden Yahudî Lebîd b. A'sâm olduğunu aktardıktan sonra bazı rivâyetlerde de büyü yapanların Lebîd İbn-i A'sâm'ın kız kardeşleri olduğunu belirtmiştir. Fakat kızların akıbeti hakkında bilgi vermemiştir. Lebîd İbn-i A'sâm'ı ise Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından af edildiğini belirtmiştir. eş-Şâmî'nin İmam Nevevî'den aktardığı bilgilere göre İmam Mâlik'e göre fikhî açıdan: büyü yapan kafirdir. Tövbesi kabul olunmaz, katli vaciptir. Bkz. Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Subulü'l-hudâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Abdülaziz Abdülhak Hilmi, (Kahire: Cumhuriyetü Mısır el-Arabiyye Vezâretü'l- Evkâf, 1997), 3: 596-602; Süheylî ise Lebîd İbn-i A'sâm'a büyü işinde, Zeynep adındaki Yahudi bir kadının yardım ettiğini belirtmiştir. Bkz. Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed, es-Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf ve'l-meşru'r-rivâ*, thk. Abdurrahman el-Vekil, (y.y. : Dârü'l- Kütüb el-Hadisyye, 1967), 4: 407.

konuda Dahâk b. Osman'dan bir şeyler zikretmiştir. İmam Mâlik Vâkîdî'nin söyledikleriyle ikna olmuştur.¹

İmam Mâlik'e Hayber Savaşı'nda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yemeğine zehir katan kadının durumu sorulduğunda. İmam Mâlik bu konuda bilgisinin olmadığını, ehl-i ilme sorduktan sonra cevap vereceğini belirtmiş. Daha sonra Vâkîdî ile karşılaşınca: "Hayber Savaşı'nda Hz. Peygamber (s.a.v.) yemeğine zehir katan kadına ne yaptı?" diye sormuş. Vâkîdî, bildiğim kadarıyla, onu öldürmüştür. cevabını verince İmam Mâlik, Vâkîdî'den aldığı cevabı soran kişiye olduğu gibi aktarmıştır.²

Kaynakların kendisinden naklettiğine göre, Vâkîdî bizzat kendisi, bilgi toplama yöntemini şöyle açıklamıştır: "Ulaştığım bütün sahâbe ve şehitlerin evlatlarına ve mevâlîlerine, ailesinden şehid olanların şehadet yerlerini ve nasıl şehid olduklarına dair bir şey işitip işitmediğini sorardım. Eğer bana bilgi verdiyse, o yere gidip ve o yeri tespit ediyordum. Nitekim Müreysi Gazvesi'nin meydana geldiği yere gittim ve orayı inceledim. Öğrendiğim her gazvenin yerine gidip incelemiştir."³

İbn Seyyidinnâs'ın Hârûn el-Fervî'den (ö. 253/867) aktardığı şu rivâyet de Vâkîdî'nin anlattıklarını teyit etmektedir. Hârûn el-Fervî: "Vâkîdî'yi, Mekke'de yanında bir su kabı olduğu halde gördüm. Ona, 'Nereye gidiyorsun?' dedim. O, ' savaşı alanını görmek için Huneyn'e gidiyorum' dedi."⁴

İbn Seyyidinnâs, Vâkîdî için "Sıkâtün" ve "Me'mun"⁵ ifadelerini kullanan⁶ el-Müseyyibî'den, Vâkîdî'nin ilmî çalışmaları hakkında şu bilgileri aktarmıştır: "Vâkîdî'yi Mescid-i Nebevî'de bir sütuna dayanmış halde ders çalışırken gördüm. Ona hangi dersi çalıştığını sorduk. Megâzî'den (günlük) hizbimi⁷ çalışıyorum, dedi."¹ Bu rivâyet göstermektedir ki Vâkîdî kendisine

¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 6; İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnü'l-eser*, 1: 69.

² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 6; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 54: 447-448. İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnü'l-eser*, 1: 69.

³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 4; İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnü'l-eser*, 1: 68.

⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 4; İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnü'l-eser*, 1: 68-69.

⁵ Sika: 1. Adâlet ve zabt niteliklerini tam olarak taşıyan, hadis rivâyetinde güvenilir râvî. 2. Zabıt niteliği tam olmasa da adil, dolayısıyla makbul olan râvî; Me'mun: Ta'dîlin İrâkî'ye göre 3., Sehâvî'ye göre 5. Mertebesinde bulunan bir râvî hakkında kullanılan sîga. Böyle bir râvînin rivâyet ettiği hadis yazılır ve araştırılır, yanı itibar için alınır. Abdullah Aydınli, *Hadis İstilahatları Sözlüğü*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 2009), 175, 277.

⁶ İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnü'l-eser*, 1: 70.

⁷ (حزب) kelimesi hı harfinin esresiyle sözlükte pay, hisse ve bölüm gibi manalara gelir. Kur'ân'ın 5'er sayfalık bölümleri; insanın adet haline getirdiği ve mutâd olarak kıldığı namaz, yaptığı kitap okuma ve duâ miktarını ifade etmektedir. Bkz. İbrahim Mustafa v. dğr., *Mu'cemü'l-vasit*, (İstanbul: Çağrı yayınları 1992), 170.

şöhret kazandıran Megâzî konularına ayrı bir önem vermiş, Megâzî okumalarını mutâd bir şekilde sürdürmüştür. Bu rivâyeti yukarıdaki iki rivâyetle yan yana getirdiğimizde şu sonuca varıyoruz: Vâkıdî, sahada topladığı malzemeyi iyice incelemiş, üzerine çalışmış, elde ettiği verileri düzenli ve titiz bir şekilde kayıt altına almıştır.

İbn Seyyidinnâs'ın kendisinden aktardığı şu rivâyet de Vâkıdî'nin elde ettiği bilgileri düzenli olarak yazıyla kayıt altına aldığını teyit etmektedir o: " Elde ettiğim bilgi ve rivâyetleri kaydettiğim levhalarım bazen kaybolurdu. Medine'de kazandıkları şöhretten dolayı tekrar bana getirilir ve bunlar Vâkıdî'nin levhalarıdır denilirdi" demiştir.²

Vâkıdî'nin tarihi olayları yerinde incelemesi ve elde ettiği verileri düzenli ve titiz bir şekilde kayıt altına alması Kasım Şulul'un de belirttiği gibi,³ onu selefleri ve çağdaşları olan ilk devir İslâm tarihçileri arasında farklı kılmıştır. Her ne kadar tenkit edilmiş olsa da bu çalışmalarıyla Vâkıdî, çalıştığı sahada kendi zihinsel izdüşümünü güçlü bir şekilde bırakmayı başarmıştır. Bu husustaki özel gayretleri ona bu alanda büyük bir şöhret kazandırmıştır.

İbn Seyyidinnâs'ın Vâkıdî'nin güvenilirliği hakkında görüşlerine yer verdiği diğer âlimler şunlardır:

Ebû Bekir (Muhammed b. İshâk) es-Sağânî (ö. 270/883): "Bana göre sika olmasa, ondan rivâyet etmezdim."

Amr en-Nâkıd (Amr b. Muhammed b. Bükeyr ö. 232/846): Derâverdî'ye (Abdülazîz b. Muhammed ö. 187/803) "Vâkıdî hakkında ne düşünüyorsun?" dedim. O, "Sen benden Vâkıdî'yi soruyorsun asıl sen, beni Vâkıdî'den sor?" dedi.

Ayrıca Derâverdî Vâkıdî için "hadiste emîru'l-mü'minîn'dir"⁴ ifadesini kullanmıştır.

Vâkıdî hakkında kendisinden sorulunca Ebû Âmir el-Akadî (Abdûlmelik b. Amr ö. 204/819): "Vâkıdî bizden soruluyor ancak biz ondan

¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 54: 446; İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnü'l-eser*, 1: 69.

² İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnü'l-eser*, 1: 70.

³ Kasım Şulul, "İlk Siyer ve Megazî Müelliflerinden Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî-Hayati, Eserleri, Tarihçiliği ve Etkileri", (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1996), 80.

⁴ Emîru'l-Mü'minîn fi'l-hadis: hadis ilmindeki derin vukufu ve liyakati sebebiyle bu ilimde önder sayılan âlim, muhaddis. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 2009), s. 65.

sorulmalıyız. Medine’de hadis ve şeyhlerden ancak Vâkıdî (sayesinde) fayda gördük” demiştir.

Vâkıdî için “Sikatün Memun” ifadesini kullanan Mus’ab ez-Zübeyrî (ö. 236/851): “Allah’a yemin ederim ki onun gibisini asla görmedik” demiştir. Mus’ab’ın İbnü’l-Mübarek’ten naklettiği rivâyette ise İbnü’l-Mübarek şöyle demiştir: “Medine’de ancak Vâkıdî sayesinde şeyhleri bulup onlardan istifade ediyordum.”¹

Mücâhid b. Mûsâ (ö. 244/858): “Ondan daha hâfızalı birinden (hadis) yazmadım.”

Vâkıdî’yi kendisinden soran kişiye M’an b. İsâ(ö?): “Bana Vâkıdî soruluyor oysa ben Vâkıdî’den sorulurum.”

Abdullah b. Numeyr’den (ö. 234/848) Vâkıdî hadisleri sorulunca, “bizdeki (Irak) hadisleri düzgündür. Medine’deki hadislerini Medineliler daha iyi bilir” demiştir.

Abbâs el-Anbârî (ö. 246/860) Vâkıdî için: “Abdurrazak’tan bana daha sevimlidir” demiştir.²

Ebü Yahyâ Hârûn b. Abdillâh ez-Zührî (ö. 232/846), Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821) ve Ebu Ubeyde b. Kâsım b. Sellâm, Vâkıdî için “Sika” demişlerdir.³

3. Vâkıdî’yi Tenkit Eden Âlimler

İbn Seyyidinnâs, birçok kimsenin Vâkıdî hakkında konuştuğunu, Vâkıdî’nin zayıf görüldüğünü ve ona hadis uydurmacılığı (dahi) atfedildiğini belirtmiş fakat esrinde bu görüşlerin tamamını serd etmemiştir. Ancak hadîs ilminde yüksek derecelere ulaşmış, cerh ve ta’dîl âlimleri arasında otorite kabul edilen, aşağıdaki münekkit âlimlerin görüşlerine yer vermekle iktifa etmiştir.

Ahmed b. Hanbel, Vâkıdî hakkında kimi âlimlere göre cerhin birinci, kimilerine göre ikinci mertebesinde bulunan, “kezzâb”⁴ sîgasını kullanarak Vâkıdî’yi adalet yönünden ta’n etmiştir. Böyle bir râvinin rivâyet ettiği hadis

¹ Bu ifadelerin tamamı için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 6; İbn Seyyidinnâs, *‘Uyûnü’l-eser*, 1: 70.

² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 11; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 54-: 449-450; İbn Seyyidinnâs, *‘Uyûnü’l-eser*, 1: 70; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 657.

³ İbn Seyyidinnâs, *‘Uyûnü’l-eser*, 1: 70.

⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 13; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 54: 454; İbn Seyyidinnâs, *‘Uyûnü’l-eser*, 1: 71.

hiçbir suretle alınmaz.¹ Ayrıca Ahmed b. Hanbel, Vâkıdî hadisleri kalb² ediyor, Ma'mer'e ait hadisi Zührî'nin yeğenine atfediyor. Zührî'nin yeğenine ait olan bir hadisi Ma'mer'in hadisi diye rivâyet ediyor mealindeki sözleriyle de Vâkıdî'yi zabt yönünden ta'n etmiş, müfesser bir şekilde cerh³ etmiştir.⁴ Dolayısıyla Vâkıdî'yi hadislerin senedini değiştirmekle suçlamıştır.

Yahyâ b. Ma'in(ö. 233/847): "Sika değil.", Buhârî (ö. 256/870), Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878) ve Nesâî (ö. 303/915): "Metrûkü'l-Hadis",⁵ İbn Adıyy (ö. 345/956), "Hadisi gayr-ı mahfuzdur ve nedeni de bizzat kendisidir", Dârekutnî (ö. 353/995), "Zayıftır", demişlerdir.⁶

4. İbn Seyyidinnâs'ın Vâkıdî Hakkında Yaptığı Tesbit ve Savunma

İbn Seyyidinnâs, cerh ve ta'dîl otoriteleri tarafından Vâkıdî'ye yöneltilen bu ciddi tenkitlere tek tek cevap vermeye kalkışmamış fakat Vâkıdî'nin genel durumu ile ilgili önemli bir tespitte bulunmuştur. İbn Seyyidinnâs'ın nazarında Vâkıdî'nin âlimler tarafından eleştirilmesinin en önemli noktası ilminin genişliği ve bunun neticesinde de sayıları on binleri bulan garîb hadislerdir.⁷ İbn Seyyidinnâs Vâkıdî'nin durumu ile ilgili şu tespitte bulunmuştur: "İlmin genişliği garîb rivâyetlerin çokluğuna, garîb rivâyetlerinin çokluğu ise (kişinin) itham edilmesine nedendir. Vâkıdî geniş bir ilme sahiptir bundan dolayı da garîb rivâyetler çoğalmıştır."⁸

Nitekim Vâkıdî'nin garîb rivâyetleriyle ilgili Ali b. el-Medinî (ö. 234/848): "Onun yanında kimseden işitmediğimiz 20.000 hadis vardır."

Yahyâ b. Ma'in: "Vâkıdî, 20.000 garîb hadisi rivâyet etmek ile aşırıya kaçmıştır"⁹

¹ Aydınlı, s. 150.

² Kalb: hadisin sened ve metindeki kelime veya cümlelerin yerlerini değiştirmek, bir râvîyi aynı dönemdeki başka bir râvî ile yahut hadislerin sened ve metinlerini birbiriyle değiştirmektir. Aydınlı, *Hadis İstılahatları*, 145; maktûb hadis zayıf hadisler arasında yer almaktadır. Talât Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2004), 135.

³ Müfesser cerh: Râvîyi, sebeplerini de açıklayarak, adalet ve zabt sıfatlarının birini veya her ikisini tam olarak taşımadığını söyleyip tenkit etmektir. Aydınlı, s. 48.

⁴ İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnü'l-eser*, 1: 71.

⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 3, s. 15; İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnü'l-eser*, 1: 71.

⁶ İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnü'l-eser*, 1: 71.

⁷ Garîb: Sözlükte "vatanından uzak yalnız ve tek başına kalan kimse; anlaşılması güç, yadrganın söz" anlamına gelir. Terim olarak: "sened veya metin yönünden tek kalmış yahut benzeri başka râviler tarafından rivâyet edilmemiş hadis" demektir. Salahattin Polat, "Garîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (Ankara: TDV Yay., 1996), 375.

⁸ İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnü'l-eser*, 1: 71.

⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 13; İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnü'l-eser*, 1: 71.

Çok fazla garîb hadis rivâyet etmekle eleştirenlere karşı İbn Seyyidinnâs, Vâkîdî'yi şöyle savunur: "Vâkîdî'nin yaptığı çalışmalar, onun sayısız rivâyet ve haberlerle infirad etmesini gerekli kılmıştır." Nitekim yukarıda kendisinden aktarılan rivâyette de görüldüğü üzere Vâkîdî, olayların gerçekleştiği mekânları incelemiş, sahâbe ve şehid çocuklarına ve onların mevalilerine, geçmişlerinin durumunu sormuş ve onlardan bilgi toplamıştır. Vâkîdî, bu özel gayretleri sonucunda elde ettiği malzemeyi iyice incelemiş, yeni bilgi ve belgelere ulaşmıştır. Dolayısıyla sadece Vâkîdî tarafından rivâyet edilen ve başkaları tarafından bilinmeyen bir rivâyet veya malumatın bulunmasını garipsememek gerekir.

Ahmed b. Hanbel: "Vâkîdî'nin 'an Ma'mer an Zührî 'an Nebhân 'an Ümmü Seleme 'ani'n-Nebîy (s.a.v.) senedi ile rivâyet ettiği 'Siz de mi âmâsınız, onu görmüyor musunuz?' hadisi görünceye kadar onun durumunu müdafaaya devam ediyorduk. Vâkîdî böyle yapmakla çaresi olmayan bir şey yaptı. Hâlbuki bu hadis Yûnus'un hadisidir ve ondan başkası bu hadisi rivâyet etmemiştir"¹ diyerek Vâkîdî'nin hadislerde kalb yaptığı eleştirisinde bulunmuştur.

İbn Seyyidinnâs'a göre, birileri tarafından inkâr edilen veya garîb ve zayıf görülen bir rivâyeti araştırmadan o, rivâyet hakkında karar vermek ve râvisini suçlamak doğru değildir. Çünkü sadece bir râvinin infirad ettiği sanılan bir hadisin o hadis ile ilgili yapılacak araştırma sonucunda, o hadisin başka bir râvi tarafından da rivâyet edildiği ortaya çıkabilir. İbn Seyyidinnâs, bu hususu şu ifadelerle açıklamıştır:

Bir râvînin rivâyet ettiği rivâyetleri, o rivâyetlerin o râviye aidiyetini inkâr eden ve garîb karışlayan kimseler tarafından çoğu kez, o râvînin eleştiriye uğramasına sebep olabilmektedir. Sonra o eleştiri yapan veya başkaları için, mutâbi² bir hadisin mutâba'atı³ neticesinde veya herhangi bir sebeple eleştiriye maruz kalan râvînin suçsuzluğu ortaya çıkar ve böylece o râvi sorumluluktan kurtulmuş olacaktır.⁴

İbn Seyyidinnâs yukarıda dile getirmiş olduğu husus ile Vâkîdî'den gelen rivâyetler için *Hadîs Usûlü* kitaplarında ferd sanılan bir hadisin, başka yollardan da rivâyetinin bulunup bulunmadığının araştırılması şeklinde tarif

¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 16; İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnü'l-eser*, 1: 71.

² Rivâyet ettiği hadislerle tek kaldığı sanılan bir râvînin hadisine uygun olarak, o râvînin şeyhinden veya daha yukarıdaki şeyhlerden bir başka râvi vasıtasıyla rivâyet edilen aynı hadis. Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 47.

³ Mutâba'at: bir hadisin lafızlarına veya manasına uygun başka bir hadisin, öncekinin râvîsinden ayrı biri tarafından, tamamen veya kısmen aynı senedle rivâyet edilmesi; böylece bu iki hadis ve râvînin birbirini desteklemesi. Aydın, *Hadîs Istılahatları*, 228.

⁴ İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnü'l-eser*, 1: 71.

edilen, i'tibâr¹ yapılmasına işaret etmektedir. Buna göre zayıf veya garîb bir hadisi kuvvetlendirmek için o hadisin mutâbi ve şâhidi² araştırılır. Araştırma neticesinde o hadisin mutâbi veya şâhidi tesbit edildiği takdirde zayıf veya garîb sanılan hadis takviye edilmiş olur. Böylece zayıf veya garîb sanılan hadis mutâbi veya şâhidinin bulunmasıyla makbul sayılır. Fakat bu araştırma her zayıf râvînin rivâyeti için yapılmaz; fazla zayıf olmayan ama rivâyeti ile de ihticac edilmeyen râviler için yapılır.³

Netice olarak Vâkıdî için “zayıftır, metrûktür, hadisleri hiçbir surette alınmaz” diyenlere mukabil İbn Seyyidinnâs, Vâkıdî'nin büyük bir ilmi mirasa sahip olduğunu bu mirasın heder edilmemesi adına Vâkıdî'den gelen rivâyetlerin değerlendirilmek üzere yanı: i'tibâr için alınması gerektiğine işaret etmiştir. Kanaatimize göre İbn Seyyidinnâs'ın burada vardığı netice Vâkıdî hakkında görüş ortaya koyanlar arasında onun hakkında verilmiş en adil karardır.

Nitekim Ahmed b. Hanbel'in Vâkıdî'yi hadislerde kalb yaptığı eleştirisinde delil olarak kullandığı ve: “Bu, Yûnus'un hadisidir ve ondan başkası bu hadisi rivâyet etmemiştir” dediği hadisi İbn Seyyidinnâs, Ahmed b. Mansûr er-Remâdî'den (ö. 265/877) aktardığı şu rivâyet ile bu hadisin başkaları tarafından da rivâyet edildiğini ve Ahmed b. Hanbel'in yaptığı eleştirinin geçersiz olduğunu ortaya koymuştur.

İbn Seyyidinnâs'ın er-Remâdî'den aktardığı rivâyet şöyledir: “er-Remâdî, Ali b. el-Medinî, 207 yılında Bağdat'a geldi. O dönemde başımızda kadı olarak Vâkıdî bulunuyordu. Ben kendilerinden hadis dinlenen şeyhleri Ali ile birlikte dolaşıyordum. Ona, Vâkıdî'den (hadis) dinlemek ister misin? dedim. Daha sonra ona tekrar söyledim. O, “Evet ondan dinlemeyi arzuluyordum” dedi fakat Ahmed b. Hanbel bana yazarak: “Ümmü Seleme'nin mevlası Nebhân hadisini, Ma'mer'den rivâyet eden bir adamdan yazmayı nasıl uygun (helal) görüyorsun? hâlbuki bu Yûnus'un hadisidir. O bu hadisle infirad etmiştir” dedi.”

er-Remâdî, “Daha sonra Mısır'a gittim, orada İbn Ebî Meryem Nebhân hadisini, “an Nâfi b. Yezîd an Ukeyl an Şihâb an Nebhân senedi ile bize rivâyet etti. Nitekim bu hadisi Remâdî'nin rivâyet ettiği şekilde Yakûb b. Süfyân da an Saîd b. Ebî Meryem an Nâfi b. Yezîd tariki ile rivâyet etmiştir.

¹ Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 49.

² Herhangi bir hadise, aynı sahâbeden gelen benzer muhtevadaki ikinci hadis; Herhangi bir hadise, başka bir sahâbeden gelen aynı veya benzer muhtevadaki ikinci hadis. Aydınlı, *Hadis İstilahatları*, 300.

³ Muhyüddin ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şerfeddin en-Nevevî, *et-Takrib ve't-teysir li ma'rifeti süneni'l-Beşîri'n-Nezir*, (Beyrut: Dâr el-Canân, 1986) 35.

Remâdî, “İbn Ebî Meryem hadisin rivâyetini bitirince ben güldüm. O, “Neye gülüyorsun?” dedi. Ben ona Ali’nin sözünü, Ahmed’in ona yazmış olduğu mektubu anlattım.” İbn Ebî Meryem, “Şüphesiz Mısırlı şeyhlerimizin, Zührî hadisine (ayrı) bir ihtimamları vardır” dedi. er-Remâdî bu rivâyeti aktardıktan sonra “Bu Vâkîdî’ye zulüm yapılan konulardan biridir” demiştir.”¹

İbn Seyyidinnâs’a göre er-Remâdî’nin rivâyeti bize şunu göstermektedir. Yûnus bu hadis ile infirat etmemiş ve Ukeyl de Yûnus’a bu hadisin rivâyetinde iştirak etmiştir. Dolayısıyla eğer Ukeyl, Yûnus’a bu hadisin rivâyetinde iştirak etmişse Ma’mer’in de ona iştirak etmesine bir engel bulunmamaktadır. Hatta Ukeyl Yûnus’a bu hadisin rivâyetinde iştirak etmemiş olsa bile Ma’mer’in ona iştirak etmesi muhtemeldir.

İbn Seyyidinnâs’a göre, Vâkîdî’ye yöneltilen diğer ithamların da bu şekilde olması muhtemeldir. Dolayısıyla Vâkîdî’ye yöneltilen eleştirilerin her zaman haklı ve doğru görülemeyeceğini ortaya konulmuştur.

Ayrıca İbn Asâkir de bu rivâyetin akabinde Yûnus’un bu hadisle infirad etmediğini, Ukeyl b. Halid’in de bu hadisi Zührî’den rivâyet ettiğini belirtmiştir.²

Kanaatimize göre Vâkîdî’nin eleştirilere maruz kalmasının bir nedeni de Vâkîdî gibi kendisinden on binlerce rivâyet aktarılan, binlerce cilt kitaba sahip ve özel kâtipleri olan birisi, kendisinden veya râvi ve kâtiplerinden sehven vuku bulmuş bir hata nedeniyle de eleştiriye maruz kalmış olabilir. Zira bir rivâyetin aktarımı esnasında o rivâyetin içinde geçen bir tarih³ veya bir şahıs ismi sehven değişikliğe uğramış olabilir. Sehâvî’nin⁴ de işaret ettiği gibi, bir bilgi bir kitaptan bir kitaba veya bir dilden diğer bir dile aktarılırken farkına varılmadan o bilgiye fazlalık veya noksanlık şeklinde bir kusurun bulaşması kuvvetle muhtemeldir.

¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 18-19; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü’l-eser*, 1: 71-72; İbn Hacer, *Tehzîb*, c. 3, s. 657.

² İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 54: 436.

³ Bu çalışmaları yaparken Vâkîdî’nin vefatıyla ilgili, yazarlardan biri 78 yazılması gerekirken 87 yaşında iken vefat ettiğini yazdığını müşahede ettik. Bu hata yazardan sehven vuku bulabildiği gibi, kitabın basımı esnasında da vuku bulmuş olabilir. Ancak her iki durumda da iki rakamın yer değişikliğiyle oluşmuş bir hata olup Vâkîdî’nin yaşını 10 yıl uzatmaktadır. Özellikle tarih ve şahıs isimlerinde bu tür hatalar çokça meydana gelebilmektedir. Örnek olarak: Ömer ve Amr isimlerinin yazılışına baktığımızda, Amr şu şekilde عمرو yanı vav harfi eklenerek yazılır, Ömer ise vav harfi olmadan عمر şeklinde yazılır. Fakat bu isimler özellikle başka bir dile aktarıldığı zaman çokça birbirine karıştırılabilmektedir.

⁴ Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-İ’lân bi’t-tevbîh limen zemme’t-tarih*, thk. F. Rosenthal, (Mekke: Dâru’l-Bâz, t. y.), 148.

İbn Seyyidinnâs'ın Vâkıdî hakkındaki bu olumlu görüşüne benzer bir görüşü Megâzî ve tarihte Vâkıdî'ye ihtiyaç olduğunu belirten İbn Seyyidinnâs'ın öğrencisi Zehebî'de de görmekteyiz. Zehebî, Vâkıdî hakkındaki olumlu ve olumsuz görüşleri aktardıktan sonra *Kütüb'i-Sitte*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i* ve benzeri eserlerin, zayıf hatta metrûk bazı kimselerin hadislerinin tahricine ruhsat verdikleri görüldüğü halde Vâkıdî'den hiçbir hadisi tahric etmediklerini belirtmiştir. Bununla birlikte Zehebî Vâkıdî hakkındaki kanaatini: "Zayıf olmakla birlikte Vâkıdî'nin hadisi yazılır ve rivâyet edilir. Zira ben onu hadis uydurmakla itham etmiyorum"¹ şeklinde açıklamıştır.

Sonuç

Vâkıdî'nin durumu ve kendisinden nakledilen rivâyetlerin değeri âlimleri ciddi manada meşgul etmiştir. Her ne kadar Vâkıdî tarihçilerin nazarında, özellikle siyer ve megâzî sahasında önder ve üstad olarak görülmüş olsa da diğer taraftan cerh ve ta'dîl âlimleri arasında otorite kabul edilen âlimler tarafından en ağır şekilde cerh edilmiştir. Vâkıdî, çağdaşı olan ve onun ilmi kapasitesine yakından şahit olan bazı âlimler tarafından sika, hadiste emîru'l-mü'minin, İslâmî konularda ümmetin emini, hâfızası kuvvetli gibi ifadelerle övülmüştür. Âlimler tarafından Vâkıdî'ye yapılan bu övgüler, ona yapılan ağır eleştirileri hafifletmiş gibi gözükse de ancak hadis otoritelerinin Vâkıdî'ye yaptığı eleştiriler ve ona karşı takındıkları tavırları öyle etkili olmuş ki Vâkıdî'nin zayıf bir râvi olduğuna genel bir kanaat hâsıl olmuş ve senesinde Vâkıdî'nin ismi geçen bir rivâyet inandırıcı olmaktan uzak görülmüştür. Nitekim İmam Nevevî ve Zehebî² gibi âlimler Vâkıdî'nin zayıf olduğuna âlimlerin ittifak ettiklerini belirtmişlerdir.

İbn Seyyidinnâs'a göre Vâkıdî'nin âlimler tarafından eleştirilmesinin en önemli noktası ilminin genişliği ve bunun neticesinde de sayıları on binleri bulan sadece Vâkıdî tarafından nakledilen garîb rivâyetlerdir.

Vâkıdî'ye yapılan eleştirileri ağır ve aşırı bulmuş olacak ki İbn Seyyidinnâs, Vâkıdî'nin durumu ile ilgili: "İlmin genişliği garîblerin çokluğuna, garîblerin çokluğu ise (kişinin) itham edilmesine neden olmaktadır. Vâkıdî geniş bir ilme sahiptir bundan dolayı da garîbleri çoğalmıştır" diyerek Vâkıdî'nin kendisinden sonra devasa bir ilmi miras bıraktığına işaret etmiştir. Dolayısıyla bu devasa ilmi mirasını görmezden gelerek Vâkıdî hakkında: "O cerh edilmiştir, binlerce rivâyetleri arasına zayıf ve mevzu rivâyetler karışmıştır..." gibi gerekçelerle Vâkıdî'den gelen rivâyetlerin özellikle siyer ve megâzî sahasında kökten reddedilmesinin riskli

¹ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 9: 469.

² Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 659.

olduğuna ve Vâkıdî'den gelen rivâyetlerin değerlendirilmek üzere yanı i'tibâr için alınması gerektiğine işaret etmiştir.

Sonuç olarak bu âlimlerin Vâkıdî hakkında yaptıkları değerlendirmelere binaen şu neticenin ortaya çıktığını söylemek mümkündür: Vâkıdî'nin ihtisas alanı olan meĝâzî, siyer ve tarih gibi alanlarda rivâyetleri alınır. Fakat akâid ve ahkâm konularında ona itimat edilmez. İhtilaf olması halinde daha sika olanların rivâyeti Vâkıdî'nin rivâyetine tercih edilir.

İbn Seyyidinnâs, âlimlerin Vâkıdî hakkında ortaya koydukları görüşleri özlü bir şekilde aktarmış, onun hakkındaki tenkitleri adil bir şekilde ele almıştır. Buradaki değerlendirmeleriyle İbn Seyyidinnâs, her iki grubun görüşleri arasından ilmi kıstaslar çerçevesinde adil bir karar ortaya çıkartmış, siyer ilminde imam olan Vâkıdî'yi layık olduğu mertebeye koymuştur. İbn Seyyidinnâs'ın Vâkıdî hakkında burada yaptığı bu değerlendirmelerin önemine müellifler de eserlerinde işaret etmişlerdir.¹

Kaynakça

- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. 3. baskı, İstanbul: M.Ü. İlähiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 2009.
- Hatîb el-Baĝdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Baĝdâd*. 14 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- İbn Asâkir Ali b. Hasan b. Hibetillah b. Abdillâh. *Târîhu medineti Dimaşk*. thk. Muhibbuddîn Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî. 1. baskı, 80 cilt(74+6 cilt fihrist), Beyrut: Daru'l-Fikr, 1997.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-mizân*. 3. baskı, 7 cilt, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1986.
- İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*. 4 cilt, Beyrut: Müessestü'r-Risâle, t.y.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Mevsû'atü akvâli'l-İmam Ahmed b. Hanbel fi ricâl'l-hadis ve ilelihi*. thk: es-Seyyid Ebu'l-Me'âtî en-Nûrî, vd. 1. baskı, 3 cilt, Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1997.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî el-Basrî. *et-Tabakâtu'l-kebîr*. 8 cilt, Beyrut: Dâru's-Sâdir, t. y.
- İbn Seyyidinnâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'murî. *'Uyûnü'l-eser fi fûnüni'l-meĝâzî ve'ş-şemâil ve's-siyer*. 1. baskı, 2 cilt, thk. Muhammed el-Îd el-Hatrâvî-Muhyiddin Mestû. Medine: Mektebetu Dârî't-Turâs, 1992.
- Koçyiğit, Talât. *Hadîs Usûlü*. 4. Baskı, Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2004.

