

# usûl

*İslam Araştırmaları*

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 12, Temmuz-Aralık 2009

# usûl

## İslam Araştırmaları Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 12, Temmuz-Aralık 2009

ISSN 1305-2632

### Sahibi | Publisher

İlim Yayma Vakfı adına Yücel ÇELİKBİLEK

### Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Osman ACUN

### Editör | Editor-in-Chief

Faruk BEŞER

### Editör Yardımcısı | Associate Editor

Hayati YILMAZ

### Yayın Kurulu | Editorial Board

Erdoğan AHATLI (Sakarya Ü.) | Muhammet ABAY (Marmara Ü.) | Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.)  
Osman AYDINLI (Marmara Ü.) | Ahmet BOSTANCI (Sakarya Ü.)

### Danışma Kurulu | Advisory Board

A. Emin ÇİMEN (İstanbul Ü.)	İsmail YİĞİT (FSM Vakıf Ü.)
A. Hikmet ATAN (İstanbul Ü.)	M. Ali BÜYÜKKARA (Marmara Ü.)
Abdulhamit BİRİŞİK (Uludağ Ü.)	M. Emin MAŞALI (Marmara Ü.)
Abdullah TIRABZON (İstanbul Ü.)	M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.)
Adem APAK (Uludağ Ü.)	M. Sait ÖZERVARLI (Yıldız Ü.)
Ahmet YAMAN (Akdeniz Ü.)	Mehmet ÖZŞENEL (Marmara Ü.)
Ali ERBAŞ (DİB)	Mehmet PAÇACI (Ankara Ü.)
Ali KÖSE (Marmara Ü.)	Mesut OKUMUŞ (Ankara Ü.)
Atila ARKAN (Sakarya Ü.)	Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Ü.)
Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.)	Muhsin AKBAŞ (18 Mart Ü.)
Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Ü.)	Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
Bilal GÖKKIR (İstanbul Ü.)	Mustafa KARA (Uludağ Ü.)
Bülent UÇAR (Osnabrück U.)	Mustafa KARATAŞ (İstanbul Ü.)
Cağfer KARADAŞ (Abant İ. Baysal Ü.)	Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
E. Sait KAYA (İstanbul Şehir Ü.)	Necdet YILMAZ (İYV)
Ednan ASLAN (Viyan U.)	Ömer KARA (Atatürk Ü.)
Engin YILMAZ (İYV)	Özcan HİDİR (Rotterdam Islamic U.)
H. Ahmet ÖZDEMİR (N. Erbakan Ü.)	Raşit KÜÇÜK (DİB)
H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.)	Süleyman KAYA (Sakarya Ü.)
Hasan HACAK (Marmara Ü.)	Şükrü ÖZEN (Yalova Ü.)
İ. Kafi DÖNMEZ (29 Mayıs Ü.)	Tahsin ÖZCAN (Marmara Ü.)
İbrahim Hakkı İNAL (19 Mayıs Ü.)	Yaşar YİĞİT (DİB)
İbrahim HATİBOĞLU (Yalova Ü.)	Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)
İsmail ADAK (Yalova Ü.)	Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü.)

### Sayı Hakemleri | Referees on This Issue

A. Emin ÇİMEN | H. Mehmet GÜNAY | Halit ÇALIŞ | Mehmet ÖZŞENEL | Merve ÖZDEMİR  
Muhammet ABAY | Mürteza BEDİR | Osman AYDINLI | Recep KAYMAKCAN | Salâh es-SERVİ  
Soner DUMAN | Süleyman KAYA | Şeyma ARSLAN | Yunus EKİN

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

### İletişim | Communication

Osman ACUN

Vefa, Akıfpaşa Sk. No: 6 Fatih | İSTANBUL | TÜRKİYE

Tel: +90 (212) 511 22 90 | e-posta: usul@iyv.org.tr | web: www.usuldergisi.com

Mart 2013

## İÇİNDEKİLER

### Editörden

5 – 6

### Makaleler

Kur'an'da Fey Kavramı

*The Concept of Fay in The Qur'an*

Durak PUSMAZ

7 – 36

İbn Âbidîn'in "Tahbîru't-Tahrîr fî İbtâli'l-Kadâ'î bi'l-Feshi bi'l-Ğabn'î'l-Fâhişi bi Lâ Tagrîr"

İsimli Risâlesinin Tahlili

*Tractate Analysis named "Takhbîr al-tahrîr fî ibtâl al-kadâ' bi'l-fash bi'l-gabn' al-fâhîsh*

*bi lâ tagrîr" of Ibn Âbidîn*

Gökhan ATMACA

37 – 62

Osmanlı Döneminde Ürdün'de Müslüman ve Hıristiyanlara Ait Eğitim Kurumları

مؤسسات التعليم الإسلامي والمسيحي في الأردن في العهد العثماني

*Educational Institutions of Muslims and Christians in Jordan During the Ottoman Period*

Emced Abdülaziz - Muhammed Selci

63 – 82

Kevâşi'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

*Kawashi, His Biography and Works*

Mehmet Mahfuz ATA

83 – 98

Halife Hz. Osman Döneminde İslam Donanmasının Kurulması ve Gelişmesi

نشأة وتطور الأسطول الإسلامي زمن الخليفة عثمان بن عفان

*The Foundation and Development of Islamic Fleet at The Time of Khalif Othman bin Affan*

Tarik Mohammed al-AZZAM - Mohammad Ali al-ROUSAN

99 – 130

Tefsîr Usûlünde İhtilâf Algısının Bazı Çıkmazları ve İhtilâfa Alternatif Bakış Açısı

*The Problems of Perception of Disagreement in Qur'anic Exegesis*

*and an Alternative Point of View*

Ferruh KAHRAMAN

131 – 158

Kabul Edilme Sürecinde Türk Kanun-ı Medenîsi

*Turkish Civil Law in the Process of Acceptance*

Elif DURSUNÜST

159 – 170

**Araştırma Notları**

Bir Hadis Üç Yorum

Cağfer KARADAŞ

171 – 180

**Tanıtım ve Değerlendirmeler**

*Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, İbrahim M. Abu Rabi

Elif DEDE

181 – 185

*Hz. Muhammed'in Aile ve Akraba Atlası*, Hayati Yılmaz

Merve ÖZDEMİR

185 – 189

*XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskan Siyaseti*

*ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Yusuf Halaçoğlu

Nigar BABAYEVA

189 – 192

*Tıp ve Fetva: Tıbbi Konularda Fetva Verirken Bilgi Edinme Usulleri*, Hakan Ertin

Elif DURSUNÜST

193 – 197

*Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Hüsameddin Erdem

Muammer İSKENDEROĞLU

197 – 200

**Yayın İlkeleri**

201 – 202

## EDİTÖRDEN

Değerli *Usûl İslam Araştırmaları* okuyucuları,

Dergimizin 12. sayısıyla huzurlarınızdayız. Muhtevaya geçmeden önce, dergimizle ilgili önemli bir gelişmeyi sizlerle paylaşmak istiyoruz. Bu sayımızla birlikte kurumsal bir değişiklik de yaşıyoruz. Allah nasip ederse bu ve bundan sonraki sayılarımız **İlim Yayma Vakfı**'nın "sahipliğinde" sizlerle buluşacak. Yayın süreci açısından eksik kalan sayılarımızın tamamlanması noktasında bu değişikliğin çok olumlu bir hareketlenme getireceği ümidindeyiz. Bu vesileyle dergimizin bundan önceki sahibi değerli Hocamız Yavuz Kamadan Beyefendi'ye, hem buraya kadar bizlere sağladığı maddî-manevî katkıları sebebiyle, hem de bu değişikliğe gösterdiği yaklaşım ve anlayışı dolayısıyla yürekten teşekkür ediyor, saygılarımızı sunuyoruz.

Bu sayımızın içeriğine gelecek olursak, "Usûl"ümüz gereği her zaman olduğu gibi bu sayımız da iki genel bölümden oluşmaktadır: Makaleler ile Tanıtım ve değerlendirme yazıları... Yeni sayımızda, ikisi Arapça olmak üzere sekiz makale ile beş tanıtım yazısı yer almaktadır. Durak Pusmaz'ın "*Kur'an'da Fey Kavramı*" adlı makalesi, ganimetten farklı olan fey kavramı ve hukuku üzerinde durmaktadır. Gökhan Atmaca, "*İbn Âbidîn'in 'Tahbiru't-Tahrîr fi İbtâli'l-Kadâ'i bi'l-Feshi bi'l-Ğabn'i'l-Fâhişi bi Lâ Tağrîr' İsimli Risâlesinin Tahlili*" başlığını taşıyan yazısında 19'uncu yüzyılın ikinci yarısının önde gelen alimlerinden İbn Abidin'in "fahiş gabin" konusuyla ilgili "Tahbiru't-Tahrîr" adlı eserini tahlil etmektedir. Emced Abdülazîz ile Muhammed Selcî tarafından kaleme alınan ve Türkçe adıyla "*Osmanlı Döneminde Ürdün'de Müslüman ve Hıristiyanlara Ait Eğitim Kurumları*" konusunu ele alan makale Osmanlı hakimiyetindeki Ürdün'de 1880-1916 yılları arasındaki dönemde, Müslümanlara ve Hıristiyanlara ait eğitim kurumlarını incelemektedir.

Mehmet Mahfuz Ata'nın "*Kevâşi'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri*" adındaki makalesiyle, İslâm dünyasının Moğol istilâsına uğradığı hicrî VII. asırda yaşamış olan ve tefsir, kıraat ve Kur'ân ilimleri sahasında bazı eserler veren Kevâşi'yi bizlere tanıtmaktadır. Dergimizin bu sayısında yer alan ikinci Arapça makale, Tarık Muhammed el-Azzâm ile Muhammed Ali er-Rûsân'ın hazırladıkları, "*Hali-*

fe Hz. Osman Döneminde İslam Donanmasının Kurulması ve Gelişmesi” adını taşımaktadır. Bu yazıda İslam tarihinde ilk olarak Hz. Osman döneminde Muaviye b. Ebû Süfyân tarafından kurulan ve başta Kıbrıs’ın fethi olmak üzere sonraki süreçte etkin rol oynayan donanma konusu incelenmektedir.

“Tefsîr Usûlünde İhtilâf Algısının Bazı Çıkmazları ve İhtilâfa Alternatif Bakış Açısı” başlıklı yazısında Ferruh Kahraman, hicrî VIII yy’da tefsir literatürüne girdiğini belirttiği “ihtilaf” kavramı çerçevesinde önceki ve sonraki algıları yorumlamaktadır. Türk Hukuk Tarihi alanında bir yazı olan “Kabul Edilme Sürecinde Türk Kanun-ı Medenîsi”nde Elif Dursunüst, 1926’da kabul edilen Türk Medenî Kanunu’na giden yolda kanunlaştırma faaliyetlerinde hakim olan zihniyet değişimini yapılan tartışmalar merkezinde sunmaya çalışmaktadır. Araştırma notları mahiyetindeki son makalemiz “Bir Hadis Üç Yorum”da Çağfer Karadaş, “İnsanların en hayırlısı...” hadisini, Debûsi’nin, Sava Paşa’nın ve kendisinin yorumları çerçevesinde değerlendirmektedir.

Usûl İslam Araştırmaları’nın 12. sayısı bu makalelerin ardından yer alan beş adet kitap tanıtım ve değerlendirme yazısı ile sona ermektedir.

Çok kısa bir süre içinde yayınlamaya çalıştığımız 13. sayımızda buluşmak üzere derken, Usûl’e verdiği çok büyük emekleri sebebiyle değerli araştırma görevlimiz Merve Özdemir Hanımefendi’ye şükranlarımızı sunuyorum.

Muvaffakiyet Allah’tandır.

**Faruk Beşer**

# Kur'an'da Fey Kavramı

*Durak PUSMAZ\**

**Öz:** Sözlükte dönmek, gölge, gölgelik gibi anlamlara gelen fey, Kur'ânî bir terim olarak düşmandan bir savaş neticesi olmaksızın alınan mala denir. Savaş neticesi alınan mala ise ganimet denir. Ganimetle ilgili hükümler hicretin ikinci yılında vuku bulan Bedir Savaşı hakkında inen Enfâl 8/1 ve 41'inci ayetleri ile düzenlenmiştir. Fey ile ilgili hükümler ise hicretin dördüncü yılında vuku bulan Nadîroğulları'nın Medine'den sürgün edilmesi hakkında inen Haşr 59/6-7'nci ayetleri ile düzenlenmiştir. Medine'de oturan üç Yahudi kabilesinden biri olan Nadîroğulları Resûlullah (s.a.v.) ile yapmış oldukları antlaşmayı bozup ona suikastta bulunmaları neticesinde muhasara edildi, on beş gün bu muhasaraya direndiler. Resûlullah'a karşı daha fazla direnemeyeceklerini anlayınca antlaşma yaparak Medine'yi terk ettiler, Şam'a gidip yerleştiler. Geride başta hurmalıkları, arazileri ve silahları olmak üzere birçok taşınır, taşınmaz mal bıraktılar. Haşr 59/6'da Müslümanların bunların üzerine at ve deve ile gitmedikleri, savaş yapıldığı ve mallarını antlaşma neticesi bırakıp gittikleri için onlardan alınan bu mallara ganimet değil fey denildi ve bunun tasarrufu Resûlullah (s.a.v.)'e bırakıldı. Resûlullah ailesinin bir senelik yiyeceğini ayırdıktan sonra kalanını ensarın da müsaadesini alarak muhacirlere taksim etmiştir. Ensardan ise çok fakir oldukları için sadece üç kişiye vermiştir. Fey'in nasıl taksim edileceği hususunda İslam hukukçuları arasında görüş ayrılıkları vardır.

**Anahtar Kelimeler:** Fey, ganîmet, enfâl, cizye, savaş, sulh, Nadîroğulları.

## The Concept of Fay in The Qur'an

**Abstract:** The lexical definition of fay comprises meanings like turn or return, shade, and shadow. As a Qur'anic term, however, it refers to any property which is obtained or acquired from an enemy without warfare, or more specifically, without battle or combat. If obtained out of war it is called ganimah, that is, spoil. The rulings and precepts regarding spoils of war are determined in the Sura al-Anfal by the 1<sup>st</sup> and 41<sup>st</sup> verses, which relate to the battle of Badr that happened in the second year of the Hejira. The rulings and precepts regarding fay, on the other hand, are determined in the Sura al-Hashr by the 6<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> verses revealed in relation to the exile of Banu Nadir from Madina in the 4th year of the Hejira. Banu Nadir, which was one of the three Jewish tribes settled in Madina, was sieged because they had broken their treaty with and attempted to assassinate the Prophet. Bani Nadir resisted the siege for fifteen days but, having been unable to cope with the Prophet, made a treaty again, left Madina for Damascus, and settled there. They left behind many movable and immovable properties such as their lands, their estate and their weaponry. In the 6<sup>th</sup> verse of the Sura al-Hashr these properties are called fay, not ganimah, and given to the disposal of the Prophet, because they were not captured as a result of any combat but were left behind in consequence of a treaty. After

---

\* Dr., İstanbul Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi Eğitim Görevlisi.

having separated a one-year foodstuff for his family, the Prophet distributed the remainder among the Muhajeroun with also the permission of the Ansar. From among the Ansar, however, he gave only to three very poor persons. Regarding how to distribute a fay, there are differences of opinion among the Muslim jurists.

**Keywords:** Fay, ganimah, anfal, jizyah, war, peace, Banu Nadir.

**İktibas / Citation:** Durak Pasmaz, "Kur'an'da Fey Kavramı", *Usûl*, 12 (2009/2), 7 - 36.

## I. GİRİŞ

Bir düşüncenin anlatılmasında ve anlaşılmasında o dilde kullanılan ifade ve kavramların büyük bir önemi vardır. Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim, yüce Yaratıcı'nın insanlığa gönderdiği son ilâhî kitaptır, hayat kitabımızdır, yaşamamız, hayatımıza uygulamamız için gönderilmiştir. Yaşamak için her şeyden önce onun iyi bilinmesi, iyi anlaşılması gerekir. Zira anlaşılmayan şey, hayata tatbik edilemez, uygulanamaz, yaşanamaz. Onun için Kur'an'da geçen kavram ve tabirlerin iyi tetkik edilip anlaşılması, iyi kavranması gerekir.<sup>1</sup>

Bir metin içerisinde geçen kavramlar doğru anlaşıldığında muhakkak ki o metin de doğru anlaşılacaktır. Kavramlara yanlış manalar yüklenirse elbette metin de yanlış anlaşılacaktır. Bizim, Kur'an'ı ve tabii olarak oradaki kavram ve tabirleri doğru anlamamıza yardımcı olan ilme 'tefsir' diyoruz. Tefsir, beşer takati ölçüsünde, Allah'ın kelimasını, O'nun muradına uygun olarak anlamaya çalışmaktır.<sup>2</sup>

Kavramlar da zaman içerisinde anlam değişikliğine uğrayabiliyorlar, başlangıçta ifade ettiği anlamlardan bir kısmını veya tamamını kaybedip başka manalar ifade edebiliyorlar. Onun için Kur'an'da geçen kavram ve tabirlerin, bugünkü anlamlarından çok, Kur'an'ın indiği zamandaki anlamını, ilk muhataplarının onu nasıl anladığını, nasıl uyguladığını tespit etmek gerekir. Bu bakımdan Kur'an'da kavram çalışması önemlidir.

<sup>1</sup> Kur'ânî kavramların ele alınıp incelendiği örnek çalışmalar için Bkz. İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, (trc. Selahattin Ayaz), Pinar Yayınları, İstanbul, 1991; Ulutürk, Veli, *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995; Kılıç, Sadık, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınevi, Konya, 1984; Özsoy, Ömer, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1994; Çimen, Abdullah Emin, *Kur'an-ı Kerim'de Helâk Kavramı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 2001; Soysaldı, Mehmet, *Kur'an Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*, Çağlayan Yayınları, İzmir, 1997; Buladı, Kerim, *Kur'an'a Göre Nankörlük Kavramı (Küfrân-ı Nimet)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 1999; Sülün, Murat, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi -İnanış Ve Davranış İfade Eden Kavramların Tefsir Ve Tahlili-*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 1999.

<sup>2</sup> Ez-Zehabi, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kahire, 1976, I, 15.



Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı kelimeler sadece sözlük anlamında kullanılmakla kalmamış, aynı zamanda birer ıstılâhî kavram olmuşlardır. Salât, savm/sıyam, zekât, hac, umre ... kelimeleri sadece bunlardan bir kaçıdır. Bu makalemizde üzerinde duracağımız *fey* kelimesi de bunlardan biridir. Hatta *fey* kelimesi birbirinden farklı iki ayrı konuya ıstılâhî kavram olmuştur. Bunlardan biri aile hukukuyla, diğeri de savaş hukukuyla ilgilidir.

## II. SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI

### A. Sözlük Anlamı

*Fey* kelimesi Arapçada hem mastar hem de isim olarak kullanılmaktadır. *Fâe yefîü fey'ün* (فاء يَفِيءُ فَيءُ) kalıbında mastar olarak birçok anlamı vardır, fakat asıl anlamı rucû'/dönmektir. Diğer bütün anlamları bu asıl anlamıyla ilgilidir.<sup>3</sup> İsim olarak da gölge, gölgelik anlamındadır. Halil b. Ahmed (ö.170/786) fey'in; gölgelik, ganimet ve rucû'/dönmek şeklinde üç anlamının olduğunu belirtir.<sup>4</sup> Şimdi *fey'*in dönmek ve gölgelik anlamlarını biraz açalım:

### 1. Dönmek

Bu anlamda *fey* aşağıdaki şekillerde kullanılır:

İnsan gazabından/ öfkesinden döndüğü, vazgeçtiği zaman (فاء من غضبه) denir.<sup>5</sup> Öfkeyi, hiddeti bırakınca (فاء إلى حلمه) hilmine yani yumuşak huyluluğuna döndü denir.<sup>6</sup> Yakınlarına şefkat, merhamet ve sevgi ile davranıp ilgi göstermeye (الفِيءُ عَلَى ذِي الرِّجْمِ) denir.<sup>7</sup> Hanımına yaklaşmamaya yemin eden kimse, yeminini bozup kefareti vererek hanımına geri dönünce (فاء الرجل إلى امرأته) denir.<sup>8</sup>

Bir de if'âl babından geri döndürmek anlamında (إِفَاءٌ يَفِيءُ إِفَاءً *efâe yüfîü ifâen*) mastarı vardır. Bu formda gelen fiiller de aşağıdaki anlamlarda kullanılır:

<sup>3</sup> İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü'l-Mekâyis fi'l-Lüga*, Beyrut 1998, s. 821; Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc) Kuveyt 1996, I, 355.

<sup>4</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, (Tertib ve thk. Abdulhamid Hendâvî), Beyrut, 2003, III, 348; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, I, 355.

<sup>5</sup> Bkz. İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts.,V, 3496.

<sup>6</sup> Bkz. İbrahim Mustafa v.dğr., *el-Mu'cemü'l-Vesît*, Çağrı Yay. İstanbul, ts. ·II, 714.

<sup>7</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 3495.

<sup>8</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, III, 348.

Bir şeyi, bir nesneyi geri döndürdüğü zaman ( أفاء الأمر ) denir. Birine hayrı, iyiliği dokununca أفاء عليه الخير denir. Birine mal verip lütufta bulunulunca ( أفاء ) denir. أفاء عليه المال<sup>9</sup>

Fey, haraç, savaşızsız ve meşakkatsiz elde edilen ganimet anlamına da gelir.<sup>10</sup>

الرياح تُفَيِّئُ الزرع والشجر ifadesi, Allah kafirlerin malını müslümanlara verdi, demektir.<sup>11</sup> Rüzgâr, ekin ve ağacı hareket ettirince أفاء الله على المسلمين مال الكفار denir.<sup>12</sup> Kadın, cazibesini göstermek için saçını sallayınca أفاء المرأة شعرها denir.<sup>13</sup>

İbn Fâris (ö.395/1004) ‘Fey’ sözcüğünün asıl manasının rucû’/dönmek olduğunu söyler ve diğer bütün manaların bununla alakalı olduğunu belirtir.<sup>14</sup>

## 2. Gölge

Fey’in bir anlamı da gölge ve gölgeliktir. Fey (ç. efyâ’ ve füyû’) zill, yani gölge manasına gelir.<sup>15</sup> Tefeyyee fihî, gölgelendi demektir. Öğleden sonraki, yani güneş ışıklarının dik gelme vaktinden sonraki gölgeye, başka bir ifade ile güneş batıya yönelince doğuya dönen, hareket eden gölgeye fey denir.<sup>16</sup> Gölge batıdan doğuya meyledince Fâe’z-zillü denir.<sup>17</sup> Gölge iyice yayılınca da Efâe’z-zillü denir ki bu da ancak zeval vaktinden sonra olur. Ağacın gölgesi yayılınca Fâe’ş-şeceratü: denir. Ağaç gölge yapınca da Feyyee denir.<sup>18</sup>

Asım Efendi (ö.1235/1819): “Fey, ibtida güneşlik olup sonradan yürümekle güneşliği nesh ve izale eden gölgeye denir. Şarih der ki fey kelimesi fil-asl rucû’ manasına mastardır. Bu münasebetle ehl-i tahkîk zevalden sonra olan gölgeye itlak ettiler” der.<sup>19</sup>

<sup>9</sup> Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhu'l-Arabiyy* (thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr), Beyrut, 1990, I, 63; *el-Mu'cemü'l-Vesît*, II, 714.

<sup>10</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 3496; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, I, 355.

<sup>11</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, I, 63.

<sup>12</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, I, 357.

<sup>13</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 3495; *el-Mu'cemü'l-Vesît*, II, 714.

<sup>14</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü'l-Mekâyis fi'l-Lüga*, s. 821.

<sup>15</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 3495; Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1301 h., I, 24.

<sup>16</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü'l-Mekâyis fi'l-Lüga*, s. 701; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 3495; Cevherî, *es-Sihâh*, I, 63.

<sup>17</sup> İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mücmelü'l-Lüga*, (thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan), Beyrut, 1986, s. 701; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Mısbâhu'l-Münîr fi Garibi'l-Şerhi'l-Kebîr*, Kâhire, 1922, II, 666.

<sup>18</sup> el-Mucemü'l-Vesît, II, 714.

<sup>19</sup> Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, Matbaa-i Osmâniye, 1350, I, 40.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere her gölgeye *fey* denilmez, dönen, rucû eden, özellikle zeval vaktinden sonra doğuya dönen/meyleden gölgeye denir. *Zill* da gölge demektir. Aslında gölge denilince Arapçada ilk akla gelen *zill* sözcüğüdür. Kâmûs tercümesinde de belirtildiği gibi *zill*, *setr/* bir şeyi örtmek manasına olduğu için güneşliği örten gölgeye denir. Gerek önce güneşlik iken onu örtüp gölge olan, gerekse hiç güneşlik olmayıp daima gölge olan yere *zill* denir. Hatta gece karanlığına da *zillul-leyl veya zillül-arz* denir.<sup>20</sup>

Buna göre *zill* sözcüğü *fey'*den daha genel bir mana ifade eder. Yani her gölgeye *zill* denir. *Fey* ise daha özel bir mana ifade edip zeval vaktinden sonraki gölgeye denir.

Bir de *fey* sözcüğü namaz vakitleriyle ilgili kullanılır. Güneşin tepe noktasına ulaştıktan sonra batıya doğru yönelmesine zeval denir. "Bu esnada bir şeyin yere düşen gölgesine zeval anındaki gölge anlamında *fey-i zeval* denir. *Fey-i zevalin* yönü ve uzunluğu bölgenin ekvatorundan uzaklığına, kuzey veya güney yarıkürede oluşuna göre değişir. Güneşin tam tepe noktasına ulaşmasından biraz önce başlayıp zeval vaktine kadar süren istivâ vaktinde, yani güneş herkesin başının üzerindeymiş gibi gözüktüğü zaman zarfında herhangi bir namaz kılınmaz, namaz kılmak mekruhtur."<sup>21</sup>

Aşağıdaki ayette de olduğu gibi *fey*, Kur'an-ı Kerim'de de 'gölgenin dönmesi' anlamında da kullanılır.

أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَّبِعُهُ ظِلَّالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ

"Onlar bakıp görmediler mi, Allah'ın yarattığı şeylerin gölgeleri bile, sağ ve soldarından boyunları bükük bir halde, Allah için secdelere kapanarak dönüyor."<sup>22</sup>

### 3. Kur'an'da

Kur'an'da *fey* kelimesi değil de, bu kökten türeyen isim ve fiiller kullanılır. Kur'an'da *fey* kelimesinin türevleri altı ayette yedi defa (Bakara, 2/226; Nahl, 16/48; Ahzâb, 35/50; Hucurât, 49/9; Haşr, 59/6-7) fiil olarak<sup>23</sup>, on yerde de isim olarak üzere toplam on yedi defa zikredilir. İsim olarak kullanılan bu on

<sup>20</sup> Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, I, 40.

<sup>21</sup> *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Komisyon) DİB. Yay. Ankara, 2010, s. 183.

<sup>22</sup> Nahl, 16/48.

<sup>23</sup> Bkz. Abdülbâkî, M. Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâz'il- Kur'âni'l-Kerim*, Kahire, 1950, s. 528.

yerin yedisinde müfred/tekil olarak *fietün*, üç yerde de tensiye/ikil olarak *fietâni-fieteyni* formunda zikredilir.<sup>24</sup>

Kur'an'da fiil olarak kullanılan yerlerden iki ayette üç defa (Bakara 2/226; Hucurât 49/9) sözlük manası olan geri dönmek, vazgeçmek anlamında, üç ayette de (Ahzâb 33/50; Haşr 59/6-7) *fey/ganimet* olarak vermek anlamında kullanılır.

*Fietün* kelimesi cemaat, grup, topluluk anlamındadır, ama her hangi bir cemaat ve topluluk değil, genellikle savaşta yardımlaşarak birbirlerine dönüp, birbirlerini destekleyen topluluk demektir.<sup>25</sup> Kur'an-ı Kerim'de de ilgili ayetlere bakıldığında bu ifadenin ya savaş için, ya da savaşı hatırlatan yerlerde kullanıldığı görülür.

İbn Manzûr'a (ö.711/1311) göre '*fey*' Kur'an'da üç manada kullanılır ki üçü de onun asıl anlamı olan rücu'/dönmekle ilgilidir.

1- *Fey*, yapmamaya yemin ettiği bir şeye dönmek anlamında kullanılır. Bu yemine *îlâ* denilmektedir<sup>26</sup> ki ileride bundan bahsedilecektir.