¹ Bkz. Sıbtu İbni'l-Acemî, Ebü'l-Vefâ Burhanüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî, *el-Keşfu'l-Hasis 'amen rumiye bi vazi'l-hadis*, thk. Subhî es-Semmerrâî, (Beyrut: Alâmu'l-Kütüb, 1987), 243.

- en-Nevevî, Muhyüddin ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şerfeddin en-Nevevî. *et-Takrib ve't-teysir li ma'rifeti süneni'l-Beşiri'n-Nezir*. 1. baskı, Beyrut: Dâr el-Canân, 1986.
- Salahattin Polat. "Garîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 13, Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *el-İ'lân bi't-tevbîh limen zemme't-tarih*. thk. F. Rosenthal. Mekke:Dâru'l-Bâz, t. y.
- Sıbtu İbni'l-Acemî, Ebü'l-Vefâ Burhanüddin İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî. *el-Keşfu'l-hasîs aman rumiye bi vazi'l-hadis*. 1. baskı, thk. Subhî es-Semmerrâî. Beyrut: Alâmu'l-Kütüb, 1987.
- es-Sübkî, Tâceddin Abdulvehhab b. Ali b. Abdülkâfî. *Tabakâtü'ş-Şafi'iyeti'l-kübrâ*. 2. baskı, 10 cilt, thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî, Abdülfettah Muhammed el-Helvi, y.y: Hicir Neşriyat, 1413/1992.
- es-Süheylî, Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravzü'l-ünûf ve'l-meşr'u'r-rivâ*. 1. baskı, 7 cilt, thk. Abdurrahman el-Vekil. y.y. : Dâru'l- Kütüb el-Hadisiyye, 1967.
- eş- Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş- Şâmî. *Subulü'l-hudâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*. 12 cilt, thk. Abdülaziz Abdülhak Hilmi. Kahire: Cumhuriyetü Mısır el-Arabiyye Vezâretü'l- Evkâf, 1997.
- Şulul, Kasım. *İlk Siyer ve Megazî Müelliflerinden Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî-Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği ve Etkileri*. Basılmamış Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Şulul, Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. 3. baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezak el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 cilt, thk. Mustafa Hicazî. Kuveyt: Matbatü Hükümeti Kuveyt, 2001.
- ez-Zehebî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezhîbü Tehzîbî'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. 11 cilt, thk. Guneym Abbas guneym-Eymen Selâme. Kahire: el-Fâruk el-Hadesiye, 2004.
- ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 3. baskı, 25 cilt(23+2 fihrist), thk. Şuayb el-Arnâvût-Ali Ebû Zeyd. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1982.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 23, Sayı: 39, Ocak - Haziran 2018

**KASTALLÂNÎ'NİN MÜTEVÂTİR KIRAÂTLERE YÖNELİK
ELEŞTİRİLERE YAKLAŞIMI***

**The Approach Of Qastallânî To The Criticism Of Mutawâtır Qirâ'âts
(Recitations)**

Dr. Öğr. Gör. Ahmet KÜTÜKOĞLU

**Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Kıraat Anabilim Dalı
ahmetkutukoglu1976@gmail.com**

Atıf@ Kütükoğlu, Ahmet. "Kastallânî'nin Mütevâtir Kıraâtlere Yönelik Eleştirilere Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Haziran 2018): 171 - 212.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 12 Aralık / December 2017
Kabul Tarihi / Accepted : 25 Mayıs / May 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Haziran / June 2018
Sayı – Issue : 39
Sayfa / Pages : 171 - 210.
DOI : 10.30623/harranilahiyatdergisi.364858

* Bu makale, 2017 yılında tamamlanan "Kastallânî'nin Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kıraât Adlı Eserinin Kıraât İlmi Açısından İncelenmesi" konulu doktora tezimizden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Öz

Sahih nakle dayanan, Hz. Osman Mushafına ve Arap dil kurallarına uyan kıraâtlere Kur'an olarak kabul edilmesinde İslâm âlimleri ittifak etmiştir. Ancak azınlıkta olan bazı dil bilginleri, söz konusu özelliklere sahip bir kısım kıraâtlere Arap dil kurallarına uymadığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Biz bu çalışmada, Mütevâtir kıraâtlere yönelik eleştirilere Kastallânî'nin (ö. 923/1517) yaklaşımını inceledik. Kastallânî, bu tür eleştirilerin delilsiz ve ön yargılardan kaynaklandığını ve icmayı ortadan kaldırmayı hedeflediğini ifade etmiştir. Temelsiz olan bu tür eleştirilen dikkate alınmaması gerektiğine dikkat çekmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraât, mütevâtir, Kastallânî, eleştiri, Mushaf, imam.

Abstracts

Muslim scholars agreed that the sahih transmitted recitations which are in line with the Mushaf of Ottoman and with the Arabic language rules are to be accepted as the Qur'an. Few language scholars criticized these recitations as they are not in agreement with the Arabic language rules. This study examines the approach of Qastallânî (d. 923/1517) to the criticism of these mutawâtir recitations. He stated that these criticisms are biased and are ungrounded and that these aim to destroy ijma (agreement of scholar). He further suggested that these unfounded criticism sare not to be taken into account.

Key words: Qira'ât, mutewâtir, Qastallânî, criticism, Mushaf, Imam.

Giriş

Kıraât farklılıkları İslâm'ın ilk yıllarından itibaren ihtilaf konusu olmuştur.¹ Bilhassa Medine döneminde yedi harf ruhsatından sonra ortaya çıkan kıraât farklılıkları sahâbe arasında bazı endişeleri de beraberinde getirmiştir.² Bu endişeler karşısında Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiğini bildiren Hz. Peygamber, hem farklı kıraâtlerle okumanın yolunu açmış hem de kıraât farklılığı nedeniyle endişelenen kimseleri teselli etmiştir.³ Yedi

¹ Hz. Ömer'den rivayet edilmiştir: "Allah Rasûlü (s.a.v.) henüz hayatta iken Hişâm b. Hakîm'in Furkân Sûresini okuduğunu işittim. Hişâm bu sûreyi Allah Rasûlünün bana okutmadığı bir takım harflerle okuyordu. Namazda az kaldı üzerine atılacaktım, fakat selam verinceye kadar sabrettim. Selam verir vermez hemen yakasına yapıştım ve bu sûreyi sana duyduğum şekilde kim okuttu? diye sordum. Hişâm, Allah Rasûlü okuttu dedi. Yalan söylüyorsun, çünkü Allah Rasûlü senin okuduğundan başka bir şekilde bana okuttu dedim. Ve onu Allah Rasûlüne götürdüm. Allah Rasûlüne, bunun Furkân Sûresini bana okuttuğunuzdan başka bir harfle okuduğunu işittim dedim. Allah Rasûlü bana: 'Onu bırak, oku ey Hişâm' dedi. Hişâm benim işittiğim gibi okudu ve Allah Rasûlü 'Böyle nâzil oldu' dedikten sonra bana 'Sen oku ey Ömer' dedi. Ben Allah Rasûlünün bana öğrettiği şekilde okuyunca 'Böyle nâzil oldu, bu Kur'an yedi harf üzere indirildi, hangisi kolayınıza gelirse onu okuyun dedi." Bkz. Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, "Husûmât", 4; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, "Müsâfirîn", 47; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdülkadir Şeybe el-Hamed, 1. Baskı, (Riyad: Mektebetü Melik Fahd, hicrî 1379), 5: 89; Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim* (Dımaşk: Dâru'l-feyhâ, 2010), 2: 113.

² Übey b. Ka'b şöyle demiştir: "Ben mescitte iken bir adam girip namaz kıldı, bir okudu ki okumasını kınadım. Sonra başka birisi girdi onun okumasından başka şekilde okudu. Namazı bitirince hepimiz Allah Rasûlünün yanına girdik. Ben dedim ki; bu bir okudu ki okumasını kınadım, başka biri girdi ve o, daha başka bir şekilde okudu. Allah Rasûlü her ikisine okumalarını emretti ve okudular. Allah Rasûlü her ikisinin durumunu güzel buldu. O zaman içime bir inkâr düşüncesi düştü ki cahiliye döneminkinden daha şiddetli idi. Allah Rasûlü beni kaplayan bu inkâr düşüncesini (vesveseyi) görünce, göğsüme vurdu ve benden bir ter boşandı, sanki Azîz ve Celîl olan Allah'a bakıyordum. Allah Rasûlü bana dedi ki: 'Ey Übey, Kur'an bana bir harf üzere okuyayım diye gönderildi, ben de ümmetime kolaylık olsun diye (Rabbime) mürâcât ettim. İkinci defa bana: Kur'an'ı iki harf üzere okuyayım diye gönderdi, ben de ümmetime kolaylaştır diye (Rabbim'e) mürâcât ettim. Üçüncü defa bana: Onu yedi harf üzere oku diye gönderdi. Sana verdiğim her cevapla birlikte benden isteyeceğin bir dileğin de verilecektir dedi. Bunun üzerine ben; Allah'ım ümmetimi bağışla, Allah'ım ümmetimi bağışla dedim. Üçüncü dileğimi de bütün yaratılmışların ve hatta İbrahim'in (a.s.) beni dileyeceği güne erteledim' dedi." Bkz. Buhârî, "Husûmât", 3; Müslim, "Müsâfirîn", 47; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 1: 89; Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim*, 2:113.

³ Ebû Hüreyre'den rivayet edilmiştir: "Şüphesiz bu Kur'an yedi harf üzere nâzil oldu. Onu okuyunuz, bunda sakınca yoktur, ancak rahmet âyetini azabla, azab âyetini de rahmetle bitirmeyiniz." Bkz. Buhârî, "Husûmât", 3; Müslim, "Müsâfirîn", 48; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1999), 2: 332; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethü'l-bârî*, 5: 89; Tâhir el-Cezâirî, *et-Tibyân li ba'zi mebâhisi'l-müte'allikati bi'l-Kur'ân 'alâ tarîki'l-itkân*, nşr. Abdulfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-matbûb'âtü'l-İslâmiyye, 1425.), 67; Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraâtler*, 2. Baskı (İstanbul: Ensar, 2010), 58.

harf, Hz. Peygamber'den nakledilen ve farklı vecihleri bulunan hadislerle konu teşkil etmiştir. Yedi harfle ilgili rivayetlerin yirmi kadar sahâbe tarafından nakledildiği kaydedilmekte ve bu rivayetlerin tevâtür derecesine ulaştığı ifade edilmektedir.¹

Kıraât farklılıklarındaki hikmeti anlamak için öncelikle yedi harfin anlamını tespit etmek ve Kur'an'ın nâzil olduğu süreçte müslümanların konuştuğu dili tanımak gerekir. Yedi harfin sadece kiraâtlarla izah edilmesi mümkün değilse de kiraâtların, yedi harf bünyesinde değerlendirilmesi mümkündür. Müşterek anlamlara gelen "yedi harf" (el-Ahrufü's-seb'a) kavramının anlamı konusunda Hz. Peygamber'den bir açıklama gelmemiştir. Bu yüzden İslâm âlimleri yedi harfin anlamını tespit etme noktasında pek çok görüş beyan etmişlerdir.²

"Yedi harf" anlamındaki "el-Ahrufü's-seb'a" terkinde yer alan "el-ahruf" kelimesi, "el-harf" in çoğulu olup sözlükte "Bir şeyin keskin tarafı, ucu, kenarı, kiraât, vecih" gibi anlamlara gelmektedir.³ Hece harflerinden her birine de "harf" denilmiştir. Yine sahâbe kiraâtlarına ve kiraât imamlarına nispet edilen kiraâtlar için de "harf" ifadesi kullanılmıştır. İbn Mes'ûd'un harfi, Übey b. Ka'b'in harfi ve Nâfî'nin harfi gibi.⁴ Kur'an'da sadece bir yerde geçen (el-Hâc 22/11) "harf" kavramı inanma tarzı ve kararsız olma şeklinde tefsir edilmiştir.⁵ Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), hadislerde geçen "harf" kavramının "vecih" ve "genişlik" anlamına geldiğinden bahsetmiştir.⁶ İslâm âlimleri "yedi harf" ifadesiyle, bir kelimenin yedi farklı şekilde okunmasının kastedildiğini ifade etmişlerdir.⁷ Anlamı konusunda Hz. Peygamber'den bir açıklama nakledilmediği için İslâm âlimlerinin yedi harfle ilgili çeşitli görüşler ileri sürdüğünü ifade etmiştik. Bu görüşlerin bir kısmına kısaca değinmek istiyoruz. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a (ö. 224/838) göre yedi harf, yedi Arap lehçesidir ki bunların, hangi lehçeleri kapsadığı konusunda

¹ İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimaşkî, *en-Neşr fi'l-kıraât il-'aşr* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011), 1: 24; Nevevî, *el-Minhâc* 2: 116; Tâhir el-Cezâirî, *et-Tibyân*, 66; Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998), 140.

² Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kiraâtlar*, 112.

³ Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1. Baskı (Mekke: Câmi'atü ümmi'l-kurâ, 1409), 4: 133; Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an* 1. Baskı (Beyrut: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1957), 1: 214; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 23.

⁴ Seyyid Rızık et-Tavîl, *Fî ulûmi'l-kıraât* (Mekke: el-Mektebetü'l-faysaliyye, 1985), 134, 135.

⁵ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer, *Tefsîrü'l-keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-tevil* 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2009), 691; Neseî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-tenzil ve hakâikü't-tevil*, 5. Baskı (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2011), 2: 430.

⁶ Ebû Amr ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2012), 23.

⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 26; Seyyid Rızık et-Tavîl, *Fî ulûmi'l-kıraât*, 135.

ihtilaf edilmiştir.¹ Kiraât farklılıklarını sadece lehçe farkıyla izah etmek mümkün olmadığı için bu görüşün yedi harfi bütün yönleriyle açıklamadığı görülmektedir. İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) göre yedi harf, Kur'an'da değişik halde bulunan ve yedi vecihte toplanan okuyuşlardır. Bunlar, ister manayı değiştirsin isterse değiştirmesin i'rabta, harekede, fiil kipinde, takdîm-tehîrde, ziyâde ve noksan gibi hususlarda toplanan okuyuşlardır.² Bu görüş yedi harfle ilgili ihtilafları kapsayıcı olduğundan eleştirilmemiştir. Bu yüzden birçok âlim tarafından benimsenmiştir.³

Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), İbn Vehb (ö. 197/813), İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ve Tahâvî'ye (ö. 321/933) göre yedi harf, ، و هلم ، قبل ، أقب ، و تعال ، قصبى ، نحوى ، قصبى ، قصبى gibi aynı anlama gelen değişik lafızlardır. İbn Abdilber'den (ö. 463/1070) nakledilen rivayete göre ilim ehlinin çoğu bu görüştedir.⁴ Bu görüşe göre Hz. Osman'ın hilafeti döneminde çoğaltılan mushaflar bir harf üzere yazıldığı için kalan altı harfi bugün bilme imkânımız yoktur.⁵

Nihayetinde kiraâtlerle ilgili ihtilafların yedi harf kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Yukarıda ifade edildiği gibi yedi harf kavramı, "kiraât" anlamını ihtiva etmektedir. Yedi harf, hem Kur'an olarak indirilen kiraâtleri hem de Kur'an olarak indirilmeyen ruhsata bağlı okuyuşları da ihtiva etmektedir. Kur'an kiraâtleri olarak nazil olan farklı kiraâtleri kiraât-ı aşere olarak bilmekteyiz. Ancak ruhsata bağlı olarak izin verilen bütün farklılıkların neler olduğunu bilmemiz, bazı rivayetler istisna edilirse, mümkün değildir. Buna karşın Müslümanlar, Kur'an olarak indirilen ve Hz. Peygamber'den sahih senedle nakledilen kiraâtleri kiraâtî seb'a veya kiraâtî aşere adı altında tarih boyunca okumaya devam etmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında sahih senedle nakledilen, Arap dil kurallarına ve Mushafların hattına uyan kiraâtler Kur'an olarak kabul edilmiştir. Bugün müslümanların çoğunluğu tarafından okunan imam Âsım kiraâtinin Hafs rivayetiyle İbn Kesîr veya diğer kiraâtler arasında sıhhat yönünden bir fark görülmemiştir. İmam Âsım'ın kiraâtî de bir veya bir kaç kişiye nispet edilerek nakledilmiştir. Senedine bakarak bu kiraâtin başka kimseler tarafından bilinmediği veya nakledilmediği anlamı çıkarılmamıştır. İmam Âsım'a nispet edilen kiraât tevâtüren nakledildiği gibi aynı şartları taşıyan diğer kiraâtler de tevâtüren nakledilmiştir.

¹ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 1: 55; Tâhir el-Cezâirî, *et-Tibyân*, 81-83.

² Tâhir el-Cezâirî, *et-Tibyân*, 98.

³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 28.

⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 58; Tâhir el-Cezâirî, *et-Tibyân*, 70.

⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 58; Tâhir el-Cezâirî, *et-Tibyân*, 78.

Yedi kırâât imamına nispet edilen kırââtlar çoğu İslâm âlimi tarafından mütevâtir kabul edilmiştir. Buna karşın azınlıkta da olsa bazı dil bilginleri bir kısım mütevâtir kırââtları Mushaf hattına veya Arap dil kurallarına aykırı olduğu gerekçesiyle tenkit etmiş ve söz konusu bu kırââtların, kurrânın tercihinden kaynaklandığı ileri sürülmüştür.¹ Meselâ, Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), “Katlü evlâdehüm şurakâihim” (En’âm 6/137) şeklindeki İbn Âmir kırââtini, muzâf ile muzâfun ileyh arasının “Evlâdehüm” kelimesiyle ayrılması ve bu uygulamanın dildeki kullanımının azlığı sebebiyle çirkin olarak nitelemiştir.² Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) söz konusu İbn Âmir kırââtini “قراءة بعيدة” ifadesiyle nitelemiştir.³

Bu eleştiriler Kur'an kırââtları hakkında şüphe uyandırmak isteyenler için bir fırsat olarak görülmele birlikte, kırâât farklılıklarındaki hikmet ve gayeyi idrak edemeyenler için de tereddütlere neden olmuştur. Kırâât imamlarına nispet edilen kırââtlere yönelik eleştirilerin gerçek hedefini ortaya koymak amacıyla bu konuyu araştırmak istedik. Hicrî X. asırda yaşamış olan Kastallânî'nin (ö. 923/1517) görüşleri çerçevesinde meseleyi ele almak sûretiyle mütevâtir kırââtlere yönelik eleştirilerin temel dayanaklarına ve bu eleştirilere yaklaşımına işaret edeceğiz. Bunun için öncelikle Kastallânî'nin hayatına ve kırââtlarla ilgili görüşlerine değinmek yerinde olacaktır.

Kastallânî'nin asıl adı, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir el-Kastallânî'dir. Ailesi aslen, Tunus'un Kastilya olarak bilinen Cerîd bölgesinin Tevzer şehrinden olan Kastallânî, 851/1448'de Kâhire'de doğmuştur. Hocası Sehâvî (ö. 902/1497), Kastallânî'nin annesinin, Ebû Bekir b. Ahmed b. Humeyde en-Nehhâs'ın kızı Halime olduğunu, hem annesinin hem de babasının fazilet ehli kimselerden olduklarını nakletmiştir. Sehâvî, Kastallânî'nin amcası olan Ahmed b. Ebû Bekir b. Abdilmelik Kastallânî'nin Mekke'de Kur'ân okuduğu, geçimini kantarlıkla sağladığı bilgisini vermiştir. Kastallânî'nin eşi Âişetü'l-Bâûniyye, Bintü'l-Bâûniyye olarak da bilinir; âlim, edîb, şâir bir kimsedir. Kitaplar telif etmiş ve Kâhire'de dersler vermiştir. Hatta şöhreti o kadar çok yayılmıştır ki Kastallânî'den bahsedilirken "Âişetü'l-Bâûniyye'nin kocası imam Kastallânî" diye sözedilmiştir. Âişetü'l-Bâûniyye, muhtemelen Kâhire'ye geldiğinde Kastallânî ile evlenmiş ve ölmeye kadar önce Dimaşk'a geri dönmüştür. Aslen

¹ Ali Temel, “Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kırâât Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15, sy. 2 (2015): 90, erişim, 14 Nisan 2018, <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleih/findrecords.php>.

² Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007), 2: 548; Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kırâât* (Medine: Merkezü'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2013), 5: 2105.

³ Mekkî b. Ebû Tâlib, *Müşkilü'l-râbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405), 1: 271-273.

Dimaşklı olan Âişetü'l-Bâûniyye, 922/1516'da Kastallânî'den bir yıl önce Dimaşk'ta vefât etmiştir.¹

"Kastallânî" nisbesi, hicrî 633-923 yılları arasında, üç asır kendisinden pek çok âlim yetişen meşhur bir âileyi temsil etmektedir. Bu âileden kadın ve erkek yaklaşık kırk meşhur zât yetişmiştir. Hatta Mekke'de "el-Muallâ" kabristanında ilim ehli bu âileye özel bir yer de tahsîs edilmiştir. İbn Fehd Takıyyüddîn el-Mekkî (ö. 871/1466), Mekke'deki ilim merkezlerini anlatırken Kastallânî ailesinden bahsetmiştir. Bu aileden muhaddis, müftü, hatîb ve kadı birçok kimsenin yetişmiş olduğunu, Mescid-i Haram'da imamlık yapanların bulunduğunu ifade etmiştir. Kastallânî ailesinin bazı bireyleri her ne kadar Mısır ve Dimaşk civarında yaşamışsa da büyük çoğunluğu Mekke'de yaşamıştır. Ebu'l-Abbâs Şihabüddin el-Kastallânî'nin âilesi hakkında ve Mısır'a nasıl geldiği konusunda kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Henüz erken yaşlarda Kur'an'ı ezberlemiş olması ve ilim elde etme yolunda gayret göstermesi, iyi bir çevrede yetiştiğini göstermektedir. Dedelerinden birinin Mısır'a gelip buraya yerleşmiş olabileceği düşünülmektedir.²

Kastallânî'nin *el-Leâliü's-seniyye* adlı eserindeki isminde, (سبط الحرار) "Sıbtü'l-Harrâr" (Harrâr'ın torunu) ilavesi bulunmaktadır. Bu nisbe, kendisinden önce el-Karâfetü's-suğrâ medresesinin baş müderrisliğini üstlenen Ebu'l-Abbâs el-Harrâr'ın (ö. 616/1220) hayatını anlattığı, *Nüzhetü'l-ibrâr fî menâkibi's-şeyh ebi'l-Abbâs el-Harrâr* isimli bir eseri sebebiyle ona verilmiştir. Biyografisini kaleme aldığı bu kimsenin, anne tarafından dedesi olabileceği söylenmiştir. Kâstallânî'nin öne çıkan eserleri şunlardır: 1. Şâz kiraatlerle birlikte on dört kiraâti ele aldığı *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât*. 2. Buhârî'nin meşhur şerhlerinden İrşâdü's-sârî. 3. *el-Mevâhibü'l-ledünniye*.³

¹ Abdulkadir Şenel, "Kastallânî", *D.İ.A.*, 2001, Cilt 24, s. 583; Necmü'l-Ğazzî, *el-Kevâkibü's-sâira* (1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997), Cilt 1, s. 181; Kettânî, Abdülhay b. Abdilkebir, *Fihrisü'l-fehâris*, 2. Baskı (Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1982), Cilt 2, s. 969; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru ibn Kesir, 1986), Cilt 5, s. 178; Ayderûs, *en-Nûru's-sâfir* 1. Baskı (Beyrut: Dâru Sadr, 2001), Cilt 1, s. 106.

² Şenel, "Kastallânî", Cilt 24, s. 583; Necmü'l-Ğazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*, Cilt 1, s. 181; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, Cilt 2, s. 969; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Cilt 5, s. 178; Ayderûs, *en-Nûru's-sâfir*, Cilt 1, s. 106.

³ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Lübnan: Dâru'l-fikr, tsz.). Cilt 2, s. 58, 306; Ebû Abdillâh el-Kudâî, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla* (Tahkîk: Abdüsselâm el-Herrâs, Lübnan: Dâru'l-fikr, 1995), Cilt 3, s. 30; Recep Uslu, "Cerîd", *D.İ.A.*, 1993, Cilt 7, s. 403; Thomas b. Irving, "Kastilya", *D.İ.A.*, 2002, Cilt 25, s. 2; İbn Ferhun el-Mâlikî, *ed-Dîbâc* (Kâhire: Dâru'd-türâs, 2011), Cilt 1, s. 38; Zebîdî, Ebu'l-Feyz, *Tâcü'l-'arûs* (Kâhire: Dâru'd-türâs, 1998), Cilt 1, s. 7444; Kastallânî, *el-Leâliü's-seniyye*, 1. Baskı (Beyrut: Müessesetü'l-kütübü's-sekâfiyye, 2007), s. 15, 150; *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât*, Cilt 1, s. 13; Şenel, "Kastallânî", *D.İ.A.*, 2001, Cilt 24, s. 583; Necmü'l-Ğazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*, Cilt 1, s. 181; Kettânî, *Fihrisü'l-*

Kastallânî, on kiraât imamına nispet edilen kiraâtlarin tevâtüren nakledildiği görüşündedir. Bu yüzden o, dilciler tarafından kiraâtlere yönelik eleştirileri haksız bulmuş ve sahih nakli her zaman öncelemiştir. Kiraât imamlarından nakledilen bilginin, dilcilerin naklettiği bilgiden daha güvenilir olduğunu savunmuştur. Dilcilerin, dilde uyguladıkları kıyasa göre kiraâtlari değerlendirildiklerini ifade eden Kastallânî, kiraâtlarin Hz. Peygamber'den tevâtüren nakledildiğini ve bu bakımdan kiraâtlarin uyulması gereken sünnetler olduğunu dile getirmiştir.¹

Çalışmamızda Kastallânî'nin görüşleri çerçevesinde özellikle bazı dil bilginlerinin dilde uyguladıkları kıyas yöntemiyle mütevâtir kiraâtlari tenkit etmelerini ve kiraât imamlarını bazı kiraâtlari sebebiyle hatalı bulmalarını ele alacağız. Dil bilginleri tarafından kiraâtlere yönelik eleştiriler, kiraâtlarin tenkit edilmesine, hatta tümünden reddine kapı aralamakta ve Kur'an'ın tahrif edildiği iddialarına mesnet edilmektedir. Asıl hedefleri Kur'an'ın korunmuşluğuna şüphe düşürmek olan bu kimselerin başını Theodor Nöldeke (1836-1930), Ignaz Goldziher (1850-1921) ve Arthur Jeffry (1893-1959) gibi bazı ünlü müsteşrikler çekmektedir.²

Âdete kiraâtlarin uydurma olduğunu söylemeye varan ifadeler, yukarıda kısmen zikri geçen yedi harfle ilgili rivayetleri tamamen reddetmeye ve farklı kiraâtlari, Kur'an metnini değiştirmek olarak yorumlamaya neden olmuştur.³

Kiraâtlar ile ilgili bilgileri nakletmek için onlarca eserin telif edilmesi ve bu eserlerle kiraât ilminin devâsa bir külliyata sahip olması gözardı edilmiştir. İstisna teşkil eden bazı âlimler bir yana İslâm âlimlerinin çoğu kiraâtlar gerçeğini kabul etmiş ve tümünden reddedici bir tutum içerisinde olmamışlardır.

İslâm âlimlerinin, eserlerinde, kiraâtlarin sayısı hakkında farklı ifadeler kullanması veya bazı kiraât imamlarının kiraatlerine yer vermemeleri kiraâtlarin tevâtüren naklini ortadan kaldırmaz. Kastallânî, dil bilginleri tarafından mütevâtir kiraâtlarin lahn (hatalı) olarak

fehâris, Cilt 2, s. 969; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Cilt 5, s. 178; Ayderûs, *en-Nûru's-sâfir*, Cilt 1, s. 106.

¹ Ahmet Kütükoğlu, "Kastallânî'nin *Letâifü'l-işârât li funûnî'l-kiraât* Adlı Eserinin Kiraât İlmindeki Yeri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22, sy. 37 (Ocak-Haziran 2017): 54-55.

² Lokman Şan, "Goldziher'e Göre Kiraâtlarin Kaynağı", *Diyanet İlmî Dergi* 53, sy. 4 (Ekim-Kasım-Aralık 2017): 20; İbrahim Sarmış, *Hadisler Kur'an'la Eşdeğer Midir?* (İstanbul: Düşün Yay., 2011), 212-215; Abdulmecit Okçu, "İgnace Goldziher'in Taberî'den Aktarında Bulunarak Bazı Kiraâtlari Tenkidi ve Meselenin Arka Plânı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, (2002): 137-140; Süleyman Ateş, "Kiraâtlarında Tevâtür Meselesi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, (13-14 Ekim 2001): 321-325.

³ Lokman Şan, "Goldziher'e Göre Kiraâtlarin Kaynağı", 20.

nitelendirilmesini yanlış bulmuş ve mütevâtir kıraâtlere yönelik eleştirilerin zayıf delillere dayandığını ifade etmiştir.¹ Mütevâtir kıraâtlarin tereddütsüz bir şekilde kabul edilmesi gerektiğini belirten Kastallânî, başta Zemahşerî olmak üzere bu kıraâtlere eleştirenleri yeni bir şey icât etmiş kibirli kimseler olarak tanımlamıştır.² Şimdi dilciler tarafından nahiv kurallarına uymadığı ileri sürülen ve bu nedenle tenkit edilen kıraâtlere sırasıyla ele alalım.

1. Nahiv Kurallarına Uymadığı Gerekeşiyle Kıraâtlere Yönelik Eleştiriler

1.1. Ebû Amr Kıraâtine Yönelik Eleştiriler

Basra kıraât imamı Ebû Amr (ö. 154/771), dil bilginleri tarafından kıraâtî nedeniyle eleştirilmiştir. Ebû Amr'ın, mütevâtir kıraâtlar arasında yer aldığı halde lahn sayılarak tenkit edilen kıraâtlarından biri Tâ-Hâ Sûresinin 63. âyetinde geçmektedir.³ Ebû Amr, âyetin ilgili bölümünü { **إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاجِرَانِ** } şeklinde okumuştur. Bu kıraâte göre "in" edatı teşdîd ile okunmuş, bu edatın ismi durumundaki "hâzayni" kelimesini de nasp alameti olarak yâ (ي) harfiyle okunmuştur.⁴ Bu kıraât nahiv kuralları açısından eleştirilmemiş ancak, Mushaf hattı bakımından eleştirilmiştir. Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923) Mushaf hattına uymadığı gerekeşiyle Ebû Amr'ın kıraâtini câiz görmemiştir.⁵ Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), Mushaf hattına uymayan bir kısım okuyuşların varlığı nedeniyle bu kıraâtin reddedilmeyeceğini ifade etmiştir.⁶

İ'râb yönünden değerlendirdiğimizde "inne" edatının ismi durumundaki "hâzeyni" kelimesi yâ (ي) harfiyle nasp olmuş, haberi durumunda olan "lesâhirâni" kelimesinin başına tekit için lâm (ل) harfi dâhil edilmiştir. Böylece cümle hem "inne" edatıyla hem de lâm (ل) harfiyle iki defa tekit edilmiştir. Bu kıraâtin Mushaf hattı bakımında eleştirilmesine gelince { **هَذَيْنِ** } kelimesi Mushaf hattında elif'siz ve yâ'sız şekilde imlâ

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât*, 5: 2106.

² Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât*, 5: 2106, 2107.

³ { **قَالُوا إِنَّ هَذَانِ لَسَاجِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُتْلَى** } "Şöyle dediler: Bu ikisi, muhakkak ki, sihirleriyle sizi yurdunuzdan çıkarmak ve sizin örmek yolunuzu ortadan kaldırmak isteyen iki sihirbazdırlar sadece." (Tâ-Hâ 20/63).

⁴ İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî, *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraât*, thk. Şevki Dayf (Kâhire: Dâru'l-marife, tsz.): 419; İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahmân b. Muhammed b. Zencele, *el-Hüccetü'l-kıraât* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), Cilt 1, s. 458;

⁵ Zeccâc, Ebû İshâk, *Meâni'l-Kur'an*, thk: Abdülcilil Abduh Şilbî (Beyrut: âlemü'l-kütüb, 1988), 3: 364.

⁶ Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürrü'l-mesûn*, thk: Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-kâ', tsz.), 8: 64.

edilmiştir. Bu kırâatte "hâzeyni" kelimesinin yâ (ي) harfiyle okunması Mushaf hattına ziyâde sayılmış ve bu yüzden söz konusu kırâat tenkit edilmiştir.¹

Kastallânî, Ebû Amr'ın kırâatini Mushaf hattına uymadığı gerekçesiyle tenkit edenleri sahih nakle muhalefetleri nedeniyle eleştirmiş, bu şekilde Mushaf hattına uymadığı halde sahih olarak okunan birçok kırâatin bulunduğunu ifade etmiştir. O, bu gibi tevâtüren nakledilmiş kırâatleri eleştirenlere iltifat etmemiştir.²

Kırâatlerin kabul şartları içerisindeki sahih senetle nakledilme şartının, Mushaf hattına uygunluk şartına öncelendiğini söylemek mümkündür.³ Nadiren de olsa Mushaf hattına uymayan bir kırâat sahih senedle nakledilmişse kabul edilmiştir. Ancak Zeccâc'a göre kırâatlerin kabulünde Mushaf hattına uygunluk olmazsa olmazlardan biridir. Dolayısıyla, Hz. Osman döneminde istinsah edilen Mushaf lar üzerinde ümmetin icmâsı olduğu için bir kırâatin, Arap diline ve genelin okuyuşuna aykırı olması ve Mushaf ların söz dizimine, iskeletine uymaması düşünülemez. Zeccâc, okuyanıdan çok okunan kırâatin yaygınlığını ve Arap dil kurallarına uygunluğunu önemsemiştir. Mushaf hattı ona göre tek otoritedir.⁴ Ayrıca Zeccâc'ın Kur'an ile kırâatleri birbirinden ayırdığı da ifade edilmiştir.⁵

1.2. Yukarıda Zikredilen Kırâatle İlgili Olarak Nâfi', İbn Âmir, Ebû Bekir Şu'be, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef Kırâatine Yönelik Değerlendirmeler

Nâfi' (ö. 169/785), İbn Âmir (ö. 118/736), Ebû Bekir Şu'be (ö. 193/809), Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805), Ebû Ca'fer (ö. 130/748), Ya'kûb (ö. 205/821) ve Halef'in (ö. 229/844) söz konusu âyetle ilgili kırâatleri dil kuralları açısından şöyle izah edilmiştir:

Sözü edilen kurrâ, {إِنَّ هَذَانِ لَسَاجِرَانَ} âyetindeki "in" edatını "inne" şeklinde şeddeleyerek okumuştur. "İn" edatındaki nûn harfinin "inne"

¹ İbn Fâris, *es-Sâhibî* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997), 17; İbn Manzur, *Lisânü'l-'arab* (Beyrut: Dâru sâdir, tsz.), "Enne-yeinnü" mad, 13: 28; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kırâât*, 7: 2883.

² Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kırâât*, 7: 2884.

³ Ali Temel, "Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kırâat Anlayışı", 90, erişim, 14 Nisan 2018, <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>; Mustafa Atilla Akdemir, "Kırâat-Resmü'l-Mushaf İlişkisi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, sy. 37 (Ekim 2002): 130;

⁴ Ali Bulut, "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân'ı*", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İlim Yayma Vakfı (Ağustos 2009): 322, erişim 14 Nisan 2018, <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>.

⁵ Nacettin Hanay, "Kur'an Tefsirinde Kırâat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği" (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015), 123-124, 147.

şeklinde şeddeli okunması durumunda kendisinden sonra gelen "hâzâni" kelimesi onun ismi olacağından, bu kelimenin dil kuralları açısından "hâzeyni" şeklinde yâ (ي) harfiyle okunması gerekir. Çünkü "hâzâni" kelimesinin nasb durumu elif (ل) harfi ile değil yâ (ي) harfiyledir. Buna göre "in" edatını hem teşdîd (şeddeli) okuyup hem de ismini elif (ل) harfiyle ref okuyan kurrânın kıraâtî dil kuralları açısından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır.¹

Arap diline göre "inne" edatının, ismini nasb haberini ref etmesi genel bir kuraldır. Ancak yerine göre bir dilde çeşitli tasarruflar da söz konusudur. Bu edatın "ne'am" (evet) anlamına gelmesi bu tasarruflardan biridir. Söz konusu edat "ne'am" anlamında olursa "inne" edatının ismi olan "hâzâni" kelimesi mübtedâ, "lesâhirâni" kelimesi ise haberi olacaktır.² Bu tasarruf Abdullah b. ez-Zübeyr'in (ö. 73/692) şu sözüyle temellendirilmiştir. Adamın biri Abdullah b. ez-Zübeyr'e gelerek (لَعَنَ اللَّهُ نَاقَةَ حَمَلْتَنِي إِلَيْكَ) (Beni sana getiren deveye Allah lanet etsin) demiştir. Bunun üzerine İbnü'z-Zübeyr, (إِنَّ وَصَاحِبَهَا) (Evet onun sahibine) diye karşılık vermiştir. İbnü'z-Zübeyr'in bu sözünün (إِنَّهَا وَصَاحِبَهَا مَلْعُونَانِ) (Evet o ve sahibi lanete uğramıştır) takdirinde olduğu belirtilmiştir. İbnü'z-Zübeyr'in adama verdiği cevap cümlesinde "inne" edatının haberi hafzedilmiştir. Ancak bu izahlar, gerek dildeki yerleşmiş kurallar açısından gerekse deliller açısından zorlama yorumlar olarak değerlendirilmiştir.³ Ayrıca Arap dil kuralları açısından mübtedânın haberi olan "lesâhirâni" kelimesinin başına lâm (ل) harfinin dâhil olması sadece şirde zarureten câiz görüldüğü için bu izah eleştirilmiştir. Bu eleştiriye karşı Zeccâc (ö. 311/923), lâm (ل) harfinin haberin başına dâhil olmadığını, aksine hafzedilmiş mübtedânın başına dâhil olduğunu iddia etmiş ve hocası Müberred (ö. 286/900) tarafından bu görüşü nedeniyle övülmüştür. Zeccâc'ın görüşüne göre cümle {لَهُمَا سَاحِرَانِ} takdirindedir.⁴

Kurrânın çoğunluğu tarafından nakledilen bu kıraâtin Arap dil kuralları açısından sahihliğini gösteren ikinci ihtimal, "inne" edatının isminin kıssa zamiri olarak kullanılan hâ (هـ) harfi olmasıdır. Bu zamir, ismi işaretlerin başına dâhil edilen hâ (هـ) harfinden farklıdır. {إِنَّ هَذَا نَسَاجِرَانِ} âyetinde ism-i işaretin başındaki hâ (هـ) harfinin kıssa zamiri olması durumunda cümle (إِنَّ الْقِصَّةَ ذَانِ نَسَاجِرَانِ) takdirinde olur. Ancak Mushaf hattında zamirler kendisinden önceki harfe bitişik yazıldığı için zikri geçen

¹ Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, 34: 200; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce*, 3: 523-524; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât*, 7: 2879.

² İsmail Güler, "İbn Hâleveyh'in Gramer Açısından Tartışmalı Kur'an Kıraâtlerine Yaklaşımı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 9 (2000): 4-5.

³ Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-mesûn*, 8: 64.

⁴ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât*, 7: 2879, 2880.

kıssa zamirinin ism-i işarete değil, kendisinden önceki "inne" edatına bitişmesi gerektiği söylenmiştir. Dolayısıyla bu görüş mushaf hattına aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir.¹

Üçüncü ihtimal, "inne" edatının isminin hazfedilmiş zamir-i şen olmasıdır. Buna göre "inne" ve onun ismi olan zamir-i şen mübtedâ, "hâzâni lesâhirâni" de onun haberidir. Bu yoruma göre cümle { **إِنَّ هَذَا نَسَاجِرَانِ** } şeklinde takdir edilmiştir. "Lesâhirâni" kelimesinin başındaki lâm (ل) harfi de mübtedânın haberine dâhil olmuştur. "Inne" edatının isminin hazfedilmesi sadece şirde zarûreten câiz olduğu ileri sürülerek bu görüş de tenkit edilmiştir.²

Yukarıda zikredilen kiraâtin sahihliğine delil olarak nakledilen dördüncü ihtimal ise "inne" edatının isminin "hâzâni", haberinin de "lesâhirâni" olmasıdır. Fakat bu durumda âyetin, { **إِنَّ هَذَيْنِ نَسَاجِرَانِ** } şeklinde okunması gerekirdi. Bu görüşe delil olarak, Arapların yaygın kullanımlarına göre "inne" edatının nasb alameti tesniyelerde elif (ا) olsa da bazı Arap kabilelerinin, mâ kabli (önceki harfi) fetha olan yâ (ي) harflerini elif'e (ا) ibdâl ederek tesniye ve çoğul yapmaları söz konusu kiraât için delil sayılmıştır.³ Bu delillerden anlaşılmaktadır ki, eleştiriye konu olan bu kiraât yaygın dil kuralları çerçevesinde tenkit edilmiştir. Ancak nadir de olsa dilde böyle kullanımların olduğu görülmektedir. Bu da dilcilerin görüşünün ictihâdî olduğunu yansıtmaktadır.

Yukarıda zikredilen Tâ-Hâ Sûresinin 63. âyetiyle ilgili ikinci ve üçüncü farklı kiraât şekli Mekke kiraât imamı İbn Kesîr (ö. 120/738) ile imam Âsım'ın (ö. 127/744) râvîsi Hafs'dan (ö. 180/796) nakledilmiştir. Ancak bu kiraâtlar için herhangi bir eleştiri söz konusu değildir. İbn Kesîr, ilgili âyetin bu bölümünü { **إِنَّ هَذَا نَسَاجِرَانِ** } şeklinde okumuştur. Bu kiraâte göre "in" edatı tahfîf (şeddesiz), sonrasındaki kelime de "hâzâni" şeklinde teşdîd ile okunmuştur. Hafs ise İbn Kesîr gibi "in" edatını şeddesiz okumuş, sonrasındaki kelimeyi de { **إِنَّ هَذَا نَسَاجِرَانِ** } şeklinde şeddesiz okumuştur.⁴ Bu kiraâtlere göre "in" edatı "inne" edatının tahfîf edilmiş halidir ve bu yönüyle îrab bakımından amel etmemiştir. Dolayısıyla, "hâzâni" kelimesi mübtedâ, "lesâhirâni" de onun haberi olmaktadır. Basralı dilcilere göre tahfîf edilen "in" edatını olumsuzluk (in'i nâfiye) edatından ayırt etmek amacıyla haberin başına lâm (ل) harfi dâhil edilmiştir. Böylece mübtedânın başındaki lâm (ل) harfiyle "in" edatı, olumsuzluk anlamı taşıyan "in"i nâfiyeden ayırt edilmiştir. Ayrıca { **هَذَا** } kelimesi Mushaf hattında elif'siz ve

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kiraât*, 7: 2880.

² Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kiraât*, 7: 2881.

³ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kiraât*, 7: 2882.

⁴ İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a fi'l-kiraât*, 419.

yâ'sız imlâ edildiği için bu kıraât Mushaf hattına da uygun düşmektedir. Bu özellikleri nedeniyle söz konusu kıraât lafız, mana ve Mushaf hattı yönünden kıraâtlerin en açığı olarak tavsif edilmiştir.¹ Nahiv kurallarına aykırı gürülerek tenkit edilen kıraatlerden biri de İbn Âmir'e nispet edilmektedir.

1.3. İbn Âmir Kıraâtine Yönelik Eleştiriler

Kastallânî, Tâ-Hâ Sûresinin 63. âyeti bağlamında mütevâtir kıraâtlere yönelik eleştiriler karşısındaki tavrını En'âm Sûresinin 137. âyetinde yer alan İbn Âmir (ö. 118/736) kıraâtine yönelik eleştiriler karşısında da aynı şekilde sürdürmüştür. Çoğu kurrânın kıraâtine göre söz konusu âyetin Mushaf hattı şöyledir:

{ وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ لِيُرُدُّوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ }

Çoğu kurrânın kıraâtine göre âyetin meâli şöyledir: "*Bunun gibi ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını (kızlarını) öldürmeyi hoş gösterdi ki, hem kendilerini mahvetsinler hem de dinlerini karıştırıp bozsunlar! Allah dileseydi bunu yapamazlardı. Öyle ise onları uydurdukları ile baş başa bırak!*"

İbn Âmir, çoğu kurrâdan farklı olarak âyeti şöyle okumuştur:²

{ وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ لِيُرُدُّوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ }

İbn Âmir'in kıraâtine göre âyetin meâli şöyledir: "*Bunun gibi müşriklerden çoğuna ortakların çocuklarını (kızlarını) öldürmesi hoş gösterildi ki, hem kendilerini mahvetsinler hem de dinlerini karıştırıp bozsunlar!...*"³

Bu iki farklı kıraâtin i'râbına gelince, çoğu kurrânın kıraâtine göre fâil, "*müşriklerin ortakları*" iken; İbn Âmir'in kıraâtine göre fâil yerine geçen ifade "*ortakların çocuklarını (kızlarını) öldürmesi*"dir. Çoğu kurrânın kıraâtinde fiil "zeyyene" şeklinde fâili zikredilerek; İbn Âmir kıraâtinde ise fiil, "züyyine" şeklinde hem fâili hem de mefûlü ihtivâ edecek şekilde okunmuştur.⁴ Bu iki kıraât arasındaki temel fark, fâilin değişmesidir ki buna bağlı olarak fiil de değişmiştir.⁵

İki kıraât arasında birbirine zıt bir anlam bulunmamakla birlikte İbn Âmir kıraâtinde fâilin yerine geçen ifadenin hem fâili hem de mefûlü ihtiva

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât*, 7: 2883.

² İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraât*, 270.

³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'ân*, 12: 137.

⁴ İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraât*, 270.

⁵ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât*, 5: 2103.

edecek tarzda olması mana zenginliği olarak yorumlanır. Kur'an kelimelerine yüklenen farklı manaların Kur'an'ın i'câzıyla da ilgisinin bulunduğu bilinen bir gerçektir. Bu bakımdan farklı kiraâtlere bağlı olarak Kur'an kelimelerindeki değişik telaffuz biçimlerinin, ses (fonetik) yönden Kur'an'ın i'câzıyla ilgisi vardır.¹

Kastallânî, İbn Âmir kiraâtinin tevâtüren nakledildiğini, en âlî isnâda sahip olduğunu ve hicret yönünden de İbn Âmir'in diğer kurrâdan önce zikredildiğini ifade etmiştir.² O, bu kiraâtini; Ebu'd-Derdâ, Vâsele b. el-Eskâ' (ö. 85/704), Fedâle b. Ubeyd (ö. 53/673), Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680), Muğîre el-Mahzûmî'den (ö. 186/802) okumuştur. Hatta onun Hz. Osman'dan da kiraât okuduğu nakledilmiştir.³ İbn Âmir'in, Allah Rasûlü (s.a.v.) henüz hayatta iken hicretin yirmi birinci senesinde doğduğu kaydedilmiştir.

Bu özelliklerine rağmen bazı dil bilginleri İbn Âmir'e nispet edilen bu kiraâti tenkit etmişlerdir. Dil bilginlerinin bu kiraâti tenkit etme sebebi tek bir kelime gibi kabul edilen muzâf ile muzâfun ileyh arasının ayrılmasıdır. Söz konusu kiraâtte { قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ } cümlesindeki muzâf olan "katlü" kelimesiyle, muzâfun ileyh olan "şürakâihim" kelimesinin arası "evlâdehüm" kelimesiyle ayrılmıştır. Basralı dil bilginlerine göre bu durum ancak şiirde zarûreten câizdir. Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) İbn Âmir'in bu kiraâtini yukarıda ifade edilen gerekçeyle çirkin olarak nitelemiştir. Fârisî, Arap dil kurallarına göre muzâf ile muzâfun ileyh arasının zarf ile ayrılması bile mümkün değilken mefûl ile ayrılması nasıl mümkün olur demiştir.⁴

Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) İbn Âmir kiraâtindeki bu durumun şiirde bile câiz olmadığını söylemiştir.⁵ Ebû Ubeyd (ö. 224/838) de İbn Âmir'in bu kiraâtini kerih görmüştür.⁶ O; Mekke, Medine, Kûfe ve Basralı çoğu kurrânın kiraâtini tercih ederek Arap dil kuralları açısından bunun daha uygun bir kiraât olduğunu ifade etmiştir.⁷ Mekî b. Ebû Talib (ö. 437/1045)

¹ Ömer Özbek, "Kiraât Farklılıklarının Anlama Etkisi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2, sy. 39, (2015): 163-180.

² Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kiraât*, 5: 2104.

"وَهَذِهِ قِرَاءَةٌ مُتَوَاتِرَةٌ صَحِيحَةٌ، وَقَارَنُهَا ابْنُ عَامِرٍ أَعْلَى الْقُرَاءِ السَّبْعَةِ سَنَدًا..."

"Bu mütevâtir sahih bir kiraâttir, kiraâtin kârîsi İbn Âmir, yedi kurrânın en âlî senedine sahiptir..." Bkz. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-mesûn*, 5: 162; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kiraât*, 5: 2103.

³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 167; *et-Tahbîr* (Ürdün: Dâru'l-furkân, 2000), 1: 118.

⁴ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce*, 2: 548; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kiraât*, 5: 2105.

⁵ Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil, *İ'râbu'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-marife, 2008), 1: 286.

⁶ Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-mesûn*, 5: 164.

⁷ Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-mesûn*, 5: 164; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kiraât*, 5: 2105.

bu kıraâtin Arap dil kurallarına uymadığını, muzâf ile muzâfun ileyhin arasının ayrılmasının ancak şiirde câiz görüldüğünü söylemiştir.¹ İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) de yukarıda zikredilen gerekçeyle bu kıraâti zayıf olarak nitelemiştir.²

İbn Cinnî (ö. 392/1002), Arap dilinde bu tür tasarrufların olduğunu ve bunun sadece şiirde yapıldığını kaydetmiştir.³ Kastallânî, tevâtüren nakledilmiş bir kıraâti eleştirmek kimsenin haddi olmadığı gibi İbn Âmir'e nispet edilen bir kıraâti eleştirmek de Ali el-Fârisi'ye ve Ebû Ca'fer en-Nehhâs'a düşmez demiştir.⁴

¹ Mekkî b. Ebû Tâlib, *Müşkilü'l-râbi'l-Kur'an*, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984), 1: 272.

² İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhâk b. Ğâlib b. Abdurrahmân b. Ğâlib el-Muhâribî el-Girmâtî el-Endelüsî, *el-Muharrirü'l-vecîz* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 2: 349, 350; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât*, 5: 2105, 2106.

³ İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâis*, thk: Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, tsz.), 2. 407-410.

"وَمَمَّنْ خَاضَ فِي ذَاكَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ، فَقَالَ: فَصَّلَ بَيْنَ الْمُضَافِ وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ بِالْمَفْعُولِ، وَهُوَ قَبِيحٌ قَلِيلٌ فِي الْإِسْتِعْمَالِ...، وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ النَّحَّاسُ: لَا يَجُوزُ فِي شِعْرِ وَلَا غَيْرِهِ...، وَقَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: لَا أَجِبُ هَذِهِ الْقِرَاءَةَ، لِأَنَّ فِيهَا مِنَ الْإِسْتِكْرَاهِ، وَقِرَاءَةُ عِنْدَنَا هِيَ الْأُولَى لِصِحَّتِهَا فِي الْعَرَبِيَّةِ، مَعَ إِجْمَاعِ أَهْلِ الْحَرَمَيْنِ وَالْمَصْرَيْنِ عَلَيْهَا...، وَقَالَ ابْنُ جَنِّي: الْفَصْلُ بَيْنَ الْمُضَافِ وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ بِالظَّرْفِ وَالْجَارِ وَالْمَجْرُورِ كَثِيرٌ، لَكِنَّهُ مِنْ ضَرُورَةِ الشَّاعِرِ...، وَقَالَ مَكِّي بْنُ أَبِي طَالِبٍ: هِيَ قِرَاءَةٌ بَعِيدَةٌ، وَإِنَّمَا يَجُوزُ الْفَصْلُ بَيْنَ الْمُضَافِ وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ بِالْمَعْمُولِ فِي الشَّعْرِ...، وَقَالَ ابْنُ عَطِيَّةٍ: وَهَذِهِ قِرَاءَةٌ ضَعِيفَةٌ فِي اسْتِعْمَالِ الْعَرَبِ...، وَقَالَ الزَّمَخْشَرِيُّ - فَأَخْلَطَ وَأَسَاءَ فِي عِبَارَتِهِ - : وَأَمَّا قِرَاءَةُ ابْنِ عَامِرٍ فَشَيْءٌ لَوْ كَانَ فِي مَكَانِ الضَّرُورَةِ وَهُوَ الشَّعْرُ لَكَانَ سَمِجًا مَرْدُودًا، فَكَيْفَ بِهِ فِي الْكَلَامِ الْمَنْثُورِ؟ فَكَيْفَ فِي الْقُرْآنِ الْمَعْجَزِ بِحُسْنِ نَظْمِهِ وَجَزَالَتِهِ؟ قَالَ: وَالَّذِي حَمَلَهُ عَلَيَّ ذَلِكَ أَنَّهُ رَأَى فِي بَعْضِ الْمَصَاحِفِ 'شُرَكَائِهِمْ' مَكْتُوبًا بِالْيَاءِ، وَلَوْ قَرَأَ بِجَرِّ الْأَوْلَادِ وَالشَّرَكَاءِ - لِأَنَّ الْأَوْلَادَ شُرَكَائِهِمْ فِي أَمْوَالِهِمْ - لَوَجَدَ فِي ذَلِكَ مَنَدُوحَةً عَنِ هَذَا الْإِرتِكَابِ."

"Bu konuyu ele alanlardan Ebû Ali el-Fârisî: Muzâf ile muzâfun ileyhin bir mamülle ayrılması nâdiren görülen çirkin bir tasarruftur dedi..., Ebû Ca'fer en-Nahhâs: Muzâf ile Muzâfun ileyhin ayrılması şiirde ve başka yerde câiz değildir dedi..., Ebû Ubeyd: Hatâli olduğu için bu kıraâti sevmiyorum, birinci kıraât bize göre Arap dili yönünden sahihtir, Haremeyn (Mekke-Medîne) ve iki şehir halkı (Basra-Küfe) da bunda icmâ etti dedi..., İbn Cinnî: Muzâf ve muzâfun ileyhin arasının zarf, câr ve mecrûr ile ayrılması ancak şâirin mecbûr kalması durumunda olur dedi..., Mekkî b. Ebû Tâlib: O, haddi aşan bir kıraâttir, muzâf ile muzâfun ileyhin arası ancak şiirde ayrılabilir dedi..., İbn Atıyye: Bu kıraât Arapların diline göre zayıftır dedi..., Zemahşerî -kaba bir ifadeyle- İbn Âmir'in bu kıraâti şiir gibi zarûret yerinde hatâli bulunurken nesir de nasıl kabul edilsin, mu'ciz Kur'an'ın nazmına ve güzelliğine nasıl uysun, mushafın bazısında "şürakâihim" kelimesi yâ harfiyle yazıldığı için böyle okuduğuna hamletmek gerekir, (çünkü el-evlâd ve şürekâ, mallarda ortaklıklar) şayet, her ikisini mecrûr okusaydı bir nebze doğru olurdu dedi." Bkz. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce*, 2: 548; en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'an*, 1: 286; Mekkî b. Ebû Tâlib, *Müşkilü'l-râbi'l-Kur'an*, 1: 272; İbn Atıyye, *el-Muharrirü'l-vecîz* 2: 349, 350; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2: 407-410; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 348; İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, *el-Hucce* (Beyrut: Dâru's-şurûk, h. 1401), 1: 150; İbn Zencele, *el-Hucce*, 1: 273; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât*, 5: 2104-2106.

Bu kiraâte yönelik en sert eleştiriyi Zemahşerî (ö. 538/1144) dile getirmiştir.¹ Zemahşerî'ye göre İbn Âmir, {شَرَكْنَهُمْ} kelimesini Mushafta yâ (ي) harfiyle imlâ edildiği için mecrûr okumuştur. Şayet İbn Âmir, {أَوْلَادَهُمْ} kelimesini de aynı şekilde mecrûr okusaydı belki bu kiraât mümkün olabilirdi. İbn Âmir kiraâtini eleştiren Zemahşerî Allah kelamı için böyle bir kiraâtin câiz olmadığını kaydetmiştir.²

Zemahşerî'nin sözlerini çirkin olarak niteleyen Kastallânî, onun Kur'an ilimlerindeki üstünlüğünü dile getirmekle birlikte, Tefsirinde, Kur'an'ın manalarını tahrif eden yorumların bulunduğunu ve onun, bir kısım âyetleri kendi mezhebî görüşleri çerçevesinde tefsir ettiğini dile getirmiştir. Onun, bozuk mezhebinin görüşlerini Kur'an âyetleriyle delillendirmesi bir yana tevâtüren nakledilmiş bir kiraâti eleştirme cesareti göstermesi de tahriflerden biridir. Onun eserini dikkatlice inceleyenlerin başka hatalarına da vâkıf olacağını belirten Kastallânî, söz konusu kiraâte yönelik eleştirileri nedeniyle Zemahşerî'yi tenkit etmiştir.³

Kastallânî, dil bilginlerinin tevâtüren nakledilmiş bir kiraâti tenkit etmekle hataya düştüklerini ifade etmiştir. Arap dilinin, bir beşerin ihata edemeyeceği kadar geniş olduğunu kaydederek sadece bilinenler üzerine bina edilen kıyasla sahih naklin tenkit edilemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü dilde bu kiraâti destekleyen birçok misâl mevcuttur. Ona göre tevâtüren nakledilen kiraâtlere yönelik eleştiriler meşhur âlimlerden gelse de onların tevâtüre yönelik eleştirilerine güvenilemez.⁴ Konuyla ilgili olarak İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) şöyle dediği nakledilmiştir:

"Bu kiraât sahihtir, çünkü Araplar muzâf ile muzâfun ileyh arasını cümle ile bile ayırıyorlar. Meselâ, (هُوَ غَلَامٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ أَخِيكَ) cümlesinde muzâf ile muzâfun ileyh arasına (إِنْ شَاءَ اللَّهُ) ifadesi girmiştir. Dolayısıyla muzâf ile muzâfun ileyh arası cümle ile ayrıldığına göre tek bir kelimeyle neden ayrılmasın?"⁵

Şâz bir kiraatte, {فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفاً وَعْدَهُ رُسُلُهُ} âyetindeki (وَعْدِهِ) kelimesinin nasb/üstün okunması ve sonrasındaki kelimenin de (رُسُلِهِ) şeklinde mecrûr/kesre okunması da muzâf ile muzâfun ileyh arasının ayrılmasına misâl oluşturmaktadır.

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kiraât*, 5: 2104.

² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 348; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kiraât*, 5: 2106-2113.

³ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kiraât*, 5: 2106.

⁴ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kiraât*, 5: 2107.

⁵ Ebû Şâme, Ebu'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî, *İbrâzü'l-meânî* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, tsz.), 1: 465; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kiraât*, 5: 2108.

⁶ İbrahim 14/47.

Muzâf ile muzâfun ileyhın arasının ayrılması tıpkı harf-i cer ile mecrûrunun ayrılması gibidir. Bu yüzden muzâf ile muzâfun ileyhın arasının ayrılmasına yapılan eleştiriler harf-i cer ile mecrûrunun ayrılmasına da yapılmıştır. Oysa Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir sözünde harf-i cer ile mecrûrunun arasının ayrıldığını görmekteyiz. Allah Rasûlü bir sözünde şöyle buyurmuştur: ¹ (هل أنتم تاركولي صاحبي) Onun bu sözü, (هل أنتم تاركو صاحبي) (takdirindedir. Dolayısıyla bu ifade, harf-i cer ile mecrûrunun ayrılmasına misâl teşkil etmektedir.

Yine İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) söz konusu kıraâtle ilgili olarak Arap dilinde buna benzer misâllerin çokça bulunduğunu ve bu kıraâtın, Arap dilinin kuralları dışına çıkmadığını zikretmesi önemli bir gerçeğe işaret etmektedir.² Arapların, dillerinden pek çok şeyi unuttukları gerçeğinden hareketle dil konusunda cumhûrun görüşüne muhalif düşen her şeyin hatalı kabul edilmesi isabetli bir tutum değildir.³

Kastallânî, Arap dil kurallarına ve Hz. Osman Mushafına uygun olan ve tevâtüren nakledilen İbn Âmir kıraâtini çirkin olarak nitelediği için Zemahşerî'yi günaha girmekle suçlamıştır. Kurrânın sadece Mushaf hattına göre kıraât okumadığını dile getiren Kastallânî, bu iddiasından dolayı Zemahşerî'yi bozuk inançlı biri olarak nitelemiştir.⁴

Kastallânî, bir müslümanın sahih bir nakle dayanmaksızın sadece Mushaf hattına ittibâ ederek Kur'an okumasının helal olmayacağını ifade etmiştir.⁵

Mushafta {شُرَكَائِهِمْ} kelimesinin yâ (ي) harfiyle imlâ edilmesi onun mecrûr okunması için yeterli bir delil olsa bile Mushafın noktasız ve harekesiz olması dikkate alındığında {أَوْلَادُهُمْ} kelimesinin nasb/üstün okunmasına delalet eden herhangi bir işaret yoktur. Dolayısıyla bu durum kıraâtlerin ancak sahih nakle dayanmasıyla izah edilebilir. İbn Âmir'in kıraâtı

¹ Buhârî, "Fezâilü's-sahâbe", 5.

² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2. 409; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât*, 5: 2109.

³ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât*, 5: 2110.

⁴ "فانظر ما أبشع هذا الكلام وأقبحه، ولكن هذا الرجل وإن كان قد أوتي من علوم القرآن أوفر حظ، وجمع بين اختراع المعنى وبراعة اللفظ، ففي تفسيره الفائق أشياء منتقدة من تحريف معاني التنزيل، نصرة لمذهبه وعقيدته الفاسدة، مع تجرئه بالطعن في القراءات المتواترة، وأمور كثيرة ارتكبتها، يقف عليها من نظر في الحواشي المولفة في الانتقاد عليه،..."

"Şu sözün çirkinliğine bak, bu adam Kur'an ilimlerinden bir nasip almış, parlak ve güzel manaları cem etmiştir, onun meşhur tefsirinde mezhebini ve bozuk akidesini destekleyen ve Kur'an'ın manalarını tahrif eden tenkit edilmiş şeyler vardır. Mitevâtir kıraâtleri eleştirmesiyle birlikte işlediği başka günahlar da vardır. Tenkitlerin içeriğine bakanlar buna vakıf olur." Bkz. Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât*, 5: 1112.