2- *Fey*, haraç ve ganimet anlamında kullanılır. Müslümanların, kâfirlerin mallarını harpsiz elde etmeleridir. *Fey*, dönmek manasına olduğuna göre sanki aslında Müslümanların olan mülk, gayr-i müslimlerin eline geçmiş, sonra Allah onlara geri döndürmüştür.

3- Zevalden sonraki gölgeye de batıdan doğuya döndüğü için *fey* denilmiştir.<sup>27</sup>

Kur'an-ı Kerim'de üç yerde (Haşr 59/6, 7; Ahzâb, 33/50) terim (düşmandan alınan mal ve esir) anlamında kullanılmıştır. Bunlardan Haşr 59/6-7'nci ayetler üzerinde ileride duracağız. Ahzâb 33/50'nci ayette Peygamber Efendimiz'e helal kılınan eşlerden bahsedilirken; وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْنَا "... ve Allah'ın sana *fey/ganimet* olarak verdiklerinden elinin altında bulunan kadınları sana helal kıldık."<sup>28</sup> buyrulmuştur.

<sup>24</sup> Müfred/tekil olarak geçtiği yerler: Bakara, 2/249; Âl-i İmrân, 3/13; Enfâl, 8/19, 45; Kehf, 18/43; Kasas, 28/81; tensiye/ikil olarak geçtiği yerler: Âl-i İmran, 3/13; Nisâ', 4/88; Enfâl, 8/48'nci ayetlerdir. Bkzz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, s. 510.

<sup>25</sup> İsfahâni, Râgıb el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Beyrut, ts, s. 389; Bursevî, İ. Hakî, *Rûhu'l-Beyân*, İstanbul, 1389 h., IX, 425.

<sup>26</sup> Bkz. Bakara, 2/226.

<sup>27</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 3496.

<sup>28</sup> Ahzâb, 33/50.

Bazı bilginler fey'in 'gölge' anlamındaki sözlük manası ile 'düşmandan meşakkatsiz, harpsiz elde edilen mal' anlamındaki terim manası arasında irtibat kurmuşlardır. Mesela Râgıb el-İsfehânî (ö.502/1108) demiştir ki: "Ganimetin, gölge anlamındaki 'fey' sözcüğü ile ifade edilmesinin sebebi, dünya mallarının en faziletlisi bile zeval bulan/ yok olan bir gölge gibi olduğu içindir."<sup>29</sup>

M. Hamdi Yazır (ö.1361/1942) bunu şöyle açıklamıştır: "Hakkında meşakkat lahik olmayan (elde edilmesinde zorluk olmayan) ganimete fey adı verilmiştir. Şer'an da fey, küffarın emvalinden Müslümanlara dönen ganimet ve haraç gibi varidat (gelirler) demektir."<sup>30</sup>

Râgıb İsfehânî (ö.502/1108) Fey'in manasının mutlak dönmek değil, "övülen bir duruma dönmek" olduğunu belirtmiştir<sup>31</sup> ve buna misal olarak Bakara 2/226) ayeti ile Hucurât 49/9 ayetini vermiştir. Bakara 2/226, biraz sonra fey'in terim anlamında izah edilecektir. Hucurât sûresinin dokuzuncu ayetini ise önemine binaen burada kısaca belirtmek uygun olacaktır. Bu ayette (Hucurât, 49/9) şöyle buyrulmuştur:

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاضْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي  
حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَاضْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

"Eğer müminlerden iki topluluk birbirleriyle savaşırlarsa, onların aralarını bulun. Buna rağmen biri öbürüne saldırmaya devam ederse, bu saldıran tarafa, Allah'ın emrine dönünceye kadar siz de savaşın. Eğer Allahın emrine dönerlerse artık adaletle onların arasını düzeltin ve daima âdil olun. Çünkü Allah, adalet yapanları sever."<sup>32</sup>

Burada konumuz için örnek olan kısım "*hattâ tefîe ilâ emrillâh*: Allah'ın emrine dönünceye kadar..." ifadesidir. Müslümanlar için asıl olan bir birleriyle savaşmaları değil, barış, sulh ve sükûn içerisinde kardeşçe yaşamaları ve böylece başkalarına da güzel örnek olmalarıdır. Kur'an'ın hükmü bu olmakla beraber herhangi bir sebeple müminlerden iki grup arasında bir anlaşmazlık, kavga, savaş çıkarsa diğer müminlere, onların aralarını bulup barıştırmak görevi düşer. Müminler bu görevlerini yaptıkları halde gruplardan biri diğerine saldırmaya devam ederse işte o zaman bu müminlere düşen görev bu saldırgan grupla Allah'ın emrine dönünceye kadar savaşmaktır.

Burada söz konusu olan dönmek iki şeyden dolayı memduhtur/övülen güzel şeydir: Bunlardan biri savaştan sulha, diğeri de Allah'ın emrine döndükleri için.

<sup>29</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 389; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, IX, 425.

<sup>30</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4820.

<sup>31</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s.389.

<sup>32</sup> Hucurât, 49/9.

*Fey*'in 'övülen bir duruma dönmek' anlamı sadece Râgıb İsfehânî'nin misal olarak zikretmiş olduğu ayetlerle sınırlı değildir, düşmandan savaşız olarak elde edilen mallarda da yine iki sebepten dolayı bu anlam vardır. Birincisi, bu mallar savaşız olarak kan akıtılmadan elde edildiği için, ikincisi de nimete şükretmeyen kâfirlerin elinden şükreden Müslümanların eline döndüğü için.

*Fey*, hadis-i şeriflerde de hem sözlük anlamında, hem de terim anlamında kullanılmıştır.<sup>33</sup>

## B. Terim Anlamı

*Fey*, terim olarak İslam hukukunda iki anlamda kullanılmaktadır ki, ikisi de Kur'ân-ı Kerim'den alınmıştır. Bunlardan birincisi hanımına yaklaşmayacağına yemin eden kimsenin yeminini bozup kefareti vererek hanımına geri dönmesi, ikincisi de düşmandan savaşız, meşakkatsiz olarak alınan ganimet, anlamındadır. Şimdi bunları sırasıyla inceleyelim.

### 1. Hanımına Yaklaşmayacağına Yemin Eden Kimsenin Hanımına Geri Dönmesi

Bununla ilgili hükümler Bakara 2/226-227'nci ayetlerinde düzenlenmiştir. Bu ayetler ve anlamları şöyledir:

لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ . وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

"Eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer dönerlerse, şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. Ve eğer boşamaya kesin karar verirse muhakkak yüce Allah işitendir, bilendir."<sup>34</sup>

Ayette geçen 'yü'lüne' fiilinin mastarı olan ilâ, sözlükte mutlak olarak yemin etmek demektir.<sup>35</sup> Kur'ânî bir kavram olarak ilâ'nın ıstılahî manası ise, bir kimsenin, dört ay veya daha çok ya da bir zamanla sınırlı olmaksızın hanımına yaklaşmayacağına/onunla cinsel ilişkide bulunmayacağına dair yemin etmesine denir.<sup>36</sup> Eşiyle ilişkide bulunmayacağına yemin eden kimseye 'mûlî' denir. Dört aydan az bir süre hanımına yaklaşmayacağına yemin etmişse buna *ilâ* denmez, sadece yemin etmiş olur. Bu durumda yeminine riayet ederse herhangi bir şey

<sup>33</sup> İbnü'l-Esir, el-Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadis*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts., III, 482-483.

<sup>34</sup> Bakara, 2/226-227.

<sup>35</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 117; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 406.

<sup>36</sup> es-Sâğracî, Es'ad Muhammed Saîd, *el-Fıkhü'l-Hanefî ve Edilletühû*, Beyrut 2008, II, 245.

gerekmez. Yemin müddeti dolmadan hanımına dönüp cinsel ilişkide bulunursa yeminini bozmuş olduğu için yemin kefareti öder.<sup>37</sup>

Cahiliyet devrinde ilâ, talak/boşanma kabul edilirdi. Tâbiînin büyük âlimlerinden Saîd b. Müseyyeb (ö.94/713) bu hususta şöyle demiştir: “Cahiliyet döneminde bir erkek, hanımını istemediği, sevmediği ve başka bir erkekle de evlenmesine gönlü razı olmadığı zaman, ona yaklaşmayacağına dair yemin eder ve kadını terkederdi. Bu surette kadını ne boşamış olur, ne de beraber olur, durum askıda kalırdı. Erkeklerin bunu yapmaktaki maksadı, kadına zarar vermektir. Müslümanlar da başlangıçta böyle yapıyorlardı. Allah bu zulmü ortadan kaldırmış, erkeğe dört ay gibi bir düşünme müddeti vermiştir. O süre içerisinde, erkek dilerse karısına dönebilir, dilerse dört ay tamamlanınca hanımından ayrılmış olurdu.”<sup>38</sup>

Görüldüğü gibi ilâ, cahiliye döneminden kalma bir adetti. Koca ya malına el koymak yahut kızgınlık ya da nefret gibi sebeplerle hanımına yaklaşmamaya yemin eder, aylarca, hatta yıllarca ona yaklaşmaz, o kadın da evde bir hizmetçi ve dadı gibi kalırdı. Kocası kendisine yaklaşmadığı için evli sayılmaz, boşamadığı için de bir başkasıyla evlenemez, böylece ortada kalırdı. Diğer cahiliye dönemi adetlerinde olduğu gibi İslam burada da kadına yapılan zulüm ve haksızlığı önlemek istediği için bunu en fazla dört ay ile sınırlamış, kocaya iki seçenek tanımıştır:

a) Ya yeminini bozup hanımıyla ilişkide bulunur, bu durumda kendisine yemin kefareti gerekir.

b) Ya da yeminine riayet eder, hanımına yaklaşmaz. Dört ay içerisinde hanımına yaklaşmazsa sürenin bitmesiyle bir *bâin* talak meydana gelmiş olur.<sup>39</sup>

Yeminin sıfatı hakkında ihtilaf edilmiştir. Bazı bilginlere göre, hanımı ile cinsi ilişkide bulunmamak üzere yemin eden kimsenin bu yemininin ilâ olabilmesi için gazap halinde ve kadına zarar vermek için yapılmış olması gerekir. Bunlara göre kişinin, hanımına zarar vermek için değil de mesela onun ve memedeki çocuğunun sağlığı için çocuğun süten kesilinceye kadar ona yaklaşmayacağına dair yemin etmesi ‘ilâ’ sayılmaz. Gerekçeleri de, Allah’ın, kadını erkeğin eziyetinden ve zararından korumak için ilâ’ya dört ay süre tanımış olmasıdır. Oysa burada kadına zarar vermek söz konusu değil, aksine onun yararı düşünülmektedir.<sup>40</sup> Diğer bazı bilginlere göre ise, ister gazap halinde olsun, ister sükûnet

<sup>37</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, I, 352.

<sup>38</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VI, 86; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, I, 351.

<sup>39</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, I, 352.

<sup>40</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, 43-47; Kurtubî, *el-Câmi*, III, 106; İbn Âdil, *el-Lübâb*, IV, 101.

halinde, ister kadına zarar vermek için olsun, ister böyle bir şey düşünülmesin erkeğin, hanımına yaklaşmayacağına dair yapmış olduğu her türlü yemin ‘îlâ’ sayılır.<sup>41</sup> Ebû Hanîfe (ö.150/767), Mâlik (ö.179/795), Şâfiî (ö.204/819) ve Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) de bu görüşü benimsemişlerdir.<sup>42</sup>

Fey, yani kocanın eşine dönmesi dört aya içerisinde mi olacak, yoksa dört ayın bitiminde mi olacağı konusunda da İslâm hukuk ekolleri arasında görüş farklılığı mevcuttur.

Hanefilerin de içerisinde olduğu bazı bilginlere göre koca dört ay içerisinde yani henüz dört ay dolmadan hanımına döner cinsi ilişkide bulunursa, yeminini bozduğu için kefarettir, îlâ da ortadan kalkmış olur.<sup>43</sup> Şayet bu müddet içerisinde hanımına dönüp cinsi ilişkide bulunmaz da dört ay dolarsa o zaman hanımı kendisinden bir bâin talakla boşanmış olur. Hanefiler bu görüştedir.<sup>44</sup> Ebû Hanîfe (ö.150/767) bu görüşünü, Abdullah b. Mesud (ö.32/652)’un ayeti, “*fein fâû fi hinnne: Bu müddet yani dört ay içerisinde dönerlerse*” şeklindeki kıraatine dayandırmaktadırlar.<sup>45</sup>

Mâlik (ö.179/795), Şâfiî (ö.204/819) ve Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)’e göre ise dört ay sona erince koca ya hanımına döner ya da boşar. Koca bunun ikisinden de imtina ederse hanımı durumu hâkime bildirir.<sup>46</sup> Hâkim kocayı ya hanımına dönmeye ya da boşamaya zorlar. Koca buna yanaşmazsa hâkim aralarını tefrik eder, böylece evlilik hâkim hükmüyle sona erdirilmiş olur.<sup>47</sup>

Kendi boşaması durumunda da, hâkimin tefrik etmesi durumunda da bir talak ric’î vaki olmuş olur ki koca isterse iddeti içinde karısına dönebilir.<sup>48</sup>

Bunların delilleri de yine aynı ayetin devamındaki “... ve in azamû’t-talâk: *Eğer boşamaya karar verirlerse*”<sup>49</sup> ifadesidir. Onlara göre ayette boşama işi

<sup>41</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, IV, 47-49.

<sup>42</sup> İbn Âdil, *el-Lübâb*, IV, 101; Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr es-Sardefî er-Rîmî, *el-Meânî’l-Bedîa fî Ma’rifeti İhtilâfi Ehli’ş-Şeria* (thk. Muhammed Mihinnâ), Beyrut, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999, II, 271.

<sup>43</sup> Kendisinin veya hanımının hasta olmasından ya da seferde uzak yerde bulunması gibi sebeplerden dolayı cinsi ilişkide bulunması mümkün olmazsa o zaman dili ile eşine döndüğünü söylemesi yeterli olur. (es-Sâgracî, *el-Fıkhü’l-Hanefî*, II, 247).

<sup>44</sup> Es-Sâgracî, *el-Fıkhü’l-Hanefî*, II, 246; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletuhû*, Dimaşk, Dârü’l-Fıkr, 1985, VII, 547.

<sup>45</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 438; Neseî, *Medârik*, I, 178.

<sup>46</sup> Es-Sâbûnî, Muhammed Ali, Ravâiu’l-Beyân Tefsîru Âyâtî’l-Ahkâm mine’l-Kur’ân, Dimaşk, 1977, I, 312.

<sup>47</sup> İbn Rüşd, Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid* (thk. Ali Muhammed Muavviz- Adil Ahmed Abdülmevcüd), Beyrut, 2002, 516.

<sup>48</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, s. 516-517.



kocalara bırakılmıştır, Hanefilerin dediği gibi kendiliğinden boşanmış olmaz.<sup>50</sup> Ancak koca direnirse hakim devreye girer.

Kanaatimizce Hanefilerin görüşü deliller açısından daha isabetli görülmekte ve kadının yararına olmaktadır.

Burada dikkati çekmek istediğimiz bir husus daha var: Dinimizde genel kural, müminin gelişi güzel yemin etmemesi, şayet etmişse yeminine sadakat göstermesidir. Ancak yeminine sadakat göstermesi, daha hayırlı olan bir işin yapılmasına engel ise o zaman yeminin bozup kefaret vererek o hayırlı işi yapar. Nitekim Resûlüllah (s.a.v.): “*Kim bir şeye yemin eder de o şeyin yeminden daha hayırlı olduğunu görürse o hayırlı olan şeyi yapsın, yemininden dolayı da kefaret versin*”<sup>51</sup> buyurmuştur. Daha önce fey’in manasının Memduh/övülen bir şeye dönmek olduğu belirtilmişti. Burada kocanın yeminini bozup ailesine dönmesi (fey), iki sebepten dolayı memduhtur/övülen güzel şeydir. Bunlardan biri, hanımına zulmetmekten vazgeçtiği, diğeri de aile hayatının devamını sağladığı içindir.

## 2. Kâfirlerden Bir Savaş Neticesi Olmaksızın Alınan Mallar

Hukuki bir terim olarak ‘fey’ denildiği zaman ilk akla gelen de budur. Bu anlamda fey’in âlimlerce çeşitli tarifi yapılmıştır. Bunlardan birkaçı şöyledir:

“Fey, kâfirlerden savaşımsız, üzerlerine at ve deve ile gitmeksizin elde edilen her türlü maldır.”<sup>52</sup>, “Fey, Allah’ın, kendi dininin müntesiplerine, bu dine muhalefet edenlerin mallarından savaşımsız olarak döndürdüğü maldır ki bu, ya onların yurtlarından sürülmesi suretiyle olur, ya da cizye ve başka şey vermek üzere anlaşma ile olur.”<sup>53</sup> Fey, “Savaşımsız, meşakkatsiz kâfirlerin mallarından müslümanlara dönendir.”<sup>54</sup>, “Elde edilmesinde fazla meşakkat çekilmeyen ganimet, haraç ve cizye gibi varidata/gelirlere şer’an fey denir.”<sup>55</sup>, “Fey, savaş tamamen bittikten ve düşmanın yerleri dâr-ı İslam olduktan sonra alınan mala denir.”<sup>56</sup>

<sup>49</sup> Bakara, 2/227.

<sup>50</sup> es-Sâbûnî, *Revâiu’l-Beyân*, I, 313.

<sup>51</sup> Müslim, Ebu’l-Huseyn Müslim b Haccâc, *el- Câmiu’s-Sahîh* (tahk. Muhammed Ali), Beyrut 2001, *Eymân*, 11, 12, 13.

<sup>52</sup> İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer, *Tefsîru’Kur’âni’l-Azîm*, Kahire, ts., IV, 335.

<sup>53</sup> Cürçânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta’rifât*, el-Matbaatü’l-hayriyye Mısır, 1306 h. s. 73.

<sup>54</sup> Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân* (nşr. Ebû İshak İbrâhim), Kahire, 1966-67, XVIII, 14.

<sup>55</sup> Yazır, *Hak Dini, Kur’an Dili*, VII, 4822.

<sup>56</sup> el-Mutarrızî, Nâsiruddîn b. Abdüsseyyid, *el-Muğrib fi Tertibi’l-Mu’rib*, Halep, 1979, II, 154.

İslam devletinin gelir kaynaklarından biri olan<sup>57</sup> fey'in anlamı ve kapsamını sonra gelen bilgiler daha da genişleterek aşağıdaki maddelerin de fey olduğunu belirtmişlerdir: a) Gayr-i Müslimlerden sulh yoluyla alınan mallar, b) cizye, c) haraç, d) gayr-i müslim tacirlerden alınan öşür (onda bir gümrük vergisi), e) bunların kaçıp geride bıraktıkları mallar, f) dar-ı islamda varisleri olmayan kimselerin ölünce geriye bıraktıkları mallar.<sup>58</sup>

### (1) İlgili Ayetler

Kâfirlerden bir savaş neticesi olmaksızın alınan mallara *fey* denilmesinin delili Haşr sûresinin alt ve yedinci ayetlerdir. Bu ayetlerde şöyle buyrulur:

وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةَ بَيْنَ الْأَعْيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

“Allah’ın, onlardan Resûlüne verdiği/döndürdüğü mallara gelince, siz onu elde etmek için ne at, ne de deve sürdünüz. Fakat Allah, elçilerini, dilediği kimselerin üzerine salar, onlara üstün getirir. Allah her şeye kadirdir/gücü yeter. Allah’ın, o beldeler halkından, Resûlüne verdiği mallar, Allah’a, Resûl’e, ona akraba olanlara, yetimlere, yoksullara yolda kalan yolcuya aittir. Tâ ki o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir şey olmasın. Resûl size ne veriyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan sakının ve Allah’tan korkun. Çünkü Allah’ın azabı şiddetlidir.”<sup>59</sup>

Bu iki ayetle bunları takip eden üç ayete fey ayeti denilmiştir.<sup>60</sup>

### (2) Olayın Arka Planı ve Âyetlerin İniş Sebebi

Ayetlerin izahına geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılabilmesi için olayın arka planı ile ayetlerin iniş sebebini ve ne zaman indiğini açıklamada yarar mülhaza edilmektedir.

Nadıroğulları, Medine’de bulunan üç Yahudi kabilesinin en büyüğü idi.<sup>61</sup> Zengin ve güçlü idiler. Medine’ye iki saatlik mesafede, Mekke yolu üzerinde oturuyorlardı.

<sup>57</sup> Bkz. Remzi Kaya, “Kur’an-ı Kerimde Fey Gelirleri ve Dağılımı” Uludağ Üniversitesi İ.F. Dergisi c. 10, sayı 2, 2001, s. 67-86; Mustafa Fayda, “Fey”, DİA, XII, 511-513.

<sup>58</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, XVIII, 14; Sa’lebi, *el-Keşfü ve’l-Beyân*, VI, 146.

<sup>59</sup> Haşr, 59/6-7.

<sup>60</sup> Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî Ebû Ubeyd, *Kitabü'l-Emval*, (tahk. Muhammed Amâre), Kahire, Dârü’ş-Şuruk, 1989/1409, s.302; Ebû Yusuf, Yakub b. İbrâhim b. Habib el-Ensârî el-Kûfi, *Kitâbü'l-Harac*, Beyrut, 1979, s. 23.

Resûl-i Ekrem (s.a.v.) Medine'ye hicret edince diğer kabilelerle olduğu gibi bunlarla da, İslâmiyet ve Müslümanların aleyhinde bulunmamak, onların düşmanlarına yardımcı olmamak, ayrıca ödenecek diyetler konusunda yardımlaşmak üzere anlaşma yapmıştı.<sup>62</sup>

Ancak, buna rağmen Nadîroğulları, Kureyş müşrikleri ve Medine münafıkları ile el altından iş birliği yapıyorlar, Müslümanların aleyhine çalışıyorlardı.

Bu arada ashaptan Amr b. Ümeyye, Âmir Kabilesinden Peygamberimizden eman almış olan iki kişiyi yanlılıkla öldürmüştü. Bunların diyetlerinin verilmesi gerekiyordu. Peygamber Efendimiz daha önce yapılan antlaşma gereği paylarına düşen diyet miktarını istemek üzere içlerinde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin de bulunduğu bir grup ashabını da yanına alarak Nadîroğulları yurduna gitti.

Nadîroğulları, görünüşte Peygamber Efendimizi iyi karşıladılar, üzerlerine düşen yardımı yapacaklarını, oturup biraz istirahat etmesini söylediler.<sup>63</sup> Resûlüllah (s.a.v.) ashabıyla, bir evin duvarının dibine oturdu. Bunu fırsat bilen Yahudiler bir köşeye çekilip aralarında:

“Siz bu adamı, şu durumdan daha müsait bir vaziyette bulamazsınız! Kim şu evin damına çıkarak, onun üzerine bir kaya parçası bırakıp ondan bizi kurtarır?” diye sordular.

İçlerinden Amr b. Cihaş: “Bu işi ben yaparım!” dedi ve dama çıkmaya başladı. Resûlüllah (s.a.v.) onların kendi aralarında gizli gizli konuşmalarından şüphelendi. Bu arada Yahudilerin suikast teşebbüsünde buldukları Allah tarafından kendisine haber verildi. Resûlüllah, beklemelerini söyleyerek bir ihtiyaç gidermek istiyormuş gibi hemen yerinden kalkıp Medine yolunu tuttu. Resûlüllah'ın dönmediğini görünce ashabı da kalkıp oradan ayrıldılar.<sup>64</sup>

Resûlüllah (s.a.v.) Medine'ye gelince hemen harp hazırlığına başladı. Çünkü Yahudiler hem diyeti vermeyerek anlaşmayı bozmuşlar, hem de kendisine suikastta bulunmuşlardı.

<sup>61</sup> Diğerleri Kaynukâoğulları ve Kurayzaoğulları'dır.

<sup>62</sup> İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1971, III, 199; Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi* (trc.Sait Mutlu), İst., 1966, I, 132-133.

<sup>63</sup> İbni Hişam, *es-Sîre*, III, 199; İbni Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, 1985, II, 57.

<sup>64</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 57, Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târihu't-Taberî*, Dâru'l-Meârif, ts., II, 551.

Resûlullah (s.a.v.) onlara haber gönderip kendilerine on gün süre tanıdığını, bu müddet içerisinde Medine'yi terk etmelerini, yoksa kendilerine harp açılacağını bildirdi.<sup>65</sup> Nadîrğulları, Peygamber Efendimiz'e;

“- Biz yurdumuzdan çıkıp gitmeyeceğiz, elinden geleni yap!” diye haber gönderdi.<sup>66</sup>

Bunun üzerine Resûlullah ordusuyla hareket edip Nadîroğulları yurdunu kuşattı. Kuşatma on beş gün sürdü. Allah onların kalplerine korku verdi.<sup>67</sup> On beşinci gün Resûlullah'a haber göndererek yurtlarını terk edeceklerini, silahları hariç develerine yükleyip götürebilecekleri mallarını götürmelerine müsaade etmesini istediler. Resûlullah da bunu kabul etti, kendilerine eman verdi ve hiçbirisinin canına dokunmadı. Onlar da 600 deveye yükleyebildikleri mal ve eşyalarını alıp Medine'den ayrıldılar. İçlerinde ileri gelenlerinin de bulunduğu çoğunluk Hayber'de kaldı, diğerleri de Şam'a gidip yerleştiler. Geride, başta arazileri ve hurmalıkları olmak üzere kılıç, zırh, miğfer gibi birçok silah araç ve gereçler ve diğer mallar bıraktılar.<sup>68</sup> Haşr sûresi tümüyle Nadîr oğullarının Medine'den sürülmeleri hakkında inmiştir. Onun için bu surenin bir adı da 'Sûretü beni'n-nadîr'dir.<sup>69</sup> Olay hicret'in dördüncü senesi Rebiülevvel ayı/ Milâdî 625'de vuku bulmuştur.<sup>70</sup>

Begavî (ö.516/1122) ve diğer müfessirlerin belirttiğine göre Nadîroğulları, arazi ve mallarını bırakıp gidince Müslümanlar, Resûlullah (s.a.v.)'den, diğer ganimet mallarını taksim ettiği gibi bunu da kendi aralarında taksim etmesini istediler. Bunun üzerine Allah Teâlâ bu ayeti (Haşr, 59/6) indirdi ve bunun *fev* olduğunu, ganimet olmadığını, bunu elde etmek için Müslümanların at ve deve koşturmadıklarını, güçlük çekmediklerini ve harple de karşılaşmadıklarını belirtti.<sup>71</sup>

<sup>65</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 57; Taberî, *Târih*, , II, 552-553.

<sup>66</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 58; Taberî, *Târih*, II, 553.

<sup>67</sup> Haşr 59/2.

<sup>68</sup> Vakîdî, Muhammed b. Ömer, *el-Megâzi* (thk. Marsden Jones), Beyrut, 1989, I, 378; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 58; İbn Seyyidünnâs, el-Ya'murî, *Uyunü'l-Eser fi Fünûni'l-Megâzi ve's-Şemâil ve's-Siyer*, Beyrut, ts., II, 50.

<sup>69</sup> Bkz. Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâye* (thk. Abdurrahman Umeyre), Baskı yeri ve tarihi yok, V, 258. Buhârî'deki bir rivayette Saîd ibn Cubeyr şöyle demiştir: Ben İbn Abbâs'a:“Haşr sûresi” dedim. O: “Nadîr sûresi de” dedi.( Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîhi*, Çağrı Yay., 2. bsk., İst. 1982, *Tefsîr* (Sûre 59), 1.

<sup>70</sup> Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-Mahtûm*, 271.

<sup>71</sup> Bkz. Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Abdullah en-Nemir ve dğr.), Riyâd 1409 h., VIII, 72; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 11; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 262.