⁵ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât*, 5: 1113.

de böyledir. Ayrıca {شُرَكَائِهِمْ} kelimesi sadece Şâm Mushafında yâ (ي) harfiyle imlâ edilmemiş, Hicaz (Mekke, Medine) Mushaflarında da aynı şekilde yâ (ي) harfiyle imlâ edilmiştir. Ancak Hicaz kurrâsı bu kelimeyi yâ (ي) harfiyle okumamıştır. Çünkü kırââtler "sünnet-i müttebea"dır (kendisine uyulan sünnet) ve sahih nakle dayanmaktadır. Dolayısıyla, Mushaf hattına uymayan bazı kırââtlerin varlığı da söz konusudur.¹

Mushaf hattına uymayan bir kısım kırââtlerin varlığı kabul edildiğinde, acaba Hz. Osman'ın halifeliği döneminde çoğaltılan Mushaflarla birlikte çeşitli bölgelere gönderilen Mushafların imlâsı ile bu Mushafları okutacak kişilerin kırââtleri uyumlu muydu? Kur'an'ın geneli itibariyle gönderilen kişilerin kırââtleriyle okuttukları Mushafların imlâsı uyumlu idi. Ancak bu genel kâideye uymayan istisnâî yerlerin bulunduğu da kaydedilmiştir. Yukarıda da geçtiği gibi {شُرَكَائِهِمْ} kelimesi Şam ve Hicaz Mushafında yâ (ي) harfiyle imlâ edilmiştir. Fakat Hicaz kurrâsı bu kelimeyi Mushafta yâ (ي) harfiyle imlâ edilmesine rağmen merfû okumuştur.²

Bundan anlaşılacağı üzere Mushaflarla birlikte gönderilen kurrânın kırââtleri ekseriyet itibariyle okuttukları Mushaflarla uyumlu idiyse de istisnâî bazı yerlerde, gönderilen kârînin kırââtiyle okuttuğu Mushafın imlâsının örtüşmediği durumların bulunduğu tezini kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla, sadece İbn Âmir'in bu kelimeyi mecrû okuması, onun kırââtinin hatalı olduğunu söylemek için yeterli bir sebep olamaz.³

Netice itibariyle İbn Âmir kırââtinin Arap diline uygun olmadığı gerekçesiyle reddedilmesi Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sahih yolla sabit olmuş bir rivayetin reddi anlamına geleceğinden bu kırââti eleştiren dil bilginlerinin görüşleri isabetli görülmemiştir. Yukarıda zikredilen misâllerde de görüldüğü gibi Arap diline uygunluğu yönünde bir ihtimal de bulunsa tevâtüren nakledilmiş bir kırââti tercih etmek onu reddetmekten evladır.⁴

Dil bilginlerinin İbn Âmir kırââtini eleştirmesi dilde uyguladıkları kıyas yöntemine dayanmaktadır. Oysa onların tevâtüren nakledilmiş bir kırââti kıyasa tercih etmeleri gerekirdi. Kaldı ki kıyas dilde sonradan ortaya çıkmıştır. Bu konuda Kur'an kıyasa tâbî değil, kıyas Kur'an'a tâbî kılınmalıydı.

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kırâât*, 5: 1114.

² İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'â fi'l-kırâât*, 270.

"فليس رسم شُرَكَائِهِمْ بالياء مختصاً بمصحف الشام، بل هي كذلك أيضاً في مصحف الحجاز، ولم يقرأ أهل الحجاز بالخفض في شُرَكَائِهِمْ؛ لأنَّ الرسم سنَّةٌ متبعةٌ قد توافقه التلاوة وقد لا توافقه..."

"Şürekâihim (kelimesinin) hattı, sadece Şam Mushafında ya ile değil, aksine o, Hicaz Mushafında da aynı şekildedir, Hicaz ehli (kurrâ) şürekâihim kelimesini cer ile okumadı. Çünkü (Mushaf) hattı, tâbî olunan bir sünnettir, tilâvet bazen ona uyar bazen uymaz." Bkz.

Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kırâât*, 5: 2114.

³ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kırâât*, 5: 1115.

⁴ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kırâât*, 5: 1115.

Dil bilginlerinin bazı kıraâtlere yönelik eleştirilerinden anlaşıldığına göre hatalar, kıraât imamlarından veya râvîlerinden kaynaklanmaktadır.¹ Ayrıca kıraâtlere yönelik eleştirilerde dil bilginlerinin kıraât imamlarından farklı bir bakış açısına sahip oldukları da görülmektedir.

İbn Âmir kıraâtine yönelik eleştirilerden biri de Kur'an'ın bir kaç yerinde geçen $\{ \text{كُنْ فَيَكُونُ} \}$ âyetinin okunuşuyla ilgilidir. İbn Âmir, âyetin sonundaki nûn (ن) harfini Kur'an'da altı yerde nasp/üstün okumuştur.³ Kisâ' de Nahl (40. âyet) ve Yâsîn (82. âyet) Sûrelerinde aynı kelimeyi İbn Âmir gibi nasp/üstün okumuştur. İbn Âmir, söz konusu nûn (ن) harfini âyetteki $\{ \text{كُنْ} \}$ emir fiilinin cevabı olarak nasp/üstün okumuştur.⁴ İbn Âmir'in bu kıraâtî lahn olarak eleştirilmiştir.⁵ Kastallânî, İbn Âmir'nin lahn yapmayacak bir Arap olduğunu ve kıraâtinin de mütevâtir yedi kıraât içerisinde yer aldığını ifade etmiştir. Yine bazı yerlerde Kisâ'î'nin kıraâtidir ki o da Arapça'da Kûfe'nin imamıdır.⁶ Ahfeş (ö. 292/904) bunu, $\{ \text{قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُقِيمُوا} \}$ $\{ \text{قُلْ} \}$ emir fiilinin cevabı olarak $\{ \text{قُلْ} \}$ fiilinin sonundaki nûn (ن) harfi hazfedilmiştir. Kastallânî, tevâtüren nakledilmiş bir kıraâtî eleştirenlerin küfrü gerektirecek bir söz söylediklerini kaydetmiştir.⁸ Burada da dilciler ile kıraât imamlarının farklı bakış açılarıyla kıraâtleri değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Kıraâtleri nahiv kuralları çerçevesinde ele alan dilcilerin, dil kurallarını ve Mushaf hattını önceleyen bakış açılarıyla sahih isnadı önceleyen kıraât âlimlerinden ayrıldığı görülmektedir.

1.4. Ebû Ca'fer Kıraâtine Yönelik Eleştiriler

Medine kıraât imamı ve imam Nâfî'nin de kıraâtte hocası olan Ebû Ca'fer, Kur'an'da beş yerde $\{ \text{لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا} \}$ âyetindeki tâ (ة) harfini sonrasındaki zammeli cîm (ج) harfine tâbî kılarak diğer kurrâdan farklı bir

¹ Ali Temel, "Nehhâs'ın İrâbü'l-Kur'ân'ında "Lahn" Tartışmalarına Konu Olan Kıraâtlerin Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 1 (Ocak-Haziran 2015): 91.

² Bakara 2/117, Âl-i İmrân 3/48, Nahl16/41, Meryem19/36, Yâsîn 36/83, Gâfir 40/69.

³ İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraât*, s. 168.

⁴ İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraât*, s. 373.

⁵ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce*, 2: 48; Mekkî b. Ebû Tâlib, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'an*, 1: 419.

⁶ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kıraât*, 4: 1506.

⁷ İbrahim 14/31.

⁸ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kıraât*, 4: 1507.

فَالْقَوْلُ بِأَنهَا لَحْنٌ مِنْ أَقْبَحِ الْخَطَأِ الْمُؤْتَمِّمِ الَّذِي يَجْرُ قَانِلَهُ إِلَى الْكُفْرِ؛ إِذْ هُوَ طَعَنَ عَلَيَّ مَا عَلِمَ نَقْلَهُ بِاتَوَاتُرٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى.

"Onun lahn olduğu sözü hatanın en büyüğüdür; söyleyeni küfre götüren bir günâhtır, çünkü Allah'ın kitabından tevâtüren nakledildiği bilindiği halde ona bir dil uzatma söz konusudur." Bkz. Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kıraât*, 4: 1506-1507.

şekilde zamme ile okumuştur.¹ Zeccâc (ö. 311/923), Ebû Ca'fer'in bu kırââti için "هذا غلط من أبي جعفر." (Bu Ebû Ca'fer'den bir hatadır) demiştir.² Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ise "هذا خطأ." (Bu hatadır) demiştir.³ İbn Cinnî (ö. 392/1002), Ebû Ca'fer'in kırââtinin sahih olduğunu ifade etmiştir.⁴

Zemaşerî (ö. 538/1144), Ebû Ca'fer'in bu kırââtinin zayıf bir lehçeden nakledildiğini ve bu lehçeyi konuşanların اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ şeklinde câiz olmayan bir okuyuşa sahip olduklarını ifade etmiştir.⁵ Ebû Hayyan (ö. 754/1344) da Zemaşerî'nin zayıf dediği lehçenin Ezd-i Şenûe⁶ lehçesi olduğunu kaydetmiştir.⁷ Kastallânî, Medine kırâât imamı Nâffî'nin hocası olan ve İbn Abbâs gibi bir zâttan rivâyet eden birinin kırââtinin eleştirilmesine karşı çıkmıştır.⁸

Ebû Ca'fer'in, yukarıda ifade edilen yerlerde tâ (ة) harfinin sonunu zamme ile vasletmesi vasl elif'ine benzetilmiştir. Vasl elif'ine benzeme yönü ise vasl halinde tâ (ة) harfinin tıpkı vasl hemze'si gibi düşmesidir. Ayrıca Araplar lisâna ağır gelmesinden dolayı kesreden sonra zammenin telaffuzunu kerih gördükleri için الملائكة kelimesinin sonundaki tâ (ة) harfini vasl hemze'si gibi hafzederek الملائك şeklinde okumuşlardır. Bununla birlikte Ebû Cafer'in tâ (ة) harfini zamme ile okumasının bir gerekçesi de أُخْرِجْ kelimesinde telaffuzdan düşen vasl hemze'sinin hareketinin zamme olmasıdır. Kastallânî, Arapların sözlerinde buna benzer kullanımların varlığı bilinmesine rağmen bu kırââtin eleştirilmesini garip bulmuştur.⁹

Söz konusu kırââte yönelik eleştiriler, dil açısından makul izahı yapılamayan hatalı kullanımlar ve ravilerden kaynaklanan hatalar olarak değerlendirilmiştir. Eleştirilerin sebeplerinden biri de kırâatlerin ilmi bir konu olarak değerlendirilmesidir.¹⁰ Bir başka gerçek de şudur: Bazı dilciler, kırâatleri dil kuralları çerçevesinde ele alırken onları dil kurallarından sonra

¹ İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-teysîr fi'l-kırââti'l-aşr*, 1: 285; Bakara 2/34; A'raf 7/11; İsrâ 17/61; Kehf 18/50; Tâ-Hâ 20/116. âyetlere bakınız.

² Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 112.

³ İbn Atıyye, *el-Muharrirü'l-vecîz*, 1: 123.

⁴ Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-mesûn*, 1: 272.

⁵ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, s. 348.

⁶ Ezd-i Şenûe (لغة أزد شنوءة), Yemen'de yaşayan bir kabîlenin ismi ve bu kabîleye mensup kişilerin konuştukları lehçenin adıdır. Bkz: <http://ar.wikipedia.org/wiki>.

⁷ Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1993), 1: 230.

⁸ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kırâât*, 4: 1428-1429.

⁹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kırâât*, 4: 1430.

¹⁰ Ali Temel, "Nahhâs'ın İrâbü'l-Kur'ân'ında "Lahn" Tartışmalarına Konu Olan Kırâatlerin Değerlendirilmesi", 87; "Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kırâât Anlayışı", 101.

ikinci planda değerlendirmişlerdir. Bu da aynı zamanda sahih senedin de ikinci plana itildiğini göstermektedir.¹

Söz konusu eleştirileri yönelten dilcilerin sahih nakle bağlılıklarını ifade etmeleri ve bununla birlikte sahih nakle dayanan kiraâtleri eleştirmeleri onları çelişkiye düşürmüştür. Kanatimizce bu ikilemin nedeni, kiraât imamlarına nispet edilen ve tevâtüren nakli zor olan bir kısım vecihlerin de mütevâtir kiraâtler olarak nakledilmesidir. Mesela, yirmi yedi vecihle veya elli farklı vecihle okunan bir kısım kiraâtlerin nakli ve bunların imamlara nispet edilmesi, meselenin filolojik bir tartışma olarak algılandığını gösterir.

2. Kiraâtlerin Tevâtüren Nakledilmeyip Âhad Senedle Nakledildiği Yönündeki Eleştiriler

Mu'tezile mezhebi Ehl-i Sünnetin aksine kiraâtlerin âhâd senedle rivayet edildiğini iddia etmiştir.² Kastallânî, kiraâtlerin âhâd senedle rivayet edilmediğini, kiraâtlerin bir kişiye nispet edilmesinin tevâtüre engel olmadığını kaydetmiştir.³ Bir kiraât imamına nispet edilen kiraâtin o bölgelerde yaşayan bütün müslümanlar tarafından okunduğu kabul edilirse söz konusu kiraâtin tevâtüren nakli sabit olur. Kastallânî konuyla ilgili olarak şu misâli nakletmektedir:⁴

"Kiraâtlerin âhâd senedle rivayet edilmesi onların tevâtüren nakledilmesine engel değildir. Bir kimsenin Semerkand şehrini gördüğünü söylemesi o şehrin varlığı konusunda tevâtürün oluşmasını engellemez. Tevâtüren nakledilen kiraâtler de böyledir. Bu kiraâtlerden herhangi biri hakkında tartışmaya girene şu soru sorulmalıdır: İbn Kesîr kiraâtinde {الْأَنْهَارُ} تَجْرِي تَحْتَهَا (Tevbe 9/100) âyeti مِنْ ziyâde edilerek okunduğu halde diğer kiraâtlerde مِنْ ziyâde edilmeksizin okunmasının izahı nedir? Mushafta bu âyet مِنْ ziyâde edilmeksizin imlâ edilmiştir. İbn Kesîr kiraâti de diğerleri de tevâtüren nakledilmiştir. Bu kiraâtlerden birinin tevâtüren nakledilmediği ileri sürülse o zaman üzerinde icmâ olmuş bir kiraâtin reddi söz konusudur. Bir kısmının tevâtüren nakledildiği bir kısmının da âhâd senedle nakledildiği ileri sürülse o zaman hak olmayan bir hüküm verilmiş olur. Dolayısıyla yedi kiraâtin hepsi mütevâtirlikte eşittir. Bu durumda yedi kiraâtin tevâtüren nakledilmesinde şüpheye yer kalmaz."

¹ Osman Bayraktutan, Kiraâtlerin Tevâtürü Bağlamında Tenkit Meselesi, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (Aralık 2014): 60.

² Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Bahrü'l-muhîd* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 1: 376.

³ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kiraât*, 1: 144.

⁴ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kiraât*, 1: 144, 145.

Yedi kiraât imamından nakledilen kiraâtlerin tevâtüren nakledildiği konusunda âlimlerin ittifak ettiğini belirten Kastallânî, yedi kiraâttten sonra zikredilen üç kiraâtin tevâtüründe ihtilaf olduğunu ifade etmişse de bunların da bir kaç istisnâ dışında yedi kiraât dışına çıkmadığını kaydetmiştir.¹

Genel olarak kiraâtlerin tenkit edilmesi filolojik temellidir. Kiraâtleri tenkit edenler genellikle dilcilerdir ve tenkit ettikleri de kiraâtlerin dil yönüdür. Dolayısıyla kiraâtlerin tenkit edilmesi meselesinde dilde uygulanan yöntemin aynen kiraâtlerde de uygulandığını söyleyebiliriz. Dilciler bir şiiri ve nesri dil yönünden, fesâhat ve belâgat yönünden nasıl tenkit ediyorlarsa kiraâtleri de aynı şekilde değerlendirip tenkit etmişlerdir.² Sahih nakle son derece bağlı olan Kastallânî; Âsım, Hamza ve Verş'in kadr-i müşterek miktarın üzerindeki ziyâde med miktarlarının mütevâtir olmadığını, aksini iddia edenin ise bunu ispatlaması gerektiğini kaydetmiştir.³ Dolayısıyla, bazı dilcilerin kiraâtlere yönelik eleştirilerini kiraâtlerin filolojik boyutuna yönelttiklerini söyleyebiliriz.

3. Kiraâtlar Arasında Tercihle Bulunmaya ve İhtiyâra Yönelik Eleştiriler

Tevâtüren nakledilmiş kiraâtlar arasında tercihte bulunma ile kiraâtlerin eleştirilmesi arasında yakın bir ilgi bulunmaktadır. Bazı âlimler kiraâtlar arasında tercihi reddeden bir tutum benimsemişlerdir. Kastallânî de bunlardan biridir. Mütevâtir kiraâtlar arasında tercihte bulunmayı reddeden âlimler, sahilikte birbirine eşit seviyedeki iki kiraâttten birini tercih etmeyi yanlış bir tutum olarak değerlendirmişlerdir.⁴

Meselâ Kisâî (ö. 189/805) ve Âsım (ö. 127/745), Fâtîha Sûresindeki { مَالِك } kelimesini med ederek; diğer kurrâ ise { مَلِك } şeklinde medsiz okumuştur.⁵ Beyzâvî (ö. 685/1286), Mekkeli ve Medineli kurrânın kiraâti olduğu için "melik" şeklindeki kiraâtin daha çok tercih edildiğini söylemiştir.⁷ Ebû Şâme (ö. 665/1267) her iki kiraâtin de mütevâtir kiraâtlar arasında yer

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kiraât*, 1: 145.

² Osman Bayraktutan, *Kiraâtlerin Tevâtürü Bağlamında Tenkit Meselesi*, 48.

³ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kiraât*, 1: 148.

⁴ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 1: 103.

⁵ Fatihâ 1/4.

⁶ İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a fi'l-kiraât*, s. 104.

⁷ Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2000), 1: 8.

aldığını ve diğer kıraâti iskât edecek şekilde bir kıraâti tercih etmenin anlamsız bir tutum olduğunu savunmuştur.¹

Diğerini iskât edecek şekilde bir kıraâti tercih etmeyi haddi aşmak olarak değerlendiren Kastallânî de Ebû Şâme'nin görüşünü benimsemiştir. Kıraâtler arasında tercihte bulunmanın Arap dilinin özelliklerinden kaynaklandığını ve tevâtüren nakledilmiş kıraâtler arasında bir üstünlükten bahsedilemeyeğini vurgulayan Kastallânî, Kur'an âyetlerinin ve kelimelerinin aynı seviyede üstün olduğunu belirtmiştir. Onun şu ifadesi tercih konusundaki görüşünü daha net ortaya koymaktadır:²

"ثُمَّ إِن تَرْجِيحُ بَعْضُ وَجْهِ الْقُرَاءَاتِ عَلَيَّ بَعْضٌ، إِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ مَوَافِقَةِ الْأَفْصَحِ أَوْ الْأَشْهَرِ أَوْ الْأَكْثَرِ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ، وَإِلَّا فَالْقُرْآنُ وَاحِدٌ بِالذَّاتِ مُتَّفَقٌ وَمُخْتَلَفٌ، لَا تَفَاضِلَ فِيهِ."

"Sonra hiç şüphesiz, kıraât vecihlerinin bir kısmının bir kısmına tercih edilmesi, ancak onların, Arap kelâmının en çok, en meşhur veya en fasîh kullanımına muvâfakat etmesi itibariyledir, yoksa Kur'an, ittifak ve ihtilaf edilenler bakımından zâtıyla birdir, onda üstünlük çekişmesi yoktur."

O, mütevâtir kıraâtlerden olmasına rağmen diğerini iskât edecek şekilde bir kıraâti tercih etmenin râzı olunamayacak bir tutum olduğundan bahsetmiştir.³

Bakara Sûresinin 54. âyetinde geçen { بَارِنِكُمْ }⁴ kelimesindeki hemze'nin sâkin, ihtilâs (harekenin üçte ikisini telaffuz etmek) ve harekeli okunması konusunda kurrâ ihtilaf etmiştir.⁵ Hemze'yi sâkin okuyan Ebû Amr, bu kıraâti nedeniyle eleştirilmiştir. Sibeveyh (ö. 180/796) Ebû Amr'ın kıraâtinin zanna dayandığını ifade etmiştir.⁶ Müberrid (ö. 285/899) ise lahn olarak nitelemiştir.⁷ Oysa Ebû Amr'ın bu kıraâti Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sahih senedle nakledilmiş bir rivâyete dayanmaktadır.⁸ Ayrıca Arap dil

¹ Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmail, *İbrâzü'l-me'ânî min hirzi'l-emânî*, 103.

² Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât*, 1: 82.

³ "وقد رَجَّحَ كُلُّ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ إِحْدَى الْقُرَاءَتَيْنِ عَلَيَّ الْآخَرَى تَرْجِيحًا يَكَادُ يُسْقِطُ الْقِرَاءَةَ الْآخَرَى. وَهَذَا غَيْرَ مَرْضِيٍّ؛ لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا مُتَوَاتَرٌ..."

"İki guruptan her biri, iki kıraâttten birini iskat edecek kadar diğerini tercih etti. Buna rızâ gösterilmez, çünkü her iki kıraât de mütevâtirdir." Bkz. Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât*, 4: 1363.

⁴ Bakara 2/54.

⁵ İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraât*, s. 154, 155.

⁶ Sibeveyh, Ebû Bişr Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitab*, thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 2. Baskı (Kâhire: Mektebetü'l-hancı, 1982), 4: 202.

⁷ Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-mesûn*, 1: 362.

⁸ İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraât*, s. 154, 155.

kuralları açısından bakıldığında, aynı harekenin ard arda gelmesi durumunda telaffuzdaki ağırlığı gidermek için hemze'nin sâkin okunması mümkündür. Üç harekenin ard arda gelmesi durumunda Temîm ve Benî Esed lehçesine göre hemze sâkin okunabilir.¹ Dilcilerin sözü edilen kiraâte yönelik eleştirilerinin esas dayanağı kiraât imamlarının veya ravilerinin nakledeken hata edebileceği ihtimalidir.²

Kiraâtlere yönelik eleştirilerde bazen kurrâ, tercihte bulunmakla veya ihtiyâr etmekle de itham edilmiştir. Kiraâtlerin sahih senedle rivâyet edildiği dikkate alınırsa kiraâtler arasında tercihte bulunma konusunda, bir kiraâti diğerine tercih etmekten ziyade iki farklı kiraât arasında dildeki kullanımdan kaynaklanan bir değerlendirmede bulunma söz konusudur. Çünkü kiraâtler nakle dayanmaktadır. Bu yüzden Kastallânî, sahih nakil yoluyla sabit olmuş kiraâtler arasında dildeki kullanımdan kaynaklanan üstünlük hariç, tercihten bahsedilemez demiştir. Bu konuda o, imam Haf'sın (ö. 180/796), Bakara Sûresinin 132. âyetindeki ³{وَوَصَّى} kelimesini şeddeli okumasını ve aynı kökten türediği halde bu kelimeyi aynı sûrenin 182. âyetinde ⁴{مُوصٍ} şeklinde şeddetsiz okumasını delil olarak ileri sürmüştür.⁵ Kiraâtler kurrânın tercihine bağlı okuyuşlar olsaydı Haf'sın her iki kelimeyi aynı şekilde okuması gerekirdi diyen Kastallânî, kiraâtler arasında tercihte bulunmayı tasvip etmemiştir. Ancak ona göre dilin özelliğine bağlı olarak bir kiraâtin diğerinden daha fasîh olduğu veya daha meşhur olduğu söylenebilir. Ancak bu diğer kiraâti iskât edecek derecede veya onu lahn sayacak kadar olmamalıdır. Meselâ, İbn Kesîr'in (ö. 120/738) râvîsi Kunbül (ö. 291/904) ile Ya'kûb'un (ö. 205/821) râvîsi Ruveys (ö. 238/852) Fâtiha Sûresinde geçen {الصراط} kelimesini sâd (ص) harfi yerine sîn (س) harfiyle {السرائط} şeklinde okumuştur.⁶ Bu kelimenin sâd (ص) harfiyle okunması Arap dil kuralları ve Kureyş lehçesi açısından daha fasîh kabul edilmiştir. Ayrıca çoğu kurrânın kiraâtinde göre bu kelimenin sâd (ص) harfiyle okunması telaffuz açısından daha kolay ve hafif bulunmuştur. Çünkü sâd (ص) harfinden sonra gelen râ (ر) ve tâ (ط) harfleri, sâd (ص) harfi gibi itbâk, isti'lâ ve tefhîm sıfatlı harflerdir. Sîn (س) harfi ise bu kalın sıfatlara sahip değildir. Yine bu kelime sâd (ص) harfiyle okunduğunda bu harfler arasında mahrec birliği de sağlanmaktadır. Sîn (س) harfiyle okunduğu zaman ise dil aşağı ve yukarı doğru iki hareket yapmak zorunda kalmaktadır. Bu da dilde ağırlığa

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kiraât*, 4: 1442.

² Ali Temel, "Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kırâat Anlayışı", 99.

³ Bakara 2/132.

⁴ Bakara 2/182.

⁵ İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a fi'l-kiraât*, s. 171, 176.

⁶ İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a fi'l-kiraât*, s. 105; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kiraâti's-seb'a* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-arabî, 1984), 1: 15.

neden olacak ve kelimenin telaffuzunu zorlaştıracaktır. Kelime sâd (ص) harfiyle okunduğu zaman dil sadece yukarı doğru tek bir hareket yağacağından kelimenin telaffuzu kolaylaşacaktır. Bu yüzden Kastallânî, bu kelimeyi sâd (ص) harfiyle okuyan çoğu kurrânın kıraâtini daha fasîh ve tercih edilir bulmuştur. Fakat dil kuralları açısından diğer kıraâtin de sahih olduğunu ifade etmiştir.¹

Hiz. Osman'ın halifelîği döneminde çoğaltılan Mushaf'ların noktalama ve harekeleme işaretlerinden yoksun olması farklı kıraâtlere hat bakımından imkân tanıyor da bundan, Mushaf hattına uyuyor diye her önüne gelenin Kur'an'ı istediği gibi okuduğu anlamı çıkarılmamıştır.² Bu tür eleştirilerin kıraâtlerin ses (fonetik) yönünü hedef aldığını belirtmeliyiz. Eleştirilerin bu tür farklılıklara yöneltilmesini normal kabul eden Kastallânî, orta yolu benimseyerek her iki kıraâtin sahihliğini savunmuştur.

4. Kıraâtlerin Ses (Fonetik) Yönünden Eleştirilmesi

Kur'an cümleleri ve bu cümlelerde tercih edilen kelimeler ve kelimeleri meydana getiren harfler beşerin idrak ve gücünü aşan mucizelerle doludur.³ Âyetleri oluşturan kelimelerin ve kelimeleri oluşturan harflerin seçiminde eşsiz bir i'câz vardır.⁴ İ'câz, az lafızla çok engin manaları maksada uygun bir şekilde açık-seçik ve tam olarak ifade etmeye denir.⁵ Bu i'câzin sesle ilgisinin yanında aynı zamanda manayla da ilgisi bulunmaktadır. Kıraâtlerin fonetik yapısı üzerinde yapılan çalışmalarda da görüleceği üzere kıraâtlerdeki her farklı seslendirmenin mana üzerinde de tesirinin olduğu ortaya konulmuştur.⁶ Bu bölümde kıraâtlerin ses (fonetik) yönünden eleştirilmesini ele alırken öncelikle kıraâtlerin edâ yönünden tevâtürüne yönelik eleştirileri ve kıraâtlerin tevâtüren nakledilmediği yönündeki iddialara da mesnet teşkil eden İbnü'l-Hâcib'in görüşü üzerinde duracağız.

4.1. İbnü'l-Hâcib'in "Kıraâtler Edâ Yönünden Mütevâtir değildir"

Görüşü Çerçevesinde Kıraâtlerin Tevâtüren Nakledildiği Yönündeki İddialara Yönelik Eleştiriler

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât*, 4: 1365.

² Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât*, 4: 1550.

³ Bahattin Dartma, "Kur'an'ın Ses, Söz, Anlam Uygunluğu", *Marife* 4, sy. 1 (Bahar-2005): 65-66; Alican Dağdeviren, "Kur'an'ın Fonetik İcâzi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 sy. 20 (2009): 78.

⁴ Necati Tetik, "Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur'an ve Kıraât", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil –Dilbilim ve Hermetik- Sempozyumu* (17-18 Mayıs 2001): 297-310.

⁵ Hikmet Akdemir, *Belâğât Terimleri Ansiklopedisi* (İzmir: Nil Yayınları, 1999), s. 105.

⁶ Bahattin Dartma, "Kur'an'ın Ses, Söz, Anlam Uygunluğu", 66-78; Ömer Özbek, "Kıraât Farklılıklarının Anlama Etkisi, 163-170.

İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) kiraâtlarin tevâtürüyle ilgili görüşü mütevâtir kiraâtlere yönelik eleştirilere temel teşkil etmiştir. O, Mu'tezile gibi kiraâtlarin tevâtüren nakledilmesini tümünden reddeden bir tutum içerisinde olmamıştır. İbnü'l-Hâcib, yedi kiraâtin tevâtüren nakledildiğini kabul etmekle birlikte bu tevâtürün edâ yönünden; med, imâle ve hemze'nin tahfifli okunuşu gibi hususları kapsamadığı görüşündedir. Onun bu görüşünde dikkat edilmesi gereken esas noktanın kiraâtlarin edâ yönünden mütevâtir olmadığı yönündeki ifadesidir. Bu yüzden onun, kiraâtlarin edâ yönüyle ne kastettiğinin tespit edilmesinde fayda vardır. İbnü'l-Hâcib, kiraâtlarin edâ yönünden mütevâtir olmadığı yönündeki ifadesini med, imâle, hemze'nin tahfifle okunması gibi misâllerle sürdürmüştür. Dolayısıyla, İbnü'l-Hâcib'in bu ifadesinden med, imâle ve hemze'nin tahfifle okunmasının mütevâtir olmadığı anlamı çıkarılmıştır.¹

Kastallânî, İbnü'l-Hâcib'in kiraâtlarin tevâtürüyle ilgili bu görüşünü med, imâle ve hemze'nin tahfifle okunması meselelerine değinerek ele almıştır. Yukarıda da ifade edildiği gibi İbnü'l-Hâcib, kiraâtlarin edâ yönünden mütevâtir olmadığı yönündeki ifadesini med, imâle ve hemze'nin tahfifle okunması misâlleriyle açıklık getirmişti. Onun bu sözünde "med" ifadesiyle hangi meddi kastettiği açık değildir. Dolayısıyla, bu ifadesi hem medd-i tabîi'yi hem de diğer medleri kapsamaktadır. Medd-i tabîi'nin mütevâtir olduğunu kaydeden Kastallânî, medd-i tabîi olmaksızın okumanın mümkün olmadığını ve medd-i tabîi'nin, medlerin aslı olduğunu ifade ederek İbnü'l-Hâcib'in bu görüşüne karşı çıkmıştır.²

"Med" ifadesiyle, medd-i tabîi'nin kastedilmesi mümkün olmadığına göre medd-i tabîi dışındaki ziyâde medlerin (medd-i muttasıl, medd-i munfasıl, medd-i lâzım ve medd-i ârız) kastedilme olasılığı vardır. Tabîi med dışındaki medler genel olarak bir elif miktarının üzerinde uzatıldığı için bu medlere ziyâde medler denilmiştir. Ziyâde medler, med harfinden sonra gelen hemze ve sükûn sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Ziyâde medlerden olan medd-i lâzımın, medd-i tabîi'den daha fazla uzatılması gerekir. Medd-i tabîi gibi bir elif miktarı uzatılması câiz değildir. Oysa İbnü'l-Hâcib'in ifadesinden, ziyâde med miktarlarının mütevâtir olmadığı anlaşılmaktadır.³ Kastallânî, İbnü'l-Hâcib'in bütün medleri ihtiva eden söz konusu ifadesini tenkit ederek medd-i lâzım'ın medd-i tabîi'den daha fazla uzatılmasının tevâtüren nakledildiğini ifade etmiştir.⁴

¹ Ebü's-Senâ el-İsfehânî, Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Beyânü'l-muhtasar şerhu muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk: Muhammed Muzhir Bekâ, 1. Baskı (Cidde: Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, 1986), 1: 469; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kiraât*, 1: 145.

² Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kiraât*, 1: 145.

³ Ebü's-Senâ el-İsfehânî, *Beyânü'l-muhtasar şerhu muhtasari İbni'l-Hâcib*, 1: 469.

⁴ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kiraât*, 1: 146.

Medd-i muttasıl ve medd-i munfasıl, med harfinden sonra gelen hemze'den kaynaklanan ziyâde medlerdir. Kırâât imamları medd-i muttasılın, medd-i tabîi'den fazla uzatılmasında ittifak etmişlerdir. Yine kurrânın çoğu medd-i munfasılın medd-i tabîi'den fazla uzatılmasını tercih etmiştir. Kastallânî; medd-i muttasıl, medd-i munfasıl ve medd-i ârızın da medd-i tabîi'den daha fazla uzatılmasının mütevâtir olduğunu kaydetmiştir.¹

Kastallânî, ziyâde medlerin mertebeleri konusunda kırâât imamlarının ihtilaf ettiğini; ancak ziyâde medlerin, medd-i tabîi'den fazla uzatılması konusunda ittifak ettiklerini ifade ederek bazısının iki elif miktarı, bazısının üç elif miktarı, bazısının da bunlardan daha fazla ve az olacak şekilde uzattığını belirtmiştir. Bu med mertebelerinin mütevâtir olmadığını ifade eden Kastallânî bu medlerin, "kadr-i müşterek" (ortak miktar) kısmının mütevâtir olduğunu ileri sürmüştür.² O; imam Âsım, Hamza ve Verş'in "kadr-i müşterek" miktarın üzerindeki ziyâde med miktarlarının mütevâtir olmadığını, bu med miktarlarının da mütevâtir olduğunu söyleyenin iddiasını ispatlaması gerektiğini söylemiştir.³

Kastallânî yukarıda zikri geçen İbnü'l-Hâcib'in, kırââtlerin edâ yönünden mütevâtir olmadığı yönündeki görüşü çerçevesinde med misâlinden sonra "imâle"nin mütevâtirliği meselesini ele almıştır. O, imâle edilen kelimelerin Mushafta imâleye imkân verecek şekilde yâ (ﻱ) harfiyle imlâ edildiğine işaret ederek, İbnü'l-Hâcib'in ifadesinin aksine, edâ yönünden imâlenin de mütevâtir olduğunu dile getirmiştir. Allah Rasûlünün Kur'an okurken imâle yaptığı nakledilmiştir. Sahâbenin, "Ey Allah'ın Rasûlü Kureyş lehçesinde imâle yoktur, neden imâle yapıyorsunuz? sözlerine karşı

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kırâât*, 1: 146, 147.

² "Kadr-ı müşterek" kavramı sözlükte, "ortak veya müşterek miktar" anlamına gelmektedir. Kastallânî bu ifadeyi, medd-i tabîi üzerine ziyâde edilen medlerdeki ortak miktar için kullanmıştır. Kurrânın ziyâde medlerin miktarı konusunda ihtilaf ettiğini belirten Kastallânî, bununla birlikte ziyâde medlerin bir kısmında ittifak bulunduğunu da ifade etmiştir. Medd-i muttasılın, medd-i munfasılın, medd-i lâzımın ve medd-i ârızın medd-i tabîiden fazla uzatılmasında olduğu gibi. Medd-i tabîi'den daha fazla uzatmayı ifade etmek için "kadr-ı müşterek" kavramını kullanmıştır. Medd-i tabîi üzerine ziyâde edilen medlerin kadr-ı müşterek kısmının tevâtüren sâbit olduğunu kaydetmiştir. Âsım, Hamza ve Verş'in, kadr-ı müşterek üzerindeki ziyâde med miktarlarının mütevâtir olmadığını da dile getiren Kastallânî, bunun aksini iddia edenin, görüşünü ispat etmesi gerektiğini söylemiştir. Bkz. Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kırâât*, 1: 148.

³ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kırâât*, 1: 148.

Allah Rasûlü, Sad b. Ebî Bekir kabilesini kastederek "*Dayıların lügatidir.*" demiştir.¹

Kastallânî, edâ yönünden hemze'nin tahfifle okunmasının da aynı şekilde mütevâtir olduğunu dile getirmiştir.²

İbnü'l-Hâcib'in, kırââtlerin edâ yönünden mütevâtir olmadığı yönündeki ifadesini çeşitli açılardan inceleyen Kastallânî, bu sözün yanlış anlamlara neden olduğunu ve bu söze dayanarak bazılarının med, imâle ve hemze'nin tahfifle okunmasının mütevâtir olmadığı vehmine kapıldığını beyân etmiştir. Ayrıca imâle, idğâm, teşdîd-tahfîf, hazf, ibdâl, takdîm-tehîr gibi edâyâ müteallik hususların mütevâtir olmadığını iddia etmenin, kurrâyı keyfilikle suçlamak anlamına geleceğini ifade etmiştir. Kırâât imamları kırââtleri sahâbeden öğrenmiş, sahâbe de Allah Rasûlünden öğrenmiştir. Dolayısıyla onların, sahâbeye ve Allah Rasûlüne muhalefet ederek okuduklarını söylemek mümkün değildir.³

Bununla birlikte Kastallânî, kırââtler içerisinde edâ yönünden mütevâtir olmayan hususların da bulunduğunu kaydetmiştir. Meselâ imam Hamza ve onun râvîsi Hişâm'ın hemze üzerindeki vakf çeşitleri ile hemze'nin teshîl edilme çeşitlerinin mütevâtir olmadığını dile getirmiştir. İbnü'l-Hâcib, kırââtlerin edâ yönünden mütevâtir olmadığı yönündeki sözünü med, imâle ve hemze'nin tahfif edilmesi yerine imam Hamza ve onun râvîsi Hişâm'ın hemze üzerindeki vakf çeşitleri ve hemze'nin teshîl çeşitleriyle misâl getirseydi daha doğru olurdu demiştir. Çünkü söz konusu kurrânın hemze'yi teshîl ederek okuması Allah Rasûlünden nakledilen bir rivâyete dayanıyorsa da bazı yerlerde elli vecihle vakfetmesi mütevâtir olamaz. Dolayısıyla, bu vecihlerden en az biri mütevâtir olsa da diğerlerinin mütevâtir olmadığı anlaşılmaktadır.⁴

Buna göre Kastallânî, bazı edâ vecihlerinin tevâtüren nakledilmediği ve bu vecihlerden en az birinin tevâtüren nakledildiği görüşündedir. Edâ yönünden hangi vecihlerin tevâtüren nakledildiği veya hangi vecihlerin tevâtüren nakledilmediği meselesinde belirleyici bir unsur yoktur. Teshîl ile okumak tevatürdür denilirse o zaman tahkîk ile okumak tevâtür değildir

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kırâât*, 1: 148, 149.

² Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kırâât*, 1: 150, 151.

³ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kırâât*, 1: 151.

⁴ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kırâât*, 1: 152.

anlamı çıkar. Bunun aksine, tahkîk ile okumak tevatürdür denilirse o zaman teshîl ile okumak tevâtür değildir anlamı çıkar. Bu durumda söz konusu okuyuşlar için tevâtüren sabit olmuştur demek ihtiyattan kaynaklanmaktadır.

Kastallânî, eğer İbnü'l-Hâcib'e kiraâtlerin edâ yönünden tevâtürü ile ilgili bu sözünün başına "قِيلَ" (söylendi) ifadesini eklemesinin sebebi sorulsaydı onun; kesinlikte med, imâle, hemze'nin tahfîf edilmesi ve benzerlerinin mütevâtir olduğu yönünde görüş beyan edeceğini söylemiştir.¹ Netice olarak Kastallânî, kiraâtlerin tevâtürüne yönelik eleştirilere mesnet teşkil eden İbnü'l-Hâcib'in bu sözünün geçersiz olduğunu belirtmiştir.²

İbnü'l-Hâcib'in ileri sürdüğü iddia edilen kiraâtlerin edâ yönünden mütevâtir olmadığı yönündeki görüşünün anlamını tespit etmek, meselenin izahı açısından önemlidir. Bu yüzden tevâtür ile sahih kavramları farklı anlam çağrıştırmaktadır. Kiraâtlerin kabul şartları arasında tevâtüren nakledilme şartı yoktur. Bir kiraâtin tevâtüren nakledilmediğini iddia etmek o kiraâtin sahih olmadığı ve okunmayacağı anlamına gelmez. Kiraâtlere tevâtür şartı âlimler arasında da tartışmalı bir konudur.³ Geleneğe son derece bağlı olan Kastallânî'nin, kiraâtleri, mütevâtir olanlar ve mütevâtir olmayanlar şeklinde iki sınıfa ayırdığını söyleyebiliriz. Ayrıca onun tevâtür kavramını sahih kavramıyla eşdeğer anlamda kullandığı kanaatindeyiz.

4.2. Bazı Harflerin İdğâm Edilmesine Yönelik Eleştiriler

Bazı nahiv âlimleri kural olarak mâ kabli sâkin olan harflerin idğâmını câiz görmemişlerdir. Meselâ, Ebû Amr kiraâtine göre **لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ** }⁴ âyetinde mâ kabli sâkin olan dâd (ض) harfi, şîn (ش) harfine idğâm edilerek okunmuştur.⁵ Mâ kabli sâkin olan harflerin birbirine idğâm edilmesi durumunda iki sâkin harfin ictimâ etmesi sebebiyle söz konusu kelime

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kiraât*, 1: 152.

² Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kiraât*, 1: 153.

³ Mehmet Ünal, "Kiraât Kriterleri Bağlamında Kiraâtlerin Tevatürü Meselesi ve Şîâ'nın Buna Bakışı", *Milel ve Nihal Dergisi* 8, sy. 3 (Eylül-Aralık 2011): 84-92; Sıtkı Güllü, "Kiraâtlere Tevatür Olgusu", *Tarihten Günümüze Kiraât İlmî* (Uluslararası Kiraât Sempozyumu, 16-18 Kasım 2012): 73-74.

⁴ Nûr 24/62.

⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kiraâti'l-aşr*, 1: 293.

dâd (ض) harfinin idğâmı zayıf bir kırâât olarak nitelenmiştir.¹ Harflerin birbirine idğâmında sahip oldukları rihvet, tefeşşî ve istitâle sıfatları etkili olmuştur. Her iki harf rihvet sıfatında ortaktır. Ayrıca şîn (ش) harfindeki tefeşşî sıfatı, dâd (ض) harfindeki istitâle sıfatına kadar yayılmaktadır. Harflerin sahip olduğu bu sıfatlar onları mütekârip ve mütecânis harfler yapmıştır. Mütekârip ve mütecânis harflerin idğâmı ise Kur'an'ın birçok yerinde mevcuttur.²

Kastallânî, tevâtüren nakledilen bir kırââtın zanna dayalı dil kurallarına göre nahiv âlimleri tarafından eleştirilmesini tevâtürü lekeleme çabası olarak değerlendirmiştir. Kaldı ki bu kırââtın tevâtüren nakledilmediği kabul edilse bile en azından, adalet sahibi güvenilir kişiler tarafından nakledildiği için kabul edilmesi gerekir demıştır. Çünkü kurrânın naklettiği bir rivâyeti kabul etmek nahiv âlimlerinin zanna dayanarak elde ettiği bilgiyi kabul etmekten evlâdır. Ona göre kırââtlar Hz. Peygamber'den sahih senedle rivâyet edildiği için dil bilginlerinin onları eleştirmesi yersizdir.³

Kastallânî'ye göre dil bilginlerinin kırââtlar hakkındaki sözlerinin hüccet olabilmesi için icmâ etmesi gerekir. Çünkü eleştirdikleri kişilerden bazıları da yine kendileri gibi bir dildir. Bu yüzden kurrâ olmadan dildilerin icmâsından bahsetmek mümkün değildir. Bunun da ötesinde o, tevâtüren nakledilen kırââtlar hakkında müteahhirîn âlimlerinin, mütekaddimîn âlimlerinden nakledilen bilgiye muhalefet etmelerini de eleştirir. Kurrâya yönelik eleştirilerde dil bilginlerinin kıyasa göre hareket ettiğini dile getiren Kastallânî, sahih yolla rivâyet edilen bilginin her zaman üstün olduğunu ve kabul edilmesi gerektiğini kaydetmiştir.⁴

Meselâ, { شَهْرُ رَمَضَانَ }⁵ kelimelerinde mâ kabli sâkin olan râ (ر) harfinin, sonra gelen râ (ر) harfine idğâm edilmesi kurrâ tarafından kırâât olarak okunurken⁶, söz konusu kırâât bazı nahiv âlimleri tarafından câiz görülmemiştir.⁷ Kastallânî, kurrânın da en az nahivciler kadar bu dilin naklinde paylarının olduğunu, dolayısıyla kurrânın yine kendileri gibi güvenilir kimselerden rivâyet ettiğini ifade ederek kurrâdan nakledilen bu kırââtın mütevâtir, nahivcilerden nakledilen bilginin ise âhâd bir bilgi

¹ Zemahşerî, *el-Mufasssal* (Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 1993), 1: 551; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 618.

² Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kırâât*, 2: 712.

³ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kırâât*, 2: 711-712.

⁴ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kırâât*, 2: 733-737.

⁵ Bakara 2/185.

⁶ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 16; İbnü'l-Cezerî, *Tahbiru't-teysîr fi'l-kırâati'l-aşr*, 1: 189.

⁷ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 2: 198; İbn Atıyye, *el-Muharrirü'l-vecîz*, 1: 254; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-mesûn*, 2: 278.

olduğunu ileri sürmüştür.¹ Dilcilerin genel kurallara aykırılık iddiasıyla bazı kıraâtleri eleştirmesi, kıraâtleri ilmi bir konu olarak ele almalarından kaynaklanmıştır. Kastallânî'nin, kıraâtlerin hem tevâtüren naklini savunduğunu hem de tevâtürü diğer üç şarta öncelediğini söyleyebiliriz.

4.3. Hemze'nin Okunuşuyla İlgili Eleştiri

Arap dilinde hemze'yle ilgili ihtilaflar Kur'an kıraâtlerine de yansımıştır.² Bu ihtilaflar hazf, isbat, ibdâl, i'lâl, teshîl ve tahkîkle okuma şeklinde kendini göstermektedir.³ Hemze ile ilgili bu ihtilaflardan bazısı iki hemze'nin çakışması anında karşımıza çıkar. Kur'an'da iki hemze'nin çakışmasına dair birçok misâl verilebilir. Bunlardan birisi Bakara Sûresinin 6. âyetinde yer alan ⁴{ءَأَنْذَرْتَهُمْ} kelimesindeki hemze'lerdir. Nâfî'nin râvîsi Verş bir vechinde ikinci hemze'yi elif'e ibdâl ederek okumuştur.⁵

Zemaşerî (ö. 538/1144) ikinci hemze'nin elif'e ibdâl edilerek okunmasını kerih görmüştür.⁶ Zemaşerî'nin söz konusu kıraâte yönelik eleştirisinin sebebi, harekeli hemze'nin ibdâlidir. Çünkü harekeli hemze'nin ibdâli, dilin yaygın kullanım alalına girmemektedir. Kastallânî onun, Basralı dil bilginlerinin görüşünden hareketle kurrâya kötü sözler sarfettiğini ve Kûfeli dil bilginlerine göre bu kıraâtin dil kurallarına uyduğunu kaydetmiştir. Ayrıca Verş rivâyetinin sahih nakle dayandığını belirten Kastallânî, mezhep görüşüyle tevâtüren nakledilmiş bir kıraâtin reddedilemeyeceğini savunmuştur.⁷

4.4. Bazı Özel Kelimelerin Okunuşuyla İlgili Eleştiri

Kıraât imamlarından bazısı, özel isimlerdeki kıraâtleri sebebiyle eleştirilmiştir.⁸ İbn Kesîr, جَبْرِيلَ kelimelerini cîm (ج) harfinin fethasıyla جَبْرِيلَ şeklinde okudu; Nâfî', Ebû Ca'fer, Ebû Amr, İbn Âmir, Hafs ve Ya'kûb Hicaz lehçesine göre جَبْرِيلَ şeklinde okudu; Hamza, Kisâî ve Halef; Temîm, Kays ve Necdlilerin lehçesine göre جَبْرِيلَ şeklinde okumuştur.⁹

Ferrâ'nın (ö. 207/822), Arap dil kurallarına göre فَعْلِيلَ vezninde bir kelime olmadığı için İbn Kesîr'in جَبْرِيلَ şeklindeki kıraâtini sevmediği

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kıraât*, 2: 732-737.

² İsmail Durmuş, "Hemze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 17 (Ankara: TDV Yay., 1998), 190-193.

³ Alaadin Salah, "Hemze'nin 'İlmü Resmî'l-Mesâhif' ve Kıraâtteki Yeri", trc: Ali Bulut, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 37, sy. 2 (2016): 78-98.

⁴ Bakara 2/6.

⁵ İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraât*, s. 135.

⁶ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, s. 41.

⁷ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kıraât*, 3: 883-886.

⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 510; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-mesûn*, 2: 19.

⁹ İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraât*, s. 166; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 249.

nakledilmiştir.¹ Ferrâ ve Zeccâc (ö. 311/923), Necdlilerin lehçesine göre جَبْرَيْل şeklinde okuyan Hamza, Kisâî ve Halef'in kırââtlerini ise güzel bulmuştur.²

Kûfe dil ekolünün kurucusu kabul edilen Ferrâ, kırâât farklılıklarında lehçelerin etkisine atıfta bulunmuştur.³ Zeccâc'a göre kırââtler konusunda tek otorite Resm-i Mushaf'tır.⁴ Buna göre onun, sahih olsa da Mushaf hattına uymayan kırââti eleştirdiği görülmektedir. Kastallânî de bu kelimelerin telaffuzunun lehçeden lehçeye farklılık gösterdiğini ve Arap dilinde bu tür yabancı isimlerin sarftan men edildiğini kaydetmiştir.⁵

4.5. Bazı Kelimelerin Okunuşuyla İlgili Eleştiriler

Kırâât imamları Bakara Sûresinin 128. âyetinde yer alan {وَأَرْنَا} kelimesini iki farklı şekilde okumuşlardır. İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb râ (ر) harfini sükûn ile okudu; diğer kurrâ ise kesre ile okumuştur.⁷ Kelimenin aslı وَأَرْنَا idi. Hemze hafzedildi ve hafzedilen hemze'ye delalet etmesi için de kesre harekesi râ (ر) harfine nakledildi. Dolayısıyla, hafzedilen hemze'ye delalet eden kesrenin hafzedilmesi (İbn Kesîr'in kırââti) çirkin olarak nitelenmiştir.⁸ Kastallânî, râ (ر) harfini sâkin okuyan kurrâyaya yönelik eleştirilere, Arap şiiirinden misâl vermek sûretiyle söz konusu kırââti savunmuştur. Ayrıca bu kırââtin dil kurallarına uyduğunu ve mütevâtir bir kırâât olduğunu, dolayısıyla inkâr edilmesinin hata olduğunu dile getirmiştir.⁹

¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Absî el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'an* adlı eserinde bu isme yönelik bir eleştirisini görmedik. Söz konusu isme yönelik eleştiriyi Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhî'te* ve Semîn el-Halebî de *ed-Dürü'l-mesûn'da* nakletmektedir.

²

"وهي لغة تميم وقيس وكثير من أهل نجد، حكاها الفراء، وقال الزجاج: هي أجود اللغات."

"Ferrâ, (bunun) Temîm, Kays ve Necdlilerin çoğunun lehçesi olduğunu bildirdi; Zeccâc: O, lehçelerin en iyisidir dedi." Bkz: Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 179; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhî't*, 1: 510.

³ Sami Çakmakpunar, "Ferrâ'da Kırââtlerin Gramatik Boyutu", *Turkish Academic Research Review* 1, sy. 1 (Aralık 2016): 11-21, erişim 14 Nisan 2018, <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>.

⁴ Ali Bulut, "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'an*'i", 322.

⁵ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnüni'l-kırâât*, 4: 1492.

⁶ Bakara 2/128.

⁷ İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a fi'l-kırâât*, s. 170; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 253; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fûnüni'l-kırâât*, 4: 1519.

⁸ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 209; İbn Zencele, s. 115.

⁹

"قال في البحر: 'والإختلاس حسنٌ مشهورٌ في العربية'. وقال الجعبري: 'وجهه الجمع بين التخفيف والدلالة' قال في الحركة: 'والإختلاس حسنٌ مشهورٌ في العربية'. وقال الجعبري: 'وجهه الجمع بين التخفيف والدلالة' dedi. *Bahr* adlı eserde: 'Arapça'da ihtilâs hem güzel hem de meşhurdur.' dedi.

Yine Bakara Sûresinin 51. âyetindeki { وَعَدْنَا } kelimesinin okunuşunda kurrâdan iki farklı kıraât nakledilmiştir. Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb { وَعَدْنَا } şeklinde vâv (و) harfinden sonra elif'siz okumuş; diğer kurrâ ise { وَعَدْنَا } şeklinde vâv (و) harfinden sonra elif'le, müfâale vezninde okumuştur.¹ Bazı âlimler bu kıraâttan ilkin tercih etmişlerdir.² Müfâale vezninde okuyan kurrânın kıraâtine göre Allah, Hz. Mûsâ (a.s.) ile sözleşmiştir. Sözleşmenin ancak birbirine denk varlıklar arasında gerçekleşeceğinden hareketle Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'un kıraâti evlâ olarak nitelenmiştir.³

Kastallânî, tevâtüren nakledilen ve sıhhat bakımından birbirine eşit olan iki kıraâttan birinin tercih edilmesinin hatalı bir yaklaşım olduğunu ifade etmiştir.⁴

Konuyla ilgili olarak Ebû Amr'ın râvîleri Sûsî ve Dûrî, Bakara Sûresinin 284. âyetinin { فَيَغْفِرُ لِمَن } kısmında râ (ر) harfini lâm (ل) harfine idğâm ederek okumuştur.⁵ Zemahşerî, bu kıraâtin lahn olduğunu ve bu lahni insanlar arasından Arapçayı en iyi bilene isnad etmenin başka bir lahn olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca Zemahşerî, bu hatanın hafıza zayıflığından kaynaklandığını ifade etmiştir.⁶ Buradan da anlaşılmaktadır ki Zemahşerî, Ebû Amr'dan rivayet eden raviyi hatalı görmekte ve bu lahni, ravinin unutkanlığından kaynaklandığını düşünmektedir.⁷

Kastallânî, onun bu görüşünü reddederek kıraâtlerin işitmeye yoluyla elde edildiğini, bu yüzden kıraâtler hakkındaki bu ifadelere rıza gösterilmemesi gerektiğini kaydetmiştir. Kurrânın hafıza yönünden daha dikkatli olduğunu söyleyerek, râ (ر) harfinin lâm (ل) harfine idğâmını engelleyen durumun râ (ر) harfindeki tekrîr sıfatı olduğunu belirtmiştir. O, sözlerini şöyle sürdürmüştür: Bu sıfattan dolayı râ (ر) harfinin lâm (ل) harfinden daha kuvvetli olduğu doğrudur. Ancak, kuvvetli harfin zayıf harfe

Ca'berî: 'Bu kıraât hem tahfîfi hem de hareke üzerine delâleti bir araya getirdi.' dedi." Bkz. Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kıraât*, 4: 1519-1521.

¹ İbn Mücâhid, *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraât*, s. 154; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 242.

² İbn Ebî Meryem, Ebû Abdullah Nasr b. Ali b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Fârisî, *el-Mûdah*, thk: Ömer Hamdân (Mekke: Câmîat-ü ümmi'l-kurâ, 1993), 1: 275; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 1: 321.

³ Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl, *İ'râbü'l-Kur'an*, 1: 224.

⁴ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kıraât*, 4: 1440.

⁵ Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kıraâti'l-erbe'ate 'aşer* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 1: 214.

⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, s. 158.

⁷ Yakup Yüksel, "Bakara Sûresi 284. Âyette Geçen Râ Harfinin Lâm Harfine İdgamı Konusundaki Kıraât Tartışmaları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 278.

idğâmı dil kuralları açısından imkânsız değildir. Kaldı ki bu, Basralı âlimlerden Halil b. Ahmed'in ve Sibeveyh'in görüşüne dayanmaktadır. Ayrıca Ferrâ, Kisâî, Ya'kûb ve Basralı kurrâdan Ebû Amr bu idğâmı câiz görmüştür.¹

Ebû Amr'a nispet edilen bu kırââtle ilgili olarak bir kısım âlimler, kırââtlerin sahih nakle dayandığından hareketle nakli en önemli otorite görmüşler; bazı dilcilerin de içinde bulunduğu bir kısım âlimler ise kırââtleri dil kuralları çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Buna göre söz konusu kırââtin genel dil kurallarına uymadığının iddia edilmesi ve buna bağlı olarak eleştirilmesi nahvin konusuna girmektedir. Dolayısıyla bu, kırââtlerin ilmi bir konu olarak değerlendirildiğini gösterir.

5. Mushafların Hattına Uymayan Kırââtlere Yönelik Eleştiriler

Bilindiği gibi Mushafların imlâ özelliklerine uygunluk kırââtlerin kabul edilmesinde bir ölçüt olarak gerekli görülse de bu, bir kırââtin sahih kabul edilmesi için tek ölçüt değildir. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'den nakledilen bir kırâât Mushafların hattına uymadığı gerekçesiyle reddedilemez. Konuyla ilgili olarak İbn Âmir'in, Kureyş Sûresinin ilk âyetinde geçen {لَيْلَاف} kelimesini yâ'sız olarak {لَاف} şeklinde okumasını örnek verebiliriz. İbn Âmir kırââtine göre kelime, "e-li-fe" fiilinin sülâsî vezninde okunmuştur.²

Ebû Ca'fer, söz konusu kelimeyi hemze'siz olarak {لَيْلَاف} şeklinde okumuştur.³ Bu kırââte göre ikinci hemze ibdâl edildiği için birinci hemze de hazfedilmiştir. Söz konusu bu kelime tıpkı اِيْمَان kelimesi gibi {لَاف} şeklinde iki hemze'lidir. Diğer kurrâ bu kelimeyi اِفْعَال vezninde "â-le-fe" fiilinin mastarı olarak okumuştur.⁴ Kastallânî, {لَيْلَاف} kelimesinin bütün Mushaflarda sâkin yâ (ي) harfiyle imlâ edildiği halde kırââtinde ihtilaf edilmesinin düşündürücü olduğunu söylemiştir. Bu kelimenin Kureyş Sûresinde iki defa tekrar ettiğini dile getiren Kastallânî, Mushaflarda bu kelimenin yâ (ي) harfiyle imlâ edildiğini ifade etmiştir. Ebû Ca'fer, Kureyş Sûresinde iki defa tekrar eden bu kelimeyi birincisinde yâ (ي) harfini isbât ederek, ikincisinde ise hazfederek okumuştur.⁵ Bundan dolayı Kastallânî, kırâât imamlarının, sadece Mushaf hattına göre kırâât okumadıklarını, rivâyete ve sahih nakle de dayandıklarını dile getirmiştir.⁶

Hız. Osman'ın halifeliği zamanında çoğaltılarak anakentlere gönderilen Mushaflar noktasız ve harekesiz oldukları için farklı kırââtlere

¹ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kırâât*, 4: 1627-1629.

² İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*, s. 698.

³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 302.

⁴ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, s. 827.

⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 302.

⁶ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kırâât*, 9: 4401, 4402.

imkân veriyordu. Eğer bir kelimenin veya harfin Mushaflarda farklı biçimlerde yazılmasında esas etken farklı kıraâtlere imkân vermek değilse, o zaman bu farklılıklar bazı âlimler tarafından vahiy kâtiplerinin hatası olarak değerlendirilmiş; bazı âlimler tarafından ise hikmeti bilinmeyen bir sır ile izah edilmiştir.¹

Sonuç

Kıraât farklılıklarının tamamının, Kur'an'ın indirildiği dil olan Arapça'nın özelliklerden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bunun için Kur'an'ın indirildiği zamandaki dilin özellikleri ile insanların, o dönemde dili kullanma biçimleri incelenirse kıraât farklılıklarının nedenleri de ekseriyet itibariyle anlaşılacaktır. Kıraâtlerin yedi harfle ilgisi bulunmaktadır. Kıraâtler, İslâm'ın ilk yıllarında Kur'an eğitiminde kolaylık sağlamaya yönelik bir amaca hizmet ederken daha sonraki devirlerde hikmeti anlaşılması güç bir mesele haline gelmiştir. Bu durum, gerek dil kurallarına uygunluk yönüyle, gerekse bir veya bir kaç kişiye nispet edilmeleri bakımından tevâtür yönüyle kıraâtlerin eleştirilmesine yol açmıştır. Bazı dil bilginleri Arap dil kurallarına uymadığı gerekçesiyle tevâtüren nakledilmiş bir kısım kıraâtleri tenkit etmiş ve bu tenkitler, Kur'an'ın tahrif edilmesine yönelik olmayıp daha çok kıraât imamlarının tercihine yönelik olmuştur. Kastallânî, dil bilginlerinin dilde uyguladıkları kıyas yöntemiyle kıraâtleri eleştirmelerini şiddetle tenkit etmiş ve bu eleştiri sahiplerini küfre yaklaşmakla suçlamıştır. Sahih naklin üstünlüğüne ve bağlayıcılığına inanan Kastallânî, dil bilginlerinin, mütevâtir kıraâtlere yönelik eleştirilerine Arap dilinden misâller vermek sûretiyle karşılık vermiştir.

Netice olarak kurrânın, adalet ve zabt yönünden dil bilginlerinden daha güvenilir olduğunu ifade eden Kastallânî, kıraâtlerin bir veya bir kaç kişiye nispet edilmelerinin, tevâtüre engel teşkil etmediğini dile getirmiştir. Ayrıca dilin sonradan şekillendiğini de vurgulayarak Arap dil kurallarının, kıraâtlerin üstünde görülemeyeceğini kaydetmiştir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnâvûd. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1999.
- Akdemir, Hikmet. *Belâğât Terimleri Ansiklopedisi*. İzmir: Nil Yayınları, 1999.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kıraât-Resmü'l-Mushaf İlişkisi". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, sy. 37 (Ekim 2001): 130.
- Ateş, Süleyman. "Kıraâtlere Tevâtür Meselesi". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV* (13-14 Ekim 2001): 321-325.
- Ayderûs, Abdülkâdir b. Şeyh. *en-Nûru's-sâfir*. Beyrut: Dâru sadr, 2001.

¹ Muhammed Recep el-Beyyumî, "Mushaf'ın Yeni İmlâya Göre Yazılması", trc: Hüseyin Avni Çelik, *İslâmî Araştırmalar* 3, sy. 1 (Ocak 1989): 55-60.