Bazı müfessirler, “bu ayet Fedek hakkında inmiştir. Çünkü Nadîroğulları günlerce muhasara edildiler, savaştılar, öldüler, öldürdüler. Sonra sürgün edilmeyi kabul edip anlaşma yaparak yurtlarını terk ettiler. Fedek halkı ise savaşmadan yurtlarını terk edip gittiler”<sup>72</sup> demiştir. Bu görüş kanaatimizce isabetli değildir. Zira:

a- Bu sûre, Nadîroğulları'nın muhasara ve sürgün edilmesi hakkında inmiştir. Onun için sûrenin bir adı da *Sûretü'n-nadir*'dir. Nadîroğulları'nın muhasara ve sürgün edilmesi hicretin dördüncü senesinde<sup>73</sup>, *Fedek*'in alınması ise hicretin yedinci yılında Hayber'in fethinden sonra olmuştur.<sup>74</sup> Aralarında üç sene gibi uzun bir müddet vardır. Bir sûre, inişinden üç sene sonra vuku bulmuş bir olayın nasıl nüzul sebebi olabilir?

b- Bu görüş, Haşr sûresinin Nadîroğulları hakkında indiğini belirten Buhârî ve Müslim'de sahih olarak gelen rivayetlere de ters düşmektedir.<sup>75</sup>

c- Diğer taraftan Nadîroğullarının oturdukları yer Medine'ye yakındı, ashab oraya gitmek için çok mesafe kat etmemiş, bunun için at ve deveye de binmemişlerdi. Zaten Müslümanların binecek at ve develeri de yoktu. Hz. Peygamber hariç oraya, yürüyerek gitmişlerdi. Sadece Hz. Peygamber deveye binmişti. Çatışma az olup, at ve deve ile de gidilmeyince, Allah Teâlâ bunu sanki hiç savaş olmamış gibi değerlendirip alınan malı *fey* olarak zikretmiştir.<sup>76</sup>

### (3) Ayetlerdeki Bazı Kelime ve Tabirlerin İzahı ve Yorumu

﴿وَمَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَىٰ رَسُولِهِ﴾ Ayet-i kerîmede geçen '*efâe alâ*' bir şeyi *fey*/ganimet olarak verdi, ihsan etti, bağışladı, geri aslına döndürdü, iade etti anlamındadır. İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725) bunu şöyle izah eder:

“Onların ellerinde olan mallar, aslında Resûlullah (s.a.v.)'in olması gerekir. Ancak haksız olarak bu mallar Yahudilerin eline geçmiştir. Allah da onu layık ve gerçek hak sahibine döndürdü. Çünkü Cenabı Hak insanları kendisine ibadet için yaratmıştır. Yarattığı nimet ve imkânları da kendisine itaate bir aracı olarak kullansınlar diye var etmiştir. Şu halde mal ve servetler Allah'a itaat edenlere layıktır. Resûl-i Ekrem (s.a.v.) de itaat edenlerin başında gelir ve onların reisidir.

<sup>72</sup> Bkz. Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddîn, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut, 1981, XIX, 285; İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut, 1998, XVIII, 574.

<sup>73</sup> Bkz. Mübârekfûrî, Safiyyurrahmân, *er-Rahîku'l-Mahtûm*, Beyrut, 1988, s. 271.

<sup>74</sup> Bkz. Mübârekfûrî, *a.g.e.*, s. 333,345,347.

<sup>75</sup> Buhârî, *Cihâd*, 80; Müslim, *Cihâd*, 48 (1757).

<sup>76</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIX, 285; İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, XVIII, 574.

Allah'a itaat eden, Resûlüllah (s.a.v.)'in sayesinde eder. O halde malda Resûlüllah (s.a.v.) daha çok hak sahibidir.”<sup>77</sup>

Beyzâvî (ö.685/1286 ) de bu manayı teyit etmek üzere: “Mülk gerçekte Allah'ındır. Allah insanları kendisine ibadet etmeleri için yaratmış, onlar için yaratmış olduğu mal ve nimetleri de kendisine itaata vesile kılmaları için yaratmıştır. Öyle ise mal ve nimetler Allah'a itaat edenlere layıktır.”<sup>78</sup> demiştir.

Yukarıdaki manayı destekleyen Kur'an-ı Kerim'de başka ayetler de vardır. Aslında Yüce Allah geceyi, gündüzü, güneşi, ayı, nehirleri, denizleri ve denizlerde akıp giden gemileri<sup>79</sup> , kısaca yerde ve gökte bulunan her şeyi<sup>80</sup> insan için, onun yararlanması ve istifade etmesi için yaratmış, onun emrine âmâde kılmış, insanı da kendisine kulluk etmesi için yaratmıştır.<sup>81</sup> İnsan için yarattığı mal ve dünya nimetlerini kulun bunlarla Rabbine yaklaşması için yaratmıştır.

فَمَا أَوْجَفْتُمْ *Evcefe* fiilinin mastarı olan *îcâf*, “depretmek ve yürek oynaması gibi hareket ettirip muzdarip kılmak, atı yahut deveyi *vecîf* denilen hızlı yürüyüşle yürütmek ve akın etmek manalarına geldiğinden müfessirinin bazısı bunu, hareket ettirip yormak, bazısı da, *vecîf* denilen seri yürüyüşle yürütmek diye tefsir etmişlerdir. Kamus Mütercimi; “*Vecîf*, at ve devenin bir çeşit yürüyüşüne denir. Murat silke silke yürümesidir ki, buna linke kalkmak ta'bir olunur, menzil beygiri gibi” der.<sup>82</sup>

مِنْ خَيْلٍ *Hayl* hem *fursân*, süvariler/biniciler, hem de *huyûl* atlar manasına gelir.<sup>83</sup> Kur'an'da da bu iki anlamda kullanılmıştır. Hayl, İsrâ, 17/64 ayetinde süvariler, Nahl, 16/8 ayetinde ise atlar anlamındadır.<sup>84</sup> Konumuz olan ayette (Haşr, 59/6) de hayl atlar anlamındadır.

رِكَابٍ *Rikâb*, (رَكِبَ يَرْكَبُ رُكُوبٌ) *rakibe yerkebü rukûb* kökünden gelir. *Rukûb* bir hayvana, bir vasıtaya binmek demektir. Nitekim Râgıb İsfehânî (ö.502/1108) bunu: “*er-rukûb*, aslında insanın hayvanın sırtında olması demektir. Bazen gemiye de *rukûb* denilir.” şeklinde açıklar. *Râkib*, bir binite binen, *rikâb* da binek hayvanı, binek vasıtası demektir. Fakat Arap örfünde “*Râkib*, deveyi binek edinen, deveye binen demektir. Çoğulu (رَكِبْتُ رُكْبَانَ رُكُوبٌ) *rakbün, rukbânün* ve

<sup>77</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, IX, 424.

<sup>78</sup> Bkz. Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru'tTte'vîl*, Berut, 2000, III, 389.

<sup>79</sup> İbrâhîm, 14/32-33; Nahl, 16/14; Hac, 22/65; Câsiye, 45.

<sup>80</sup> Lokman, 31/20; Câsiye, 45/13.

<sup>81</sup> Bkz. Zâriyât, 51/56.

<sup>82</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4822-4823.

<sup>83</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1691; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 162.

<sup>84</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1691.

*rukûbün* gelir. *Rikâb* da merkûb manasına olup yalnız binilen (hayvan ve binek)le ilgili kullanılır.”<sup>85</sup>

يُسَلِّطُ *es-selâtatü*: Galip ve üstün gelmek demektir. Şöyle denir; *sellattühû fe tesallata*: Onu galip, üstün kıldım, o da buna muktedir oldu.<sup>86</sup> Buna göre ayetteki “ve lakinnellâh yüsellitu rusûlehü ‘alâ men yeşâü” ifadesinin anlamı: “Allah peygamberlerini dilediği kimselere galip getirir, üstün ve hâkim kılar” demektir.

كَيْ لَا يَكُونَ ذُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ “ içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan birşey olmasın.” Râgıb İsfehânî’ye göre ‘dûlet’ ve ‘devlet’ aynı anlamdadır.<sup>87</sup> Bir görüşe göre ‘dûlet’ sözcüğü malla ilgili, ‘devlet’ sözcüğü ise savaş, makam, mevki ve itibarla ilgilidir. Bir görüşe göre de ‘dûlet’ tedavülde olan, elden ele dolaşan mal, ‘devlet’ ise mastar olup malın dolaşması demektir.<sup>88</sup> Kur’an, fey’in/ganimet ve servetin cahiliye döneminde olduğu gibi sadece zenginler ve iktidar sahipleri arasında dolaşan bir güç ve üstünlük aracı olmamasını, aksine fey ayetinde belirtilen ihtiyaç sahiplerine sarfedilerek servet ve refahın tabana yayılmasını öngörmüştür.<sup>89</sup>

Müfessirler bu ayetlerin (Haşr 59/6-7) yorumunda çok zorlanmışlar<sup>90</sup> ve farklı izahlar yapmışlardır. Bunları özetle belirtmek istiyoruz:

Altıncı ayetin zahirinden; Allah’ın, onlardan/Nadıroğulları’ndan Resûlüne verdiği bu malların tasarrufunun Resûlüllah’a ait olduğu anlamı ayetteki şu ifadelerden anlaşılmaktadır:

1- وَمَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ - “Allah’ın, onlardan Resûlüne verdiği/ döndürdüğü...” ifadesi. Bu ifadede, Allah’ın onların mallarını Resûlü’ne verdiği, muhasaraya katılan sahabilerin bu hususta bir etkilerinin, bir çabalarının olmadığı, dolayısıyla bunun bir fey olduğu, ganimet olmadığı vurgulanmaktadır.

2- فَمَا أُوجِفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ “Siz onu elde etmek için at da, deve de koşturmadınız” ifadesi. Bundan iki şey anlaşılmaktadır:

a- Orası yakın idi, oraya ulaşmak için ata, deveye binip gitmediniz, yaya olarak gittiniz.

b- Ata, deveye binerek günlerce yol alıp meşakkate, sıkıntıya katlanmadınız.

<sup>85</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 202.

<sup>86</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 238.

<sup>87</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 174.

<sup>88</sup> İsfehânî, *Müfredât*, ; İbn Fâris, *Mücmelü’l-Lüga*, s. 340; Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1700

<sup>89</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 78; Hâzin, *Lübâbü’t-Te’vil*, IV, 270

<sup>90</sup> İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed, *Kitâbü’t-Teshîl li Ulûmi’t-Tenzil*, Kâhire, ts., IV, 198.

3- “*Fakat Allah, elçilerini, dilediği kimselerin üzerine salar, onlara üstün, galip getirir*” ifadesi. Burada da Allah, resûlü Hz. Muhammed (s.a.v.)’i Nadîroğulları’nın üzerine göndermiş, kalplerine korku salıp<sup>91</sup> onlara üstün getirmiş, galip kılmıştır. Bunda gazveye iştirak edenlerin bir rolü yoktur.

4- “Allah her şeye kadirdir, her şeye gücü yeter” ifadesi. Allah’ın Nadîroğulları’nın kalplerine korku salıp Medine’den çıkarmaya, geride bıraktıkları malları Resûlüne vermeye de gücü yeter. Nitekim öyle de olmuştur.

Yedinci ayetin zahirinden de Allah’ın, beldeler halkından/düşmandan Resûlü’ne verdiği malların Allah’a, Resulü’ne, ona akraba olanlara, yetimlere, yoksullara yolda kalan yolculara ait olduğu, başka bir ifade ile bunlara verilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bundan humusün /beşte birin çıkarılıp kalanın harbe iştirak eden mücahitlere taksim edilip edilemeyeceği anlaşılmamaktadır.

Âlimler bu iki ayetin yorumunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna sebep olan hususlardan biri, bu iki ayette (Haşr, 59/6-7) aynı olaydan mı bahsediliyor, yoksa farklı olaylardan mı bahsediliyor, konusudur.

İkincisi de altıncı ayette ‘*منهم onlardan*’ ifadesi kullanılıyor, yedinci ayette ise ‘*من أهل القرى beldeler halklarından*’ ifadesi kullanılmıştır. Bu ikisi aynı şeyi mi ifade ediyor, yoksa ayrı ayrı şeyleri mi ifade ediyor?

Bu hususta âlimlerden iki ayrı yorum nakledilmektedir:

1- Bazı âlimlere göre bu iki ayette (Haşr 59/6-7) aynı olaydan bahsedilmektedir. Altıncı ayette ‘*منهم onlardan*’ ifadesi ile Nadîroğulları kastediliyor.<sup>92</sup> Yedinci ayette her ne kadar ‘*من أهل القرى beldeler halklarından*’ ifadesi kullanılmış ise de bununla farklı bir hüküm getirilmemekte, altıncı ayetteki hüküm beyan edilmektedir. Onun için yedinci ayetin başına atıf harfi olan ( و /ve ) getirilmemiştir. Çünkü atıf harfi olan ( و ) mugayeret ifade eder, yani önceki ayet ile sonraki ayetin hükmünün farklı olduğunu belirtir. Aralarında anlam bakımından tam bir birlik olduğu için aralarına atıf harfi getirilmemiştir.<sup>93</sup> *من أهل القرى* İfadesinin getirilmesi ise ayetteki hükmün sadece Nadîroğulları’ndan alınan mallara has olmayıp sonra diğer düşmanlardan alınacak malların da aynı hükme tabi olduğunu belirtmek içindir. Nitekim Şevkânî (ö.1250/1894) demiştir ki:

<sup>91</sup> Bkz. Haşr, 59/2.

<sup>92</sup> Bkz. Begavî, *Meâlimü’t-Tenzil*, VIII, 72; Kurtubî, *el-Câmi*, XVIII, 10; Neseî, *Medârik*, IV, 352; İbn Cüzey, *Kitâbü’t-Teshil*, IV, 197.

<sup>93</sup> Zemahşeri, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi’t-Tenzil ve Uyûni’l-Ekâvil fi Vücûhi’t-Te’vil*, Riyâd, 1998, VI, 78; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzil*, III, 389; Neseî, *Medârik*, IV, 352; Şevkânî, *Fethu’l-Kadir*, V, 262.



“Önceki ayette *fey*’in Resûlullah’a has olduğu belirtildikten sonra ikinci ayette مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى ifadesinin zikredilmesi ‘*fey*’in verileceği yerleri açıklamak içindir. Bunun tekrar zikredilmesi tekit ve takrîr/hükmü okuyucunun zihninde iyice yerleştirmek içindir. Birinci ayetteki ( مِنْهُمْ *Nadîroğullarından*) ifadesi yerine ikinci ayette ( مِنْ أَهْلِ الْقُرَى *beldeler halkından*) ifadesinin getirilmesi, bu hükmün sadece Nadîroğulları’na has olmadığını, bilakis Resûlullah’ın sulh yoluyla fethedeceği her ülkeye şamil olduğunu belirtmek içindir.”<sup>94</sup> İmam Şâfiî de bu iki âyetin (Haşr, 59/6-7) aynı konudan bahsettiği görüşündedir.<sup>95</sup> Buna göre Haşr 59/6-7 ayetleri farklı hükümler getirmemekte, yedinci ayet altıncı ayeti açıklamakta, *fey*’in verileceği yerleri belirtmektedir.

2- Âlimlerden birçoğuna göre ise, bu iki ayet aynı şeyden bahsetmemekte, ayrı konulardan bahsetmektedir. Nitekim İbn Abbas’tan yedinci ayette geçen ‘*min ehli’l-kurâ*’dan maksadın Kureyza, Nadîr, Fedek ve Hayber Yahudileri olduğu rivayet edilmiştir.<sup>96</sup>

İbn Abbas her halde bu ifadesiyle daha sonra fethedilen Hayber ve Fedek gibi yerlerin de aynı hükme tabi olduğunu kastetmiş olmalıdır. Zira Nadîroğulları hicretin dördüncü senesinde, Kurayzaoğulları hicretin 5’inci senesinde, Fedek ve Hayber Yahudileri ise hicretin yedinci senesinde sürgün edilmişlerdir.<sup>97</sup>

Taberî (ö.310/922) de bu görüşte olup yedinci ayetin, altıncı ayeti açıklamakta olduğu görüşünü tenkit eder ve bunun, müteahhirinden bazı mütefakih/fakih geçinenlerin görüşü olduğunu, doğrusunun, bu iki ayetin hükmünün farklı olduğunu, zira altıncı ayette zikredilen *fey*’in sadece Resûlullah’a tahsis edildiğini, onun dışında kimseye bir pay verilmediğini, Hz. Ömer’in de bunu böyle anladığını ve uyguladığını belirtir.<sup>98</sup>

Taberî her ne kadar böyle dese de, kendisinden sonra gelen Zemahşerî (ö.538/1144), Beyzâvî (ö.691/1291), Nesefî (ö.710/1310), Şevkânî (ö.1250/1894) gibi meşhur müfessirler bu iki ayetin (Haşr, 59/6-7) ayrı ayrı konulardan bahsetmediğini, aynı konudan bahsettiğini ve aralarında tam birlik olduğunu belirtirler. Doğrusunun da bu olduğu kanaatindeyiz. Zira:

<sup>94</sup> Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, V, 262; İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Kâhire, ts., IV, 335

<sup>95</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, XVIII, 12.

<sup>96</sup> Bkz. Begavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, VIII, 73; Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed, *Lübâbü’t-Te’vîl fi Meâni’t-Tenzîl*, Beyrut, 2004, IV, 269.

<sup>97</sup> Mübârekfûrî, *er-Rahîku’l-Mahtûm*, s. 268, 292, 345, 347.

<sup>98</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXII, 519-520.

Haşr sûresinin altı ve yedinci ayetleri hicretin dördüncü yılında vuku bulan Nadiroğulları'nın Medine'den sürülmesi hakkında inmiştir ve sûrenin ana teması da bu konudur. 'İniş sebebi'nde de belirtildiği gibi, muhasara neticesinde Nadiroğulları mallarını bırakıp gidince, sahabe-i kiram Resûlullah'tan ganimet malını taksim ettiği gibi, bunu da aralarında taksim etmesini istemişler, Haşr, 59/6'ncı ayette bunun ganimet olmadığı, fey olduğu ve bu nedenle savaşanların hakkının olmadığı belirtilmiş, ama nasıl ve kimlere dağıtılacağı belirtilmemiştir. Yedinci ayette ise bunun kimlere verileceği belirtilmiştir.<sup>99</sup> Yani fey'in hükmü önceki ayette mücmel olarak zikredilip Resûlullah'a ait olduğu belirtilmiş, sonraki ayette de Resûlullah'ın bunu nasıl uygulayacağı açıklanmıştır. Bu, Kur'an'ın üslubundandır; bir yerde müphem olarak zikredilen bir husus başka ayetlerde açıklanır.

### III. KUR'AN'DA FEY İLE İLGİLİ DİĞER KAVRAMLAR

Düşmandan alınan mallar hakkında Kur'an-ı Kerim'de dört sözcük kullanılır: Enfâl, ganimet, fey ve cizye. Bunlardan fey üzerinde duruldu. Şimdi de fey ile irtibatlı olan bu kavramlar üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

#### A. Cizye

Kur'ânî bir kavram olan *cizye* kelimesi sözlükte, yetmek, kâfi gelmek, karşılığını vermek, ödemek, yerini tutmak, ihtiyaç bırakmamak anlamında olan *cezâ-yeczî* -*cezâen* mastarından türemiş olan bir isimdir.<sup>100</sup> Cezâ', mutlak karşılık demektir. Bu karşılık sevap/mükâfat da olur, ukûbet/azab da olur. "... işte o, günahlarından arınan kimsenin mükâfatıdır."<sup>101</sup>, "... Onun için güzel bir karşılık/mükâfat vardır."<sup>102</sup> ayetlerinde *cezâ*, mükâfat anlamında kullanılmıştır. "Kötülüğün cezası/karşılığı onun gibi bir kötülüktür."<sup>103</sup>, "... Cehennem de sizin cezanızdır, mükemmel bir ceza."<sup>104</sup> ayetlerinde ise azap anlamında kullanılmıştır.<sup>105</sup> Cizye ise araziden alınan haraç/vergi, zimmîlerden/Müslümanların idaresinde yaşayan gayr-i Müslimlerden alınan vergidir.<sup>106</sup>

<sup>99</sup> Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 389; İbn Cüzey, *Kitâbü't-Teshîl*, IV, 199; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 78

<sup>100</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 619; *el-Mu'cemü'l-Vasît*, I, 122.

<sup>101</sup> Tâhâ, 20/76.

<sup>102</sup> Kehf, 18/88.

<sup>103</sup> Şûrâ, 42/40.

<sup>104</sup> İsrâ, 17/63.

<sup>105</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s.93.

<sup>106</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 621

Terim olarak cizyeyi kısaca: “İslam ülkelerinde yaşayan gayr-ı Müslimlerden himaye ve askerlikten muafiyet karşılığı alınan baş vergisidir” şeklinde tanımlamamız mümkündür. Buna cizye denilmesinin sebebi, canlarının ve mallarının korunmasına karşılık alındığı içindir.<sup>107</sup>

Cizye kelimesi Kur'an'da bir yerde/ hicretin dokuzuncu yılında inen Tevbe sûresinin yirmidozuncu ayetinde geçmekte olup anlamı şöyledir: “*Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm'ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek/boyun eğerek kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın.*”

Cizye iki çeşittir. Biri karşılıklı rıza ile kararlaştırılan cizyedir. Bu durumda kararlaştırılan miktardan fazla alınmaz. Diğeri düşmanın yenilişinden sonra kendi mülk ve toprakları üzerinde bırakıldıklarında devlet otoritesi tarafından konulan cizyedir. Bunun miktarı, nasıl ödeneceği gibi teferruatı fıkıh kitaplarındadır.<sup>108</sup>

## B. Enfâl

*Enfâl*, fazlalık, ganimet, hibe manasına gelen *nefel* kelimesinin çoğulu olup ganimetler demektir.<sup>109</sup> Ganimet hakkında Kur'ân-ı Kerim'de ilk defa bu tabirin kullanıldığı görülmektedir. Hicretin ikinci yılında vuku bulan Bedir gazvesinden bahseden *Enfâl* sûrenin ilk ayetinde iki defa *enfâl* kelimesi zikredilmiştir. Ayetin anlamı şöyledir: “*Sana ganimetlerden soruyorlar, de ki ganimetler Allaha ve Resûlüne aittir, onun için siz gerçekten müzminlerseniz Allah'tan korkun da birbirinizle aramızı düzeltin, Allaha ve Resûlüne itaat edin.*”<sup>110</sup>

Ayetteki “*enfâl/ganimetler Allah ve Resûlü içindir.*” ifadesinin anlamı; ganimetler konusunda ancak Allah karar ve hüküm verir, Peygamber de ancak kendisine bildirilen hükümler doğrultusunda ganimetleri taksim edebilir,<sup>111</sup> demektir.

Daha sonra aynı sûrenin kırk birinci ayetinde ganimet sözcüğünden türemiş *ganime* fiili kullanılmıştır. Ganimete *nefel* denilmesinin sebebi; ya savaşın asıl maksadı olan din ve vatani korumak ve Allah'ın dinine davet etmekten fazla

<sup>107</sup> Bkz. Kâsimî, Muhammed Cemâlüddin (tashih ve ta'lik: M. Fuâd Abdülbâkî), *Mehâsinü't-Te'vil*, Kâhire, 1957, VIII, 3106-3107; Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefâsîr*, VI, 3277-3278

<sup>108</sup> Bkz. Mevsîlî, Abdullah b. Mahmd b. Mevdud, *el-Ihtiyâr li Ta'lîl'l-Muhtâr* (ta'lik. Mahmud Ebu Dakika), baskı yeri ve tarih yok., IV, 136-141; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 451-454.

<sup>109</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1833; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 4509; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, IV, 59.

<sup>110</sup> *Enfâl*, 8/1.

<sup>111</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 550; Neseî, *Medârik*, II, 134; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, III, 311.

olarak elde edildiği<sup>112</sup> veya diğer ümmetlere haram olan ganimet, bu ümmete fazla olarak helal kılındığı ya da mücahide, Allah yolunda cihattan alacağı ecir ve sevaptan fazla olarak verilmesinden ötürüdür.<sup>113</sup>

Farz ve vacip olmayan namazlara da fazladan kılındığı için *nâfile* denilmiştir. Nâfile fazla demektir. Bu manada toruna da *nâfile* denilir.<sup>114</sup>

Bazen, devlet başkanı veya komutanın, mücahitleri savaşa teşvik için, onlara ganimetten verdiği mala da enfâl denir. Savaştan önce veya savaş esnasında böyle bir teşvikte bulunmak caiz, hatta mendup kabul edilmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Peygamber efendimize müminleri savaşa teşvik edilmesi emredilmiştir.<sup>115</sup>

Peygamber efendimiz de Huneyn gazvesinde: “Her kim bir düşmanı öldürür ve öldürdüğüne dair delili de olursa, öldürdüğü kimsenin elbise, silâh ve diğer eşyası onundur”<sup>116</sup> buyurmuştur. Bu ve benzeri rivayetlere dayanarak Ebû Ubeyd Kâsim b. Selâm (ö.221/836) özetle şöyle demiştir: “*Nefel* (ç. enfâl) ise payından fazla olarak gaziye verilen şeydir. Devlet başkanı veya komutan: “Kim bir düşmanı öldürürse üzerindeki silah ve diğer şeyler onun olacaktır” der ve bir yere seriye/küçük askeri birlik gönderirken, “düşmandan ne alırsanız sizin olacaktır. Yahut aldığınızın dörtte biri veya yarısı sizin olacaktır” der. Komutanın sözüne vefa göstermesi gerekir. Bunun beşte biri alınmaz.”<sup>117</sup>

### C. Ganimet

İbn Fâris demiştir ki, *g n m* maddesi daha önce malik/sahip olunmayan bir şeyi ifade etmekte iken daha sonra kâfirlerden savaş yoluyla alınan mallar için kullanılmıştır.<sup>118</sup>

Râgıb İsfehânî de, *ganimet* kelimesinin *ganem* lafzı ile irtibatını kurarak şöyle demiştir: *Ganem*; koyun ve keçi sürüsü, davar, *gunm* de davarı elde etmek, ele geçirmek demektir. Daha sonra bu kelime düşmandan ve başkalarından alınan, elde edilen her şey hakkında kullanılmıştır. *Mağnem* de ganimet olarak alınan

<sup>112</sup> İbn Atıyye, Abdullah b. Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut, 2003, s.774.

<sup>113</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II, 406.

<sup>114</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II, 406. Bkz. İsrâ, 17/79; Enbiyâ, 21/72.

<sup>115</sup> Enfâl, 8/65.

<sup>116</sup> Buhârî, *Humus*, 18

<sup>117</sup> el-Mutarrizî, *el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib*, II, 114-115; Ayrıca bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, VII, 114, 115.

<sup>118</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü'l-Mekâyis fi'l-Lüga*, s. 805.

şey anlamında olup çoğulu *meğânim* şeklinde gelir.<sup>119</sup> İsmail Hakkı Bursevî (ö 1137/1725) de şöyle demiştir: “Ganimet, aslında düşmandan ele geçen koyunlara denilirken, daha sonra onlardan elde edilen her şeye bu isim verilmiştir.”<sup>120</sup>

Ganîmet cehd ve gayretle karşılıksız alınan şeydir. Kur'ânî bir kavram olarak ganîmet, harpte düşmandan alınan maldır. Çünkü harpte düşmanın kanı ve malı helal kılınmıştır.<sup>121</sup> Daha önceki peygamberlere ve ümmetlere ganîmet haramdı, sadece Hz. Muhammed (s.a.v.)'e ve ümmetine helal kılınmıştır.<sup>122</sup> Nitekim ayet-i kerimede: “*Elde ettiğiniz ganîmetleri, temiz ve helâl olarak yiyin.*”<sup>123</sup> buyrulmuştur. Peygamber efendimiz de hadis-i şeriflerinde: “*Ganîmetler benim için helal kılındı, benden önce hiç kimseye helal kılınmadı.*”<sup>124</sup> buyurmuştur.

Kur'ân-ı Kerim'de bizzat ganîmet kelimesi değil de onun türevleri altı yerde geçmektedir.<sup>125</sup> İki yerde (Enfâl 8/41, 69) ‘ganîmtüm’ şeklinde fiil olarak, dört yerde de (Nisâ’, 4/94, Fetih, 48/15, 19, 20) mağnem kelimesinin çoğulu olan ‘meğânim’ şeklinde isim olarak geçmektedir. Mağnem; ganîmet, mağânim de ganîmetler demektir.

Ganîmet, arazi gibi gayr-ı menkulü de, altın, gümüş, silah, elbise vs. gibi menkulleri de kapsar.<sup>126</sup> Zira konumuzdan bahseden Enfâl 8/41’de (أَنَا غَنَمْتُمْ) ifadesindeki ‘mâ’ lafzı umum ifade eder ve ganîmet olarak alınan her şeyi kapsar. Düşmandan alınan ganîmetlerin taşınabilir olanlarına, ganâim-i me’lûfe; arazi gibi taşınmaz olanlarına, ganaim-i gayr-i me’lûfe denir.<sup>127</sup>

Ganîmetle ilgili hükümler Enfâl 8/41’de düzenlenmiş olup şöyle buyrulmuştur: “Biliniz ki, ganîmet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri Allah’a, Resulüne, onun akrabalarına yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir. Allah her şeye hakkıyla kadirdir.”

<sup>119</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 366.

<sup>120</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, III, 347.

<sup>121</sup> Ebû Zehre, Muhammed, *Zehretü't-Tefâsîr*, Kahire, Mecmeu'l-Buhûsü'l-İslâmiyyi ts., VI, 3130.

<sup>122</sup> İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, *el-Mugni* (tahk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Kahire, 1989/1409, IX, 282; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî* (tahk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcüd), Beyrut - Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994/1414, VIII, 387.

<sup>123</sup> Enfâl, 8/69.

<sup>124</sup> Buhârî, *Teyemmüm*, 1.

<sup>125</sup> Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes*, s. 505.

<sup>126</sup> Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefâsîr*, VI, 3130.

<sup>127</sup> Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhıyye Kamusu*, İst., 1968, III, 337, 394.

Ayette belirtildiği gibi ganimet malları beşe bölünür, beşte biri Allah ve Resûlü için, ona akraba olanlar, yetimler, yoksullar ve yolcular için ayrılır, yani bunlara taksim edilir. Geriye kalan beşte dördü de savaşa katılan mücahidlere taksim edilir. Zira ayette düşmandan alınan mal ‘*ganimtüm /aldığınız ganimet*’ ifadesiyle savaşanlara isnad edilmiştir. Buna göre ganimet alan mücahitlerdir, düşmanla savaşıp onları yenerek almışlardır. Onun için ganimetin beşte dördü onlara taksim edilir.

Haşr 59/6-7’de ‘*مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ* /Allah’ın, elçisine verdiği’ ifadesi kullanılmıştır. Yani Fey’i mücahidler savaşarak almamışlar, Allah, Resûlüne vermiştir. Onun tasarrufu Resûlullah’a aittir, istediği gibi tasarruf eder.

Düşmandan alınan mallarla ilgili dikkatimizi çeken bir husus da gerek enfâl, gerek ganimet, gerekse fey’in geçtiği ayetlerde ‘*lillâhi*/Allah içindir’ ifadesinin kullanılmış olmasıdır. El-Haddâdî (ö.800/1397) demiştir ki ganimetlerin Allah’a nispet edilmesi, ganimetlere şeref kazandırmak maksadıyladır. Hz. Peygamber’e nispet edilmesi ise ganimetlerin hüküm ve idaresinin ona ait olması sebebiyledir.”<sup>128</sup>

## 1. Ganimetle Fey Arasındaki Benzerlikler ve Farklar

### (1) Benzerlikler

Ganimetle fey arasında benzerlikler olduğu gibi, farklılıklar da vardır. Aralarındaki benzerlikler: a- Her ikisi de düşmandan alınan mallar olması, b- Her ikisinde de beşte birinin harcama yerinin aynı olmasıdır.

### (2) Farklar

Aralarındaki farklar ise; a- Ganimetin savaş neticesinde, fey’in ise sulh neticesinde alınması, b- Fey’in beşte dördünün harcanacağı yerler ile ganimetin beşte dördünün harcanacağı yerlerin farklı olmasıdır.<sup>129</sup>

Şöyle ki, ganimet savaş neticesinde elde edildiği için beşte dördü mücahitlere taksim edilir. Bu taksimde zengin, fakir ayrımı gözetilmez, savaşa katılan herkese verilir. Ancak süvarilerle yayaların hisseseleleri değişir.<sup>130</sup>

<sup>128</sup> Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, III, 311.

<sup>129</sup> Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye ve’l-Vilâyâtü’d-Dîniyye* (thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî), Kuveyt - Dâru İbn Kuteybe, 1989/1409, s. 161; Ebû Ya’lâ, Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye* (thk. Muhammed Hamid el-Fıkî), Kahire, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000/1421; Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, VIII, 385.

<sup>130</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, VI, 449 vdev.

Fey'in beşte dördün tasarrufu ise Resûlüllah'a bırakılmıştır.<sup>131</sup> Bunları o, uygun gördüğü yerlere verir. Ondan sonra da devlet başkanlarına bırakılmıştır. Resûlüllah fey'i genel olarak fakirlere dağıtmıştır.<sup>132</sup>

Cahiliye döneminde Araplar arasında elde edilen ganimetlerin dağıtımında adalet gözetilmezdi. Bunun dörtte birini yöneticiler alırdı, kalan kısmını da yönetici istediği kimselere verirdi.<sup>133</sup> İslamdan önceki dinlerde ganimet helal değildi.<sup>134</sup>

Ebu Ubeyd Kâsim b. Sellâm (ö.221/836) ganimetle fey arasındaki farkı şöyle belirtmiştir: "Harp devam ederken düşmandan alınan mala *ganimet* denir. Bunun beşte biri ayrılır, kalanı mücahitlere dağıtılır. *Fey*, savaş tamamen bitip düşman etkisiz hale getirildikten sonra alınan mala denir. Artık orası dâr-ı İslam olur. Alınan malın beşte biri ayrılmaz, mal bütün Müslümanların olur."<sup>135</sup>

## 2. Fey Ayetinin Enfâl 8/41 Ayetiyle İrtibatı

Bir de müfessirler, konumuz olan Haşr 59/6-7 ayetleri ile Enfâl 8/41 ayet-i kerîmesinin aynı anlamı mı, yoksa farklı anlamlar mı ifade ettiği hususunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunları da özet olarak arzetmek istiyoruz:

a- Bir kısım ilim adamları Haşr sûresini yedinci ayetinin, Enfâl sûresinin kırk birinci ayetiyle neshedildiğini söylemişlerdir ki, Enfâl suresindeki ayette ganimetin beşte birinin orada zikredilen kimselere, beşte dördünün de savaşan kimselere verileceği belirtilmektedir. Nitekim Peygamber Efendimiz Bedir Savaşı'nda alınan ganimetleri öyle taksim etmiştir. İslam'ın ilk dönemlerinde ganimet ayette zikredilen kimselere veriliyor, savaşanlara herhangi bir şey verilmiyordu. Bu, Yezid b. Rûmân (ö.130/747), Katâde (ö.117/735) ve başkalarının görüşüdür. İmam Malik'ten de buna benzer bir görüş nakledilmiştir.<sup>136</sup>

İbn Cüzey (ö.741/1340) Enfâl sûresinin Haşr sûresinden önce inmiş olduğunu belirterek bu görüşü tenkit etmektedir.<sup>137</sup> Gerçekten Bedir Savaşı Hicretin ikinci yılı Ramazan ayında, (17 ramazan 2 h/13 mart 624 m.) olmuş<sup>138</sup>, Nadîroğulları Gazvesi ise bundan yaklaşık iki sene sonra hicretin dördüncü yılı Rabi-

<sup>131</sup> Ebû Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 136-138.

<sup>132</sup> Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, VIII, 389; Mustafa Hın, Mustafa el-Bugâ, Ali eş-Şerbecî, *el-Fikhü'l-Menhecî alâ Mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*, Dımaşk - Darü'l-Kalem, 1992, VIII, 134-137.

<sup>133</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 16-17; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, VI, 78; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil*, IV, 270.

<sup>134</sup> Bkz. Buhârî, *Teyemmüm*, 1.

<sup>135</sup> el-Mutarrizî, *el-Muğrib fi Tertibi'l-Mu'rib*, II, 114.

<sup>136</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 12.

<sup>137</sup> İbn Cüzey, *Kitâbü't-Teshil*, IV, 198.

<sup>138</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 263.

levvel ayında olmuştur.<sup>139</sup> (Rabiulevvel 4 H./Ağustos 625 M.). Enfâl suresi Bedir Gazvesiyle ilgili olarak inmiş, Haşr suresi ise Nadîroğullarının Medine'den sürülmesiyle ilgili olarak inmiştir.<sup>140</sup> Önce inen âyet, kendisinden sonra inen ayeti nasıl nesheder?

b- Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824) da, Haşr suresinin altıncı ayetinde zikredilen *fey'*in Peygamber (s.a.v.)'e ait olduğunu, yedinci ayetin cizye ve haraç ile ilgili olup orada sözü edilen sınıflara verileceğini, Enfâl 8/41'inci ayetin ise ganimet verilecek olan mücahitlerin payını açıkladığını belirtmektedir.<sup>141</sup>

### 3. Fey'in Taksimi

#### (1) Resûlüllah (s.a.v.)'in Uygulaması

İbn Hişam demiştir ki: "Nadîroğulları giderken pek çok mal bıraktılar. Bu mallar Resûlüllah'a has idi, o dilediği yere verebilirdi. Resûlüllah da bunu ilk muhacirler arasında taksim etti. Ensara bir şey vermedi. Sadece Ebû Dücan ile Sehl b. Huneyf'in fakir oldukları söylenince onlara da verdi.<sup>142</sup> Nadîroğullarından sadece iki kişi Müslüman olmuştu: Yâmin b. Umeyr ve Ebû Said b. Vehb. Bunların mallarına dokunulmadı, ellerinde kaldı."<sup>143</sup>

Hız. Ömer (r.a.) da: "Nadîroğullarının malları, Müslümanların at ve deve sürmeden/savaşsız, Allah'ın, Resûlü'ne verdiği mallardandır. Onun için bu mallar sadece Resûlüllah'a aitti ve kendisi bunları bir yıllık geçimi için harcar/ayırır sonra da geri kalanı Allah yolunda savaş hazırlığı olarak atlar ve silah için kullanırdı."<sup>144</sup> demiştir.

İbnü'l-Kayyım (ö.751/1350) da Buhârî'den naklen; "Hz. Peygamber (s.a.) çeşitli mallar ve silahlar ele geçirdi. Nadîroğulları'ndan ele geçen bütün ganimetler kendi ihtiyaçları ve müslümanların yararına harcaması için tamamen Allah Rasûlü'ne (s.a.v.) ait oldu. Beşte birini alıp gerisini muhacirlere taksim etmedi. Çünkü bu ganimetleri O'na Allah ihsan etti. Müslümanlar bunları ele geçirmele-

<sup>139</sup> İbn Hişam, *es-Sîre*, III, 199-200.

<sup>140</sup> Bkz. Buhârî, *Tefsîr* (sûre, 69), 1.

<sup>141</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 12.

<sup>142</sup> Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 11; Şirbini, Muhammed b. Ahmed, *es-Sirâcü'l-Münir*, Beyrut, 2004, IV, 263.

<sup>143</sup> İbn Hişam, *es-Sîre*, III, 201-202; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-Eser*, s. 49; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 11.

<sup>144</sup> Buhârî, *Cihâd*, 80; Müslim, *Cihâd*, 48 (1757).



ri için ne at ne deve koşturdular. Ama Kurayza gazasından ele geçen ganimetlerin beşte birini ayırıp geri kalanı taksim etti.”<sup>145</sup> demiştir.

İmam Mâlik (ö.179/715) demiştir ki: “Rasûlüllüh (s.a.v.) Kurayza ganimetlerinin beşte birini ayırıp geri kalanını (mücahidlere) taksim etti. Ama Nadîroğulları'nın ganimeti konusunda böyle yapmadı. Çünkü Müslümanlar Nadîroğulları'na karşı at ve deve ile gitmediler. Oysa Kurayzaoğulları'na at ve deve ile gittiler. Hz. Peygamber (s.a.) Nadîroğulları yahudilerini aralarında reisleri Huyey b. Ahtab da bulunduğu halde Hayber'e sürgün etti ve silahlarını ele geçirdi; arazilerine, yurtlarına ve mallarına el koydu. Silah olarak elli zırh, elli miğfer ve üç yüz kırk kılıç buldu”<sup>146</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Nadîroğulları'ndan alınan fey'i Resûlüllah'ın mücahitlere dağıtmadığı hususunda ittifak vardır. Kimlere dağıttığı hususunda ise, İbn Hişam (ö.213/828), “Resûlüllah bunu ilk muhacirler arasında taksim etti.” derken, Hz. Ömer (r.a.) Resûlüllah'ın bunu bir yıllık geçimi için ayırdığını, geri kalanı Allah yolunda savaş araç ve gereçlerine harcadığını söylemiştir.

Bu iki rivayet ilk bakışta birbirleriyle çelişiyor gibi görünüyorsa da aslında aralarında çelişki bulunmamaktadır. Zira bu iki rivayetin şöyle telif edilmesi mümkündür: Resûlüllah (s.a.v.) fey'den bir yıllık ihtiyacını aldıktan sonra kalanın bir kısmını muhacirlere dağıtmış, bir kısmını da savaş araç ve gereçlerine harcamış olabilir.

## (2) Âlimlerin Yorum ve İctihatları

Âlimlerin fey'in nasıl taksim edileceği hususunda yorum ve içtihat farklılıkları vardır. Bunları şöyle özetlememiz mümkündür:

aa- Denilmiştir ki; Fey'in taksiminde ayetin zahirine göre hareket edilir, alınan fey altıya bölünür. Bir pay Allah için ayrılır, bu pay Kâbe'nin ve diğer mescitlerin tamirine harcanır. Bir pay Resûlüllah için, bir pay da onun akrabaları için ayrılır. Yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar için de birer pay ayrılır.<sup>147</sup> Buna göre Resûlüllah'ın fey'deki payı ve tasarruf yetkisi sadece altıda birinde olmuş olur.

<sup>145</sup> İbnü'l-Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *Zâdü'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-Ibâd*, Beyrut, 2005, II, 462.

<sup>146</sup> İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-Meâd*, II, 462.

<sup>147</sup> Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 389.

ab- Bir yoruma göre de *fey* beşe ayrılır, ayette Allah'ın zikredilmiş olması ta'zîm ve saygı içindir.<sup>148</sup> Veya 'Allah içindir'den maksat, 'Allah dilediği gibi hükmeder' demektir.<sup>149</sup>

Hasan el-Basri (110/728) şöyle demiştir: "Allah içindir, ifadesi kelâma başlanmak için söylenmiş bir sözdür. Yoksa dünya ve ahiretin hepsi Allah'ındır."<sup>150</sup> Burada Allah'ın adı bereket ve tazim için anılmıştır. Nitekim: "*Allah ve Resûlü-nü razı etmeleri daha doğrudur.*"<sup>151</sup> ayetinde Allah'ın adının teberrüken zikredildiği gibi. Buna göre de Resûlullah (s.a.v.)'in *fey*'deki payı ve tasarruf yetkisi *fey*'in sadece beşte birinde olmuş olur.

ac- Bir görüşe göre de *fey*'in tamamı değil, ganimette olduğu gibi beşte biri beşe bölünür. Çünkü Resûlullah (s.a.v.) beşte birini ayette zikredilen yerlere taksim eder, kalan beşte dördünü de istediği yere sarfederdi.<sup>152</sup> İmam Şâfiî (ö.204/819) bu görüştedir. Ona göre *fey* beş kısma ayrılır. Bunun humusu/beşte biri alınıp ganimetin beşte birinin sarfedildiği yerlere verilir. Kalan beşte dördü de sınırları bekleyen ve daima harp için hazır bulunan mücahitlere ve Müslümanların yararına olan yerlere verilir.<sup>153</sup> Hatîb Şîrbînî (ö.977/ ) de tefsirinde bu görüşü benimsemiştir.<sup>154</sup>

Bu son görüş, Haşr sûresinin altı ve yedinci ayetlerini birlikte mütalaa ettiğimizde kanaatimizce daha isabetli görülmektedir. Çünkü altıncı ayet *fey*'in harcama yetkisinin Resûlullah'a ait olduğunu belirtiyor. Yedinci ayet ise bunun Allah'a, Resûlüne, ona akraba olanlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalana sarfedileceğini belirtiyor. Buna göre düşmandan alınan *fey* beşe bölünür, beşte biri Haşr sûresinin yedinci ayetinde belirtilen bu yerlere verilir, kalan beşte dördünün tasarrufu ise Resûlullah'a ait olmuş olur. Resûlullah da bunu istediği yere sarfeder. Böylece her iki ayetle de amel edilmiş olur.

<sup>148</sup> Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 389.

<sup>149</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 263.

<sup>150</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 10.

<sup>151</sup> Tevbe, 9/62.

<sup>152</sup> Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 389.

<sup>153</sup> Mustafa Dîb el-Bugâ, *et-Tezhîb fî Edilleti Metni'l-Gâyeti ve't-Takrîb*, Beyrut, 1989, s. 231-232. İmam Şafii bu görüşe iki sebepten dolayı varmış olmalı:

a- Enfâl sûresinin 41'nci ayetinde belirtilen ganimetin beşte birinin verileceği yerlerle Haşr sûresinin 7'nci ayetinde zikredilenlerin aynı olması,

b- Haşr sûresinin 7'nci ayetinde humustan bahsedilmiyor, ayet mutlaktır. Enfâl sûresinin 41'nci ayeti ise mukayyed, orada humustan bahsediliyor. Bu tür ayetler açıklanırken tefsir usulü kaidesi gereği "mutlak mukayyede hamlolonur. (Bkz. Mustafa Dîb el-Bugâ, a.g.e., s.231 (dipnot:3)).

<sup>154</sup> Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, IV, 257-258.

Bu görüş, ganimetle ilgili olan Enfâl 8/41 ayetinin hükmüne de uygun düşer. Enfâl 8/41 ayetine göre alınan ganimet beşe bölünür, beşte biri ayette belirtilen yerlere verilir, kalan beşte dördü de savaşa katılan mücahitlere taksim edilir. Buna göre fey ile ganimetin taksimi açısından arasındaki fark; fey'de beşte dördünün tasarruf yetkisinin Resûlüllah'a ait olmasıdır. O istediği yere sarfeder. Nadiroğulları'ndan alınan fey'de bunu muhacirlere vermiştir. Ganimetin ise beşte dördü mücahidlere taksim edilir.

Resûlüllah'ın vefatından sonra hissesinin ne olacağı da İslam hukukçuları arasında tartışılmıştır. Resûlüllah'ın hissesi vefatından sonra; bir görüşe göre devlet başkanına ait olur, başka bir görüşe göre askerlere ve kalelere harcanır. Diğer bir görüşe göre de Müslümanların maslahatları olan yerlere sarfedilir.<sup>155</sup>

Hanefilere göre ise Resûlüllah'ın vefatıyla hissesi düşmüştür. Onlara göre Resûlüllah (s.a.v.) bunu risalet vasfı sebebiyle alıyordu. Nitekim kendisinden sonraki halifeler de böyle uygulamışlardır.<sup>156</sup>

İmam Şâfiî'den gelen bir rivayete göre ondan sonra gelen halifelere verilir, Şâfiî'lerin çoğunluğunun görüşüne göre ise bu pay, Müslümanların menfaatine olan yerlere harcanır ve bunlar arasında önem sırası gözetilir.<sup>157</sup>

#### IV. SONUÇ

Sözlükte dönmek, gölge, gölgelik gibi anlamlara gelen fey, Kur'ânî bir terim olarak iki anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan biri aile hukukuyla ilgili, diğeri de savaş hukukuyla ilgilidir.

Aile hukukuyla ilgili bir terim olarak fey, hanımına yaklaşmayacağına yemin eden kimsenin yeminini bozup kefareti vererek hanımına geri dönmesidir ki bununla ilgili hükümler Bakara sûresinin 226 ve 227'nci ayetlerinde düzenlenmiştir. Cahiliye döneminde Araplar hanımlarını sevmeyip cezalandırmak istedikleri, kendilerinden sonra da başka erkeklerle de evlenmelerini hoş görmedikleri zaman onlarla cinsel ilişkide bulunmayacaklarına dair yemin ederler, bu durum aylarca, hatta yıllarca sürerdi. Bu durumda onlar, kocaları kendilerine yaklaşmadığı için evli sayılmazlar, boşanmadıkları için de bir başkasıyla evlenemezler, ortada kalırlardı. Kur'an, kadına yapılan bu zulmü ve haksızlığı önlemek istediği için bunu en fazla dört ayla sınırlamış, kocaya iki seçenek tanımıştır. Ya yeminini bozup hanımına dönecek, ya da onu boşayıp serbest bırakacaktır.

<sup>155</sup> Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil*, III, 389; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münir*, IV, 257.

<sup>156</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 439-440; Âlûsî, Şehabeddin Mahmûd b. Abdullah, *Rûhü'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesâni*, Beyrut, ts., XXVIII, 46.

<sup>157</sup> Âlûsî, *Rûhü'l-Meânî*, XXVIII, 46.

Savaş hukukuyla ilgili bir terim olarak Fey ise, düşmandan bir savaş neticesi olmaksızın alınan mal demektir. Savaş neticesi alınan mala ise ganimet denir. Ganimetle ilgili hükümler hicretin ikinci yılında vuku bulan Bedir Savaşı hakkında inen Enfâl 8/41'inci ayeti ile düzenlenmiştir.

Fey ile ilgili hükümler ise hicretin dördüncü yılında vuku bulan Nadîroğulları'nın Medine'den sürgün edilmesi hakkında inen Haşr 59/6-7'nci ayetleri ile düzenlenmiş olup bu ayetlere fey ayetleri denilmiştir.

Ganimet daha önceki peygamberlere ve ümmetlerine haramdı, sadece Hz. Muhammed (s.a.v.)'e ve ümmetine helal kılınmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de düşmandan alınan mallar hakkında fey'den başka enfâl, ganimet ve cizye ifadeleri de kullanılmıştır. Özellikle fey ile ganimet sözcüklerinin ifade ettikleri anlamın aynı mı, yoksa farklı mı olduğu ve nasıl uygulanacağı hususunda İslam hukuk bilginleri arasında farklı görüşler ve yorumlar olmuştur.

Fey'in sözlük anlamı olan gölge ile, terim anlamı olan düşmandan alınan mal arasında irtibat kurularak, dünya malı ve servetinin bir gölge gibi geçici olduğu; geri döndürmek, iade etmek anlamı ile de irtibat kurularak Allah, lütfettiği nimetlere kaşı nankörlükte bulunan kullarının elinden bu nimetleri alıp kendisine itaat edenlere iade edeceği yorumu yapılmıştır.

Kur'an, fey'in/gelir ve servetin hep belirli ellerde toplanmamasını aksine ihtiyaç sahiplerine sarfedilerek refahın tabana yayılmasını, böylece toplum içerisinde sosyal adaletin gerçekleştirilmesini öngörmüştür.

# İbn Âbidîn'in “*Tahbîru't-Tahrîr fî İbtâli'l-Kadâ'i bi'l-Feshi bi'l-Ğabn'i'l-Fâhişi bi Lâ Tağrîr*” İsimli Risâlesinin Tahlili\*

Gökhan ATMACA\*\*

**Öz:** Çalışma, 19'uncu yüzyılın ikinci yarısının önde gelen alimlerinden İbn Abidin'in “fahiş gabin” konusuyla ilgili “Tahbiru't-Tahrîr” adlı eserini tahlil etmektedir. Çalışmada önce “fahiş gabin” hakkında genel bilgi verilmiş, risalenin metodu ve muhtevası tahlil edilmiş, daha sonra kullandığı kaynaklar tanıtılmıştır. Böylece ilgili risalenin telif tarzı ve muhtevası hakkında bir fikir ortaya konmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Âbidîn, Gabin, Hanefi.

## Tractate Analysis named “Takhbîr al-tahrîr fî ibtâl al-kadâ' bi'l-fash bi'l-gabn' al-fâhish bi lâ tağrîr” of Ibn Âbidîn

**Abstract:** In this study investigated İbn Âbidîn's “Gabin Tractate” in terms of text and content who lived in XIX. century and one of the leading scientists of last period. In this study, given general information about Gabin Tractate, introduced method and content of tractate and resources used in tractate as concise. In this way presentation of this tractate will be made and can be found to obtain the opinion about form of tractate.

**Keywords:** Ibn Abidin, Gabn, Hanafi.

**İktibas / Citation:** Gökhan Atmaca, “İbn Âbidîn'in “Tahbîru't-Tahrîr fî İbtâli'l-Kadâ'i bi'l-Feshi bi'l-Ğabn'i'l-Fâhişi bi Lâ Tağrîr” İsimli Risâlesinin Tahlili”, *Usûl*, 12 (2009/2), 37 - 62.

## I. GİRİŞ

Bu çalışmanın konusu, XIX. asırda yaşayan ve son dönem Hanefî fakihlerinin önde gelen alimlerinden olan İbn Âbidîn'in (1252/1836) “Gabin Risâlesi”nin metin ve muhteva yönünden tetkik edilmesidir.

Gabin, iki taraflı akitlerde bedeller arasındaki değer yönünden farklılık ve denksizliği ifade eden, bu sebeple tarafların rızalarını<sup>1</sup> olumsuz yönde etkileyen

---

\* Bu makale yazarın “İbn Âbidîn'in Gabin Risâlesinin Metin ve Muhteva Yönünden Tedkiki” adlı Yüksek Lisans tezinin bir bölümünün tekrar gözden geçirilip yayına hazırlanmasıyla oluşmuştur.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü.

bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>2</sup> Risâlede mevzu tağrîrle birlikte ele alınmıştır. Bu bağlamda tağrîr, bir kimseyi istenen yönde bir irade<sup>3</sup> beyanında bulundurmak için onda yanlış bir kanaat uyandırarak veya mevcut bulunan hatalı fikrin devamını sağlayarak yanılmayı ifade eder ve hud'a, hılâbe, ğaş, tedlis, hıyâne gibi kelimelerle ifade edilir. Tağrîr, buna maruz kalan tarafın hatalı bir irade beyanında bulunmasına yol açtığından iradenin oluşumunda bozukluk veya rızayı sakatlayan sebep olarak nitelendirilir.<sup>4</sup>

Klasik kaynakların sistematığı dışında, gabnin başlı başına bir mevzuu olarak Hanefî fikhinin son dönem temsilcisi İbn Âbidîn tarafından ele alınmış olması ve bu risâlenin incelenmesi, gabin konusunun tarihi süreç içinde aldığı son döneme ilişkin şeklinin belirlenmesi açısından önem kazanmaktadır.

Bu çalışmada Gabin Risâlesi hakkında genel bilgiler, risâlenin metodu, muhtevası ve risâlede kullanılan kaynakların özlü bir biçimde tanıtımı yapılmıştır. Böylece hem bu risâlenin tanıtımı yapılmış olacak ve hem de risâle formu hakkında genel kanaat edinme imkanı bulunacaktır.

## II. RİSÂLE HAKKINDA GENEL BİLGİLER

İbn Âbidîn, "*Tahbîru't-tahrîr fî ibtâli'l-kadâ'i bi'l-feshi bi'l-ğabn'i'l-fâhişi bi-lâ tağrîr*"<sup>5</sup> isimli risâleyi 1248 senesi Cemaziye'l-evvel ayında tamamlamıştır.<sup>6</sup> Risâlenin yazılış sebebi ise kendisine Sayda Körfezi civarından ulaşan bir mektuptur. Bu mektupta o civarın müftüsünün bir satım akdinde meydana gelen probleme verdiği cevaptan bahsedilmekte ve aynı hususta İbn Âbidîn'in görüşü istenmektedir. İbn Âbidîn ilk önce bu mektuba cevap vermeyi lüzumsuz bulmuş, daha sonra hakikatin ortaya çıkması için mektuba cevap vermeyi gerekli görmüştür. Müftünün Nâibi'yle bu hususta yapmış olduğu mektuplaşmanın ardından bu risâle teşekkül etmiştir.<sup>7</sup>

Risâlenin yazılış sebebiyle ilgili bir diğer bilgi, müellifin *Reddü'l-muhtâr* isimli eserinde yer almaktadır. Burada İbn Âbidîn, tağrîr olsun veya olmasın mutlak bir şekilde aldanan kimsenin malı iade hakkına sahip olduğu şeklinde

<sup>1</sup> Bir fıkıh terimi olarak, Rıza, hukûkî işlemlerde iç iradeyi veya irade açıklamasının unsurlarından olan hukukî sonuca erişme iradesini ifade eder. Geniş bilgi için bkz. Arı, Abdusselam, "Rızâ", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 57-59.

<sup>2</sup> Bardakoğlu, Ali, "Gabin", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 269.

<sup>3</sup> "İrade" terimi için bkz. Apaydın, H. Yunus, "İrade", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 384-387.

<sup>4</sup> Köse, Saffet, "Hile", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 28.

<sup>5</sup> İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz b. Ahmed b. Abdurrahim ed-Dımeşkî (1252/1836), *Mecmû'atü'r-resâ'ili İbn Âbidîn*, Dârü İhyâit-Türâsî'l-Arabî, yy.-ts., "Gabin Risâlesi", II, 66.

<sup>6</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 82.

<sup>7</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 66.

fetva verenlerin hata işlediğini belirtmekte ve buna gerekçe olarak sahih görüşe göre meselenin detaylı bir şekilde ele alınmasının gerekli olduğunu (yani meseleye toptancı bir yaklaşımla cevap vermektense meseledeki teknik ayrımların göz önüne alınarak cevaplanması gerektiğini), fetvanın buna göre verildiğini söylemekte ve inceleme konusu olan risâleyi zikrettiği gerekçeden dolayı yazdığını ifade etmektedir.<sup>8</sup>

Kanaatimizce İbn Âbidîn'in kendisine ulaşan gabin hakkındaki meseleyi dikkate almasındaki en önemli sebep, selefine olan bağlılığı olsa gerektir. Bu kaniya, risâlenin muhtevasında bahsedeceğimiz üzere, İbn Âbidîn'in meseleye verilmiş olan fetvayı Hanefî imamlarının görüşlerine muhalif görmesi ve meseleyi bu bağlamda değerlendirmesi sebebiyle ulaştık.