- Bayraktutan, Osman. "Kırâatlerin Tevâtürü Bağlamında Tenkit Meselesi". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (Aralık 2014): 48.
- Beyzâvî, el-Kâdî Nâsirüddîn. *Envâru't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahih-i Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987.
- Bulut, Ali. "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân'ı*". *Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları* 1, sy. 1 (Ağustos 2009): 322, erişim 14 Nisan 2018, <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>.
- Çakmakpunar, Sami. "Ferrâ'da Kırâatlerin Gramatik Boyutu". *Turkish Academic Research Review* 1, sy. 1 (Aralık 2016): 11-21, erişim 14 Nisan 2018, <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatler*. İstanbul: Ensar, 2010.
- Dağdeviren, Alican. "Kur'an'ın Fonetik İcâzı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 sy. 20 (2009): 78.
- Dartma, Bahattin. "Kur'an'ın Ses, Söz, Anlam Uygunluğu". *Marife* 4, sy. 1 (Bahar-2005): 65-66.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmi'u'l-beyân*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2012.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, 1984.
- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî el-Bennâ. *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-rebeate aşer*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- Durmuş, İsmail. "Hemze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 190-193. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Ebû Ali el-Fârîsî. *el-Hucce*. I-IV. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993.
- Ebü's-Senâ el-İsfehânî, Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed. *Beyânü'l-muhtasar şerhu muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk: Muhammed Muzhir Bekâ. Cidde: Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, 1986.
- Ebû Şâme, Ebu'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. *İbrâzü'l-me'ânî*. I,II. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, tsz.
- Gülle, Sıtkı. "Kırâatlerde Tevâtür Olgusu". *Tarihten Günümüze Kırâat İlmi* (Uluslararası Kırâat Sempozyumu, 16-18 Kasım 2012): 73-74.
- Güler, İsmail. "İbn Hâleveyh'in Gramer Açısından Tartışmalı Kur'an Kırâatlerine Yaklaşımı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 9 (2000): 4-5.
- Hanay, Nacettin. "Kur'an Tefsirinde Kırâat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği". Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015.
- Hamevî, Yâkut. *Mu'cemu'l-buldân*. Dimaşk: Dâru'l-fikr, tarihsiz.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. I-III, thk: Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, tsz.

- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhâk b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrirü'l-vecîz*. I-V. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- İbn Ebî Meryem, Ebû Abdullah Nasr b. Ali b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Fârisî. *el-Mûdah*. thk: Ömer Hamdân. Mekke: Câmîat-ü ümmî'l-kurâ, 1993.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hamedânî. *es-Sâhibî*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alîb. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'arab*. Beyrut: Dâru sâdir, tsz.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethü'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî*. neş. Abdülkadir Şeybe el-Hamed. I-XIII. Riyad: Mektebetü Melik Fahd, 1379.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *el-Hucce*. Beyrut: Dâru'ş-şurûk, 1401/1988.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kıraât*. thk: Şevki Dayf, Kâhire: Dâru'l-maarif, tsz.
- İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahmân b. Muhammed b. Zencele. *el-Hüccetü'l-kıraât*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî. *en-Neşr fi'l-kıraâtî'l-aşr*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2011.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî. *Tahbîru't-teysîr fi'l-kıraâtî'l-aşr*. Amman: Dâru'l-furkân, 2000.
- İbnü'l-îmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb*, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir. *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât*. I-X. Medine: Merkezü'd-dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 2013.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir. *Mevâhibü'l-ledünniye*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2004.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir. *el-Leâliü's-seniyye*. Beyrut: Müessesetü'l kütübî's-sekâfiyye, 2007.
- Kettânî, Abdülhay b. Abdülkebir. *Fihrisü'l-fehâris*. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmî, 1982.
- Kudâî, Ebû Abdullah. *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*. Tahkik: Abdüsselâm el-Herrâs, Lübnan: Dâru'l-fikr, 1995.
- Kütükoğlu, Ahmet. "Kastallânî'nin Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kıraât Adlı Eserinin Kıraât İlmindeki Yeri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22, sy. 37 (Ocak-Haziran 2017): 54-55.
- Mâlikî, İbn Ferhun. *ed-Dîbâc*. Kahire: Dâru'd-türâs, 2011.
- Mennâ'u'l-kattân. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.
- Mekkî b. Ebû Tâlib. *Müşkilü i'râbi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1984.
- Murtezâ ez-Zebîdî. *Tâcü'l-'arûs*. I-XXXX Cüz, Kuveyt: et-Türâsü'l-'arabî, 2001.
- Muhammed Recep el-Beyyumî. "Mushaf'ın Yeni İmlâya Göre Yazılması". trc: Hüseyin Avni Çelik, *İslâmî Araştırmalar* 3, sy. 1 (Ocak 1989): 55-60.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *Sahih-i Müslim*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, tsz.
- Necmü'l-Ğazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.

- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *İ'râbü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1429/2008.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *Me'âni'l-Kur'an*. Mekke: Câmî'atü ümmi'l-kurâ, hicrî 1409.
- Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-tevîl*. I-III. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2011.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim*, I-VI. Dimaşk: Dâru'l-feyhâ, 2010.
- Okçu, Abdulmecit. "Ignace Goldziher'in Taberî'den Aktarında Bulunarak Bazı Kiraâtlere Tenkidi ve Meselenin Arka Plânı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002): 137-140.
- Özbek, Ömer. "Kiraât Farklılıklarının Anlama Etkisi". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2, sy. 39 (2015): 163-180.
- Sarmış, İbrahim. *Hadisler Kur'an'la Eşdeğer Midir?*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2011.
- Salah, Alaadin. "Hemzenin 'İlmü Resmî'l-Mesâhif' ve Kiraâtteki Yeri". trc: Ali Bulut, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 37, sy. 2, (2016): 78-98.
- Sehâvî. *ed-Dav'u'l lâmi'*. Beyrut: tarihsiz.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf. *ed-Dürü'l-mesûn*, thk: Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimaşk: Dâru'l-kâ, tsz.
- Seyyid Rızk et-Tavîl. *Fî ulûmî'l-kiraât*. Mekke: Mektebetü'l-faysaliyye, 1985.
- Sibeveyh, Ebû Bişr Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitab*. thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 2. Baskı, Kâhire: Mektebetü'l-hancı, 1982.
- Şan, Lokman. "Goldziher'e Göre Kiraâtlere Kaynağı". *Diyanet İlmî Dergi* 53, sy. 4 (Ekim-Kasım-Aralık 2017): 20.
- Şenel, Abdulkadir. "Kastallânî", *DİA*, XXIV, 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'an*. nşr: Ahmet Muhammed Şâkir. I-XXIV. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Tâhir el-Cezâirî, *et-Tibyân li ba'zi mebâhisî'l-müte'allikati bi'l-Kur'an 'alâ tarîki'l-îtkân*. nşr. Abdulfettah Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetü'l-matbûb'âtü'l-İslâmiyye, 1425/2012.
- Temel, Ali. "Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kiraât Anlayışı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15, sy. 2 (2015): 81-120.
- Temel, Ali. "Nehhâs'ın İrâbü'l-Kur'an'ında "Lahn" Tartışmalarına Konu Olan Kiraâtlere Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 1 (Ocak-Haziran 2015): 87.
- Tetik, Necati. "Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur'an ve Kiraât". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil –Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu* (17-18 Mayıs 2001): 297-310.
- Tomar, Cengiz. "Mısır". *DİA*, XXIX, 2004.
- Thomas b. Irving. "Kastilya". *DİA*, XXV, 2002.
- Uslu, Recep. "Cerîd". *DİA*, VII, 1993.
- Ünal, Mehmet. "Kiraât Kriterleri Bağlamında Kiraâtlere Tevâtür Meselesi ve Şiâ'nın Buna Bakışı". *Milel ve Nihal Dergisi* 8, sy. 3 (Eylül-Aralık 2011): 84-92.
- Yüksel, Yakup. "Bakara Sûresi 284. Âyette Geçen Râ Harfinin Lâm Harfine İdgamı Konusundaki Kiraât Tartışmaları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 278.

- Zebîdî, Ebu'l-Feyz. *Tâcû'l-'arûs*. Kuveyt: Dâru'd-türâs, 1998.
- Zeccâc, Ebû İshâk. Thk: Abdülcelil Abduh Şilbî, *Meâni'l-Kur'an*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-tevîl*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2009.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî. *el-Mufassal*. Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 1993.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. I-IV. Beyrut: Dâru ihyâi'l-kütübi'l arabî, 1957.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî. *el-Bahru'l-muhît*. I-IV. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 23, Sayı: 39, Ocak - Haziran 2018

**LAFIZLARI BENZER İKİ AYETTEKİ TERKİBİN GENEL KABULE
MUHALİF YORUMLAMANIN DEĞERLENDİRMESİ**

**Analyzing A Dissident Commentary To The General Acceptance
About A Concept In Two Similar Verses**

Dr. Öğr. Üyesi Bayram AYHAN

**Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı
byrmayhan@hotmail.com**

Atıf@ Bayram, Ayhan. "Lafızları Benzer İki Ayetteki Terkibin Genel Kabule Muhalif Yorumlamanın Değerlendirilmesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Haziran 2018): 211 - 239.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 27 Şubat / February 2017
Kabul Tarihi / Accepted : 7 Haziran / June 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Haziran / June 2018
Sayı – Issue : 39
Sayfa / Pages : 211 - 239.
DOI : 10.30623/harranilahiyatdergisi.399105

Öz

Kur'ân-ı Kerim'in Medenî olan Bakara Sûresi'nin 146. ayeti ve Mekkî olan En'âm Sûresi'nin 20. ayeti lafzı itibariyle müsavi olup nüzul zamanı ve bağlamları farklıdır. Bakara Sûresi'ndeki ayetin sibak ve siyaki kıblenin Kâbe'ye tahvilini, En'âm Sûresi'ndeki ayetin bağlamı ise şirki konu edinmiştir. Her iki ayet; "Kendilerine kitap verilenler onu evlatlarını bildikleri gibi bilmektedirler." meâlinedir. Bilinen şeyin mahiyeti konusunda ihtilaf olmakla birlikte; "kendilerine kitap verilenler" in Yahudi ve Hristiyanlar olduğu konusunda müfessirlerin kahir ekseriyeti hemfikirdir. Bazı müfessirler, "kendilerine kitap verilenler" in Kur'ân-ı Kerim'de Yahudi ve Hristiyanlar'a mahsus kullanılan kurumsal/istilâhî bir terkip olduğu kanaatini beyan etmiştir. Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, Ebu Mansur Muhammed el Mâturîdî (ö. 333/946) Muhammed b. Habîb el-Mâverdî (ö. 450/1058) ve Muhammed Abdulhak İbn Atiyye (ö. 546/1152) gibi isimler Mekkî olan En'âm Sûresi'ndeki ayette yer alan "kendilerine kitap verilenler" in Mekkeli müşrikler, "kitab"ın da "Kur'ân" olduğu kanaatini izhar etmek suretiyle kurumsal/istilâhî anlama ve cumhurun kabulüne muhalif bir yorumda bulunmuştur. Mezkûr isimler ayetteki zamiri bağlam içerisinde şirk olarak anlamlandırmıştır. Makalemizin esas amacı kurumsal anlama ve cumhurun kanaatine muhalif yorumunun isabetli olup olmadığını tetkik etmek; bağlamı ve nüzul zemini farklı olan iki ayetin aynı rivayet ekseninde bağlamından kopararak anlaşılmaya çalışılmasını tahlil etmektir.

Anahtar Kelimeler: Kendilerine kitap verilenler, Ehli Kitap, Müşrik, Bağlam, Zamir, Yorum, Sebeb-i Nüzûl.

Abstract

Although 146th verse's expression of Baqara (the Cow) which revealed in Madina and 20th verse's expression of An'am (the Cattle) Surah revealed in Mecca similar, their time of descent and context dissimilar. Four verses previous and following the 146th verse of Baqara (the Cow) which revealed in Madina are about conversion of qibla to Ka'ba. Six previous and four following verses 20th verse of An'am (the Cattle) Surah revealed in Mecca are about polytheism. Both verses as meaning as: "those to whom we have given the book know this as they know their own sons." Although there is a disagreement about known thing many commentators interpret "those to whom we have given the book" as Jewish and Christian. Although their context and revelation times are different it is seeing that the singular male pronouns in this surahs are explained in the interpretaiton books aimed at the Prophet Mohammad. The commentators' support of this idea is rumour of Abdallah b. Salâm. Names like Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, Ebu Mansur Muhammed el Mâturîdî, Muhammed b. Habîb el-Mâverdî and Muhammed Abdulhak İbn Atiyye are explain "those to whom we have given the book" in the Sûrah An'am as Meccan polytheists. And this mentioned names explain singular male pronouns in this verse as polytheism in the cotext. Basic theme of this article is discuss possibility of transition pronouns explained apart form the context and analyze the opinions commentary dissident to the institutional meaning.

Keywords: Whom given the book, Ahl al-Kitâb, Polytheist, Context, Pronoun, Commentary, Asbab al-Nuzul (Reason of descent).

Giriş

Bağlam veya kontekst bir kelimenin veya ibarenin kendisinden önceki ve sonraki cümlelerle birlikte değerlendirilerek anlaşılmasıdır. Arap dilinde sibak-siyak şeklinde tarif edilen bağlam, bir sözün veya eylemin hangi ortam, hangi sebep ve hangi olgudan hareketle söylendiğini tespit etmektir. Çağdaş yorum biliminde anlama faaliyetinin en önemli unsuru olarak görülür.¹ Esbâb-ı nüzul ile zımnem ilişkili olan bağlam, ibarenin doğru olarak anlaşılması için oldukça önem arz etmektedir.² Zira kelimeler kullanıldıkları bağlama göre farklı anlamlara gelebilmektedir. Her sözcüğün bir temel/sözlük anlamı, bir de kullanıldığı bağlamda kazandığı yeni anlam vardır. Kelime veya ifadenin kullanımındaki anlamını belirginleştiren asli unsur bağlamdır. Bir kelime veya terkibe bağlamdan bağımsız bir şekilde yüklenen anlamın yanlış olma ihtimali yüksektir.³

Elimize ulaşan tefsirler içerisinde ve özellikle de rivayet tefsirleri arasında dikkate değer bir önemi bulunan Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirinde bağlamın önemsendiğini görmek mümkündür.⁴ Haddizatında çalışmamıza konu olan ayetlerin de Taberî tarafından bağlam eksenli tefsir edildiğini görmekteyiz.⁵ Müfessirden önceki eserlerde söz konusu durum kısmen hâkim iken, sonraki dönemde bağlamın dikkate alınmadığı dikkat çeken bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bağlam kadar anlaması ve anlamlandırılması önem arz eden bir diğer olgu da zamirlerin merciidir. Zira zamir, kullanıldığı cümlede farklı anlamları muhtevi olabilir. Bazen doğrudan cümle içerisinde neyi kastettiği tebarüz edebilir. Fakat bazen arka arkaya gelen birkaç kavram veya şahısların hangisine râci olduğunu tespit etmek kolay değildir. Bu durumda tespit yapabilmek için harici karinelere ihtiyaç duyulur. Bu nedenledir ki,

¹ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, 2. bs. (İstanbul: Şule Yay., 2012), 216-217; Nihat Uzun, *Bağlam ve Kur'ân'ın Anlaşılması Üzerine* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016), 13-14.

² Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, 217; Mustafa Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakin Rolü* (Ankara: Sidre Yay., 1996), 77.

³ Uzun, *Kur'ân ve Bağlam*, 16-19; Fatih Tiyek, *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 27-29; Gıyasettin Arslan, "Türkçe Kur'ân-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy. 8 (Haziran 2003): 35-36.

⁴ Okumuş, Mesut, "Taberî Tefsirinde Bağlamın Yeri ve Önemi" *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 6, sy. 13 (Aralık 2002): 136.

⁵ İleride tafsilatlı bilgi verilecektir. Bkz; İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezu'l-Buhûs, 2001), 2: 672.

birçok tefsir usulü eserinde zamirlere ayrıca yer ayrıldığını,¹ hatta sadece zamirlere matuf çalışmalar yapıldığını görebilmek mümkündür.²

Makalemizin esasını teşkil eden iki husus vardır. İlk husus, Bakara Sûresi'nin 146. ve En'âm Sûresi'nin 20. ayetinde yer alan zamirlerin mercii'nin tespiti, ikincisi de bilhassa Mekki olan En'âm Sûresi'nde yer alan ve "kendilerine kitap verdiklerimiz" şeklinde tavsif edilen zümrenin kim olduğunu belirlemektir. Müfessirlerin kahir ekseriyeti "kendilerine kitap verilenler" in Kur'ân tarafından Yahudi ve Hıristiyanlar için kullanılan kurumsal/istilâhi bir terkip olduğu kanaatindedir. Fakat Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, Ebu Mansur Muhammed el Mâturîdî (ö. 333/946) Muhammed b. Habîb el-Mâverdî (ö. 450/1058) ve Muhammed Abdulhak İbn Atiyye (ö. 546/1152) gibi müfessirler Mekki olan En'âm Sûresi'ndeki ayette yer alan "kendilerine kitap verilenler" in Mekki müşrikler olarak tefsir etmişlerdir. Yine söz konusu ayetteki "kitab"ın da "Kur'ân" olduğu kanaatini beyan etmek suretiyle cumhurun kabulüne ve kurumsal/istilâhi anlama muhalif bir yorumda bulunmuştur.

Bu makalede amaçlanan iki husus vardır. İlki, zikredilen iki ayetteki "kendilerine kitap verdiklerimiz" terkibine aynı anlamın yüklenmesinin doğruluğunu tahlil etmektir. Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere müfessirlerin çoğu bu terkinin kurumsal olarak Yahudi ve Hıristiyanlar'a mahsus bir kullanım olduğu kanaatindedir. Bazı isimler ise Mekki olan ayetteki terkinin tefsir literatüründeki istilâhi/kurumsal anlamda kullanılmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla, benzer lafızlı iki ayete de aynı anlam yüklenmemelidir, Mekki olan ayetteki terkinin maksudu Mekki müşrikler olmalıdır. Makalemizin esas gayesi bu anlamının isabetliliğini tespit etmektir. İkincisi, Medenî olan Bakara suresinin 146. ayetinden önceki ve sonraki dört ayet kıblenin Kâbe'ye tahvilini, Mekki olan En'âm suresinin 20. ayetinden önceki altı ve sonraki dört ayet şirki konu edinmektedir.

¹ Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-kur'ân*, thk. Ebu'l Fadl ed-Dimyâtî (Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 2006), 4: 27; Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2002), 2: 597.

² Bu konuda bilgi ve çalışmalar için bkz; Abdullah Aydın, "Kur'ân-ı Kerim'de Gâib Zamîrinin Bir Kullanılışı Bağlamında Hz. Peygamber'e İtaatın Mahiyeti", *Usûl İslam Araştırmaları* 7, sy. 13 (Haziran 2010): 8-12; Selahattin Yılmaz, "Kur'an'ı Kerim'deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001): 111-113.

Medenî olan Bakara suresinin 146. ayetinden önceki ve sonraki dört ayet kıblenin Kâbe'ye tahvilini, Mekkî olan En'âm suresi'nin 20. ayetinden önceki altı ve sonraki dört ayet şirki konu edinmektedir. Zikri geçen ayetleri ele almış olmamızın sebebi, her iki ayette de bağlamı içerisinde farklı bir anlamı muhtevî olan müfret müzekker zamirin Abdullah b. Selâm rivayeti bağlamında Hz. Peygamber'e (a.s) irca edilmesi ve muhatabın da Ehl-i Kitap olması gerektiği kanaatinin isabetli olup olmadığını çözümlenmektedir. Bu kanaatin müntesiplerine göre Yahudi ve Hristiyanlar Hz. Muhammed'in (fizikî) sıfatlarına dair bilgiyi kitaplarından öğrenmişlerdir. Dolayısıyla Ehl-i Kitap'ın (Yahudi ve Hristiyanlar) bildikleri husus Hz. Peygamber'in (as) nübüvvetidir. Diğer zümreye göre Hz. Peygamber'e (a.s) ait olduğu iddia edilen söz konusu zamirler ayetlerin bağlamı içerisinde ve kendi nüzul zemininde anlaşılmalıdır. Bu durumda da zamirlerin mercii doğal olarak sibak-siyak içerisinde teşekkül edecektir.

1. Zamirlerin Mercî

Bu başlık altında ayetlerdeki zamirlere dair tefsir literatürünün yorumlarını tahlil edeceğiz. Değerlendirmemizi tefsir müdevvenatını kronolojik olarak incelemek suretiyle yapacağız. Şayet sonraki dönemde yazılmış bir eserde mükerrer bilgi varsa, o bilgiye dipnotta yer vereceğiz. Ayetlerin tahlilini mushaftaki sûre sıralamasını esas alarak yapacağız. Zira klasik tefsirlerimizin tümü, çağdaş olanların da kahir ekseriyeti mushaf tertibini esas alarak oluşturulduğu için, ayetlere dair tafsilatlı bilgi ilk geçtiği yerde verilmiştir.

1.1 Bakara Sûresi 146. Ayet

Çalışmamıza esas teşkil eden 146. ayeti tahlil etmeden önce, ayetin lafzını ve mealini zikretmeyi uygun görmekteyiz. Ayetin lafzı ve mealî şöyledir: “الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم و إن فريقا منهم ليكتمون الحق” “و هم يعلمون” “Kendilerine kitap verdiklerimiz onu öz oğullarını tanıdıkları gibi tanır. Buna rağmen onlardan bir grup bile bile gerçeği gizler. Ayrıca sibakında yer alan ayetlerin konunun tasrihi için önem arz ettiği kanaatindeyiz. Konumuz olan ayetten önceki ve sonraki dört ayet ihtilafsız kıblenin tahvilini konu edinmektedir. Bu bağlamda özellikle 146. ayet ile benzer lafız ve manayı müstemil olan 144. ayeti konunun tasrihine vesile olacağı düşüncesiyle mealen zikretmeyi uygun görmekteyiz: “(Ey

Muhammed!) Biz senin yüzünün göğe doğru çevrilmekte olduğunu görüyoruz. İşte şimdi, seni memnun olacağın bir kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. (Ey Müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) yüzlerinizi o tarafa çevirin. Şüphesiz ki, ehl-i kitap, onun Rab'lerinden gelen gerçek olduğunu çok iyi bilirler. Allah onların yapmakta olduklarından habersiz değildir." Özellikle altı çizilen yerlerin lafızlarını zikretmeyi gerekli görüyoruz. " أَنْ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ لِيَعْلَمُونَ أَنَّهُ " الحق من ربهم 144. ayete dair yorum yapan bazı müfessirlerin beyanatını 146. ayetin mahiyetini tavzihe vesile olacağı için aktaracak ve kıyaslama yapacağız.

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) 144. ayetin tefsirinde Yahudiler'in Kâbe'nin gerçek kible olduğuna dair mutlak bilgiye sahip olduğunu kaydeder. Bakara Sûresi 146. ayete dair şöyle bir rivayet aktarır: "Sellâm bin Sureyyâ, Ka'b bin Eşref, Ka'b bin Useyd, Vehb bin Yehuda gibi Yahudiler Kâbe'yi tavaf etmiyor ve Hz. Peygamber'e (a.s) şöyle diyorlardı: "Kâbe'yi niçin tavaf ediyorsunuz ki? O bina edilmiş taşlardan müteşekkildir." Hz. Peygamber (a.s) onlara: Hiç şüphesiz siz, Beyt'i tavaf etmenin hak olduğunu biliyorsunuz. İncil ve Tevrat'ta Kâbe'nin kible olduğu yazdığı halde siz bunu gizliyor ve hakikati değiştiriyorsunuz dedi." Bunun üzerine Sellâm bin Sureyyâ: Biz kitabımızdan bir şey gizlemiyoruz deyince Allah yukarıdaki ayeti indirdi. Müfessire göre; "يعرفونه كما يعرفون أبناءهم"/"onu evlatlarını bildikleri gibi biliyorlar", ibaresi; "Beyt-i Haram'ın gerçek kible olduğu hakikatini evlatlarını bildikleri gibi bilmektedirler." anlamındadır. Ayetin devamında yer alan: "وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون" "Buna rağmen onlardan bir grup bile bile gerçeği gizler" ayeti, Ehli Kitab'ın Kâbe'nin gerçek kible olduğuna dair hakikati gizlediklerini beyan etmektedir. Mamafih, 147. ayetin başında yer alan; "الحق من ربك فلا تكونن من الممترين"¹ "gerçek/hak olan", Allah'ın Hz. Peygamber'i (a.s) yönelttiği kible, yani Beyt-i Haram'dır.² Müfessirin sibak ve siyaktaki tüm zamirleri ve "الحق"/"gizlenen hakikati" kiblenin Beyt-i Haram'a tebdili olarak tefsir ettiğini görmekteyiz. Dolayısıyla,

¹ Ayetin meali şöyledir: "Gerçek olan, Rabbinden gelendir. O halde kuşkulananlardan olma!"

² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil bin Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1: 148; Ayrıca bkz; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, thk. Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 1: 165.

146. ayetteki zamirler ve gizledikleri hakikat Kâbe'nin gerçek kible olduğu bilgisidir.

Ebu Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/826), Yahudiler'in Kâbe'nin Hz. İbrahim ve diğer enbiyanın kiblesi olduğu gerçeğini kabullenmediklerini kaydeder. Müfessire göre 146. ayette yer alan “الحق”/“gerçek olan”dan maksat, Kâbe'nin Hz. İbrahim'in kiblesi olduğudur. Nitekim Kur'ân açıkça Beyt'in (Kâbe) Hz. İbrahim ve Hz. İsmail tarafından inşa edildiğini zikretmektedir.¹ Allah bu hakikate dikkat çekmek için 147. ayette: “Sakin bu hususta şüpheye kapılma” (Bakara 2/147) diyerek Hz. Peygamber'i (a.s) teyit etmektedir.²

Hud b. Muhakkem el-Huvvârî (ö. 280/903) 144. ayeti Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) mervi bir rivayetle Kible bağlamında tefsir eder. Yahudiler'in gizledikleri hakikat, Kâbe'nin gerçek kible olduğu bilgisidir. Allah'ın gönderdiği tüm peygamberler Kâbe'ye yönelerek namaz kılmışlardır. Müfessir, 145. ayeti de bağlam içerisinde değerlendirir. Buna göre, Hz. Peygamber Medine'ye gelip Beyt-i Makdis'e doğru namaz kılmaya başlayınca Yahudiler ümitlendiler. Kiblelerine yönelerek namaz kılan Hz. Peygamber'in onların dinini de kabulleneceği fikrine kapıldılar. 144 ve 145. ayeti kiblenin tahvili bağlamında tefsir eden Huvvârî, 146. ayeti yine Hasan-ı Basrî'ye isnat edilen bir rivayet ile fakat bağlamdan koparmak suretiyle tefsir etmiştir. Ehl-i Kitap, Hz. Peygamber'in gerçekten peygamber olduğunu evlatlarını bildikleri gibi bilmekte fakat kitaplarından öğrendikleri bu hakikati gizlemektedir. Huvvârî, Kelbî'den şöyle bir rivayeti tefsirinde zikreder: Hz. Peygamber Medine'ye yerleşince Hz. Ömer (ö. 23/644) Abdullah b. Selâm'a şöyle dedi: “Allah'ın Resûlü Mekke'de iken Allah: “Ehl-i Kitap öz evlatlarını bildikleri gibi Hz. Muhammed'i bilirler”³ ayetini¹ indirdi. Bu bilmenin

¹ Bakara 2/127-128.

² Ebu Zekeriyya el-Ferrâ, *Maâni'l-kur'ân li'l-ferrâ*, thk. Ahmed Yusuf Necâtî (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ty.,) 1: 85.

³ Zamirin Hz. Peygamber bağlamında anlaşılmasına matuf bu bölümün rivayete müdrec olma ihtimali vardır. Hz. Ömer'in şahsi yorumu rivayete eklenmiş olabilir ve bu şekliyle de meşhur olup kullanılmış olabilir. Şahsi yorum olmasa, İbn Abbas, Katâde, İbn Zeyd, Süddî ve Rabî gibi tefsirin önemli isimlerinin tercihi farklı olmazdı. Söz konusu isimlerin yorumu için bkz; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2:671. Ayrıca Buhârî ve Müslim'in Abdullah b. Selâm'ın Müslüman olma hadisesini aktarırken zikrettikleri ile Hz. Ömer rivayetinin muhtevası müteneakızdır. Hadislerin/rivayetlerin bağlam dışı yorumlanmasına dair tafsilatlı bilgi için bkz; Hikmetullah Ertaş, *Din Dersi Kitaplarındaki Hadislerin Tespit ve Tahlili (1920-2012)*, (Erzurum: Ertual Akademi, 2015), 136-159.

mahiyeti nedir?” Abdullah: “Biz, bir babanın çocuklarını diğer çocuklar arasında iken ayırt etmesi gibi Allah’ın tasvir ettiği bazı sıfatlarına binaen Allah Resûlü’nü sizin aranızda hemen ayırt ediyoruz.” Abdullah tekit ederek: “Hz. Peygamber’i evladımdan daha kesin bir şekilde bilirim.” dedi. Hz. Ömer bu kesinliğin mahiyetini sorunca Abdullah şöyle cevap verdi: “Kitaplarımızda Allah’ın bildirdiği vasıflarına binaen onu kesin olarak biliyoruz, fakat çocuğumuzu o kadar emin bir şekilde bilmiyoruz, çünkü annelerinin giyabımızda ne yaptığını bilemiyoruz.” Bunun üzerine Ömer: “Doğru söyledin,” dedi.”²

İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), 144. ayetteki lafızların kesinlikle kiblenin tahviline delalet ettiğini söylemektedir. Ayette; “kendilerine kitap verilenler” ile işaret olunanlar Yahudi ve Hıristiyanlardır. Kimilerine göre sadece Yahudiler olması daha isabetlidir. “*Onun Allah’tan gelen gerçek olduğu*” ibaresi kibleye râcidir. Ehl-i Kitap’ın âlimleri ve ruhbanlar bilirler ki Mescidi Haram’a yönelmek Allah’tan gelmiş bir emirdir ve Allah hem Hz. İbrahim’e hem de onun zürriyetinden gelenlere bunu emretmiştir.³ Müfessir; “*kendilerine kitap verilenler onu evlatlarını bildikleri gibi bilirler*” anlamındaki 146. ayeti 144. ayete mümasil bir surette Mescid-i Haram olarak tefsir eder. Yahudi ve Hıristiyan din adamları, Mescid-i Haram’ın hem Hz. İbrahim’in hem de Hz. İbrahim ile Hz. Peygamber arasındaki peygamberlerin kiblesi olduğunu evlatlarını bildikleri gibi bilmektedir.

Taberî, 146. ayette yer alan “يعرفونه”/“onu biliyorlar/bilirler” ibaresindeki zamirin merciine dair yedi tane rivayet aktarmıştır. Tüm rivayetler, Kâbe’nin Hz. İbrahim ve diğer enbiyanın kiblesi olduğu hakikatinin Ehl-i Kitap tarafından evlatları gibi bilindiği noktasında

¹ Muhtemelen Hz. Ömer ayetteki zamiri Hz. Peygamber’e (a.s) ait olarak anladığı için: “Hz. Peygamber’i bildiklerine dair ayet indi” demiş olabilir. Bu kanaati ibareden çıkarmaktayız. İbare şöyledir: “إن الله أنزل على نبيه و هو بمكة، إن أهل الكتاب يعرفون النبي كما يعرفون أبناءهم.” Vâhidî’nin aktardığı rivayette Hz. Ömer’in böyle bir söylemi yoktur. Fakat ayetin öyle anlaşıldığı barizdir. Bkz; Ebu’l-Hasan el-Vâhidî, *Esbâbu nüzûli’l-kur’ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (yy: Dâru’l-Kutubi’l-Cedîde, 1969), 1: 231.

² Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru kitâbillâhi’l-azîz*, thk. Saîd Şerîfî, (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1990), 1: 156. Huvvârî, bu ayetin önce Mekkî olan En’âm Sûresi, daha sonra Medenî olan Bakara Sûresi içerisinde indiğine dair bir görüş eklemiştir. Huvvârî, *Tefsîru kitâbillâhi’l-azîz*, 1: 156.