## A. RİSÂLENİN METODU

### 1. TASNİF METODU

İbn Âbidîn risâleyi kendisine yöneltilen bir soru üzerine kaleme aldığından risâle ikisi kendisine ait olmak üzere dört metinden oluşmaktadır. İlk metin adından bahsedilmeyen bir şahsa ait olup Sayda Müftüsü'ne yöneltilen soru ve müftünün bu soruya verdiği cevaptan müteşekkildir.<sup>9</sup> İkinci metin, İbn Âbidîn'in ilk mektuba verdiği cevaba yönelik kaleme alınan metindir.<sup>10</sup> Üçüncü metin, Müftünün Nâibi tarafından, İbn Âbidîn'in Sayda Müftüsü'ne yazdığı reddiyeyle yönelik yazılmıştır.<sup>11</sup> Dördüncü metin, İbn Âbidîn tarafından Nâib'in reddiyesine karşılık yazılmıştır.<sup>12</sup>

### 2. RİSÂLEDE KAYNAK GÖSTERME METODU

İbn Âbidîn alıntı yaptığı kaynakları değişik kalıplarla ifade etmektedir:

İbn Âbidîn, hem müellifi hem de kitabın bölümünü bir arada vermek istediğinde "allehû + müellif ismi + kitabın bölümü + alıntı"<sup>13</sup>; "müellif ismi + kitabın bölümü + alıntı" gibi kalıplar kullanmıştır.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz b. Ahmed b. Abdurrahim ed-Dımeşkî (1252/1836), *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-epsâr*, (nşr. Adil Ahmed Abdulmecid; Ali Muhammed Muavvez), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1994., VII, 364.

<sup>9</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 66-67.

<sup>10</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 67-68.

<sup>11</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 68-71.

<sup>12</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 71-82.

<sup>13</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 68; Remlî, Zeynuddin Hayreddin b. Ahmed el-Eyyûbi (1081/1670), *el-Fetâva'l-hayriyye*, (nşr., Muhammed İbrahim), el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Kahire 1882., II, 66.

<sup>14</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 68; Remlî, *a.g.e.*, I, 234.

Nakil yaptığı kitabı ve bölümü bir arada vermek istediğinde: “kâle + kitap adı + kitabın bölümü”<sup>15</sup> “kitap adı + kitabın bölümü + alıntı” gibi kalıplar kullanmıştır.<sup>16</sup>

- ✦ Nakli, kitabın adıyla bölümü arasında vermek istediğinde “kitap adı + alıntı + kitabın bölümü” kalıbını kullanmıştır.<sup>17</sup>
- ✦ Yalnızca kitap adını zikretmek istediğinde “kitap adı + alıntı”<sup>18</sup> kalıbını kullanmıştır.<sup>19</sup>
- ✦ Müellifin ve kitabın adını bir arada vermek istediğinde “müellif ismi + kitap adı + alıntı” kalıbını kullanmıştır.<sup>20</sup>
- ✦ Meşhur bir kitabın şerhinden alıntı yaptığı zaman : “kâle + müellif ismi + fi şerhihi ‘alâ + alıntı” kalıbını kullanmıştır.<sup>21</sup>
- ✦ Risale sahibi naklettiği ibarelerin eserlerin hangi bölümünde olduğunu çoğunlukla belirtmiştir. Nakillerin belirtilen eserlerde olduğunu ifade etmek için “fi”, “fe fi”, “an” kalıplarını kullanmıştır.<sup>22</sup> Ayrıca naklin belirtilen bölümde bulunduğunu ifade etmek için “min” kalıbını kullandığı da olmuştur.<sup>23</sup> Müellif nakilde bulunurken kimi yerde eseri belirtmekle beraber müellifini belirtmemiştir. Kanaatimizce bunun sebebi eserlerin müellifine aidiyetlerinin meşhur olmasıdır.
- ✦ Kimi nakillerde alıntılanan ibarenin hangi esere aidiyeti ilk bakışta anlaşılammaktadır. Mesela “(kâle) fi Fethi’l-kadir” şeklinde başlayan nakil ilk bakışta *Fethu’l-kadir*’den alıntılanmış gibi durmaktadır. Ancak yaptığımız tetkik sonucunda bu ibarenin *Bahru’r-râ’ik*’ten nakledildiğini tespit ettik. Dolayısıyla İbn Âbidin’in kimi nakillerinin hatalı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>24</sup>
- ✦ Müellif kimi yerlerde naklin sonunda “*intehâ mâ fi...*”<sup>25</sup>, “*intehâ kelâmu...*”<sup>26</sup> gibi kalıplar kullanmak suretiyle alıntılanan ibarenin sona erdiğini ifade etmektedir.

<sup>15</sup> İbn Âbidin, *Mecmû’a*, II, 68, 74.

<sup>16</sup> İbn Âbidin, *Mecmû’a*, II, 68, 72, 74. Örnek olarak bkz. İbn Âbidin, *Mecmû’a*, II, 68; Timurtâşi, Şemseddin Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Gazzi (1004/1596), *Tenvîrü’l-ebşâr ve câmi’ü’l-bihâr*, İstanbul 1860., II, 29.

<sup>17</sup> İbn Âbidin, *Mecmû’a*, II, 71.

<sup>18</sup> İbn Âbidin, *Mecmû’a*, II, 72, 73.

<sup>19</sup> İbn Âbidin, *Mecmû’a*, II, 72.

<sup>20</sup> İbn Âbidin, *Mecmû’a*, II, 72.

<sup>21</sup> İbn Âbidin, *Mecmû’a*, II, 74.

<sup>22</sup> İbn Âbidin, *Mecmû’a*, II, 71, 72, 73.

<sup>23</sup> İbn Âbidin, *Mecmû’a*, II, 68.

<sup>24</sup> İbn Âbidin, *Mecmû’a*, II, 75; İbn Nüceym, Zeynulâbidin Zeyn b. İbrahim b. Muhammed (970/1563), *el-Bahrü’r-râ’ik şerhu Kenzi’d-dekâ’ik*, el-Matbaatü’l-İlmiyye, Kahire 1311., VII, 9-10.

<sup>25</sup> İbn Âbidin, *Mecmû’a*, II, 71.



- ✦ Risâle sahibi risâlenin son kısımlarına geldiğinde "tenbih" lafzını kullanmak suretiyle gabin mevzuundaki delillerin muhtevası hakkında zihnine sonradan beliren malumatı aktarır. Söz konusu metin "*Uyarı (tenbih)! Şunu bil! Burada şu an aklıma ince bir tahlil ve daha fazla inceleme fikri geldi...*"<sup>27</sup> şeklinde devam etmektedir.
- ✦ O gabin mevzuundaki izahlarını bitirdikten sonra ifade edilmesini gerekli gördüğü şeyleri belirtmek için "tetimme" lafzını kullanmıştır. Söz konusu metin "*Son bir ilave (tetimme), bu görev için, ben bu iki kardeşi mazur görmekteyim...*"<sup>28</sup> şeklinde devam etmektedir.
- ✦ İbn Âbidîn'e ait metinlerin her birinde sayfa sonunda, içerisinde mevzuu izah edici malumatı içeren birer not düşülmüştür.<sup>29</sup> Örneğin, Remlî'nin "*el-cevabu bi kavlihi (1) lâ yasihhu nakzu'l-hükmi'l-evvel...*" şeklindeki ifadelerini alıntılayan İbn Âbidîn, ibarede de görüldüğü gibi "*kavlihi*" lafzından sonra arapça "bir" rakamı kullanılmak suretiyle sayfa altına "*(1) kavluhu lâ yasihhu*" diye başlayan ve "*ey el-hükümü bi-ennehû bi-misli'l-kıymeti*" şeklinde devam eden not düşmüştür.<sup>30</sup> Görüldüğü gibi bu not, Remlî'nin "*birinci hüküm*" sözüyle, piyasada geçerli olan emsal kıymete dair verilen hükümü kastettiğini açıklamaktadır.

### 3. İKTİBAS METODU

Risâlenin fıkıh literatüründeki yerinin doğru tespit edilebilmesi için İbn Âbidîn'in kaynakları nasıl kullandığının, yapmış olduğu iktibaslarda hangi tercihlerde bulunduğuunun, bu tasarruflardaki başarı derecesinin niceliğinin anlaşılması önem arz etmektedir.

İbn Âbidîn ilk mektubundaki metinde, alıntıları genelde eksiksiz bir şekilde yapmıştır. Ancak ibarelerin önünü ve arkasını tamamiyle vermemiş, delil olabilecek kısımları almıştır.<sup>31</sup> Bu metinde, örneğin, Remlî'de "*ennehû in ğarrahû feseha'l-bey'a ve illâ felâ*" şeklinde geçen ibareyi "*in ğarrahû ruddy ve illâ felâ*" şeklinde almıştır.<sup>32</sup> Böylece yapmış olduğu tasarrufla bey'in hukuki sonucunu belirtmiş olmaktadır. Zira tağrîr sebebiyle akdın feshedilmesinin hukuki sonucu malın geri iade edilmesidir. Görüldüğü gibi İbn Âbidîn tarafından yapılan ve

<sup>26</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 77.

<sup>27</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 77.

<sup>28</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 80.

<sup>29</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 68, 80.

<sup>30</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 68.

<sup>31</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 68; Remlî, *a.g.e.*, II, 66; Haskefi, Alâuddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dimaşkı (1088/1677), *Şerhü'd-Dürri'l-muhtâr fi Tenviri'l-ebâr*, İstanbul 1860., II, 61, 67.

<sup>32</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 68; Remlî, *a.g.e.*, I, 234.

alıntının farklı olması şeklinde ortaya çıkan tasarruf netice itibariyle muhteva bakımından çok önem arz etmemektedir.

İbn Âbidîn, Nâib'in cevabına karşılık kaleme aldığı ikinci metinde bir kısım ibareyi ve lafzı atlamıştır.<sup>33</sup> Mesela *Dürrü'l-muhtâr*'da kısıtlı adına icrâ edilmiş satım akdinin müşteri veya satıcı tarafından devam ettirilmesine yönelik ısrarda bulunmaları durumunda hakimin söz konusu satım akdini feshetmesini anlatan ibare "...ve alime'l-kâdî felehû feshuhû cebran aleyhimâ hakkān li'ş-şer'i" şeklinde geçerken İbn Âbidîn bu ibareyi "...ve alime'l-kâdî fesehahû ..." şeklinde nakletmiş ve "*felahû*" lafzını ibareden çıkarmıştır.<sup>34</sup> Kanaatimizce İbn Âbidîn'in buradaki tasarrufu daha doğru ve olması gerekeni gösterir mahiyettedir. Zira "*felehû*" ibaresi yukarıdaki meselede hakime ait bir yetki formunu, metnin devamı ise "*cebran*" ve "*hakkān li'ş-şer'i*" ibareleriyle bir görevi ifade etmektedir. Bu durumda şartın cevabı olarak kullanılan "*fesehahû*" fiilinin kullanılmasının anlam bütünlüğü bakımından daha doğru olduğu söylenebilir.

Risâlede, mukallit hakimin, mezhebin zahiriyle hüküm verebileceği, ilgili fetvanın alimler tarafından şaz rivayete göre verilebileceği açıklanmadıkça bu tür rivayete dayanarak hüküm veremeyeceğine dair *Enfa'u'l-vesâil* isimli eserden yapılan alıntı ile *Reddü'l-muhtâr*'daki aynı kaynaktan aynı meseleye dair alıntı arasında fark bulunmaktadır. Risâle'de yer alan "...zâhiru'l-mezheb..." şeklindeki ibare, *Reddü'l-muhtâr*'da "...zâhiru'r-rivaye..." şeklinde geçmektedir.<sup>35</sup> Görüldüğü gibi İbn Âbidîn aynı ibareyi iki farklı eserinde az da olsa farklı nakletmektedir. Bu ve benzeri nakiller İbn Âbidîn'in nakilde bulunurken hangi kıstasları gözettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim "zâhiru'l-mezheb" ile "zâhiru'r-rivâye"nin aynı şeyi ifade ediyor olması, onun yapmış olduğu iktibaslarda kelimeleri birebir alıntılanmadığını ortaya koymaktadır.

İbn Âbidîn bir yerde ise, ibarenin ana temasına bağlı kalmakla birlikte lafızların çoğunda değişiklik yaparak metni kendi ifadesiyle sunmuştur.<sup>36</sup> Ancak İbn Âbidîn bu nakli yaparken "*geçen naklin özeti şuydu*" ifadesini kullanarak nakli tam yapmayacağını ifade etmiştir.<sup>37</sup> Nakli özetle aktarmasının sebebiyse aynı naklin daha önce Nâib tarafından kullanılmış olmasıdır.

Metin üzerinde yaptığımız çalışmada İbn Âbidîn'in gabin risâlesinde kullandığı kimi nakilleri, *Reddü'l-muhtâr* adlı eserinde ve *Ukûdu Resmî'l-müfti* adlı risâlesinde kullandığını tespit ettik. Bu nakiller "*Enfa'u'l-vesâil*" den,<sup>38</sup> "Şu-

<sup>33</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 74, 75; İbn Nüceym, *a.g.e.*, VI, 294, VII, 10.

<sup>34</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 72; Haskefi, *a.g.e.*, II, 22.

<sup>35</sup> İbn Âbidîn, *Memû'a*, II, 74; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VII, 564.

<sup>36</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 77; Remli, *a.g.e.*, I, 232.

<sup>37</sup> Nâibin kullandığı nakil için bkz. İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 69.

<sup>38</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 74; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VII, 564.

runbûlâlî"<sup>39</sup> den, Kutluboğa'dan<sup>40</sup>, İbn Hacer el-Mekki'den<sup>41</sup> ve biraz önce yukarıda ifade ettiğimiz Remlî'den yapılan alıntılardır.

## B. GABİN RİSÂLESİNİN MUHTEVASI

Daha önce belirttiğimiz üzere Gabin Risâlesi biri Sayda Müftüsü'ne, diğeri Sayda Müftü Nâibi'ne ve diğeri ikisiyse İbn Âbidîn'e ait olmak üzere dört ayrı metinden oluşmaktadır. Ayrıca Risâle'nin yazılmasına sebep olan fetvâ meselesi de Risâle'nin girişinde İbn Âbidîn tarafından zikredilmiştir. Bu bakımdan muhtevanın daha iyi anlaşılabilmesi ve sistematik bir şekilde sunulabilmesi için bu kısmı beş ayrı başlık altında inceleyeceğiz.

### 1. SAYDA MÜFTÜSÜNDEN FETVASI İSTENEN MESELE

Tam hukuki ehliyete sahip şahıslarla kısıtlı şahıslar müştereken bir eve sahiptirler. Tam hukuki ehliyete sahip şahıslar kendi hisselerini Zeyd'e satarlar. Aynı şekilde vasi de kısıtlıların hissesini Zeyd'e satar. Zeyd akid esnasında gabn-i fâhiş gerçekleşmediğini gösterir bir belge hazırlar. Bu belgede şu gerekçeleri sıralar:

- ✦ Kısıtlıların hisselerinin satımı hususunda şer'i cevaz bulunmaktadır.
- ✦ Şatış bedeli emsal bedeldir.

Akit tamamlandıktan sonra tam hukuki ehliyete sahip şahıslar ve kısıtlıların vasisi gabn-i fâhiş gerekçesiyle Zeyd'e dava açarlar.

Davanın açılmasıyla birlikte şu sorular gündeme gelir:

- ✦ Bu durumda iddia sahiplerinin davası dinlenir mi?<sup>42</sup>
- ✦ Hakimin, yazılı belgedeki hususları dikkate almayıp, gerçekleşen olayı ve kısıtlıların lehine bulduğu hususları referans göstererek satım akdini feshetmesi doğru mudur?<sup>43</sup>
- ✦ Gabn-i fâhiş gerekçesiyle satım akdini feshetmek mezhepte muteber kabul edilen bir görüş müdür?
- ✦ Gabin gerçekleştiğini gösterir delil, müşterinin, bedelin emsal bedel olduğunu gösterir deliline tercih edilir mi?<sup>44</sup>

<sup>39</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 75, 76; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VIII, 98.

<sup>40</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 77; İbn Âbidîn, "Resmü'l-müftî", *Mecmû'a*, I, 11; Kutluboğa, *Tashihi'l-Kudûri*, 1a-1b, Süleymaniye kütüphanesi, Laleli bölümü, no: 837.

<sup>41</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 77; İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, I, 10; İbn Hacer el-Mekki el-Heytemî, *el-Fetâva'l-kübra'l-fikhiyye*, (nşr., Ahmed Zeyn) Mektebetü't-Türâsi'l-Arabî, Mısır 1987., IV, 304.

<sup>42</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 66.

<sup>43</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 66-67.

<sup>44</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 67.

## 2. SAYDA MÜFTÜSÜNÜN SORULARA CEVABI

Sayda Müftüsü'nün bu sorulara cevabı “*evet*” tir. Ona göre, bahsi geçen dava dinleneceği gibi sözleşme metninde belirtilen hususlar da dikkate alınır. Tam hukuki ehliyete sahip şahıslar akit esnasında ibra gerçekleşmediğini iddia ederlerse, delil getirme sorumluluğu müşteriye aittir.

Müftü soruya verdiği yanıtı Hayreddîn er-Remlî'den yaptığı alıntılarla delillendirmeye çalışmaktadır:

- ✦ “Yetimin davası dinlenir ve onun, sözleşmenin gabn içerdiği doğrultusundaki delili kabul edilir. Sözleşme metninde belirtilen hususlar dikkate alınır. Müşteri bedelin emsal bedel olduğuna; yetim ise, sözleşmede gabn gerçekleştiğine dair bir delil getirirse, sözleşmede gabn gerçekleştiğini gösteren delil kabul edilir.”<sup>45</sup>
- ✦ “Hakimin tayin etmiş olduğu vasi, ölmüş bir adamın karısının mehri olan üzüm bağını sattı. Daha sonra bu vasi azl edildi ve yerine bir başkası tayin edildi. Yeni tayin edilen vasi, sözleşmenin gabn-i fâhiş içerdiğini iddia etti ve kendi iddiası doğrultusunda delil getirdi. Hayru'r-Remlî'de bu soruya şu cevap verildi: Evet, delil kabul edilir.”<sup>46</sup>
- ✦ “Sözleşmede gabinle ilgili delilin tercih edileceği hususu, Bezzaziyye, Hulâsâ, Müştamilü'l-ahkâm ve bunun dışındaki kitaplarda mevcut olduğu gibi, çoğunluğun tercih ettiği görüş de budur. Özellikle sahih görüşleri içermek üzere yazılan eserlerin bir kısmında da bu durum belirtilmiştir. İtimada şayan görüş de budur.”<sup>47</sup>

Yukarıda zikredilen alıntılara dayanarak görüşlerini açıklayan Müftü'ye göre tam hukuki ehliyete sahip şahıslar veya vasi veyahut birbirine hasım olan taraflar (davalı-davacı) dava konusunu hakime arz ederler, davanın akabinde sözleşmenin gabin içerdiği sabit olur; hakim de kısıtlılar lehine daha faydalı gördüğü için sözleşmenin feshine karar verirse, verilen karar doğru olur ve yürürlüğe girer. Zira mezhebin temel kaynaklarında gabin gerekçesiyle sözleşmenin bozulacağı görüşünü kabul edenler çoğunluğu teşkil ediyor olup, bunların görüşleri itimada şayandır. Sayda Müftüsü bu görüşlerini Remlî'den yaptığı nakille destekleme gayreti içerisinde. Bu alıntıda gabn-i fâhiş gerekçesiyle sözleşmelerin bozulacağına dair fetva verildiği, müteahhirun alimlerinin tağrîr içeren gabn-i fâhiş durumlarında sözleşmenin mutlak surette feshedileceğine dair görüş

<sup>45</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 67; Remlî, *a.g.e.*, II, 216. Sayda Müftüsünün “Yetimin davası dinlenir ve...” şeklinde naklettiği metin Remlî'de “Ergenliğe ulaştıktan sonra yetimin davası dinlenir ve...” şeklindedir. Bkz. *a.g.e.*, a.y.

<sup>46</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 67; Remlî, *a.g.e.*, II, 217.

<sup>47</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 67; Remlî, *a.g.e.*, II, 217.

birliğine vardıkları ancak bununla birlikte sırf gabn-i fâhiş gerekçesiyle sözleşmenin feshedilmesini insanların maslahatına daha uygun olmasıyla illetlendirdikleri anlatılır. Ayrıca müftü, hakimın zikredilen durumu dikkate alarak verdiği hükmün yürürlüğe gireceğini, zira bunun en sahih görüş olup alimlerin bir çoğunun da bu doğrultuda fetva vermiş olduğunu söylemektedir.<sup>48</sup>

Müftü'ye göre hakimın verdiği karar, bir diğer hakime sunulduğunda, bu ikinci hakimın ilk verilen kararı uygulaması gerekir. İlk karar bütün şartları haiz olduğunda, konu ister üzerinde ittifak edilmiş olsun isterse ictihadın caiz olduğu ihtilaf alanlardan biri olsun, verilen bu kararı ikinci hakimın bozması uygun değildir. Müftünün bu konudaki görüşlerinin dayanağı ise Remlî'de bulunan şu nakildir: "Üzerinde ittifak edilen görüşlerin bozulmayacağı açıktır. İhtilaf edilen hususa gelince, usûlüne uygun verilen karar ile ihtilaf ortadan kalkar, husumet biter. İhtilafın ve husumetin ortadan kalkması, ümmetin icmâ'ı, imamların ittifakı ile kabul edilen bir husustur. İhtilaf ortadan kalkmışsa, bunu ikinci bir hakime sunmak nasıl caiz olur?"<sup>49</sup>

### 3. İBN ÂBİDÎN'İN SAYDA MÜFTÜSÜ'NÜN CEVABINA REDDİYESİ

İbn Âbidîn, ergenliğe ulaştıktan sonra kısıtlıların, vasilerinin yapmış olduğu sözleşmeye, gabn-i fâhiş içerdiği gerekçesiyle açtıkları davanın dinlenebileceğini kabul etmekle birlikte bu hükmün geçerliliğini, bir takım şartları taşıması şartıyla, müşterinin getireceği delile bağlamaktadır. Buna göre, müşteri sözleşmenin yapıldığı dönemde satış bedelinin emsal bedel olduğunu şer'î bir hakim nezdinde, geçerli bir dava sonucunda tescil ettirmişse kısıtlıların açmış olduğu dava dinlenmez. Müşterinin getirdiği gabin delili, söz konusu şartları ihtiva etmediği takdirde kısıtlıların davası dinlenir. Ona göre, sözleşmenin yapıldığı zamanla ilgili olarak müşteri delil getirmiş ve delil sabit olmuşsa, karşı tarafın şu yeni dönemde açtıkları dava dinlenmez ve onların yeni dönemde gabn-i fâhiş gerçekleştirmesine dair getirdikleri delil kabul edilmez. İki delil tearuz eder ve onlardan birine dayanılarak karar verilecek olursa, ikinci delil dikkate alınmaz. Nitekim İbn Âbidîn'e göre mezhebin kitaplarında meşhur olan görüş budur. Gabnün gerçekleştiğini gösteren delilin tercih edileceğine dair görüş ise, her iki delilden herhangi biriyle karar verilemediği durumlarda geçerlidir.<sup>50</sup>

İbn Âbidîn bu noktada hem kendi görüşünü kuvvetlendirmek ve hem de Sayda Müftüsü'ne cevap olmak üzere Hayreddîn Remlî'ye başvurmakta, onun

<sup>48</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 67. Ancak Sayda Müftüsü'nün burada kullandığı ve Remlî'ye nispet ettiği nakli, İbn Âbidîn *el-Fetâva'l-Hayriyye*'de bulamadığını ifade eder. Biz de yaptığımız tetkik sonucunda *el-Fetâva'l-Hayriyye*'de bu nakli tespit edemedik.

<sup>49</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 67; Remlî, *a.g.e.*, II, 2-3.

<sup>50</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 67-68.

“*kitâbu’-d-dâvâ*” bölümünde “*bir sözleşmede hem emsal bedelin ve hem de gabn-i fâhişin aynı anda meydana gelmesinin imkansız olması*”<sup>51</sup> şeklinde geçen sözleşini delil olarak öne sürmektedir.<sup>52</sup> Gerçekten İbn Âbidîn’in de belirttiği gibi Remlî’ye göre ilk hükmün bozulması sahih olmaz. Çünkü bu hüküm, geçmişte yargı kararıyla te’kit edildikten sonra verilmiştir. Dolayısıyla bu hüküm bozulmaz ve değiştirilemez.<sup>53</sup>

İbn Âbidîn, tam hukuki ehliyete sahip şahısların gabn-i fâhiş gerekçesiyle akdi feshetmeleri mevzuunda Hanefî Mezhebindeki görüşleri üç guruba ayırmaktadır:

- ✦ Akit sahih olur, ancak feshedilebilir.
- ✦ Akit feshedilemez.
- ✦ Tağrîr bulunursa feshedilir, aksi takdirde feshedilemez.

İbn Âbidîn’in ifadesine göre Hanefî alimlerin büyük bir kısmı, insanların maslahatını gözetmek suretiyle üçüncü görüş doğrultusunda fetva vermişlerdir. Kendisinin de bu görüşte olduğunu ifade eden İbn Âbidîn, bu tezini te’yt edebilmek için Timurtâşî’nin *Tenvîru’l-ebşâr* isimli eserinde geçen “*gabn-i fâhiş içeren satım akdinde tağrîr varsa, sözleşme feshedilir, aksi takdirde feshedilemez*”<sup>54</sup> şeklindeki ibareyi delil olarak göstermektedir. Aynı tezin te’yidi için Timurtâşî’den sonra Remlî’yi de kaynak olarak gösteren İbn Âbidîn’in bu eserden yaptığı nakle göre aldatma bulunan yerde, aldatılan tarafın sözleşmeyi feshetme hakkı bulunmaktadır. Yine bu nakilden anlaşıldığına göre bir kısım Hanefî alimleri, gabin sebebiyle sözleşmenin mutlak olarak feshedebileceğini, diğer bir kısım ise, bunun aksini savunmuşlardır. Ancak alıntı kaynağı olan Remlî, aldatmanın bulunduğu durumlarda sözleşmenin feshedebileceği, aksi halde feshedilemeyeceği görüşünün sahih olduğunu belirtmektedir.<sup>55</sup>

Bundan sonra okuruna seslenen ve “Sen, ergenlik çağına ulaşan kısıtlının tağrîr şartı bulunmaksızın akdi feshetme hususundaki cevabı niçin mutlak verdiniz, dersin” şeklinde soru soran ve “Akıl-baliğ (tam hukuki ehliyete sahip) bir kimsenin değerli veya değersiz bir şey karşılığında kendi adına yapmış olduğu alış verişi sahihtir, derim” şeklinde cevap veren İbn Âbidîn’e göre kısıtlı-

<sup>51</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû’a*, II, 68; Remlî, *a.g.e.*, II, 66.

<sup>52</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû’a*, II, 68.

<sup>53</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû’a*, II, 68; Remlî, *a.g.e.*, II, 66.

<sup>54</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû’a*, II, 68; Timurtâşî, *a.g.e.*, II, 29. Timurtâşî’nin ifadesine göre bu konuda verilen en sahih fetva budur.

<sup>55</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû’a*, II, 68; Remlî, *a.g.e.*, I, 234-235. İbn Âbidîn, *Fetâva’l-Hayriyye*’nin başka bir yerinde “*Bizim ve insanların çoğunun fetvası bu doğrultudadır*” şeklinde geçen ifadeleri “*Bizim ve ekser ulemanın fetvası insanların maslahatı gereği bu doğrultudadır*” şeklinde kullanarak yukarıdaki görüşünü pekiştirmektedir. bkz. İbn Âbidîn, *Mecmû’a*, II, 68; Remlî, *a.g.e.*, II, 232.

nın vasisinin durumu ise, bunun aksi doğrultusundadır. Çünkü vasinin kısıtlının malındaki tasarrufu maslahata (kısıtlının lehine) dayalıdır. Dolayısıyla vasinin, kısıtlının malında tağrîr bulunsun bulunmasın gabn-i fâhişle icrâ ettiği satım akdi maslahat dahilinde (kısıtlının lehine) değildir.<sup>56</sup>

Tam hukuki ehliyete sahip şahısların tağrîr içermeyen gabn-i fâhişli akitlerinin feshedilmemesi gerektiğini tekrar vurgulayan ve kendi çağında hakimin tağrîr bulunmamasına rağmen sadece gabin sebebiyle akdin feshi yönünde karar vermesi durumunda, bu kararın yürürlüğe girmeyeceğini ifade eden İbn Âbidîn, bu savını *Dürrü'l-muhtâr*'dan yaptığı iki nakille desteklemektedir. Bu nakillerden birincisinde, mezhebinin güvenilen görüşüne muhalefet edecek şekilde hüküm veren bir hakimin bu hükmünün geçersiz sayılarak bozulacağı, zira fetva için tercih edilen görüşün böyle olduğu,<sup>57</sup> ikincisinde ise, devlet başkanı (sultan) tarafından mezhebinin sahih görüşüyle hüküm vermekle kayıtlanan hakimin, sadece bu şekilde hüküm verebileceği ve bu konuda bir ihtilafın bulunmadığı ifade edilmektedir.<sup>58</sup>

#### 4. SAYDA MÜFTÜ NÂİBİNİN İBN ÂBİDİN'E REDDİYESİ

Sayda Müftü Nâib'i, gabn-i fâhiş davasında, müşterinin satış bedelinin emsal bedel olduğunu şer'i bir hakim nezdinde tescil ettirmiş olması durumunda davanın dinlenmeyeceği hususunda İbn Âbidîn'le mutabık olduğunu ifade eder. Ona göre bu, bilinen bir şey olup mezhebin kitaplarında da yazılıdır. Nâib, Müftü'nün de bu durumu benimsediğini fakat bilinen bir şey olması veya sorulan soru kadarına yanıt vermekle iktifa etmek istemesi sebebiyle buna değinmediğini ifade eder.

Nâib, İbn Âbidîn'in "tam hukuki ehliyete sahip bir şahıs hakkında doğru görüşün aldatma bulunmadığı takdirde, lehine red muhayyerliğinin bulunmayacağı, hakimin aldatma bulunmadığı halde verdiği red hükmünün geçerli olmayacağı" şeklindeki görüşünü kabul etmediğini ve ayrıca bu görüşün Hanefî mezhebinde de kabul gören görüşün dışında olduğunu ifade etmektedir. Nâib, İbn Âbidîn'in *Dürrü'l-muhtâr*'dan yaptığı "mezhebin güvenilen görüşüne muhalif hükme" dair birinci naklin delil teşkil etmeyeceğini, zira Hanefî alimlerinden hiç birisinin tağrîr bulunmaksızın red muhayyerliğinin zayıf veya güvenilir olmadığını söylemediğini ifade eder. Dolayısıyla Nâibe göre "mukallid hakimin

<sup>56</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 68.

<sup>57</sup> İbn Âbidîn, , *Mecmû'a*, II, 68; Haskefi, *a.g.e.*, II, 61.

<sup>58</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 68; Haskefi, *a.g.e.*, II, 67.

mezhebinin güvenilen görüşüne muhalefet etmesi durumunda, onun verdiği hükmün geçersiz olması ve bozulması” görüşü doğru değildir.<sup>59</sup>

Nâib, gabn-i fâhiş durumunda akdin fesh edilebileceğini teyit için daha önce Sayda Müftüsü’nün delil olarak sunduğu nakli<sup>60</sup> ve bu nakilde ifade edilen görüşlerin “en sahih” ve “müftâ bih” görüş olduğunu ifade eder. Ardından Remlî’den<sup>61</sup>, Haskefî’den<sup>62</sup>, Aynî’den<sup>63</sup> ve Hamevî’den<sup>64</sup> nakillerde bulunur ve bunlara benzer görüşlerin mezhebin güvenilir kaynaklarında bulunduğunu ifade ettikten sonra, söz konusu nakillerde gabn-i fâhiş gerekçesiyle red muhayyerliğin güvenilmez görüş olarak belirtilmediğini, aksine bu görüşün müftâ bih ve sahih kabul edilen bir görüş olduğunu belirtildiğini söyler.

Sayda Müftü Nâib’i, Remlî’den yaptığı naklin sonunda tağrîr içeren gabn-i fâhiş durumu için “...bizim ve ekser ulemanın fetvası insanların maslahatı gereği bu doğrultudadır” ifadesinin, mutlak gabn-i fâhiş durumunda red muhayyerliğin işleyeceği görüşünü nakzetmediğini ifade eder. Zira alimlerin çoğu tağrîr sebebiyle red muhayyerliğini kabul ettiği gibi mutlak gabn-i fâhiş sebebiyle de aynı muhayyerliği geçerli saymaktadır. Dolayısıyla Nâib’e göre “gabn-i fâhiş durumunda akit fesh edilir” görüşünü güvenilmez bulanların, bu görüşlerini destekleyecek yeteri kadar kuvvetli delilleri bulunmamaktadır. O halde hakim, mutlak redde dair vermiş olduğu hükmüyle mezhebinin muteber görüşüne muhalefet etmemekte, bilakis vermiş olduğu bu hükümlerle mezhebinde sahih ve

<sup>59</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû’a*, II, 69.

<sup>60</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû’a*, II, 67’de geçen bu nakle göre müteahhirun alimleri sadece gabin gerekçesiyle sözleşmenin fesh edilmesini insanların maslahatına daha uygun bulmaktadırlar.

<sup>61</sup> “Bir kimse bir şey satın alsın ve aldığı şeyde de fâhiş gabinle aldansa, o şahsın kendi lehine gabin gerekçesiyle satıcıya aldığı malı iade etme muhayyerliği vardır. Burada insanların maslahatı gereği red’le (malın geri verilebileceği) fetva verilmiştir.” Bkz. İbn Âbidîn, *Mecmû’a*, II, 69; Remlî, a.g.e., I, 232.

<sup>62</sup> “Zâhiru’r-rivâye’de aşırı aldanma gerekçesiyle red muhayyerliği yoktur. Gabn-i Fâhiş: Bilirkişinin biçtiği fiyatın içerisine dahil olmayan şeydir. Alimlerden bir kısmı fâhiş gabin varsa mutlak redle fetva verdi. İnsanların maslahatı gereği fâhiş gabin gerekçesiyle bu şekilde fetva verildi.” Bkz. İbn Âbidîn, *Mecmû’a*, II, 69; Haskefî, a.g.e., II, 29.

<sup>63</sup> “Fâhiş Gabinle aldananlar dilerlerse gabin gerekçesiyle satıcıya malı iade edebilirler.” Bkz. İbn Âbidîn, *Mecmû’a*, II, 69; Aynî, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Musa (855/1451), *Remzû’l-hakâ’ik fi şerhi Kenzi’d-dekâ’ik*, el-Matbaatü’l-Meymeniyye, Kahire 1894., II, 7.

<sup>64</sup> “Musannif Kenz Şerhinde Fâhiş Gabin gerekçesiyle red muhayyerliği hususunda ihtilaftan söz etti. Sonra şöyle dedi: Mezhepte gabin gerekçesiyle red muhayyerliğinin bulunmayacağı sabit oldu. Lakin bir kısım hocalarımız redle fetva verdi. Diğer bir kısım, karşı taraf onu aldatmışsa redle fetva verdi. Diğer bir kısmı ise, Zâhiru’r-rivâye’de yer alan mutlak red edemez (geri veremez), şeklinde fetva verdi. Onlardan bir kısmı müşterinin bilmediği durumlarda gabin gerekçesiyle reddi tercih etti. Aynı şekilde müşterinin aldanmış veya aldatılmış olması; satıcının bu durumda olması bu kapsam içerisindedir. Kâri’u’l-Hidâye’nin fetvasında bunlar yer alır. Doğru (muteber) olan görüşe göre, bilirkişinin belirlediği sınır içerisinde kalan fiyat yesîr, girmeyen ise, fâhiştir.” İbn Âbidîn, *Mecmû’a*, II, 70; Hamevî; Ebû’l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Muhammed (1098/1687), *Gamzu ‘uyûni’l-basâ’ir: Şerhu kitâbi’l-eşbah ve’n-nezâ’ir*, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1985., III, 443.



muteber bir görüşe dayanmış olmaktadır. Öte yandan Nâib'e göre, Haskefi'nin "*Mukallid mezhebinin muteber görüşüne muhalefet ettiği zaman ...*" şeklinde daha önce zikredilen görüşü yerinde bir kullanım değildir. Zira mutlak redde dair verilen hüküm biraz önceki ifadelerden de anlaşılacağı üzere mezhebin muteber görüşüyle çelişmemektedir. Buna göre Sayda Müftüsü'nün "*Hakim bununla fetva verirse hükmü geçerlidir*" görüşü de doğru olmaktadır.<sup>65</sup> Nâib, burada okuruna hitap etmekte ve "*Bu görüş senin de gördüğün gibi ikinci cevap verenin*"<sup>66</sup> görüşüyle çelişmektedir" diyerek İbn Âbidîn'in görüşünü reddetmektedir.<sup>67</sup>

Gabn-i fâhiş bulunan satım akdinin feshedebileceğine dair görüşlerin bulunduğu göstermek için Nâib'in, çeşitli kaynaklardan yaptığı alıntılarının tamamına bakıldığında mutlak aşırı aldanmanın yanında "tağrîr bulunan fâhiş gabinli akitlerin" feshedilebilmesinin muteber görüş olarak da sunulduğu, buradan hareketle Nâib'in rivayet edilen görüşlerin tümünü muteber kabul ettiği ve rivayetlerin kabulü noktasında şâz-muteber ayırımına gitmediği görülmektedir.<sup>68</sup>

Nâib, gabn-i fâhişli bir akdin feshi hususunda kendi görüşünü teyit etmek için daha önce Sayda Müftüsü'nün kullandığı fakat Remlî'de bulunmayan nakli delil getirir. Böylelikle Sayda Müftü Nâibi delil getirdiği naklin Remlî'de bulunmamasıyla yanlışa düşmüştür. Yalnız Nâib'in hatası bununla da sınırlı değildir. Zira kendisi bu naklin ardından Remlî'den başka bir nakilde daha bulunur. Bu nakildeki maksadı da Hanefî mezhebi içerisinde gabn-i fâhiş gerekçesiyle akdin feshedebileceği görüşlerinin de bulunduğunu ortaya koymaktır. Kendine delil arayan Nâib getirmiş olduğu bu delilin daha önce Remlî'de olmayan, fakat varmış gibi naklettiği delille çatıştığının farkında değildir. Nâib, Remlî'de bulunmayan alıntıyı delil getirerek gabn-i fâhiş durumunda akdin feshedilmesini Remlî'nin görüşü olarak ifade etmektedir. Ancak bu naklin akabinde getirdiği nakilde Remlî, tağrîr durumunda akdin feshedebileceğini ifade eden nakilleri verdikten sonra "*bizim ve insanların çoğunun fetvası bu doğrudur*" demek-

<sup>65</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 69-70.

<sup>66</sup> İbn Âbidîn kastedilmektedir.

<sup>67</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 70-71. Nâib metni şöyle bitirir: "*Gerçek, tabi olunmaya en uygun olandır. Allah Teâla Ebû Hanîfe en-Nu'man'a rahmet etsin! O şöyle dedi: "Nebî'den (s.a.v.) gelen Hadis başımız gözümüz üstüne, Nebî (s.a.v.)'in ashabından gelen sözlerden faydalanırız (alırız), onların sözlerinin dışına çıkmayız. Tabiünden gelenlere ise, onların rivayetiyle yarışırız. Onlar adamdırlar, bizde adamız. Bu ölçü anlayış ve dirayet ehli için yeterlidir."* bkz. İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 71.

<sup>68</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 69, 70.

tedir. Hal böyle olunca Remlî'den birbirine zıt iki rivayet sunulmuş olmaktadır.<sup>69</sup>

Nâib, İbn Âbidîn'e yanıt verirken kısıtlıların vasisinin icrâ ettiği satım akdini, tam ehliyet sahibi şahısların icrâ ettiğiyle aynı kategoriye koyduğu için, ayrı değerlendirmeler yapmamaktadır. Zira Nâib, gabn-i fâhişi akdin feshi için yeterli görmektedir. Bu durumda doğal olarak vasisinin icrâ ettiği satım akdi için ayrı malumata gerek bulunmamaktadır. Bu noktada İbn Âbidîn, Nâib'den ayrılmaktadır. Daha önce belirttiğimiz üzere İbn Âbidîn gabn-i fâhiş gerekçesiyle kısıtlıların vasisinin icrâ ettiği satım akdi feshedilir, görüşünü ifade etmişti. Ancak İbn Âbidîn'in buradaki gerekçesi sırf gabn-i fâhiş değil, aynı zamanda bu satım akdinin kısıtlılar adına vasi tarafından icrâ edilmiş olmasıdır.<sup>70</sup>

##### 5. İBN ÂBİDİN'İN SAYDA MÜFTÜ NÂİBİNE REDDİYESİ

Satırlarına Nâib'i yermekle başlayan İbn Âbidîn, onun, gece vakti odun toplayan bir şahıs gibi<sup>71</sup> ne yaptığını bilmediğini, naklettiği ibarelerin kendi aleyhine delil teşkil ettiğinden haberi olmadığını söylemekte ve "*Hevasını tahrik edene şunu derim/Kendini belaya maruz bıraktın, geç karşıma!*" dizelerini kullanarak manzum bir ifadeyle ona meydan okumaktadır.

İbn Âbidîn okuruna seslenerek reddiyesine şöyle başlamaktadır: "Şunu öncelikle bilmelisin ki, ben önceki cevabı acele yazdım. Orada Müftü'nün cevabı ve onun kardeşinin hükmünde bulunan sakatlıkların tümünü değil, sadece bir kısmını açıkladım. Bunu da o ikisinin (Müftü ve Nâib) cevabımda işaret ettiğim şeyleri anlayacaklarını düşündüğüm için yaptım. Ben, cevabımda kısıtlıların ergenlik çağına girmelerinden sonra açtıkları davanın dinleneceğini zikrettim. Yoksa Müftü'nün 'kısıtlıların vasilerinin davası dinlenir' dediği gibi bir şey demedim. Burada davanın dinlenemeyeceğine işaret vardır. Lakin bunları anlayacak ve işaretlerle kani olacak adam nerde!" İbn Âbidîn, bu sözlerinde ifade ettiği görüşlerini teyit için Fetâva'r-Rahîmiyye'den nakilde bulunur.<sup>72</sup> Bu

<sup>69</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 69; Remlî'den nakledilen görüş için bkz. Remlî, *a.g.e.*, I, 232.

<sup>70</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 68.

<sup>71</sup> İbn Âbidîn'in, Nâibi gece odun toplayan bir şahsa benzetmesinin sebebi, Nâibin, naklettiği ibarelerin "aldatma durumunda gabn-i fâhişin akdi feshinin gerektirdiği" görüşünün daha sahil olduğunu gösteriyor olmasındandır. Yani Nâib ne bulursa nakletmiş, böylelikle gece karanlık sebebiyle göremeyen şahsa benzetilmiştir. Aynı metin içinde "*selin kenara attığı şey gibi*" ibaresi de kullanılmıştır. Bununla da aynı şey kastedilmiştir.

<sup>72</sup> Söz konusu nakil: "*Vasinin yetime ait ağaçlığı satması hususunda soruldu. Konu yetime has kılınmış (yetim adına kullanılan) arazi hakkındadır. Akarda olduğu gibi bu satışa cevaz veren bir delil var mı? Bu vasisinin fâhiş gabin gerekçesiyle açacağı dava dinlenir mi? Veya O ağaçlık vakıf mıdır, değil midir? Cevap: Satış için şer'i bir cevaza ihtiyaç yoktur. Çünkü ağaç menkul mallardandır. O kendisi bizatihi korunan değildir. Vasisinin menkul mallarda yaptığı satış şer'i bir cevaza gerek olmaksızın caizdir. Vasisinin yapmış olduğu satışta, fâhiş gabin bulunduğu gerekçesiyle, satış bozmak için açmış olduğu dava dinlenmez. Çünkü o, kendi tarafından tamam*

nakle binaen söz konusu vasinin açacağı davanın dinlenmeyeceğini ifade eder. Çünkü vasi davaya taraf olamamaktadır.<sup>73</sup> Bununla birlikte satım akdini icrâ eden vasinin dışında ikinci bir vasinin başvurusu üzerine bu davanın dinleneceğini söyleyen İbn Âbidîn'e göre, söz konusu davada Sayda Müftüsü'ne yöneltilen soruda, davanın dinlenip dinlenmemesi hususunda ikinci vasinin söz konusu olmaması sebebiyle 'vasinin açacağı dava dinlenir' diyen Müftü'nün, ikinci bir vasiyi kastetmesi halinde bunu belirtmesi gerekmektedir.<sup>74</sup>

İbn Âbidîn, "emsal bedel" konusunda Sayda Müftüsü'nün vermiş olduğu fetvada birtakım hatalar gördüğünü zikrettikten sonra çeşitli açıklamalar yaparak meseleyi izah etmektedir:

- ✦ İbn Âbidîn'e göre Sayda Müftüsü'nün "buluğa ulaştıktan sonra yetimin açacağı davanın dinlenmesi" ve "ilk vasinin azlinden sonra başka bir vasinin açacağı davanın dinlenmesi" şeklinde Remlî'den nakiller yapması hatadır. Çünkü kural olarak daha baştan birinci vasinin açacağı dava dinlenmeyecektir. Zira bu vasinin çabası, kendi tarafından tamam olan şeyi nakzetzmeye yönelik çabadır.<sup>75</sup> Ancak hakim bilirkişiye sorarak vasinin gabin iddiasında doğru söylediğini öğrenirse dava dinlenir.<sup>76</sup> Öte yandan İbn Âbidîn'e göre, bu nakilleri yapmak ve kıyasla fetva vermek suretiyle Müftü, mezhepte icihad edebilecek dereceye ulaştığını iddia etmektedir.<sup>77</sup>
- ✦ İbn Âbidîn'e göre, söz konusu satım akdinde "bedelin emsal bedel" olduğunu gösterir belge bulunduğu için dava sıhhat şartını yitirir. Çünkü "bedelin emsal bedel" olduğu sabit olduğunda gabin davası dinlenemez. Öte yandan Müftü, meseleye verdiği cevapta ibra meselesine<sup>78</sup> değindiği halde, "bedelin emsal bedel" olduğunun sabit olup olmadığına değinmemiştir. Bu arada İbn

---

*olan şeyi nakzetzmeye çalışmaktadır. Onun çabası red olunur. Ancak istisna ettiği şeyler varsa o zaman başka. Fakat bu iddiası istisna kabilinden değildir. Onun açtığı dava ağaçlığın vakıf olduğu gerekçesiyleyse, bu durumda, doğru olan davanın dinlenmemesidir. Çünkü bu durumda tezat vardır. Haniye'de de bu görüş yer alır. Şayet bunun üzerine delil getirirse, onun bu delili tercih edilen görüşe göre kabul edilmez. Zeyla'i de Mesâ'ilü Şettâ bölümünde bu yer almaktadır. Bu durumda Allah Teâla en iyisini bilendir." Bkz. İbn Âbidîn, Mecmû'a, II, 71. el-Fetâva'r-Rahîmiyye, 281a-281b, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih bölümü, no: 2382.*

<sup>73</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 71.

<sup>74</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 72.

<sup>75</sup> *Mecelle'nin 100. maddesinde "Her kim ki kendi tarafında tamam olan şeyi nakzetzmeye say' ederse say'i merduttur"* şeklinde ifadesini bulan bu kaideye göre, bir kimse kendi açısından hukuken tamam olan bir şeyi bozmaya çalışamaz. Aksi halde çabası sonuçsuz kalır. Bu konuda ayrıca bkz. Ali Haydar Efendi, *Eminefendizâde Küçük* (1353/1935), *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkam*, Matbaa-i Ebûzzıya, İstanbul 1912., I, 204.

<sup>76</sup> Burada İbn Âbidîn'in kastettiği vasi, meselede söz konusu edilen vasi değildir. Buradaki vasi, satım akdini icrâ ederken "bedelin emsal bedel" olduğuna dair sözleşme imzalamamıştır.

<sup>77</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 73.

<sup>78</sup> Gabn-i fâhiş davasının açılmayacağına dair mukavele.

Âbidin'e göre, Sayda Müftü Nâibi'nin, Sayda Müftüsü'nün bedelin emsal bedel olup olmadığına değinmemesinin sebebini, "bu meselenin, mezhebin kitaplarında meşhur olması veya sorulan soru kadarına cevap vermekle yetinmesi" şeklinde açıklaması da yeterli bir cevap teşkil etmemektedir. Zira İbn Âbidin'in ifadesiyle, Müftü "kendisine verilen cevaptan ve yapılan uyarıdan önce "emsal bedel" meselesinin meşhur olduğunu bilmesi mümkün olmakla birlikte, vermiş olduğu cevapta meşhur görüşleri de zikrettiğine göre, bilmeyeni bilgilendirmek için bu durumu da ifade etmeliydi. Bütün bunlara ilaveten onun, beyan makamında olması yani bulunduğu konumun detaylı cevap vermeyi gerektirmesinden dolayı bundan kaçınması mümkün değildir. Müftü'nün maksadı gabin delilini önce takdim etmek suretiyle icrâ edilmiş satım akdini fesh etmektir." Sayda Müftü Nâibi'ne gelince, satım akdini feshetmek istediğinde, tarafların vesikasında "bedelin emsal bedel" olduğunu o da pekala biliyordu. O halde onun da söz konusu soruya cevap verirken ihtiyatlı davranması gerekirdi.<sup>79</sup>

- ✦ İbn Âbidin'e göre, mukallid, mezhebinin muteber görüşüne muhalif hüküm verirse, hükmü geçerli olmaz. Aynı zamanda Devlet başkanı, hakimi mezhebinin sahih görüşüyle kayıtladığında, hakim bu kayıtlamanın dışına çıkamaz. Bu bağlamda Nâib "fesh" hükmüyle mezhebin muteber görüşüne muhalif davrandığı gibi Devlet başkanının kayıtladığı sınırı da aşmış bulunmaktadır. Bu durumda Nâib'in verdiği hükmün bağlayıcılığı bulunmamaktadır.<sup>80</sup>
- ✦ İbn Âbidin'e göre, Nâib, gabin-i fâhiş davasında akdin feshedilebileceğine delil getirirken aynı zamanda tağrîrli gabin-i fâhiş durumunda bey'in feshedilmesinin "zâhirur-r-rivâye", "sahih", "müftâ bih", "âlimlerin üzerinde icmâ ettiği görüş" olduğuna da delil getirmektedir. Böylece Nâib, mezhepte kullanılan en güçlü lafızları kendi aleyhine delil getirmiş olmaktadır. Bu durumda Müftü ve kardeşi Nâib'in gabin-i fâhiş gerekçesiyle akdin feshi hususundaki görüşleri Hanefî mezhebinin muteber görüşüne muhalif olmaktadır.<sup>81</sup>
- ✦ Son olarak İbn Âbidin, Nâib'in ve kardeşi Müftü'nün Hayreddin er-Remli'den naklettikleri ibarenin<sup>82</sup> Remli'de bulunmadığını ifade eder.<sup>83</sup>

<sup>79</sup> Âbidin, *Mecmû'a*, II, 73.

<sup>80</sup> Âbidin, *Mecmû'a*, II, 73, 75.

<sup>81</sup> İbn Âbidin, *Mecmû'a*, II, 73.

<sup>82</sup> Remli'de bulunmayan nakil şudur: "Âlimlerimizden çoğu gabin-i fâhiş içeren bey' akdinin mutlak surette bozulacağına dair fetva vermişlerdir. Müteahhirün âlimleri tağrîrle birlikte gabin-i fâhiş içeren akitlerin mutlak surette bozulacağına dair görüş birliğine vardılar. İlk görüşü insanların maslahatına daha uygun olmasıyla illetlendirdiler. Hâkim bu durumu dikkate alır ve bu doğrultuda hüküm verirse, verdiği bu karar yürürlüğe girer. Çünkü bu, en doğru görüştür. Âlimlerimizden birçoğu da bununla fetva vermiştir." Bkz. İbn Âbidin, *Mecmû'a*, II, 67; Nâibin aynı metni nakli için İbn Âbidin, *Mecmû'a*, II, 69.

İbn Âbidîn'in gabin hakkındaki görüşlerinin Hanefî mezhebi içerisinde önceden beri uygulamada da kabul gören görüş olup olmadığını göstermede fetvâ kitaplarının önemli olduğunu düşündüğümüz için bir kısım fetva kitabına bakmayı uygun gördük. Fetva kitaplarında İbn Âbidîn'in savı doğrultusunda fetvalar bulunduğunu tespit ettik.<sup>84</sup>

Bu kısımdan sonra İbn Âbidîn aktarılan ibarenin bir an için Remlî'de bulunduğunu varsayarak akıl yürütmeye başlar. Ona göre Remlî'den aktarılan görüş kabul edilse bile durum değişmemektedir. Bu durumda Remlî'nin kastettiği şahıslar müctehidlerdir. Müctehidler ictihad etmek suretiyle zayıf rivayetle amel edebilirler. Halbuki mukallit hakimin kendi rey'i olmaz. O, ancak mukallit müftü gibidir. Dolayısıyla mukallit hakimin gabn-i fâhiş gerekçesiyle red hükmü vermesi kabul olunamaz. Zira bu, mezhebin güvenilir kaynaklarının ve zâhiru'r-rivâyenin görüşüne aykırıdır.<sup>85</sup>

Nâib ile aralarındaki ihtilafın ana kaynağını, rivayet edilen görüşlerden hangisinin muteber kabul edileceği hususunun teşkil ettiğini söyleyen İbn Âbidîn, zâhiru'r-rivâyenin sahih gördüğü görüşün dışına çıkmanın doğru olmadığını ispat mahiyetinde deliller getirmektedir. Biz "rivayette tercih" mevzuunu sistematik olması açısından İbn Âbidîn'in yaptığı nakilleri sıralayarak ele alacağız:

- ✦ Bir görüş, zâhiru'r-rivâyenin dışında kaldığında, diğer bir ifadeyle onunla çeliştiğinde, müctehid için artık ortada böyle bir görüş kalmamış demektir.<sup>86</sup>
- ✦ Bir mesele, zâhiru'r-rivâyede değil de başka rivayetlerde yer alıyorsa, diğer rivayete dönmek tek seçenek olarak ortaya çıkar.<sup>87</sup> İbn Âbidîn, bu naklin ardından burada zikredilen husustan hareketle zâhiru'r-rivâyeye zikredildiği takdirde, bu rivayeti esas almanın tek seçenek olduğunu belirtmektedir.<sup>88</sup>
- ✦ Mukallit hakimin ancak mezhebinin zahiriyle hüküm vermesi caiz olup, şazz rivayetle hüküm vermesi caiz değildir. Ancak alimler fetva şazz rivayete gö-

<sup>83</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 73. İbn Âbidîn bu ibareyi *el-Fetâva'l-Hayriyye*'de Kitâbu'l-bey', Kitâbu'l-kâzâ, Kitâbu'd-dâvâ gibi bölümlerde aradığını fakat bulamadığını ifade eder. İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 73, 74. Bizde yaptığımız tetkik sonucunda bu ibareye ulaşamadık.

<sup>84</sup> Ali Haydar Efendi, *a.g.e.*, I, 297; Abdurrahim Efendi, Menteşezâde (1128/1716), *Fetevây-ı Abdurrahim, Dârü't-Tibâati'l-Ma'mûre*, İstanbul 1243., II, 29-31; Yenişehirî, Abdullah b. M. el-Hanefî (1159/1746), *Behçetü'l-Fetâvâ*, (nşr., el-Aynî M. Fikhî), Muhammed Recai Matbaası, İstanbul 1266., s. 287-288.

<sup>85</sup> İbn Âbidîn bu görüşlerini te'yit için "Bil ki! Bu konuda görüş hakime aittir, denilen yerde kastedilen hakim, ictihad kabiliyeti olan hakimdir." şeklinde *ed-Dürri'l-muhtâr*'dan bir alıntı yapmaktadır. Bkz. İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 74; Haskefî, *a.g.e.*, II, 61.

<sup>86</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a* II, 74; İbn Nüceym, *a.g.e.*, VI, 294.

<sup>87</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 74; İbn Nüceym, *a.g.e.*, II, 89.