³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 2: 665-666.

müttefiktir ve müfessirin kanaati de bu yöndedir.¹ Müfessir ayetin devamındaki: “*Onlardan bir grup bile bile hakkı gizliyor*” cümlesinin iki şekilde tefsir edildiğini aktarır. İlk kanaate göre Ehl-i Kitap, Hz. İbrahim ve ondan sonraki peygamberlerin yöneldiği kible olan Mescid-i Haram’a dair bilgiyi bile bile gizlemiş, her birisi bununla da yetinmeyip farklı kibelere yönelmişlerdir. İkinci görüşe göre Ehl-i Kitap Tevrat ve İncil’de vasıflarını gördükleri Hz. Peygamber’in bu durumunu gizlemişlerdir. Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve Katâde b. Diâme (ö. 117/735) bu kanaattedir.² Müfessir ikinci görüşe katılmamış ve ayetin sonundaki; “*Gerçek olan Rabbin’den gelendir. Sakın şüphe edenlerden olma.*” ibaresini Katâde ve Mücâhid’in tercihini nakzedecek şekilde tefsir etmiştir. Ayet, Allah Resûlü’ne Hz. İbrahim ve ondan sonraki peygamberlerin yöneldiği Mescid-i Haram’ın gerçek kible olduğu hususunda şüpheye düşmemesi ve Ehl-i Kitap’ın aldatmacasına kapılmaması hususunda O’nu tahkim etmektedir.³

Mâturîdî (ö. 333/946), -tespit edebildiğimiz kadarıyla- 144. ayeti bağlamın yanı sıra Hz. Peygamber’e (as) matuf yorumlayan tek müfessirdir. “*أن الذين اتوا الكتاب ليعيمون أنه الحق من ربهم*” “Şüphesiz ki Ehl-i Kitap onun Rab’lerinden gelen gerçek olduğunu biliyorlar” ayetindeki ifadeler, kiblenin Beyti Makdis’ten Kabe’ye tebdilinin Allah’tan olduğunu teyit etmektedir. Bu ayette temas edilen ve Ehl-i Kitap’ın bildiği diğer hakikat, Hz. Peygamber’in (as) gerçek peygamber olduğudur. Zira O’nun özelliklerini kitaplarından biliyorlardı.⁴ Biz, müfessirin bu yorumunun uzak bir tevil olduğu kanaatindeyiz. Zira söz konusu ibarelerin de içerisinde bulunduğu ayetin öncesi⁵ mutlak surette kibleyi konu edinmektedir. Mâturîdî, 146. ayetteki

¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 2: 670-672. Ayrıca bkz; Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Merkezi Hicr, 2004), 2: 33-34.

² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 2: 670-672. Benzer yorum için bkz; İshak b. İbrâhim ez-Zeccâc, *Meâni’l-kur’ân ve irrâbuhû*, thk. Abdulcelil Şulbî (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1988), 1: 225; Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, thk. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ty.,) 1: 204; Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri’l-kur’ân*, thk. Ahmed Habib el-Âmilî, (Beyrut: Dâru İhyâ, ty.), 2: 21-22.

³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, II, 672.

⁴ Ebu Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Tevlâtu ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Basillûm, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2005, I, 592. Ayrıca bkz; Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, 1: 165; Ebu İshak es-S’alebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, thk. Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî’l-Arabî, 2002), 2: 12; Ebu’l-Hasan el-Vâhidî, *el-Vasît fi tefsiri’l-kur’ani’l-mecîd*, thk. Ahmed Abdulmarsûd (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994), 1: 231.

⁵ Ayetin bu bölümü şöyledir: “Artık yüzünü Mescid-i Haram’a çevir. Siz de nereden bulunursanız bulunun yüzünüzü o yöne çevirin.” (Bakara, 2/144)

zamirin sadece Hz. Peygamber'e matuf yorumlanması gerektiği kanaatindedir.¹ Müfessire göre evlatlar ancak alametlerle bilinirler. Allah'ın Elçisi'nin de zahir olan alametleri vardı ve onlar bildikleri bu alametleri inatları yüzünden gizlediler. "وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون" "Buna rağmen onlardan bir grup bile bile gerçeği gizler" ayeti de bu hakikati gizlediklerinin delilidir.² Her ne kadar Mâturîdî bu kanaati savunmuşsa da Râzî (ö. 606/1210) Hz. Peygamber'in bir babanın evladını bilebileceği kadar bariz fiziki özelliklerinin gizlenmiş olabileceği yorumunu makbul görmez ve reddeder.³

Zemaşerî (ö. 538/1144) 144. ayetteki zamiri kiblenin tahviline matuf olarak tefsir etmiştir. Kiblenin tahvilinin Allah'tan gelmiş bir hakikat olduğunu biliyorlardı. Zira İsrailoğulları'na gönderilen peygamberler Hz. Peygamber'i müjdelerken onun iki kibleye yönelerek namaz kılacağını beyan etmişlerdi. Müfessir 146. ayetteki zamirin Hz. Peygamber'e ait olduğunu ifade eder. Muayyen ve müşahhas vasıfları vesilesiyle O'nu bir başkasından ayırt edebiliyorlardı.⁴ Daha sonra Abdullah b. Selâm rivayetini aktaran müfessir, "يعرفونه"/ "onu biliyorlar/bilirler" ibaresindeki zamire dair üç yorum⁵ olduğunu ekler. Bunlar ilim, Kur'ân veya kiblenin tahvili olabilirse de; müfessir, "كما يعرفون أبناءهم" evlatlarını bildikleri gibi" ibaresi ve

¹ Benzeri bir tefsir için bkz; Beğavî, İbn Mes'ûd. *Meâlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, (Riyad: Dâru Tayyibe, 1989), 1: 164.

² Maturidi bu tefsirinden sonra şöyle câlib-i dikkat bir bilgi aktarır: "Yukarıdaki ayet, o güne kadar tereddütsüz Hz. Peygamber'i (a.s) tanımlayan niteliklerin tağyire uğramadan ulaştığına delalet eder. Ayetler Kitap Ehli'nin bu nitelikleri gizlediklerini ifade ettikten sonra Hz. Peygamber'e (a.s) delalet eden ibareleri tağyir ettiler." Bkz; Mâturîdî, *Tevilâtu ehli's-sünne*, 1: 593. Müfessir her ne kadar bu kanaati benimsemiş olsa da Fahrreddîn Râzî ve Cemâluddîn Kâsımî bu kanaati nakzeden yorumlar yapmıştır. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 12: 189-190; Cemâluddîn el-Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vil*, nşr. Fuad Abdulbâkî (Kâhire: Dâru İhyâ, 1957), 6: 2269.

³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6: 136.

⁴ Benzeri kanaat için bkz; Ebu Abdullah İbn Arafe, *Tefsîru ibn arafe*, thk. Celâl Usyûtî (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 1: 183.

⁵ Yûsuf el-Halebî, zamirin beş muhtemel maksudundan bahseder. Kiblenin tahvilinin hak olduğu, Kur'ân-ı Kerim, ilim, Beyti Haram ve Hz. Peygamber'in (a.s) gerçek peygamber olduğu. Müfessir Zeccâc, Zemaşerî ve başka isimlerin bu ayette izmarın varlığına dair fikir beyan ettiğini belirtir. Bilinirliği o kadar meşhur idi ki, gizli bir zamir ile sadece işaretle bulunmuş ve böylece değeri yüceltilmiştir. Yûsuf el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Muhammed el-Harrâd (Dımaşk, Dâru İlkâm, ty), 2: 169. Süleyman Ateş de üçlü yorumu zikreden isimlerdendir. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 1: 257.

zikredilen rivayetin desteğiyle zamirin Hz. Peygamber'e matuf yorumlanmasını isabetli görmektedir.¹

Zemaşerî bu ayeti daha farklı bir açıdan yorumlar ve ayette izmarın² varlığına hükmeder. Bu ayetten önce inen ayette Hz. Peygamber'in Tevrat ve İncil'de vasıf ve nitelikleri ile var olduğu beyan edilmiştir.³ Dolayısıyla bağlamda olmamasına rağmen⁴ zamir ile Hz. Peygamber'e (as) telmihte bulunmuş ve zikri yüceltilmiştir. Vasıfları ve bilinirliği o kadar barizdir ki, isim verilmeden zamirle yapılan işaret bile o yüce şahsiyetin anlaşılması için yeterlidir. Daha önce inen ayetlerde anıldığı için bu ayette izmar ba'de'z-zikr (anıldıktan sonra zamir ile atıfta bulunma) yapılmıştır ve bu ameliye caizdir.⁵

Tabersî (ö. 548/1154), 144. ayet bağlamında Yahudiler'in kitaplarındaki bilgiye vakıf olmakla birlikte Kâbe'nin gerçek kible olduğu bilgisini tahrif ettiklerini ifade eder. Hz. Peygamber'in (as) bazı özellikleri Beni İsrail peygamberleri tarafından müjdelenmiştir ve bunlar içerisindeki en önemli vasfı iki kibleye doğru namaz kılacağıdır. Her ne kadar bazı isimler, kendilerine kitap verilenleri Yahudi ve Hristiyanlar olarak tefsir etmişse de müfessir bu ayetlerin muhatabının sadece Yahudiler olduğu kanaatinde değildir. Müfessir 146. ayetteki zamirin kiblenin tahviline veya Hz. Peygamber'e (as) râci olabileceğini beyan eder.⁶

Râzî (ö. 606/1210) 144. ayetteki "bilinen hakikate" dair dört yorum aktarır. Hz. Peygamber'in (as) iki kibleye yönelerek namaz kılacağı, Kâbe'nin Hz. İbrahim'in ve sonraki peygamberlerin kiblesi olduğu, kiblenin tahvilinin

¹ Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl*, thk. Adil Abdulmevcûd (Riyad: Mektebetu'l Abikan, 1998), 1: 345.

² İzmar, bir isme zamir ile işaret etmektir. Eğer isim önceden zikredilmediyse o isme izmar yapmaya izmar kable'z-zikr denir ve bu Arap dil gramerinde caiz olmayan bir kullanım olarak değerlendirilmiştir. Bkz; Hatîb el-Kazvînî, *Telhîs ve Tercümesi*, haz. Nevzat Yanık, Sâdi Çögenli (İstanbul: Huzur Yay., ty.), 3.

³ 'Arâf, 7/157.

⁴ Beydâvî de bu görüştedir. Müfessire göre, her ne kadar bağlam içerisinde zikri geçmiyorsa da kelamın delaleti bu hakikati tasrih etmektedir. Nâsiruddîn Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1: 112-113; Neseî, zamirin, Hz. Peygamber'e, Kur'ân'a veya kiblenin tahviline ait olabileceğini; ilk kanaatin isabetli olduğunu beyan eder. Ebu'l-Berekât en-Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelâm, 1997), 1: 141.

⁵ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1: 346.

⁶ Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fî tefsîri'l-kur'ân*, (Beyrut: Müessesetu'l-'Alamî, 1995), 1: 315.

Allah'ın emri olduğu ve Hz. Peygamber'in nübüvveti bu dört yorumun kapsamındadır. Müfessir “ليعلمون أنه الحق” “onun hak olduğunu bilirler” ibaresindeki zamirin kiblenin tahviline matuf yorumlanmasını tercihe şayan görür. Zira bu tercihte zamir kelamın ve ayetlerin akışına daha uygun bir anlam örgüsü içerisindedir.¹

Râzî 146. ayetteki “يعرفونه”/“onu bilirler” ibaresindeki zamirin Hz. Peygamber'e (as) râci olacağı kanaatini Hz. Ömer ve Abdullah b Selâm rivayeti ekseninde açıklar. Fakat müfessir kelamın akışına uygun olmayan bu tercihin sebebini de sorgular. Yukarıdan itibaren tüm ayetler ve sonraki ayetlerin konusu kible iken, aradaki ayetin Hz. Peygamber'i (as) kastetmesinin hikmeti ne olabilir? Bu sorunun iki muhtemel cevabı vardır. Birincisi, müminlere bir uyarı vardır. “Eğer sana gelen ilimden sonra eğer onların arzusuna uyacak olursan, işte o zaman zalimlerden olursun”² ayeti her ne kadar Hz. Peygamber'e (as) hitap ediyorsa da muhatap müminlerdir ve Ehl-i Kitap'ın hevâ ve hevesine uymaktan men edilmektedirler. Zira Ehl-i Kitap, Hz. Peygamber'in (as) gerçek peygamber olduğunu kendi evlatlarını bildikleri gibi bilmektedirler. İkincisi, “yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o ümmî elçiye uyanlar var ya...”³ ve “benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek Ahmed adındaki peygamberi müjdeleyici olarak geldim”⁴ ayetlerinde de ifade edildiği üzere Hz. Peygamberi (a.s) bariz nitelikleri vesilesiyle evlatları gibi bildikleri anlamına gelir. Müfessir ikinci cevabın isabetli olmadığını düşünmektedir. Zira bir çocuğun diğerleri arasında ayırt edilmesi gibi bariz olmak, söz konusu peygamberin hangi milletten, hangi kabileden, hangi aileden, hangi zamanda ve nasıl fiziki özelliklere sahip olacağı şeklinde açık, net ve şüpheden uzak nitelikleri haiz olması anlamına gelir. Tevrat ve İncil o dönemde doğu ve batıda meşhur birer semavi kitap olduğu için, bu kitaplarda sıfatları bariz bir şekilde yazılı olan peygamberin Ehl-i Kitap'ın hiçbir ferdi tarafından inkâr edilmemesi gerekirdi. Her ne kadar Tevrat bir kişinin peygamber olarak geleceğini bildirmişse de bu konudaki bilgi tafsilat bakımından yakîn derecesine ulaşmamış, bu da Hz. Peygamber'in

¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 4: 136.

² Bakara, 2/145.

³ 'Arâf, 7/157.

⁴ Saff, 61/6.

nübüvvetinin izharını zorunlu kılmamıştır. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in fiziksel nitelikleri vesilesiyle bariz bir şekilde bilindiği yorumu isabetli olmayacaktır.¹ Râzî, nitelikleri itibariyle nübüvveti bariz olamayan peygamberin "evlat gibi bilinmesinin" mahiyetini şöyle tavzih eder: Hz. Peygamber'in elinden sadır olan mucizeler onun sadık bir peygamber olduğuna delalet etmektedir. Burhan seviyesindeki bu bilgi de yakîn anlamına gelir ve yakîn seviyesindeki bilgi nübüvvetin kabulünü zorunlu kılar.²

Râzî, 146. ayetteki "يعرفونه" ibaresindeki zamirin İbn Abbas (ö. 68/687), Katâde, Rabî ve İbn Zeyd gibi isimler tarafından kible olarak tevîl edildiğini söyler. Her ne kadar kelamın akışına uygun olsa da Râzî bu görüşü değil, zamirin Hz. Peygamber'e ait olması gerektiği kanaatini daha evla bulduğunu belirtir. Birincisi, zamir daha önce kelamda geçmiş bir mezkura râci olmalıdır. Bu mezkur da "من بعد ما جاءك من العلم" ifadesindeki ilimdir. Bu ilim de nübüvvetir. Dolayısıyla onlar Hz. Peygamber'in nübüvvetini evlatlarını bildikleri gibi bilmektedirler. İkincisi, Kur'ân daha önce nazil olan bir ayette Ehl-i Kitap'ın Hz. Peygamber'i Tevrat ve İncil'de görebildiklerini söylemiştir.³ Onlar da bu hakikati bilmekteydiler. Hz. Peygamber'in mucizeleri onun nübüvvetinin doğruluğuna delalet etmektedir. Aynı şekilde kiblenin tahvili de bu mucizelerden olup onun nübüvvetini tasdik eder.⁴

Ebu Hayyan (ö. 745/1353) 144. ayetteki zamirin Mescidi Haram'a râci olduğunu beyan eder. Yahudiler, Kâbe'nin Hz. İbrahim ve zürriyetinin kiblesi olduğu bilgisine mutlak surette sahip idi. 144. ayet için bu yorumu yapan müfessir, 146. ayetteki zamirin Hz. Peygamber'e matuf olduğu kanaatindedir. Zemahşerî'nin "يعرفونه" ibaresinde izmar olduğu görüşüne katılmaz. Söz konusu ayette iltifat⁵ yapıldığı görüşündedir. Önceki ayetlerde

¹ Râzî'nin bu yorumu özellikle İbn Atiyye'nin kanaatini nakzetmektedir. İbn Atiyye, ayette ifade edilen durumun yüzün bilinmesi ve fiziki ayırt edicilik olduğu kanaatindedir. Nesebin bilinmesi kastedilmiş değildir. Dolayısıyla Abdullah b. Selâm rivayeti, ayetin mefhumuna muhalif bir muhteva içermektedir. Çünkü o rivayette nesebin belirsizliğine vurgu yapılmıştır. Bkz; Abdülhakk İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 1: 223-224.

² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 4: 142.

³ 'Arâf, 7/157.

⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 4: 143.

⁵ İltifat, ibarede beklenmedik bir şekilde şahıs, zaman ve üslup değişikliğine gitmektir. Bkz; Abdurrahman Özdemir, "Kadim Bir Söz Sanatı: İltifat ve Kur'ân'da İltifat Örnekleri", *İslâmi İlimler Dergisi* 1, sy. 2, (Haziran 2006): 150-160.

muhatap zamiriyle kendisinden bahsedilen Hz. Peygamber'e (a.s) bu ayette gaip zamiri ile hitap edilmek suretiyle yüceltilmiştir. Önceki ayetlerde muhatap o iken, gaip zamiri ile ona işaretle bulunulmuş ve ümmet muhatap alınmıştır. Ehl-i Kitap'ın Hz. Peygamber'i nitelikleri vesilesiyle şeksiz ve şüphesiz bildiği, getirdiklerinin hak olduğu ve dolayısıyla da kıblenin tahviline dair emirden de şüphe etmemeleri söylenmiştir.¹ Eğer zamir Hz. Peygamber'e irca edilecek olursa, ayet Hz. Peygamber'in (a.s) siması ile tanındığını kast etmiş olur. Müfessir İbn Abbas, Katâde, Mücâhid ve İbn Cüreyc gibi isimlerin zamiri kıblenin tahviline irca ettiği görünüşü de tefsirinde kaydetmiş, kanaatini ilk yorumdan yana kullanmıştır.²

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) 144. ve 147. ayetlerdeki "الحق"/"hakikat"ın kıblenin tahviline münhasır olduğunu beyan eder. Fakat 146. ayetteki "يعرفونه"/"onu biliyorlar" ibaresindeki zamiri Hz. Peygamber'e (a.s) irca eder. Söz konusu zamir aslında muhatap "يعرفونك"/"seni bilmektedirler" olabileceken gaip olarak gelmiş olmasının bazı nükteleri vardır. Tevrat'ta vasıfları zikredilmiş olan son peygamber ahd-ı zihni (daha önce zikri geçmemiş olmakla birlikte, muhatap tarafından malum olan) belirten lâm ile "النبي"/"en-neb"³ olarak tanınmakta idi. Dolayısıyla gaip zamiri "o peygamber" unvanına işaret etmek için kullanılmıştır.⁴

¹ Müfessir Tabatabâî sadece Hz. Peygamber'in (a.s) değil, ashabının niteliklerinin de Tevrat, İncil ve Zebur'da mevcut olduğunu, Fetih Sûresi 29. ayetinin de bunu teyit ettiğini zikreder. Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-kur'ân*, (Beyrut: Müessesetu'l-'Alamî, 1997), 1: 347.

² Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyan, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîr*, thk. Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 1: 609; Ayrıca bkz; Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-kur'ân*, thk. Abdulfettah Ebu Sünne (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997), 1: 332. Reşid Rıza 'Arâf 157. ayet bağlamında Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitap tarafından bariz bir şekilde bilindiğini ve dolayısıyla da zamirin Hz. Peygamber'e matuf olduğunu beyan eder. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 2. bs., (Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1947), 2: 20.

³ Âyetin lafzı ve meali şöyledir: "الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة... و الإنجيل يأمرهم بالمعروف و ينهاهم عن المنكر...." "Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir. O, onlara iyiliği emreder, onları kötülükten alıkoyar. Onlara iyi ve temiz şeyleri helâl, kötü ve pis şeyleri haram kılar. Üzerlerindeki ağır yükleri ve zincirleri kaldırır. Ona iman edenler, ona saygı gösterenler, ona yardım edenler ve ona indirilen nura (Kur'an'a) uyanlar var ya, işte onlar kurtuluşa erenlerdir." ('Arâf, 7/157).

⁴ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006), 1: 438-439.

Muhammed İzzet Derzeze (ö. 1984), çalışmamıza konu olan 146. ayet dâhil tüm bağlamın kıblenin tahvili ekseninde¹ olduğunu; dolayısıyla, Hz. Peygamber'in yaptığı her şeyin hakkı temsil ettiği anlamını benimsemiştir. Ehl-i Kitap, O'nun tüm eylemlerinin Allah'ın emrine tabi olduğu hakikatini tıpkı evlatlarını tanıyıp bildikleri gibi bilmektedir, kıblenin Kâbe'ye tahvili de bu minvaldedir.²

Muhammed Esed (ö. 1992), bu ayetin iki hususa işaret ettiğini belirtir. Kâbe'nin İbrahim'in kıblesi olduğu gerçeğine ve bir gün içlerinden Hz. "Musa gibi" bir peygamberin çıkacağı büyük bir milletin atası olan Hz. İsmail ile ilgili Kitâb-ı Mukaddes'teki habere³ telmih vardır. Esed, bu ayeti Saff Sûresi 6. ayet bağlamında tefsir eder ve Hz. Peygamber'in geleceğini ifade eden ve kilise tarafından resmen kabul edilen İnciller'deki ihbarların vurgusunun bunu teyit ettiğini ekler.⁴ Bakara Sûresi 146. ayeti Saff sûresi bağlamında anlamlandıran bir diğer isim Mehmet Zeki Duman (ö. 2013)'dir. Müfessire göre Ehl-i Kitap Hz. Muhammed'i zatı itibarıyla olmasa da nesilden nesile aktarılan nitelikleriyle, gelecek en son peygamber olduğunu biliyorlardı. Tevrat ve İncil'de onun "övlümüş insan" adıyla birlikte nitelikleri de tavsif edilmişti.⁵ Kanaatimizce, Saff sûresi bağlamında Bakara Sûresi'nin ayetini anlamlandırmaya çalışmak isabetli bir ameliye olmamıştır. Çünkü Saff sûresi tüm nüzul tertiplerinde⁶ Bakara sûresi'nden çok sonradır. Tefsirini kronolojik olarak hazırlayan Duman, Saff sûresi'ni Bakara sûresi'nden sonraya yerleştirmiştir. Mezkûr isimler, A'râf sûresi'nin 157. ayetini mesnet edinmiş olsalardı daha isabetli bir yorum yapmış olurlardı. Zira A'râf sûresi Bakara sûresi'nden önce inmiştir.

¹ 146. ayetin kıblenin tahvilini konu edindiğini söyleyen bir diğer isim Mevdûdî'dir. Ne gariptir ki müfessir tercihinin bu yönde olduğunu ayrıca açıklama notunda belirttiği halde ayetteki zamir Hz. Peygamber'e aitmiş gibi tercüme edilmiştir. Bu, mütercimın eserin sahibine müdahalesini ihsas ettirmektedir ve kabul edilemez bir tasarruftur. Bkz; Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-kur'an*, (İstanbul: İnsan Yay., 2000), 1: 127.

² Muhammed İzzet Derzeze, *et-Tefsîru'l-hadîs: tertibu's-süver hasebe'n-nüzûl*, (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1383/1964), 2: 141.

³ Tekvin 21:13, 18.

⁴ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yay., 2002), 41.

⁵ Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak: Kur'ân'ı-Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri* (Ankara: Fecr Yay., 2008), 3: 70.

⁶ Ebu Abdullah Muhammed İbn Dureys, *Fedâilu'l-kur'ân ve mâ unzile bi-mekke ve mâ unzile bi'l-medîne*, thk. Urve Bedîr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1987), 33; Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2002), 1: 31; Abdulmuteal es-Saîdî, *en-Nazmu'l-fenni fi'l-kur'ân*, (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1992), 46-48.

1.2 En'âm Sûresi 20. Ayet

En'âm Sûresi'nin 20. ayetini özellikle iki açıdan ele alacağız. İlki, bu ayetteki müfret müzekker zamirin aidiyetini tespit etmektir. İkincisi de çalışmamızın ana eksenini oluşturan istilâhî/kurumsal anlama muhalif yorumu analiz etmektir. Zira “kendilerine kitap verilenler” kahir müfessir tarafından¹ ve bu konuda çalışılan ansiklopedi maddesinde² Yahudi ve Hıristiyanlar'a mahsus olarak anlaşılmıştır.

Mukâtil b. Süleyman En'âm Sûresi'ndeki zamiri Hz. Peygamber'e matuf bir surette tefsir eder.³ Mekke müşrikleri Ehl-i Kitap'a Hz. Peygamber'e (a.s) dair herhangi bir bilgiye sahip olup olmadıklarını sormuş; onlar da kitaplarında Hz. Peygamber'e (a.s) matuf hiçbir bilgi olmadığını iddia etmişlerdi. Bunun üzerine; “Ehl-i Kitap, Hz. Peygamber'in (a.s) sıfatlarını evlatlarını bildikleri gibi kitaplarından bilmektedirler” mefhumunda “kendilerine kitap verilenler onu öz evlatlarını bildikleri gibi bilmektedirler”⁴ ayeti inmiştir. Mukâtil, Kitap Ehli'nin sözleri üzerine ayrıca En'âm Sûresi 114⁵ ve Yunus Sûresi 94⁶ ayetlerinin indiğini ekler. Söz konusu ayetlerde, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e Allah tarafından indirildiği hususunda en ufak bir şüpheye düşülmemesi söylenmiştir.⁷ Müfessirin son beyanatına göre En'âm Sûresi 20. ayetindeki zamir Kur'ân'a râci olur. Bu durumda Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e Allah'tan geldiği hususunda Ehl-i Kitap'ın kesin bilgiye sahip olduğu anlamını çıkarsamak mümkündür.

¹ Taberî, Câmiu'l-beyân, 6: 186; Beğavî, *Meâlimu't-tenzil*, 3: 516; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 2: 180.

² Söz konusu ansiklopedi maddesinde çalışmamıza konu olan her iki ayet de “Ehl-i Kitap”a matuf yorumlanmıştır. Ehl-i Kitap'ın kapsamı süreçle birlikte genişlemiş olsa da, istilâhî/kurumsal anlamda Yahudi ve Hıristiyanlar'a tahsis edilmesi gerektiği genel kanıdır. Bkz; Remzi Kaya, “Ehl-i Kitap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: TDV Yay., 1994), 516-519.

³ Benzeri kanaat için bkz; Ferrâ, *Meâni'l-kur'ân*, 1: 329; İbn Hemâm Abdurrezzak, *Tefsîru'l-kur'ân*, thk. Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1989), 1: 206; Zeccâc, *Meâni'l-kur'ân*, 2: 234-235.

⁴ En'âm, 6/20.

⁵ Âyet mealen şöyledir: “Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, Kur'ân'ın gerçekten Rabbin tarafından indirilmiş olduğunu bilirler. Sakın şüpheye düşenlerden olma!”

⁶ Ayetin meali şöyledir: “Eğer, faraza, sana indirdiğimiz hususlardan herhangi birinde şüphe edersen, senden önce Kitab'ı (Tevrat) okuyanlara sor. Celalim hakkı için, sana Rabbin tarafından gerçek gelmiştir, bundan en ufak bir şüphen olmasın. Sakın Allah'ın ayetlerini yalanlayanlardan olma, sonra ziyana uğrayanlardan olursun.”

⁷ Mukâtil, *Tefsîru mukâtil*, 1: 554.

Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, ayetteki “الذين آتيناهم”/“kendilerine kitap verdiklerimiz” ifadesini kurumsal anlama muhalif bir şekilde yorumlar. Müfessire göre kendilerine kitap verilenler Mekke’nin müşrikleridir. Mekke müşriklerine evlatları gibi malum olan bilgi Hz. Peygamber’in nübüvvetidir. Onlar İslam’ın Allah’ın dini ve Hz. Peygamber’in de Allah’ın Elçisi olduğunu biliyorlardı Müfessir her ne kadar bu yorumu yapmışsa da Bakara Sûresi’nin müteşabih ayetinin tefsirinde zikrettiği Abdullah b. Selâm rivayetinden de müstağni kalamamış, onu da zikretmiştir. Aynı ayetin devamında yer alan “Kendilerine yazık edenler var ya, işte onlar inanmazlar”¹ ibaresini kitap ehlinden kâfir olanlara² atfeder. Bir sonraki “و من أظلم ممن افترى على الله كذبا” “yalan sözlerle Allah’a iftira edenden daha zalimi kimdir?...” ayetini sibakta yer alan şirk bağlamında şu şekilde tefsir eder: “Allah ile birlikte putlara da kulluk yapanlar.”³

Taberî, Bakara Sûresi 146. ayette olduğu üzere En’âm Sûresi 20. ayeti de bağlam esaslı tefsir eder. Müfessire göre; “kendilerine kitap verilenler” Yahudi ve Hristiyan’lardır. Bu iki zümrenin evlatlarını bilecek kesinlikte sahip oldukları bilgi, önceki ve sonraki ayetlerde dile getirilen, Allah’tan başka ilah olmadığı ve Hz. Peygamber’in de gönderilmiş elçi olduğudur. Bu bağlamda 19. ayete dair şöyle bir rivayet aktarır: “Bir gün Nehhâm b. Zeyd, Kardam b. Ka’b ve Bahr b. Amr Allah Resûlü’ne gelip şöyle bir soru yönelttiler: “Allah’tan başka ilah kabul etmez misin?” Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: “Allah’tan başka ilah yoktur, bunun için gönderildim ve buna davet edeceğim.”⁴ Ayetteki zamire dair kanaati bağlamsal olmakla birlikte, tefsirinde zikrettiği rivayetler bağlamsal değildir. Katâde, İbn Cüreyc ve Süddî Yahudi ve Hristiyanların Tevrat ve İncil’de niteliklerine vakıf oldukları Hz. Peygamber’i (a.s) bildiklerini ifade etmişlerdir.⁵

Mâturîdî, Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî gibi, “الذين آتيناهم”/“kendilerine kitap verdiklerimiz”i Mekkeli müşrikler, “الكتاب”/“el-kitab”ı Kur’ân olarak anlamlandırır. Mekkeli müşrikler kendilerine meydan

¹ Lafız şöyledir: “الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون”

² İbarede Ehl-i Kitap ibaresinin var olması dikkate şayandır, şöyle ki; “يعنى من كفر من أهل الكتاب”

³ Huvvârî, *Tefsîru kitâbullâhi’l-azîz*, 1: 519.

⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 9: 184-185.

⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 9: 187.

okuyan Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten acze düştükten ve onun mucizelerine şahit olduktan sonra Hz. Peygamber'in (a.s) getirdiği Kur'ân'ın ilahi kelam olduğu bilgisine evlatlarını bilircesine vukûfiyet kesbettiler. Nitekim Ehl-i Kitap kitaplarında niteliklerini gördükleri Hz. Peygamber'in (a.s) risaleti konusunda şüphe taşımamaktaydı. Müfessir, bir sonraki ayette yer alan; "و من أظلم ممن افترى على الله كذبا" "yalan sözlerle Allah'a iftira edenden daha zalimi kimdir!" ayetini sibakta yer alan şirk ile tefsir eder. Zira sibakta müşrikler; "Allah'tan başka ilahların varlığına şahitlik etmek" (En'âm, 6/19) gibi büyük bir zulme bulaşmışlardır.¹

Mâverdî (ö. 450/1058), En'âm Sûresi'nin 20. ayetine dair iki kavil olduğunu kaydeder. Birincisi, Yahudi ve Hırsiyitanlar kitaplarında vasıfları yazılı olan Hz. Peygamber'i (a.s) kendi çocuklarını bildikleri gibi bilirler.² Hasan ve Katâde'nin de içerisinde bulunduğu bu görüşün sahiplerine göre; "الذين آتيناهم الكتاب" / "kendilerine kitap verdiklerimiz" Yahudi ve Hristiyan'lardır. "الكتاب" / "maruf kitap" Tevrat ve İncil'dir. İkinci kanaate göre "الكتاب" / "maruf kitap"tan maksat Kur'ân'dır. Bu durumda ayete; "Hz. Peygamber'in sıfatlarına, doğruluğuna ve nübüvvetinin hak olduğuna delalet eden Kur'ân'a inanırlar" anlamı takdir edilmelidir.³ İbn Atiyye (ö. 546/1152), Mâverdî'nin (ö. 450/1058) zikrettiği iki maddeye üçüncü bir yorum ekler. Bu yorum bağlam ekseninde yapılmış ve "يعرفونه" / "onu bilmektedirler" ibaresindeki zamir tevhide matuf tefsir edilmiştir. Müfessire göre zamirin bu anlama ircasının gerekçesi hemen öncesinde yer alan: "De ki: O Allah tek ilahtır"⁴ cümlesidir. Bu durumda "يعرفونه" / "onu bilmektedirler" ibaresi; "Mekkeli ve Arap müşrikler Allah'tan başka ilah olmadığını kesin olarak bilmektedirler" şeklinde tefsir edilmelidir.⁵

Râzî, ayetteki zamirin Hz. Peygamber'e ait olduğu kanaatiyle tefsir eder. Mekkeli kafirler Yahudi ve Hristiyanlar'a Hz. Peygamber'e dair

¹ Mâtürîdî, *Tevîlâtü ehli's-sünne*, 4: 46; Söz konusu ayet hariç, sibak ve siyakı şirk ekseninde tefsir eden diğer isimler için bkz; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1: 478; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4: 140; Vâhidî, *el-Vasît*, 2: 259.

² Benzeri değerlendirme için bkz; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, 3: 134; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 331; Beydâvi, *Envâru't-tenzîl*, 2: 157; Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, 1: 496.

³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2: 100-101.

⁴ "قل إنما هو إله واحد" (En'âm, 6/19.)

⁵ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 2: 276.

sıfatların kitaplarında mevcudiyetini sorunca, Yahudi ve Hıristiyanlar kitaplarında O'na (a.s) dair herhangi bir şey görmediklerini¹ söyleyip hakikati inkar ettiler. Fakat Allah bu sûrenin 19. ayetinde onların aleyhine şahitlik yaptı.² Sûrenin 20. ayetinde de meseleyi tahkim etmek babından bu bilginin kesinliğine evlatlarını bildikleri gibi vakıf olduklarını beyan etti. Müfessir, Bakara Sûresi'ndeki ayeti tefsir ederken dile getirdiği hususları bu ayette de aynen tekrarlar. Ehl-i Kitap, bariz fiziki özellikleri ile olmasa da mucizeleri ile nübüvveti tebarüz eden Hz. Peygamber'i evlatları gibi bilmektedir.³

İbn Âşûr 19. âyeti Hz. Peygamber'in (a.s) risaletine delil isteyen müşriklerin isteğine bir cevap mahiyetinde tefsir eder. Allah, şahitliğinin O'nun (as) lehinde olduğunu beyan etmiştir.⁴ Müfessir "يعرفونه" ibaresindeki zamirin 19. ayette geçen; "de ki bu Kur'ân bana vahyedildi" ifadesine müstenit olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla zamirin mercii Kur'ân'dır. Ehl-i Kitap, Kur'ân'ın Allah'tan geldiğini ve onun ihtiva ettiği hususların Tevrat ve İncil'de de mevcut olduğunu bilmektedir. Aynı şekilde Kur'ân'da ve kendi kitaplarında tebşir edilen Hz. Peygamber'e dair bilgiye de vakıf idiler.⁵

Muhammed Esed ayetin sibak ve siyakı bağlamında zamiri tevhide irca ederek anlamlandırır. Muhatapların bütün ilahi kitaplarda vurgulanmış olan, Allah'ın aşkın benzersizliği ve birliği hakikatini bildiklerini beyan etmektedir.⁶ Muhammed İzzet Derveze Hz. Peygamber'in davetinin

¹ Vâhidî, Hz. Peygamber'in (a.s) nübüvvetine delalet edecek hiç kimsenin olmadığını; iddiasını ispat için şahit getirmesini isteyen Mekke müşriklerinin taleplerini müteakiben bu ayetin indiğini kaydeder. Vâhidî, *Esbâbu nüzüli'l-kur'ân*, 367-368.

² İbn Atiyye Allah'ın şahitlik ettiği hususun Hz. Peygamber'in (a.s) nübüvveti olduğunu söyler. İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 2: 276.

³ Yahudi ve Hıristiyanların Hz. Peygamber'in (a.s) doğum yeri, doğma zamanı, kabilesi ve fiziki özelliklerine evlatlarını bildikleri gibi vakıf olmaları O'nun (a.s) peygamber olduğunu tereddütsüz bilmelerini ve iman etmelerini gerektirir. Doğudan batıya çok geniş bir kitle tarafından bilinen böylesi bir bilginin gizlenmesi muhaldir. Böyle bir bilgi olduğu halde iman etmemeleri de mümkün değildir. O halde, Hz. Peygamber (a.s) bariz fiziksel nitelikler ile tavsif edilemez. Bu durumda O'nun (a.s) göstermiş olduğu mucizeler devreye girer ve nübüvvetinin hakikatini izhar eder. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 12: 189-190; Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vil*, 6: 2269.

⁴ Muhammed Tâhir İbn Âşur, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 7: 168.

⁵ İbn Âşur, *et-tahrîr ve't-tenvîr* tahrir, 7: 171.

⁶ Esed, *Kur'an Mesajı*, 227.

doğruluğunu ve Kur'ânî vahyin sıhhatini bildikleri kanaatindedir.¹ Mustafa Öztürk, ayetteki zamirin Hz. Peygamber'e ırcasını isabetli bulmaz ve Hz. Peygamber'i muhatap alan pasajın bütünlüğü içerisinde Kur'ân'ın kastedilmiş olabileceğini beyan eder.²

2. Değerlendirme

Makalemize konu olan Bakara Sûresi 146. ayet,³ bazı müfessirler tarafından bağlam ekseninde yorumlanmıştır. Zamirin kibleye matuf olduğunu kabul eden bu yoruma göre Ehl-i Kitap, kiblenin Beyt-i Makdis'den Beytullah'a döndürülmesi emrinin Allah'tan geldiğini evlatlarını bildikleri gibi bilmektedir. Bir kısım müfessir ise ayetteki zamirin Hz. Peygamber'e (a.s) ait olduğu kanaatini benimsemiştir. Bu kabule Abdullah b. Selâm rivayeti ve Hz. Peygamber'in Tevrat ve İncil'de var olduğuna dair ayet³ delil olarak getirilmiştir.

En'âm Sûresi 20. ayeti kahir ekseriyet tarafından bağlam esas alınmadan anlamlandırılmıştır. Bazı müfessirler Abdullah b. Selâm'ın Medine'de iman ettiğine istinaden⁴ ayetin Medenî olması gerektiği kanaatini izhar etmişlerdir.⁵ Ayetin bağlamı müşriklerin Allah'tan başka ilah olabileceğine dair iddiasını nakzetmektedir. Ayetin sibakı ve siyakı bu olguyu müştemil iken, müfessirlerin çoğu ayetteki zamirin Hz. Peygamber'e aidiyetini gerekçelendirmeye çalışmışlardır. Bu gerekçeler de mushaf sıralamasına göre önce olan Bakara Sûresi'ndeki ayetin gerekçelerine

¹ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 3: 34. Reşid Rıza ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır bu ayetteki zamiri Bakara Sûresi'ndeki ayet gibi Hz. Peygamber'e matuf tefsir etmektedir. Bkz; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 7: 343; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3: 401.

² Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (İstanbul: Düşün Yay., 2012), 174.

³ 'Arâf, 7/157.

⁴ Mustafa Fayda, "Abdullah b. Selâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV Yay., 1988), 134-135.

⁵ Râzi ve İbn Cüzeyy, En'âm Sûresi'nin 20 ve 23. ayetlerin Medenî olduğunu kaydetmiştir. Bkz; Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 12: 149; Muhammed b. Ahmed İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim (Lübnan: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1995), 1: 261. Zikrettiğimiz iki ismin kabulünü Ubeyy b. Ka'b ve İbn Abbas'a müstenit rivayetler nakzetmiştir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber (a.s) En'âm Sûresi'nin tek parça halinde kendisine indirildiğini beyan etmiştir. İshak b. İbrahim ez-Zeccâc, *Meâni'l-kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdulcelil Şulbî (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988), 2: 227; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 2: 91; Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 3: 125; Ebu'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Sellâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1997), 3: 238; Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 6: 8.

benzer mahiyettedir. Diğer taraftan, Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, Mâturîdî, Mâverdî, İbn Atiyye gibi isimler ise bu ayeti bağlamı esas alarak tefsir etmişlerdir. “Kendisine kitap verilenleri” cumhurun kabulüne ve istilâhi anlama muhalif bir şekilde “Mekke müşrikleri”; “el-kitâb”ı ise Kur’ân olarak tefsir etmişlerdir. Ne var ki, bu ayete mümasil lafzı muhtevî olan En’âm Sûresi’nin 114. ayeti¹ mezkûr isimlerin yorumunu nakzedebilecek bir mahiyettedir. Çünkü 114. ayette; “kendilerine kitap verilenler”in Ehl-i Kitap olarak yorumlanması daha tutarlı görünmektedir. Aksi halde aynı sûrede yer alan ve benzer lafız içeren ayetler birbiriyle çelişebilecektir. Nitekim Huvvârî², Mâverdî³ ve İbn Atiyye⁴ bu ayeti “Ehl-i Kitap” olarak tefsir etmişlerdir. Mâturîdî ise 114. ayeti de istilâhi/kurumsal anlamın dışında tefsir etmiştir. Müfessire göre “kendilerine kitap verilenler” Tevrat ve İncil Ehli olabileceği gibi kendilerine Kur’ân indirilen müşrikler olabilir.⁵ Her ne kadar böyle bir tearuzun varlığı söz konusu olsa da, her iki ayetteki benzer ibareleri bağlam ile mutabık, birbiriyle muarız tefsir etmek mümkündür ve doğru olan da bu şekildeki yorumdur.

Biz değerlendirmemizi öncelikle her iki ayete mesnet edinilen rivayet bağlamında yapacağız. Özellikle Bakara ve En’âm sûreleri’ndeki müteşabih ayetlerde yer alan zamiri Hz. Peygamber’e (as) matuf yorumlayan müfessirlerin mesnedi Abdullah b. Selâm rivayetidir. Rivayet iki açıdan delil olamayacak bir durum arz etmektedir. İlki, metin bölümünde Hz. Ömer’den menkul beyanattan net olarak anlaşılacağı üzere rivayet Medine dönemine aittir. Mekkî olan En’âm Sûresi’ndeki ayete delil olarak kullanılması isabetli olmamıştır. Her ne kadar bazı müfessirler sadece bu ayetlerin Medenî olduğu bilgisini kaydetmişse⁶ de bu kabulleri cumhurun

¹ Âyet mealen şöyledir: “Size Kitab’ı (Kur’an’ı) hak olarak indiren O iken ben Allah’tan başka bir hakem mi arayacağım?” (de). Kendilerine kitap verdiklerimiz de onun, Rabbin katından hak olarak indirilmiş olduğunu bilirler. O hâlde, sakın şüphecilerden olma.” Âyetin lafzı şöyledir: “ أَفَعِزُّ اللَّهُ أَبْتَعِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ”

² Huvvârî, “Ehl-i Kitap’ın okuma yazma bilenleri” olarak tefsir etmiştir. Huvvârî, *Tefsîru kitâbillâhi’l-azîz*, 1: 554.

³ Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber’e (a.s) şöyle bir teklifte bulundular: “İster Yahudi, istersen Hıristiyan âlimlerden müteşekkil bir grubu çağıralım ve onlar kitaplarında sana delalet eden pasajları bize aktarsınlar.” Bu isteği müteakip bu ayet indi. Mâverdî, en-Nüket ve’l-uyûn, 2: 160.

⁴ İbn Atiyye, el-muharreru’l-vecîz, 2: 336.

⁵ Mâturîdî, *Tevîlâtü ehli’s-sünne*, 4: 226.

⁶ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 12: 149; İbn Cüzeyy, *et-Teshîl*, 1: 261.

kabulüne muhalif olup, münferit kalmışlardır. Rivayetin medluliyetine engel teşkil eden ikinci husus Buhâri ve Müslim rivayetidir.¹ Buhâri ve Müslim'den menkul rivayette Medine'ye hicret eden Hz. Peygamber'e (as) Abdullah b. Selâm üç soru sorar ve bu sorulara sadece bir peygamberin doğru cevap vereceğini ifade eder. Beklediği cevapları aldıktan sonra da müslüman olur. Fakat Hz. Peygamber'in (as) niteliklerini evlatları gibi bildiğine dair herhangi bir ifadesi yoktur. Binaenaleyh, tefsirlerde yer alan Abdullah b. Selâm rivayetinde Hz. Ömer'e ait olan: "Allah ayette Ehl-i Kitap'ın Hz. Peygamber'i evlatları gibi bildiklerini söylemiştir" cümlesi ya şahsi yorumdur veyahut müdrecidir. Çünkü bu cümle ile Buhâri ve Müslim rivayeti mütenakızdır. Cümlenin ravi tasarrufu veya Hz. Ömer'in şahsi yorumu olması muhtemel görünmektedir. Zira Bakara Sûresi'ndeki zamiri rivayetin hilafına yorumlayan, tefsirde temayüz etmiş önemli sahabe ve tâbiîn vardır.²

Bağlam esaslı okuma yapacak olursak, Kur'ân'ın hiçbir ayette; "Ehl-i Kitap Hz. Peygamber'i evlatları gibi bilirler" şeklinde bir söyleminin olmadığını söyleyebiliriz. Zamirler bağlamından koparılarak bu minvalde yorumlanmıştır. Diğer taraftan Kur'ân, Hz. Peygamber'in (as) vasıflarının Tevrat ve İncil'de var olduğunu beyan etmektedir. Bu hakikat âşikar iken söz konusu zamirlerin Hz. Peygamber'e (as) aidiyetini reddedemeyiz. Ne var ki, Râzî'nin ifade ettiği üzere bir kişinin doğacağı yer, doğma zamanı, kabilesi, yüzünün ve vücudunun tarifi önceki kitaplarda yer alsaydı bu bilgi çok geniş kitlelerin nezdinde olur, gizlenmesi muhal olur ve mutlak imanı gerektirirdi. Haddizatında bir kişiyi/çocuğu diğerlerinin arasında ahlakî veya sıhrî nitelikleriyle değil, fizikî durumuyla ayırt edebilirsiniz. Fakat Hz. Peygamber'in (as) ilk görüşte fiziksel yönüyle tasdik edildiğine dair herhangi bir sahih bilgi elimizde bulunmamaktadır.³ Ayrıca, Kur'ân'ın beyan ettiği

¹ Abdullah İbn Selâm maddesini kaleme alan Mustafa Fayda, Buhâri ve Müslim rivayetlerinin Abdullah'ın Medine'de erken bir dönemde iman ettiğine delalet ettiğini söylemiştir. Fakat bu görüş bir açıdan yoruma açıktır. Zira Müslim rivayetindeki kişi Yahudi âlimlerinden bir âlim olarak kayda geçer. Ayrıca, Buhâri'nin zikrettiği rivayette Abdullah b. Selâm'ın sorduğu üç soru ile Müslim'in rivayetindeki kişinin sorduğu üç soru aynı değildir. Dolayısıyla Müslim rivayetindeki kişinin Abdullah b. Selâm olduğu konusu müşküldür. Bkz; Fayda, "Abdullah b. Selâm", 134-135. Rivayetler için bkz; Buhârî, *Sahîhu'l-buhârî*, (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2006), "Kitâbu Ehâdîsi Enbiyâ", 1; "Menâkıbu'l-Ensâr", 51; Müslim, *Sahîhu müslim*, thk. Fuad Abdalbaki (Beyrut: Daru'l-Hadis, 1991), "Hayız", 34.

² Bu hususta tafsilatlı bilgi için bkz; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2: 670-672.

³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 12: 190.

üzere Hz. Peygamber'in bazı vasıfları hala Tevrat'ta yer almaktadır.¹ Ehl-i Kitap söz konusu ibareleri yorumlamak suretiyle gizlemeye çalışmaktadır. Ayrıca bu vasıflar bir evladın diğer çocuklar arasında ayırımı gibi fiziksel bir tarif yapmamaktadırlar.²

Hz. Peygamber'in (as) daha önceki kitaplarda varlığı meselesi nass ile teyit edilmiş bir hakikattir. Fakat bu hakikat, rivayette vurgulandığı üzere, evlat-fiziki niteliklerle bilinme şeklinde değil, Hz. Peygamber'in (as) nübüvvetine taalluk edecek mahiyette olmalıdır.³ Ayrıca müfessirlerin mesnet edindiği rivayet ile müttetekun aleyh olarak nitelendirebileceğimiz hadis mütenakızdır. Yine, bazı müfessirlerin ifade ettiği üzere "evladı gibi bilme" mecazî bir söylemdir. Bir olgu veya duruma dair bilginin kesinliğini vurgulamak amacıyla kullanılır.⁴ Bu ibare, yer aldığı ayetin öncesinde zikredilen hakikatin şüpheden beri olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla, delaleti zannî olan Abdullah b. Selâm rivayeti ile bağlamları ve nüzul zamanı birbirinden farklı olan ayetleri ve zamirleri anlamlandırma gayreti isabetli bir yorum olmamıştır.

En'âm Sûresi'nin 20. ayetinin Abdullah b. Selâm rivayeti ekseninde yorumlanmasının makbul olmadığını düşünmekteyiz. İbn Selâm'ın Medine'de iman ettiği sahih rivayetlerin de tasdik ettiği bir hakikattir. Nüzûl zamanı ve bağlamı tümüyle Mekki olan ayete, Medine'de iman etmiş bir şahsın rivayetini mesnet edinmek anakronik bir okuma olur. Mamafih, "kendilerine kitap verdiklerimiz" ibaresinin Mekki müşrikler, "kitabın" da Kur'ân olarak yorumlanması makuldür. Her ne kadar aynı sûrede ıstılâhi anlama matuf yorumlanabilecek müteşabih bir kullanım yer almışsa da ayetin bağlam eksenli yorumunun isabetli olduğu kanaatindeyiz. Zira 20. ayetin öncesi tartışmasız bir şekilde Allah'a şirk koşan müşrikleri konu edinmekte; sonrası ise kıyamet günü şirk koşmadıklarına dair yemin edeceklerine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla, kurumsal/ıstılâhi anlama ve cumhurun kabulüne muhalif yorum isabetli görünmektedir.

¹ Tesniye 18: 15-19; Tekvin 21:13,18; Yuhanna 14:15-16, 15:25-26, 16:7-15; Matta 21: 33-46; Bu konuda tafsilat için bkz; Esed, *Kur'an Mesajı*, 1145; Ahmed Muhammed Hicâzî, *el-bişâretu bi nebiyyi'l-islam fi't-tevrât ve'l-incîl*, (Mısır: Dâru'l-Beyânî'l-'Arabî, 1985), 1: 259-275.

² Bu konuda tafsilatlı bilgi için bkz; Abdülehad Davud, *Tevrat ve İncil'e Göre Hz. Muhammed*, trc. Nusret Çam (İzmir: Nil Yay., 1992), 168-175; Mevdudî, *Tefhîmu'l-kur'an*, 6: 268-269.

³ İbn Âşur, *et-tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 40; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-kur'ân*, 6: 269-270.

⁴ İbn Kesir, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, 1: 462; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-kur'an*, 1: 127.

Sonuç

Makalemize konu olan Bakara Sûresi 146 ve En'âm Sûresi 20 ayetlerinin nüzul zamanı ve bağlamları birbirinden farklıdır. Bakara Sûresi'nin söz konusu ayetinin sibak ve siyakı kıblenin Beyt-i Makdis'den Kâbe'ye tahvilini konu edinmektedir. İbn Abbas, Katâde, Rabî, İbn Zeyd, Mukâtil b. Süleyman, Ferrâ, Huvvârî, Zeccâc, Taberî, Tûsî, Tabersî ve Ebu Hayyan gibi önemli isimler Bakara Sûresi 146. ayetinin bağlamsal okunması taraftarıdır. Bu durumda da zamirin mercii kıblenin Beytullah'a tahvili olmalıdır. Ehl-i Kitap, kıblenin Beyt-i Makdis'den Beytullah'a döndürülmesi emrinin Allah'tan geldiği hususunda kesin bilgi sahibidir ve bu husustaki bilgileri evlatlarını bildikleri kadar bariz ve şüpheden beridir.

Mâturîdî, Zemaşerî, Râzî, Beydâvî, Neseî ve Elmalılı gibi isimler ise Bakara Sûresi'nin 146. ayetindeki zamiri Hz. Peygamber'e irca etmişlerdir. Bu isimlerin tercihindeki gerekçe daha önce nâzil olan A'râf Sûresi'ndeki; "*Hz. Peygamber'in Tevrat ve İncil'de var olduğuna*" dair ayettir. Zemaşerî, zikredilen ayete istinaden Hz. Peygamber'e (as) dair bilginin bariz olduğunu ve Bakara sûresi'nin 146. ayetinde izmar yapıldığını belirtmiştir. Ebu Hayyan izmarın varlığını isabetli görmeyip, iltifatın varlığına hükmeder.

Fahreddin Râzî, çoğu müfessirden farklı olarak, Hz. Peygamber'in kabilesi, milleti, zamanı, nesebi veya birtakım fiziki özellikleri ile bilindiği görüşüne katılmaz. Bir babanın çocuklarını diğerleri arasında ayırt etmesi fiziksel özellikler ile mümkündür. Müfessir, bir babanın çocuğunu fiziksel yönleriyle diğer çocuklar arasında ayırt edebilmesi gibi Hz. Peygamber'in (as) de diğer insanlar arasında bazı fiziksel vasıfları ile ayırt edilebileceği kanaatini isabetli bulmaz. Zira bu kabul geniş bir coğrafyada büyük kitlelerin elinde olan Tevrat ve İncil mensuplarının mutlak imanını gerektirir. Fakat pratikte böyle olmamıştır. Bu durumda, O'nun bariz nitelikleri, bazı fiziki vasıflar değil, burhan mahiyetinde olan mucizeleri olmalıdır.

En'âm Sûresi'ndeki ayette yer alan zamiri bağlam içerisinde anlamlandıran az isim olmuştur. Buna örnek olarak zikredilebilecek isimlerden olan Huvvârî, Taberî, Mâturîdî, Mâverdî ve İbn Atiyye zamirin şirke işaret ettiği kanaatindedirler. Taberî'ye göre Ehl-i Kitap, diğer dört isme göre Mekkeli müşrikler Allah'tan başka ilah olamayacağını mutlak

surette bilmektedirler. Bu yorum bağlam ile mutabık, kurumsal/ıstılâhî anlama muhalif olmuştur. Mukâtil b. Süleyman En'âm Sûresi 114 ve Yunus Sûresi 94 bağlamında zamiri Kur'ân'a irca etmiştir. İbn Âşûr ise ayetin sibakında yer alan: “*Bu Kur'ân bana vahyolundu.*” cümlesine istinaden zamirin Kur'ân'a râci olduğunu beyan eder. Bu isimlerin dışında kalan müfessirlerin çoğu zamirin Hz. Peygamber'e matuf yorumlanmasını tercih eder. Bu kabulün gerekçesi Bakara sûresi'ndeki ayetin tercihinin mesnet edilen gerekçelerden farklı olmamıştır. Her iki ayetin lafzı müteşabih olduğu için aynı rivayet her iki ayete yüklenen anlama mesnet edinilmiştir. Râzî ve İbn Cüzeyy bu ayetin Medenî olması gerektiğini beyan etmiştir. Bu kanaatin mesnedi kuvvetle muhtemel Abdullah b. Selâm rivayetidir. Fakat bu kabul cumhurun görüşüne ve sağlam rivayetlere muhaliftir.

Sonuç olarak, makalemize konu olan her iki ayetin kendi bağlamı içerisinde anlaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Bizce, Bakara sûresi 146. ayetindeki zamir bağlam içerisinde kiblenin tahviline; En'âm sûresi 20. ayetindeki zamir şirke/Allah'tan başka ilah olamayacağına irca edilmelidir. Yine, yukarıda ismi zikrolunan dört ismin En'âm Sûresi 20. ayetine dair yorumu kurumsal anlama ve ekser müfessirin kabulüne muhalif olmakla birlikte bağlama mutabıktır ve bizce de isabetlidir.

Kaynakça

- Abdurrezzak, İbn Hemmâm. *Tefsîru'l-kur'ân*. thk. Müslim Muhammed. 3 cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1989.
- Âlûsi, Şihâbüddîn. *Rûhu'l-me'ani fî tefsîri'l-kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, ty.
- Arslan, Gıyasettin. “Türkçe Kur'ân-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy. 8 (Haziran 2003): 27-44.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 11 cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aydınlı, Abdullah. “Kur'ân-ı Kerim'de Gâib Zamîrinin Bir Kullanılışı Bağlamında Hz. Peygamber'e İtaatın Mahiyeti”. *Usûl İslam Araştırmaları* 7, sy. 13 (Haziran 2010): 7-20.
- Beğavî, İbn Mes'ûd. *Meâlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.
- Beydâvî, Nâsiruddîn. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Bikâî, Ömer. *Nazmu'd-düer fî tenâsubi'l-âyâti ve's-suver*. 22 cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İslami, ty.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-buhâri*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2006.

- Davud, Abdülehad. *Tevrat ve İncil'e Göre Hz. Muhammed*. trc. Nusret Çam. İzmir: Nil Yayınları, 1992.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs: tertibu's-süver hasebe'n-nüzûl*. 7 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1383/1964.
- Dervîş, Muhyiddin. *'Îrâbu'l-kur'âni'l-kerîm ve beyânuhu*. 10 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992.
- Duman, Zeki. *Beyânu'l-Hak: Kur'ân'ı-Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*. 3 cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. thk. Ahmed Abdulmevcûd. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Ertaş, Hikmetullah. *Din Dersi Kitaplarındaki Hadislerin Tespit ve Tahlili (1920-2012)*. Erzurum: Ertual Akademi, 2015.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Fayda, Mustafa. "Abdullah b. Selâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 134-135. İstanbul: TDV Yayınları, 1988,
- Ferrâ, Ebu Zekeriyya. *Maâni'l-kur'an li'l-ferrâ*. thk. Ahmed Yusuf Necâtî. 3 cilt. Mısır: Dâru'l-Misriyye, ty.
- Halebî, Yûsuf. *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Muhammed el-Harrâd. Dimaşk: Dâru'l-İlkâm, ty.
- Huvvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz*, thk. Saîd Şerîfî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Arafe, Ebu Abdullah. *Tefsîru ibn arafe*, thk. Celâl Usyûtî. 4 cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Muhammed Abdulhak. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdusselam Abduşşâfî. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cüzeyy, Muhammed b. Ahmed. *et-teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Dureys, Ebu Abdullah Muhammed. *Fedâilu'l-kur'ân ve mâ unzile bi-mekke ve mâ unzile bi'l-medîne*, thk. Urve Bedîr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1987.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Sellâme. 8 cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1997.
- Kâsimî, Cemâluddîn. *Mehâsinu't-te'vîl*. thk. Muhammed es-Sûd. 17 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Kaya, Remzi. "Ehl-i Kitap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 516-519. İstanbul: TDV Yayınları 1994.
- Kazvînî, Hatîb. *Telhîs ve Tercümesi*. haz. Nevzat Yanık, Sâdi Çögenli, İstanbul: Huzur Yayınları, ty.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Tevilâtu ehli's-sünne*. thk. Mecdî Basillûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.
- Mevdûdî, Ebu'l-Alâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

- Hamidullah, Muhammed. *Aziz Kur'ân*. trc. Abdulaziz Hatip. İstanbul: Beyan Yayınları, 2008.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru mukâtil b. süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Müslim b. Haccâc. *Sahîhu müslim*. thk. Fuad Abdalbaki. Beyrut: Daru'l-Hadis, 1991.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Bedîvî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelâm, 1997.
- Okumuş, Mesut. "Taberî Tefsirinde Bağlamanın Yeri ve Önemi". *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 6, sy. 13 (Haziran 2002): 125-152.
- Özdemir, Abdurrahman. "Kadim Bir Söz Sanatı: İltifat ve Kur'ân'da İltifat Örnekleri". *İslâmi İlimler Dergisi* 1, sy. 2 (Haziran 2006): 151-180.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012,
- Ramyar, Mahmud. *Târîh-i kur'an*. Tahran: Müessesesi İntişârât-ı Emir Kebir, 1990.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr li't-Tabâa ve'n-Neşr, 1981.
- Rizâ, Muhammed Reşid. *Tefsîru'l-menâr*. 2. bs. 12 cilt. Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Saîdî, Abdalmuteal. en-Nazmu'l-fennî fi'l-kur'ân. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1992.
- Salebî, Ebu İshak. *el-keşf ve'l-beyân*. thk. Muhammed İbn Âşûr. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- Seâlibî, Muhammed b. Mahlûf. *Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-kur'ân*. 5 cilt. thk. Abdulfettah Ebu Sünne. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1997.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys. *Bahru'l-ulûm*. thk. Muhammed Muavviz. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. 2. bs. İstanbul: Şule Yayınları, 2012.
- Suyûtî, Celâleddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 17 cilt. Beyrut: Merkezu Hicr li'l-Buhûs, 2004
- Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-kur'an*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2002.
- Şehristânî, Abdülkerîm. *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ebrâr*. nşr. Muhammed Âzerşeb, 2 cilt. Tahran: yy., 2008.
- Tabatabâî, Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-kur'ân*. 22 cilt. Beyrut: Müessesetu'l-'Alamî, 1997.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'ân*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kâhire: Merkezu'l-Buhûs, 2001.
- Tabersî, Fadl b. Hasan. *Mecmeu'l-beyân fî tefsîri'l-kur'ân*. 10 cilt. Beyrut: Müessesetu'l-'Alamî, 1995.
- Tiyek, Fatih. *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamanın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *et-tibyân fî tefsîri'l-kur'ân*. thk. Ahmed Habib el-Âmilî. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ty.
- Uzun, Nihat. *Bağlam ve Kur'ân'ın Anlaşılması Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Ünver, Mustafa. *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan. *el-Vasît fî tefsîri'l-kur'ani'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdulmarsûd. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

- Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. yy: Dâru'l-Kutubi'l-Cedîde, 1969.
- Yakûbî, Cafer. *Târîhu'l-yakûbî*, Leiden: Matbaatu Brill, 1883.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006.
- Yılmaz, Selahattin, "Kur'an'ı Kerim'deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar", *CÜİFD*, Sivas, 5/1 (2001): 111-123.
- Zeccâc, İshak b. İbrahim. *Maâni'l-kur'ân ve i'râbuhû*. thk. Abdulcelil Şulbî. 5 cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Zemaşerî, Mahmud b. Ömer. *el-keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl*. thk. Adil Abdulmevcud. 6 cilt. Riyad: Mektebetu'l Abikan, 1998.
- Zerkeşî, Bedruddîn. *el-Burhân fî ulûmi'l-kur'ân*. thk. Ebu'l Fadl ed-Dimyâtî. 4 cilt. Dâru'l-Hadîs, 2006.