<sup>88</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 74.

redir, şeklinde açıkça beyanda bulunmuşlarsa, şâz rivayetle de hüküm verilebilir.<sup>89</sup>

- ✦ Fetva farklı farklı geliyorsa zâhiru'r-rivâyeye tercih edilir.<sup>90</sup>
- ✦ Sahih ibareler farklılık arz ediyorsa, zâhiru'r-rivâyenin araştırılması ve ona dönülmesi vaciptir.<sup>91</sup>
- ✦ Zâhiru'r-rivâyeye göre, “dün seni boşadım” sözünden hemen sonra “inşallah demiştim” diyen kocanın sözü kabul edilir. İmam Muhammed'den nakledilen “nâdiru'r-rivâyeye”ye göre ise, kocanın sözü kabul olunmaz ve talak gerçekleşmiş olur. İtimada şayan görüş bu olup fesadın yaygınlaşması sebebiyle ihtiyaten bu fetva kabul edilir.<sup>92</sup>
- ✦ İhtilaf ve tercih her nerede vaki olursa olsun vacip olan, zâhiru'r-rivâyeye dönmektir. Çünkü onun dışındaki görüş bizim alimlerimiz tarafından kabul edilen bir görüş değildir.<sup>93</sup>
- ✦ Hakim, müftü gibi Ebû Hanîfe'nin görüşünü mutlak olarak alır. Sonra Ebû Yusuf'un görüşünü sonra Muhammed'in görüşünü sonra Züfer ve Hasan bin Ziyad'ın görüşünü alır. Müctehid değilse kendi reyine dayanarak haber veremez. Mukallid, mezhebinin güvenilir kaynağına muhalefet ederse, onun hükmü geçerli değildir.<sup>94</sup>
- ✦ Müctehid olmayan birisi kasıtlı olarak mezhebinin hilafına hüküm verirse, onun verdiği hüküm ittifak edildiği üzere geçersizdir.<sup>95</sup>
- ✦ Bütün bunlar müctehid hakim içindir. Mukallide gelince, Ebû Hanîfe'nin mezhebiyle hüküm vermesi için hakimliğe getirilmiş olup muhalefet etmeye malik değildir.<sup>96</sup>

İbn Âbidîn'in yapmış olduğu bütün bu nakiller, onun, birbirine muhalif iki görüşle fetva verildiğinde mezhebin açık görüşü olan zâhiru'r-rivâyeden dönülmeyeceğini kabul ettiğini, rivayet edilen iki görüş sahih kabul edildiğinde ise, bu görüşlerden hangisi zâhiru'r-rivâyede bulunuyorsa tercihini o görüşten yana

<sup>89</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 74. Bu nakil *Enfa'u'l-vesâ'il*'den yapılmıştır.

<sup>90</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 74; İbn Nüceym, *a.g.e.*, III, 293.

<sup>91</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 74; İbn Nüceym, *a.g.e.*, II, 296.

<sup>92</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 74-75; İbn Nüceym, *a.g.e.*, IV, 40-41.

<sup>93</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 75.

<sup>94</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 75; Haskefi, *a.g.e.*, II, 61.

<sup>95</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 75; Haskefi, *a.g.e.*, II, 67. İbn Âbidîn'e göre, hakim, kasıtlı olarak mezhebine muhalif karar veriyorsa, bu durumda bu hakimin verdiği hüküm geçersizdir. Bir diğer hakime bu karar arz edildiğinde, bu hakim kararı uygulamaz. İmameyn'e göre unutarak dahi mezhebin hilafına verilen hükmü diğer hakim uygulamaz. İtimada şayan görüş budur. Bkz. İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 75.

<sup>96</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 75; İbn Nüceym, *a.g.e.*, VII, 10.

yaptığını, birbirine muhalif iki görüşün sahih olanı belirtilmemişse, bu durumda o görüşleri açıklanmamış saydığını göstermektedir.

Zâhiru'r-rivâyeyi Ebû Hanîfe'nin görüşü olarak tanımlayan İbn Âbidîn'e göre, buna muhalif olan görüş mezhep dışı sayıldığı için, "gabn-i fâhiş gerekçesiyle satım akdinin feshi" görüşü mezhep dışı olmaktadır. Yine ona göre, "fetvanın her iki kavle göre verildiği"nin söylendiği yerde Ebû Hanîfe'nin mezhebinden olan mukallit müftü ve hakimin Ebû Hanîfe'nin mezhebine tâbi olması gereklidir. Ebû Hanîfe'nin mezhebinden kasıt ise, daha önce söylendiği gibi, ondan sahih olarak nakledilen ve zâhiru'r-rivâyeye diye tabir olunan görüşlerdir.<sup>97</sup>

Sayda Müftüsü'ne ve onun Nâibi'ne karşı yapmış olduğu nakillerin gerçeği ortaya koyduğunu ve bundan sonrasının dalâlet olduğunu belirten İbn Âbidîn, bu ikisine hitap ederek, sahip oldukları görüşün, alimlerin çoğunun verdiği fetvaya, sahih olan görüşe ve burada geçen nakillere aykırılığını anlamış olmaları gerektiğini söylemektedir.<sup>98</sup> Daha sonra "Anlamadıysan (bu sebeple böyle davranıyorsan) bu bir musibettir/Yok anlıyorsan (buna rağmen böyle davranıyorsan) bu daha büyük bir musibettir." şeklinde manzum olarak Nâib'e serzenişte bulunan İbn Âbidîn, Nâib'in "tabiinden gelen nakil hususunda bizde fikir yürütürüz, onlar adamsa, bizde adamız" naklinde bulunmasını yadırgadığını ifade eder. Çünkü ona göre, Nâib bu sözün muhatabı olacak ilmi yeterliliğe sahip değildir.<sup>99</sup>

Müftü veya hakimin, mezhebinin tercih edilen görüşünü bilmesi ve buna göre hüküm vermesi gereğinden hareket ederek Nâib'in bu tavrını usûle aykırı bulan ve bir anlamda keyfi tutum olarak değerlendiren İbn Âbidîn, diğer mezheplerin bu konu hakkındaki yaklaşımlarının da aynı şekilde olduğunu belirtmektedir. Nitekim İbn Hacer el-Mekkî'den yaptığı alıntıya göre, müftünün, araştırma yapmadan iki görüşten dilediğiyle fetva vermesi caiz değildir. Üstelik bu hususta ihtilaf da yoktur. Tercih edilen görüş dışında hüküm ve fetva vermek helal değildir. Çünkü bu, hevaya ittibadır. Nefse ittiba ise icmâen haramdır.<sup>100</sup>

İbn Âbidîn'e göre, müctehidin görüşlerinde çelişki olmaması evlâdır. Bu bakımdan bu görüşler hakim tarafından uzlaştırılır. Bu mümkün olmazsa usûl kitaplarında ve diğer kitaplarda yer aldığı üzere hakim tercihte bulunur.<sup>101</sup> İbn

<sup>97</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 76.

<sup>98</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 76.

<sup>99</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 76.

<sup>100</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 77, İbn Hacer el-Mekkî, *a.g.e.*, IV, 304.

<sup>101</sup> İbn Âbidîn bu görüşünü Tahrîr'den yaptığı şu nakille teyit eder: "Bir müctehidin bir meselede iki görüş beyan etmesi sahih olmaz. Bu çelişki ifade eder. Çelişki ifade eden görüşlerinden son söylediği biliniyorsa bu görüşe rücû ettiği kesinleşmiş olur. Aksi takdirde (bilinmiyorsa) ondan sonra gelen müctehidin kalbine şehadetiyle (danışmasıyla) tercihi vacip olur (gerekir). O iki görüşten biri hakkında onu teyit eden başka bir nakil varsa bu durumda bu görüş o müctehidin sahih görüşüdür. Ammi olan kişi en takvalı ve en bilgili müftünün fetvasına tabi olur. Fıkıhla

Âbidîn bu hususta “*Resmü'l-müfti*” adlı risâlesine bakılmasının uygun olacağını belirtir.<sup>102</sup> Bundan dolayı biz de “*Resmü'l-müfti*” ye müracaat etmeyi uygun bulduk. İbn Âbidîn bu risâlede fetva vermede ve amel edilmede mezhebin muteber görüşüne uymanın vacip olduğunu ve bunun dışına çıkmanın caiz olmadığını ifade eder.<sup>103</sup> Bu durumda mukallid müftü, fetvasında referans edindiği kişinin ilmi derecesini ve müctehid tabakasının hangisinde bulunduğunu bilmesi gerekir. Ancak bu şekilde birbirine zıt iki rivayet arasında tercih kudretine sahip olabilir.<sup>104</sup> Ayrıca bu hususta referans gösterilen kaynak da önem arz etmektedir. Zayıf rivayetleri ihtiva eden ve muhtasar olan kitaplar fetva vermek için uygun değildir. Mesela *Şerhu'n-Nukâye* adlı eser, *el-Kunye* gibi zayıf görüşleri naklettiği, *Dürrü'l-muhtâr*, muhtasar olduğu için bu gurup kaynaklardandır.<sup>105</sup> Bu risâledeki malumata göre fıkıh bilginleri yedi tabakadır:

- ✦ Dinde müctehidler (el-Müctehidûn fi'ş-şer'i): Dört mezhep imamının da buldukları bu tabaka fakihleri usûl ve fûrûda istiklâle sahiptirler. Bu fakihler kimseyi taklit etmezler. Ayrıca kendi tespit ve buluşları olan usûle dayanarak dinin ana kaynaklarından fer'i hüküm çıkarırlar.
- ✦ Mezhepte müctehid olanlar (el-Müctehidun fi'l-mezheb): Ebû Yusuf, İmam Muhammed gibi fıkıh bilginlerinin dahil bulunduğu tabakadır. Bunlar usûlde üstatlarına tâbî olup fûrûda istiklâle sahiptirler. Üstatlarının usûlüne göre kaynaklardan hüküm çıkarırlar ve bu hükümlerde üstatlarına muhalefet edebilirler.<sup>106</sup>
- ✦ Meselede müctehid olanlar (el-Müctehidun fi'l-mesâ'il): el-Hassâf (261/875), et-Tahavî (321/933), Ebû'l-Hasan el-Kerhî (340/951), el-Halvânî (456/1064), es-Serahsî (483/1106), el-Pezdevî (482/1089), Fahrüddîn Kâdî Han (592/1196) gibi fakihler usûl ve fûrûda mezhep imamlarına muhalefet edemezler. Yalnızca mezhep imamlarının ictehad etmedikleri meseleleri, onların usûlüne göre ictehad etmek suretiyle hükme bağlarlar.<sup>107</sup>
- ✦ Tahric yapanlar (el-Muharricûn): Ebû Bekr er-Râzi el-Cessâs (370/980) gibi tahric fakihleri ictehad ehliyetine haiz değildirler. Ancak bu fakihler, imamların usûl ve delillerini iyi bildiklerinden onlardan nakledilen görüşleri açıklar-

---

*meşgul olan (Mütefakkıh) müteahhiruna tabi olur ve kendi nazarında daha doğru ve daha uygun olanla amel eder.”* Bkz. İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 78; İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid (861/1457), *et-Tahrîr fi usuli'l-fıkıh*, Kahire 1932., s. 542-543.

<sup>102</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 78.

<sup>103</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, I, 10.

<sup>104</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, I, 11.

<sup>105</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, I, 13.

<sup>106</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, I, 11.

<sup>107</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, I, 12.



lar. Aynı zamanda birden fazla manaya ihtimali olan ibarelerde ihtimallerden birini tercih ederler ve tahrir yaparlar.<sup>108</sup>

- ✦ Tercih<sup>109</sup> yapanlar (Ashâbu't-tercih): Ebû'l-Hasan el-Kudûrî (428/1037), *Hidâye* müellifi el-Mergînânî (593/1197) bu tabakaya örnektir.<sup>110</sup>
- ✦ Temyiz yapanlar (Ashâbu't-temyiz): Kuvvetli ve zayıf görüşleri, zahir ve nadir rivayetleri birbirinden ayıran mukallitlerdir. *El-Kenz*<sup>111</sup>, *el-Muhtâr*<sup>112</sup>, *el-Vikâye*<sup>113</sup>, *el-Mecmâ*<sup>114</sup>, gibi fıkıh kitaplarının yazarları bu tabakaya örnektir.<sup>115</sup>
- ✦ Tam mukallitler (el-Mukallidu'l-mahz): Yukarıdaki tabakalara girmeyen, araştırıp bulduklarını nakleden fıkıh bilginleridir.<sup>116</sup>

İbn Âbidîn'in yaptığı bu tasnif iki noktadan tenkid edilmiştir. Birinci tenkide göre ilk üç tabakadan sonrakileri ayrı ayrı tabakalar kabul etmek yanlıştır. Bu tabakalara girenler mukallid fıkıh bilginleridir. Dolayısıyla bunlar bir tek sınıfı ifade eder. Yedinci tabakadakiler ise fıkıh bilgini olmadıkları için bu sınıflama içinde sunmak doğru değildir. İkinci tenkide göre, tabakalara örnek gösterilen şahıslar isabetli bir şekilde yerleştirilememişlerdir. Örneğin, Cessas'ın yeri müctehid fi'l-mesâ'ildir.<sup>117</sup>

Hanefilerde ilk üç tabakanın, ictihadlarıyla fetva verebilecekleri ittifakla kabul edilmiştir. Tahrir ehlinin bu metodu kullanmak suretiyle fetva vermesinin cevazı mevzuunda üç görüş vardır:

- ✦ Kat'î surette caiz değildir.
- ✦ Daha yukarı dereceden müctehid yoksa caizdir.
- ✦ Kat'î surette caizdir.

Bunlardan birinci görüş zayıf, ikincisi tercihe şayandır. Tahrir ehli olmayan mukallitlerin tahrir yoluyla fetva vermeleri tecviz edilmemiş, ancak ehlinin verdiği fetvaları nakletmeleri caiz görülmüştür.<sup>118</sup>

<sup>108</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, I, 12.

<sup>109</sup> Tercihden maksat, tek mezhebe ait ve aynı mesele ile ilgili birkaç görüşten birini diğerine tercihtir. Bkz. Karaman, Hayreddin, *İslamın Işığında Günün Meseleleri*, Yenişafak, İstanbul 1995., II, 93.

<sup>110</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, I, 12.

<sup>111</sup> Müellifi Ebû'l-Berâkât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (710/1310).

<sup>112</sup> Müellifi Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî (683/1284).

<sup>113</sup> Müellifi Tâcû's-Şerî'a Mahmûd b. Sadru's-Şerî'a Ahmed.

<sup>114</sup> Müellifi Ahmed b. Ali (İbn es-Sââtî).

<sup>115</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, I, 12.

<sup>116</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, I, 12.

<sup>117</sup> Karaman, *İslamın Işığında Günün Meseleleri*, II, 93.

<sup>118</sup> Karaman, *İslamın Işığında Günün Meseleleri*, II, 99.

### C. RİSÂLENİN KAYNAKLARI

Risâlede, doğrudan atıfta bulunulan kaynaklar göz önüne alındığında, hicri VIII. yy.<sup>119</sup> ve sonrası müelliflerin eserleri yer almıştır. Bu kaynaklar daha çok fetva ve furu fıkıh eserlerinden oluşmaktadır. İbn Âbidîn, risâlesinde daha çok Hanefî mezhebine mensub alimlerin eserlerini kaynak göstermiştir. Özellikle gabin mevzuunda atıfta bulunduğu kaynaklar, Hanefî kaynaklarıdır. Fakat rivayetlerin tercihi mevzuunda, Şafîî fakih İbn Hacer el-Mekki'den de alıntı yapmıştır. İbn Hacer vasıtasıyla Şafîî fakih İbnu's-Salah ve Mâlikî fakihleri Bâcî ve Karâfî'den faydalanmıştır. Ayrıca Hanefî fakihlerinden olan Kasım b. Kutluboğa vasıtasıyla yine Bâcî'e atıfta bulunmuştur. İbn Âbidîn risâleyi işlerken müftü ve hakimın mezhebinin dışında başka bir görüşle hüküm vermesinin doğru olmayacağını ifade etmişti.<sup>120</sup> Dolayısıyla İbn Âbidîn'in gabin mevzuunda Hanefî kaynaklarının dışına çıkmamış olması doğaldır. Kanaatimizce İbn Âbidîn'in Hanefî mezhebi dışındaki mezheplere yer vermiş olmasının sebebi, tercih meselesinde, diğer mezheplerin de benzer görüşü paylaşıyor olmalarıdır.<sup>121</sup> Nitekim İbn Âbidîn'in, İbn Hacer'den yaptığı nakilde müftü ve amel edenin mezhepte tercih edilen görüşün dışına çıkmamaları gerektiği hususunda icmâ oluştuğu ifade edilir.<sup>122</sup> İbn Âbidîn'in bu nakillere yer vermesi, kendisinin de bu hususta icmâ oluştuğuna katılıyor olduğunu gösterir. Böyle bir durumda İbn Âbidîn'in tercih mevzuunda diğer mezhep fakihlerine yer vermiş olması tabiidir.

Aşağıda sıralayacağımız kaynaklar risâledeki kullanım sırasına göre sıralanmıştır:

- ✦ *el-Fetâva'l-Hayriyye fî nef'i'l-beriyye*: Hayruddin b. Ahmed b. Zeynuddin b. Abdulvehhâb el-Eyyûbî el-Uleymî el-Fârûkî er-Remlî (1081/1671)<sup>123</sup> tarafın-

<sup>119</sup> Malik et-Tâî'nin *Teshîlü'l-fevâid* aslı eserinden alıntılanan ibare dikkate alındığında VII. yy. doğrudan atıfta bulunulan kaynaklar için başlangıç olur. Bu alıntının muhtevasının konuyla birebir ilgisi bulunmadığı için VIII. yy'ı esas almış bulunmaktayız.

<sup>120</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 75.

<sup>121</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 77; İbn Hacer, *a.g.e.*, IV, 304., Tercih ve iftâ usûlüne dair Şafiilere ait olan ve Hanbelî ve Mâlikî fukahasının tasniflerine de çok yakın olan tasnif İbn Âbidîn'in yaptığı taksimle büyük benzerlik göstermektedir. Bu tasnif: i. Mutlak müstakil müctehid, ii. Mutlak müntesip müctehid, iii. Mukayyed müctehidler veya ashâbu'l-vücûh, iv. Mezhep içinde tercih ve açıklamalar yapan fakihler, v. Mezhebi iyi anlayan ve doğru nakledenler. Bu durum da İbn Âbidîn'in bu mevzuuda niçin diğer mezheplere yer verdiğinin gerekçesi olarak gösterilebilir. Verdiğimiz tasnif için bkz. Karaman, *İslamın Işığında Günün Meseleleri*, II, 93-94.

<sup>122</sup> İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, II, 77; İbn Hacer, *a.g.e.*, IV, 304.

<sup>123</sup> Bağdadlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, İstanbul 1951., I, 358; Serkis, Yusuf b. İlyas b. Musa ed-Dımeşki (1351/1932), *Mu'cemü'l-matbû'ati'l-Arabîyye ve'l-mu'arabe*, Matbaatu Serkis, Kahire 1928., I, 951; Brockelmann, Carl (1375/1956), *Geschichte der arabischen Litteratur*, E. J. Brill, Leiden 1949., II, 408; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 432; Zirikli, Hayreddin (1396/1976), *el-A'lâm: Kâmus-u terâcîm*, Mat-

dan yazılan bu eser, müellifin oğlu tarafından derlenmeye başlanmış, "mehr" babına geldiğinde onun vefat etmesi üzerine İbrahim b. Süleyman el-Cinîni tarafından tamamlanmıştır. Eserin, Bulak 1300<sup>124</sup>, İstanbul 1311, Kahire 1275-1276, 1310 (İbn Âbidîn'in *el-Ukûdu'd-dürriyye fî Tenkihî'l-fetavâ'l-hâmidîyye* adlı eseriyle birlikte) gibi çeşitli baskıları yapılmıştır.<sup>125</sup>

- ✦ *Tenvîru'l-ebşâr ve câmiu'l-bihâr*: Şemsuddîn Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. İbrahim et- Timurtâşî el-Gazzî (1004/1595)<sup>126</sup> tarafından mutemet kitaplardan derlenerek telif edilen bu eser 995/1587 tarihinde tamamlanmıştır.<sup>127</sup> Haskefî (1088/1677) bu eseri *ed-Dürrü'l-muhtâr* adıyla şerh etmiş, İbn Âbidîn de bu şerhe *Reddü'l-muhtâr* adıyla haşiye yazmıştır.
- ✦ *ed-Dürrü'l-muhtâr*: Alâuddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Muhammed el-Hisnî el-Ensârî el-Haskefî (1088/1677)<sup>128</sup> tarafından yazılan bu eser, Timurtâşî'nin *Tenvîru'l-ebşâr* adlı eserinin şerhidir. Eserin, Kalküta 1243<sup>129</sup>, 1268<sup>130</sup>, Leknev 1280<sup>131</sup>, 1293 (Hintçe tercümesiyle), Hâşimî 1277, Nevalkışar 1294, Bombay 1300-1302<sup>132</sup>, 1309<sup>133</sup>, Lahor 1305. Brij Mohar Dayal'ın nikah ve Muhammedan Law Translation Series, II. Baskı, Leknev 1913<sup>134</sup> gibi çeşitli baskıları vardır.
- ✦ *el-Bahrü'r-râ'ik*: Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed b. Nüceym el-Mısrî (970/1562)<sup>135</sup> tarafından yazılan eser, Neseffî'nin *Kenzü'd-dekâik* adlı eserinin şerhidir. İbn Nüceym'in "icâre-i fâsid" bahsine kadar tamamlayabildiği eseri<sup>136</sup> Muhammed b. Hüseyin et-Tûrî (1004/1595) tamamlamıştır.<sup>137</sup> Kahire

---

baatu Kustasus, Kahire 1954., II, 374-375; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-mü'ellifin: terâcîmü musannifi'l-kütübî'l-'Arabîyye*, Mektebetü'l-Müsenna, Beyrut ts., IV, 132; Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1999., s. 287.

<sup>124</sup> Brockelmann, *GAL*, II, 408.

<sup>125</sup> Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 432. Remlî'nin bu eserine Sayda Müftüsü, Sayda Müftü Nâib'i ve İbn Âbidîn atıfta bulunmuştur.

<sup>126</sup> Bağdadlı İsmail Paşa, *a.g.e.*, II, 262; Brockelmann, *GAL*, II, 403-404, *Suppl.*, II, 427-429; Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 117.

<sup>127</sup> Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (1067/1657), *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (nşr. M. Şerafettin Yaltkaya), -ofs-, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1941., I, 501.

<sup>128</sup> Bağdadı İsmail Paşa, *a.g.e.*, II, 295, 296; Serkîs, *a.g.e.*, I, 778; Brockelmann, *GAL*, II, 404, *Suppl.*, II, 428; Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 188; Kehhâle, *a.g.e.*, XI, 56, 57.

<sup>129</sup> Serkîs, *a.g.e.*, I, 779.

<sup>130</sup> Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 428.

<sup>131</sup> Serkîs, *a.g.e.*, I, 779.

<sup>132</sup> Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 428.

<sup>133</sup> Serkîs, *a.g.e.*, I, 779.

<sup>134</sup> Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 428.

<sup>135</sup> Atâî, Nev'izâde Atâullah Efendi (1045/1635), *Hadâiku'l-hakâ'ik fî tekmileti'ş-Şekâ'ik*, Matbaai Âmire, İstanbul 1985., I, 34; Bağdadı İsmail Paşa, *a.g.e.*, I, 378; Serkîs, *a.g.e.*, I, 265; Brockelmann, *GAL*, II, 401.

<sup>136</sup> Serkîs, *a.g.e.*, I, 265.

<sup>137</sup> Özel, Ahmet, *Haneffî Fıkıh Alimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1990., s. 117.

1311 de basılmış olup eserin ilk yedi cildi İbn Nuceym'e, sekizinci cildi ise Muhammed b. Hüseyin et-Tûrî'ye ait tekmiledir.<sup>138</sup> Eserin kenarında İbn Âbidîn'in *Minhatu'l-hâlik* adlı eserinin hâşiyesi bulunmaktadır.<sup>139</sup>

- ✦ *el-Fetâva'r-Rahîmiyye fî Vâkıâtî's-sâdâti'l-hanefiyye*: Eser Abdurrahim b. Ebi'l- İshak b. Muhammed b. Ebi'l-Lutf el-Hüseyin el-Makdîsi (el-Kudsî) (1104/1692) tarafından yazılmıştır.<sup>140</sup>
- ✦ *Hâşiyetü'l-Eşbâh*: Burhânuddin İbrahim b. Hüseyin b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Bîrî, İbn Bîrî (Pirizâde)'nin (1096/1688)<sup>141</sup> İbn Nuceym'in "*el-Eşbâh ve'n-nezâir*" adlı eserine "*Umdetu Zevi'l-besâir*" adıyla yaptığı şerhtir.<sup>142</sup>
- ✦ *Fethullahi'l-mubîn*: Ebû's-Suûd Muhammed b. Ali İskender el-Hüseyin el-Mısrî (1172/1759)'nin Molla Miskin'in (954/1547) *Kenzu'd-dekâik*'e yaptığı şerhinin hâşiyesidir.<sup>143</sup>
- ✦ *Enfa'u'l-vesâil ilâ tahrîri'l-mesâil*: Necmuddin (Burhâneddin) İbrahim b. Ali b. Abdulvâhid b. Abdulmun'im et-Tarsûsî (758/1358) tarafından Hanefî mezhebinin muteber kaynaklarına dayanılarak telif edilen bu eser kazâi meseleleri toplayan muhtasar bir eserdir.<sup>144</sup>
- ✦ *Tashîhu'l-Kudûrî*: Ebû'l-Fadl (Ebû'l-Adl) Zeynuddin Kâsım b. Kutluboğa b. Abdullah el-Mısrî'ye (879/1474)<sup>145</sup> ait olan ve Kudûrî *Muhtasar*'ının tashihi olan bu eser, Mağribizâde tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.<sup>146</sup>
- ✦ *el-Fetâva'l-kübra'l-heysemiyye'l-fıkhiyye*: Ebû'l-Abbas Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali Hacer el-Heytemî (el-Heysemî) el-Mekkî'ye (974/1567)<sup>147</sup> ait olan bu eserin Kahire 1308, 1303<sup>148</sup> gibi baskıları yapılmıştır.

<sup>138</sup> Serkîs, *a.g.e.*, I, 265.

<sup>139</sup> Özel, *a.g.e.*, s. 117. Bu esere hem İbn Âbidîn ve hem de Nâib atıfta bulunmuştur.

<sup>140</sup> Bağdadlı İsmail Paşa (1338/1920), *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (nşr., Muhammed Şerafettin Yaltkaya), Mektebetü'l-İslamiyye ve'l-Çağferi Tebrîzi, Tahran 1967., II, 156; Brockelmann, *GAL*, II, 576, *Suppl.*, II, 648; Kehhâle, *Mû'cemü'l-mü'ellifin*, V, 211.

<sup>141</sup> Tâhir, Bursalı Mehmed (1344/1925), *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333., I, 261; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 425, 647; Zirikli, *a.g.e.*, I, 29.

<sup>142</sup> Tâhir, *a.g.e.*, I, 262; Brockelmann, *GAL Suppl.*, 425, 647.

<sup>143</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 142-143.

<sup>144</sup> Özel, *a.g.e.*, s. 76.

<sup>145</sup> Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1632; Zirikli, *a.g.e.*, VI, 14, 15; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 278.

<sup>146</sup> Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 296.

<sup>147</sup> Gazzî, Ebû'l-Mekârim Necmeddin Muhammed b. Muhammed, *el-Kevâkibü's-sâ'ire fî a'yâni'l-mi'eti'l-âşire*, (nşr., Cebrail Süleyman Cebbur), Beyrut ts., III, 111; Bağdadlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 146; Serkîs, *a.g.e.*, I, 81-82; Brockelmann, *GAL*, II, 508.

<sup>148</sup> Serkîs, *a.g.e.*, I, 84.

- ✦ *et-Tahrîr*: Kemâluddîn Muhammed b. Abdolvâhid b. Mesud İbnü'l-Humâm es-Sivâsi el-İskenderî'nin (861/1457)<sup>149</sup> fıkıh usûlüne dair bir eseridir. Eserin Bulak 1316, 1317, 1318 (İbn Emir el-Hâcc'ın *et-Tahrîr ve't-tahbîr* adlı şerhi ve İsnevî'nin *Nihâyetü's-sûl* adlı eseriyle) gibi baskıları bulunmaktadır.<sup>150</sup>
- ✦ *Tebyînu'l-hakâik*: Ebû Muhammed (Ömer) Fahrüddîn Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeyla'î el-Bârîi (743/1343) tarafından Hâfizüddîn en-Nesefî'nin (710/1310) *Kenzu'd-dekâik* adlı eserine yapılan şerhtir.<sup>151</sup> Eserin Leknev 1302, Kahire 1303, Bulak 1313, 1315 gibi baskıları bulunmaktadır.<sup>152</sup>
- ✦ *Gunyetu'l-mütemellî fi şerhi Munyeti'l-musallî*: Burhânuddîn İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî (956/1549)<sup>153</sup> tarafından kaleme alınan eser, Kaşğârî'nin taharet ve namaza dair eserinin şerhi olup Halebi Kebîr adıyla bilinmektedir. Eserin İstanbul 1295, 1312, 1325<sup>154</sup>, Leknev 1222, 1323, Lahor 1310, 1314<sup>155</sup> gibi baskıları bulunmaktadır.
- ✦ *Teshîlu'l-fevâid ve Tekmilü'l-makâsid fi'n-nahiv*: Cemâluddîn M. b. Abdullah b. M. b. Abdullah b. Mâlik et-Tâi el-Ceyânî el-Endülûsî, İbn Mâlik el-Mâlikî (672/1273)<sup>156</sup> ait olan bu eser nahiv kitabıdır.

### III. SONUÇ

Araştırma konusu yaptığımız risâlenin tam adı, İbn Âbidîn'in konuyla ilgili kanaatini ortaya koymaktadır. Buna göre, tağrîr unsuru bulunmadığı sürece aldanan kişinin, aldanma aşırı oranda olsa bile, mahkeme kararıyla bu akdi fesih yetkisi bulunmamaktadır. İbn Âbidîn'in *Gabin Risâlesi*'nde yapmış olduğu nakillere bakarak, onun, birbirine muhalif iki görüşle fetva verildiğinde mezhebin açık görüşü olan zâhiru'r-rivâyeden dönülmeyeceğini kabul ettiğini, rivayet edilen iki görüş sahih kabul edildiğinde ise, bu görüşlerden hangisi zâhiru'r-rivâyede bulunuyorsa tercihini o görüşten yana yaptığını, birbirine muhalif iki görüşün sahih olanı belirtilmemişse, bu durumda o görüşleri yok saydığını göstermektedir.

<sup>149</sup> Tâhir, *a.g.e.*, I, 221; Serkis, *a.g.e.*, I, 278; Brockelmann, *GAL*, II, 99, *GAL Suppl.*, II, 91; Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 134-135, Kehhâle, *a.g.e.*, X, 264.

<sup>150</sup> Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 92.

<sup>151</sup> Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, I, 358; Serkis, *a.g.e.*, II, 92, Brockelmann, *GAL*, II, 99.

<sup>152</sup> Özel, *a.g.e.*, s. 76.

<sup>153</sup> Gazzî, *a.g.e.*, I, 77; Bağdadlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 27; Serkis, *a.g.e.*, I, 13; Brockelmann, *GAL*, II, 570, *Suppl.*, I, 659; Ziriklî, *a.g.e.*, I, 64.

<sup>154</sup> Serkis, *a.g.e.*, I, 13.

<sup>155</sup> Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 660.

<sup>156</sup> Özel, Ahmet, Yahya Semiz, "İbn Âbidîn'in Kaynakları", Hamdi Döndüren, *İbn Âbidîn Tercümesi Fihristi ve Terimler Sözlüğü*, Şamil Yayınevi, İstanbul ts., s. 224.

Zâhiru'r-rivâyeyi Ebû Hanîfe'nin görüşü olarak tanımlayan İbn Âbidîn'e göre, buna muhalif olan görüş mezhep dışı sayıldığı için, "gabn-i fâhiş gerekçesiyle satım akdinin feshi" görüşü mezhep dışı olmaktadır. Yine ona göre, "fetvanın her iki kavle göre verildiği"nin söylendiği durumlarda Ebû Hanîfe'nin mezhebinden olan mukallit müftî ve hakimin Ebû Hanîfe'nin mezhebine tâbi olması vaciptir. İbn Âbidîn'e göre, Ebû Hanîfe'nin mezhebinden kasıt ise, ondan sahih olarak nakledilen ve zâhiru'r-rivâye diye tabir olunan görüşlerdir.

Metot açısından risâlenin kendi içinde bir bütünlüğe sahip olduğu görülmektedir. Buna göre risâlede uygulanan tasnif metodu gereğince ortaya çıkan sıralama, Sayda Müftüsü'nün fetvası, müellifin karşı cevabı, Sayda Müftü Nâibi'nin bu cevaba reddiyesi ve müellif tarafından bu reddiyeye cevap şeklindedir.

## مؤسسات التعليم الإسلامي والمسيحي في الأردن في العهد العثماني

أمجد العبد العزيز\*

محمد ثلجي\*\*

الملخص: إن عملية التعليم في أي بلد ما لا بد من أن ترتبط بجذور تاريخية تعبر عن تراكمات ثقافية وأحداث سياسية واجتماعية في تاريخ بلد ما تركت آثارها البعيدة على عناصر التعليم حتى عهد متأخرة. وبالنسبة للتعليم الإسلامي في أي بلد من البلاد الإسلامية فإن جذوره التاريخية تمتد مع امتداد مسيرة الحضارة الإسلامية وتغير أدوات ومؤسسات العلم والمعرفة منذ عهد النبوة حتى يومنا الحاضر، وفي هذا البحث تم تناول مؤسسات التعليم الديني الإسلامي والمسيحي في الأردن في عهد الدولة العثمانية في الفترة ما بين (١٨٨٠-١٩١٦) وهي الفترة التاريخية التي سبقت قيام الدولة الأردنية الأولى وانطوت على عوامل تعليمية ظهرت آثارها فيما بعد. الكلمات المفتاحية: تعليم الدين، مؤسسات التعليم، الأقليات، الأردن في العهد العثماني.

### Osmanlı Döneminde Ürdün'de Müslüman ve Hıristiyanlara Ait Eğitim Kurumları

**Öz:** Herhangi bir bölgedeki eğitimin, o bölgeye ait kültürel, siyasal ve sosyal olayların verdiği birikimle ortaya çıkan tarihi kökleriyle bağlantısı vardır. Bir bölgedeki İslam eğitiminin kökleri de o bölgenin İslam medeniyetiyle tanışmasına kadar uzanır. İslam eğitimi Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar araçlar ve kurumlar olarak değişim yaşamıştır. Bu çalışma Osmanlı hakimiyetindeki Ürdün'de 1880-1916 yılları arasındaki dönemde, müslümanlara ve hıristiyanlara ait eğitim kurumlarını incelemektedir. Ürdün devletinin kuruluş öncesine rastlayan bu dönemdeki çalışmalar daha sonraki eğitim faaliyetleri üzerinde etkili olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din eğitimi, Eğitim kurumları, Azınlıklar, Osmanlı döneminde Ürdün.

### Educational Institutions of Muslims and Christians in Jordan During the Ottoman Period

**Abstract:** There is a relation between the education in any part of the world and historical roots emerged by the cultural, political, social legacies of the area. The roots of Islamic education in one area goes down to the time of meeting with local Islamic civilisation. Islamic education has developed as institutions and from the first century of Islam upto now. This work studies on the educational institutions of Muslims and Christians in Jordan under the power of Ottomans between 1880-1916. The works in this period which is pre-establishment of Jordan state has effected on later educational activities.

**Keywords:** Religious education, educational institutions, minorities, Jordan during the Ottoman period.

**İktibas / Citation:** Emced Abdülaziz - Muhammed Selci, "Osmanlı Döneminde Ürdün'de Müslüman ve Hıristiyanlara Ait Eğitim Kurumları", *Usûl*, 12 (2009/2), 63 - 82.

\* مدرس في جامعة البلقاء التطبيقية الأرن، قسم العلوم التربوية.

\*\* مدرس في المدرسة الوطنية الأرثوذكسية، عمان الأردن.

## I. مقدمة

مثلت "الصفة" في المسجد النبوي كمان ينظم فيه تعلم القراءة والكتابة والقرآن الكريم في العهد النبوي في المدينة المنورة النواة الأولى للمدرسة الإسلامية. ولكن المدرسة كمؤسسة علمية مستقلة ومتخصصة ظهرت في عهد متأخر من التاريخ الإسلامي، ويذكر بأن أول مدرسة في التاريخ الإسلامي هي دار السنة في نيسابور، ذكرها الفقيه والمحدث أبو بكر أحمد بن إسحق الصبغلي المتوفي سنة ٣٤٢/٩٥٤<sup>١</sup>.

وعندما نتحدث عن تاريخ المدارس في الحضارة الإسلامية يتبادر لأذهان المدارس التي أسسها الملك السلجوقي ألب أرسلان وبعده المدارس النظامية التي أسسها وزير ابنه ملكشاه الوزير نظام الملك. وتعتبر نظامية بغداد أشهر وأهم المدارس النظامية التي انتهى من تأسيسها سنة ١٠٦٧/٤٢٩<sup>٢</sup>.

ويذكر أن أول مدرسة في التاريخ العثماني هي المدرسة الأورخانية التي أسسها أورخان غازي سنة ١٣٣١ ميلادية في مدينة إزنيك التركية. وبعد ذلك استمر العثمانيون في بناء المدارس في المناطق المفتوحة التي كان لها دور واضح في القيام بوظائف ثقافية وتعليمية في تاريخ الدولة العثمانية<sup>٣</sup>.

وإن بيان واقع مؤسسات التعليم في العهد العثماني في المناطق المختلفة ومن أجل إلقاء الضوء على وضع المؤسسات التعليمية التي كانت في الأردن في العهد العثماني من شأنه أن يقدم للأكاديميين والمفكرين صورة واضحة وموضوعية عن هذه الفترة، ولذلك فيمكن تلخيص أسئلة الدراسة على النحو التالي:

١. ما واقع التعليم الديني الإسلامي والمسيحي في المؤسسات التعليمية في الأردن في أواخر العهد العثماني في الفترة ما بين (١٨٨٠-١٩١٦م)؟

٢. ما هي المناهج الدراسية التي كانت تطبق في هذه المؤسسات؟

<sup>١</sup> *İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, XXVIII, 323.

<sup>٢</sup> Ahmet Çelebi, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, Çev. Ali Yardım, İstanbul: Damla Yayınevi, 1976, s.114.

<sup>٣</sup> *İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, 328.



### أولاً: موقع المؤسسات التعليمية في التقسيمات الإدارية العثمانية

خضعت مناطق الأردن في العهد العثماني لإدارة الدولة العثمانية، وأشرفت نظارة المعارف العمومية - التي كانت بمثابة وزارة للتعليم في الدولة - على مؤسسات التعليم المتواجدة في مختلف الولايات بما فيها ولاية سوريا التي ضمت المناطق الأردنية.<sup>٤</sup> وبقي النظام التعليمي في عهد الإمارة مطبقاً للنظام التعليمي العثماني حتى سنة ١٩٣٩.<sup>٥</sup> ومن هنا يتضح أهمية دراسة واقع التعليم في العهد العثماني في مجال دراسة واقع التعليم في عهد الإمارة. تبعت المناطق الأردنية الحالية إدارياً في أواخر العهد العثماني لكل من لوائي (sancak) حوران والكرك المرتبطان بولاية سوريا العثمانية.<sup>٦</sup> وكان لواء الكرك يضم مناطق وسط وجنوب الأردن وكان يتبع له الألوية التالية: لواء السلط ويضم ناحية عمان، الطفيلة، معان والجوف. وأما لواء حوران فكان يضم من الأردن قضاء عجلون الذي كان يشمل مناطق شمال الأردن.<sup>٧</sup>

### ثانياً: مؤسسات التعليم الرسمية للدولة

ورد في سلنامة<sup>٨</sup> سوريا لسنة ١٨٩١-١٨٩٢ أن عدد سكان العام لولاية سوريا ٥٥٩,٩٠١ وعدد الطلاب في مدارس الدولة ٢٢,٧٤٥ ويشكلون ما نسبته ٤% من مجموع السكان تقريباً.<sup>٩</sup> ويوضح الجدول (١) إحصائيات المؤسسات التعليمية في الولايات العثمانية في العام الدراسي ١٣١١-١٣١٢ (١٨٩٣-١٨٩٤) وفي ولاية سوريا التي كان الأردن يعد جزءاً منها في ذلك العهد، ولا تتوفر إحصاءات تعليمية مفصلة عن المناطق الإدارية الخاصة بالأردن بشكل خاص.

<sup>٤</sup> سلنامة ولاية سوريا ١٣٠٩-١٣١٠ (١٨٩١-١٨٩٢)، ع: ٢٧، مكتب الولاية، ص: ٢٤٠-٢٤١.

<sup>٥</sup> محمد عمارة، التربية والتعليم في الأردن منذ العهد العثماني حتى عام ١٩٩٧، ط١، عمان: دار المسيرة، ١٩٩٩، ص ١٥-١٧.

<sup>٦</sup> سلنامة دولة عثمانية ١٣٣٣-١٣٣٤، ط ١٣٣٤، السنة: ٦٨، هلال مطبعة سي، ١٣٣٤، ص ٥٠٣.

<sup>٧</sup> أحمد شقيرات، تاريخ الدولة العثمانية في شرق الأردن ١٨٦٤-١٩١٨، ط١، عمان: إيمان للطباعة والتصميم، ١٩٩٢، ص ٢٦٦-٢٦٧.

<sup>٨</sup> سلنامة: كلمة مستخدمة في التركية العثمانية بمعنى الكتاب السنوي.

<sup>٩</sup> سلنامة معارف عمومية، السنة الرابعة ١٣١٩، دار الخلافة العلية، مطبعة أميرة، ١٩٠١-١٩٠٢، ص ٥٤٤.

جدول رقم (١)

إحصائيات المؤسسات التعليمية في ولاية سوريا و الولايات العثمانية في العام الدراسي ١٣١١-١٣١٢ (١٨٩٣-١٨٩٤)

(١٨٩٤)

مجموع الولايات العثمانية			ولاية سوريا			مؤسسات التعليم
المؤسسات	الطلاب	المعلمين	المؤسسات	الطلاب	المعلمين	
14	240	-	1 % .07	26 % 10	-	دار المعلمين
19	3374	425	1 % .05	242 % 07	16 %03	إعدادي ليلي
35	4270	330	1 % .02	65 % .01	11 % .03	إعدادي نهارى
68	7884	755	2. 02%	333 04%	28 .03%	مجموع إعدادي
388	35465	1051	10 % .02	491 % .01	26 % .02	رشدي ذكور
22	2376	76	1 % .04	80 % .03	3 % .03	رشدي إناث
410	37841	1127	11 % .02	571 % .01	29 % .02	مجموع رشدي
23216	552257	-	200 % .008	10719	-	ابتدائي ذكور
6773	320090	-	64 % .009	-	-	ابتدائي إناث
29989	872347	29989	264 % .008	10719 % .01	-	مجموع ابتدائي

سلنامه معارف عمومية، السنة الرابعة ١٣١٩،

دار الخلافة العلية، مطبعة أميرة، ١٩٠١-١٩٠٢، ص ٢-٥٠

## أ. المدارس الابتدائية

لقد شهدت العهود الأولى من عهد الدولة العثمانية حتى نهاية عهد السلطان سليمان القانوني نهضة كبيرة فيما يتعلق بالمؤسسات التعليمية، وبسبب الظروف السياسية والاقتصادية التي مرت الدولة في آخر عهدها تبنى مستوى التعليم في ولايات الدولة فعلى سبيل المثال كانت نسبة

الطلاب إلى السكان لولاية سوريا كما وورد في سلنامة الولاية لسنة ١٨٩١-١٨٩٢ كانت تشكل ٤%.<sup>١٠</sup> والتعليم في الألوية التي خضعت لإدارتها الأراضي الأردنية لم يكن في المستوى الذي يريده السكان أو المستوى الذي أعلنت عنه الدولة آملة في تحقيقه. فغالب المدارس في كل من لوائي الكرك وعجلون قد أسس في فترة متأخرة من تاريخ الدولة وتحديدًا اعتبارًا من سنة ١٨٨٠ ميلادية بعد انتشار المدارس الأجنبية والتبشيرية وخلق المنطقة من مدارس الدولة تنبّهت الدولة للخطر الثقافي الناجم عن هذا فباشرت لإنشاء عدد من المدارس الابتدائية والرشدية. فذكرت سلنامات نظارة المعارف العمومية المتعاقبة عددا من المدارس التي أنشأت في المدن والقرى الأردنية. ففي سلنامة نظارة المعارف العمومية الصادرة سنة ١٩٠٣/١٣٢١ يتبين أن المدارس الابتدائية التي أسستها الدولة في كل من لوائي الكرك وعجلون مع تاريخ تأسيسها كما يلي:<sup>١١</sup>

١. مكتب " إربد الابتدائي، ١٣٠٦ (١٨٨٨).
٢. مكتب ذكور جرش الابتدائي، ١٣٠٦ (١٨٨٨).
٣. مكتب إناث جرش الابتدائي، ١٣٠٦ (١٨٨٨).
٤. مكتب ذكور الحصن الابتدائي، ١٨٩٣ (١٣١١).
٥. مكتب إناث الحصن الابتدائي، ١٨٩٣ (١٣١١).
٦. مكتب كفرنجة الابتدائي، ١٨٩٣ (١٣١١).
٧. مكتب السلط الابتدائي، ١٨٩٣ (١٣١١).
٨. مكتب معان الحجازي الابتدائي، ١٨٩٢ (١٣١٠).
٩. مكتب الطفيلة الابتدائي، ١٨٩٢ (١٣١٠).
١٠. مكتب وادي موسى الابتدائي، ١٨٩٩ (١٣١٨).
١١. مكتب إناث الكرك الابتدائي، ١٨٩٣ (١٣١١).
١٢. مكتب المجالي الابتدائي للذكور في الكرك، ١٨٩٣ (١٣١١).
١٣. مكتب كثرية الابتدائي، ١٨٩٣ (١٣١١).
١٤. مكتب خنزيرة ( طيبة الجنوبية) الابتدائي، ١٨٩٣ (١٣١١).

<sup>١٠</sup> سلنامة معارف عمومية، السنة الرابعة ١٣١٩، دار الخلافة العلية، مطبعة أميرة، ١٩٠١-١٩٠٢، ص ٥٤٤.

<sup>١١</sup> طراونة، محمد الطراونة، تاريخ منطقة البلقاء و معان والكرك، ط١، عمان: منشورات وزارة التربية والتعليم، ١٩٩٢. ص

٢١٢، عبد العزيز عوض، الإدارة العثمانية في ولاية سوريا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩، ص ٢٦٦.

<sup>١١</sup> شقيرات، ص ٢٨٥.

<sup>١٢</sup> تستعمل كلمة مكتب في التركية العثمانية بمعنى مدرسة.

١٥. مكتب ذكور الشويك الابتدائي، ١٨٩٩ (١٣١٨).
١٦. مكتب ذكور الشويك الابتدائي، ١٨٩٩ (١٣١٨).
١٧. مكتب وادي الابتدائي، ١٨٩٩ (١٣١٨).
١٨. مكتب عمان الابتدائي، ١٨٩٩ (١٣١٨).
١٩. مكتب مادبا الابتدائي، ١٨٩٩ (١٣١٨).
٢٠. مكتب بويزر الابتدائي، ١٨٩٩ (١٣١٨).
٢١. مكتب حراجرة الابتدائي، ١٨٩٩ (١٣١٨).
٢٢. مكتب عيمة الابتدائي، ١٨٩٩ (١٣١٨).

في أواخر الدولة العثمانية و اعتبارا من عهد التنظيمات أصبح هناك نوعان من المدارس لابتدائية الأول يدعى " الأصول العتيقة" والثاني "الأصول الجديدة". الأصول العتيقة تعبر عن الكتابات التي كانت ترتبط إداريا بنظارة الأوقاف. أما المدارس الابتدائية التي كانت ترتبط بنظارة المعارف العمومية فهي مدارس مستحدثة ومنظمة كانت تدعى "مكاتب ابتدائية" أو "الأصول الجديدة". و كانت مدارس الأصول الجديدة تبنى من قبل الدولة والأهالي و في كلا النوعين من المدارس كانت مصاريف المدرسة ورواتب المعلمين تؤمن من قبل أهالي المنطقة.<sup>١٣</sup>

ويمكن تلخيص التعليمات الخاصة بالمدارس الابتدائية (sibyan mektepleri) في بداية عهد التنظيمات سنة ١٨٤٧ على النحو التالي:<sup>١٤</sup>

- مدة الدراسة في هذه المدارس أربع سنوات، يمكن للطلاب الذين دخلوا في السنة السابعة من أعمارهم التسجيل في هذه المدارس، وحسب رغبة الوالدين يمكن قبول التلاميذ الذين أعمارهم بين الرابعة والخامسة.

- يتكون البرنامج الدراسي من المواد الدراسية التالية: الألف باء، جزء عم وما فوقه، اللغة التركية، الأخلاق، الكتابة، علم الحال (معلومات دينية عامة)، التجويد، التلاوة حيث يختم القرآن الكريم مرتين، حفظ القرآن الكريم ( لأصحاب القدرة والرغبة).

- يمكن تمديد مدة الدراسة ثلاث سنوات إضافية للطلاب الذين لم يتموا معارفهم الأساسية.

<sup>١٣</sup> Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 5.baskı, İstanbul: Kültür Koleji Yayınları, 1994, s.198.

<sup>١٤</sup> Akyüz, s.140-142.

- وبالنسبة لنظام الضبط ورد العبارات التالية: تم إلغاء عقوبة الفلقة لأنها ليس لها أصل في الشرع. الطالب الكسول أو المذنب يأنب بكلمات لا تمس الحياء، ويمكن أن يظل واقفاً، وأن يشغل في أعمال يستطيع تحملها، ويمكن بعد أخذ إذن وليه أن يضرب ضرباً خفيفاً. ويطلب من الطالب الذي بلغ السابعة من عمره أن يصلي، ويتوضأ ويصلي مع جماعة المدرسة. ويطلب هذا كذلك من الطلاب الذين بلغوا العاشرة من أعمارهم والذين لا يلتزمون بهذا الأمر يضربون ضرباً خفيفاً على أيديهم.

وكان لقانون المعارف العمومية الصادر سنة ١٨٦٩ أهمية كبيرة في تطوير التعليم، والتعليمات التي احتواها هذا القانون فيما يخص التعليم الابتدائي كما يلي:<sup>١٥</sup>

١. ينبغي العمل على إيجاد مدرسة في كل حي وقرية، وفي المناطق التي يتواجد فيها المسلمون والمسيحيون ينبغي وجود مدرسة لكل منهما.

٢. تكون نفقة إنشاء المدرسة الابتدائية وإصلاحها وتأمين رواتب المعلمين من قبل المجتمع المحلي.

٣. تستغرق الدراسة في المدارس الابتدائية مدة أربع سنوات. والمواد التي تدرس في هذه المرحلة هي: الألف باء، القرآن الكريم، التجويد، رسائل في الأخلاق، علم الحال، الكتابة، مختصر فن الحساب، مختصر التاريخ العثماني، مختصر الجغرافيا، مختصر رسائل نافلة. وبعد فترة تم تقليص هذه المرحلة إلى ثلاث سنوات.

٤. تستطيع المدارس المسيحية أن تدرس أديانها الخاصة، والتاريخ العثماني بلغاتها الخاصة كذلك.

٥. يكون التعليم إجبارياً في حق الذكور الذين أعمارهم ما بين السابعة والتاسعة، والإناث ما بين السادسة والعاشرة.

والحقيقة أن النقطة الأولى والخامسة من مفردات هذا القانون لم تلق نور التطبيق حيث أنه كان من الصعب على المدارس المتوفرة في الدولة أن تلبى الطموح الذي عبر عنه القانون من نشر التعليم وإجباريته.

يبين الجدول رقم (٨) البرنامج الأسبوعي لدروس المدارس الابتدائية في السنة الدراسية ١٢٩٩-١٣٠٩ (١٨٨٢-١٨٩٢).

جدول رقم (٢)

البرنامج الأسبوعي لدروس المدارس الابتدائية في السنة الدراسية ١٢٩٩-١٣٠٩ (١٨٨٢-١٨٩٢).

السنة الثالثة	السنة الثانية	السنة الأولى	الدروس
-	-	12	الألف باء (الحروف)
2	6	12	القران الكريم
5	2	-	التجويد
2	3	2	علم الحال
3	2	-	الأخلاق
2	-	-	الصرف العثماني
2	3	3	إملاء
2	2	3	القراءة
1	-	-	ملخص التاريخ العثماني
2	2	-	مختصر الجغرافيا العثمانية
2	2	1	الحساب
2	2	1	الخط
26	22	34	المجموع

Cevad, s.280

وحسب تعليمات نظارة المعارف العمومية تكون مدة الدرس في المدارس الابتدائية نصف ساعة، وفي المدارس التي في عدد المعلمين فيها كبير يمكن أن تمتد إلى خمس وأربعين دقيقة.

وبينت تعليمات نظارة المعارف العمومية وصفا للدروس الدين في المرحلة الابتدائية على النحو التالي:<sup>11</sup>

١. القرآن الكريم: في السنة الأولى يتم قراءة الثلاثة أجزاء الأخيرة من القرآن لكريم، ويحفظ التلاميذ السور القصيرة من أجل تأدية الصلاة.

في السنة الثانية يتم قراءة الأجزاء اللاحقة من القرآن الكريم، ويتم تمكين حفظ السور القصيرة السابقة التي حفظت في السنة الأولى، ويضاف إليها كذلك بعض السور. في السنة الثالثة يعتنى بقراءة التلميذ حسب قواعد التلاوة والتجويد.

٢. درس التجويد:

في هذا الدرس يشرح للتلاميذ القواعد النظرية للتجويد ويدربون على تطبيقها.

٣. علم الحال: في السنة الأولى يعطى الطلاب فكرة فروض الدين العامة، وفي السنة الثانية يدرس الطلاب المواضيع التالية: أسماء وصفات الله تعالى، أركان الإيمان، الصلوات الخمس، صلاة الوتر، صلاة العيد، صلاة التراويح، صلاة الجنازة، الوضوء، الغسل، التيمم، الصيام، الزكاة، نسب النبي صلى الله عليه وسلم، ميلاده، نبوته وقصة أصحاب الفيل. في السنة الثالثة يدرس المواضيع التالية: تعريف مصطلح علم الحال، صفات الله تعالى وأسماءه، أسماء النبي صلى الله عليه وسلم، أركان الإيمان، الكتب السماوية، أركان الإسلام، أفعال المكلفين، المذاهب الاعتقادية والعملية، الصلاة، الغسل، الوضوء، التيمم، الزكاة، الحج، واجبات الصلاة وسننها ومكروهاتها ومبطلاتها، صلاة الجمعة، صلاة العيد، صلاة التراويح، صلاة الجنازة، الإرادة الجزئية، طاعة أولي الأمر. ومنهج التلميذات يختلف عن منهاج التلاميذ.

٤. درس الأخلاق:

يبدأ تدريسه للتلاميذ من السنة الثانية، والمواضيع المدرسة في السنة الثانية اتباع القرآن والسنة، القدرة الإلهية، الانقياد لأمير المؤمنين، الأخلاق الفضيلة والذميمة، الوظيفة، مواضيع الصحة العامة. وفي السنة الثالثة يدرس المواضيع التالية: مايفترق به الإنسان عن المخلوقات الأخرى، مرحلة الشباب والفتوة، العبادة، الرعاية، الإسراف، المسؤولية، التحقير، الإنسانية،

Mahmud Cevad, *Maarif-i Umumiye Nezaret-i Tarihçe-i ve Teşkilat ve İcraatı*, 1.baskı, Ankara: 11  
Milli Eğitim Bakanlığı, 2002, s. 278; Yurdagül Mehmedoğlu, *Tanzimat Sonrasında Okullarda Din Eğitimi*, 1.baskı, İstanbul: M.Ü.İ.F vakfı, 2002, s.112.

الصدقة، الوقار، العناد، النظافة، التعاون، النشاط، البخل، الألفة، الأدب، الحرمة، حق الأخوة، العفة، العزة.

### ب. المدارس الرشدية

قبيل نهاية عهد الدولة العثمانية، وقبل تغيير هيكله النظام التعليمي العثماني، كان يتواجد في الأردن أربع مدارس رشدية في كل من مدن إربد والسلط والكرك ومعان.<sup>١٧</sup>

ويرجع تاريخ تأسيس هذه المرحلة الدراسية إلى سنة ١٨٣٩ عندما أضيفت هذه المرحلة علاوة على المدارس الابتدائية، وعممت على جميع الولايات العثمانية، وهي تمثل مرحلة التعليم المتوسط بين التعليم الابتدائي والإعدادي العثماني، لكنها من الناحية العملية تمثل مرحلة التعليم الثانوي في أنظمة التعليم المعاصرة. ويرجع السبب في تسميتها المدارس الرشدية أن التلميذ الذي يتخرج من هذه المدارس يكون قد بلغ سن الرشد.<sup>١٨</sup>

في البداية كانت مدة التعليم في المدارس الرشدية أربع سنوات، وفي عام ١٨٦٣ تم تمديدها إلى خمس سنوات، وفي عام ١٨٩٢ تم تقليصها إلى ثلاث سنوات. وتم إلحاق مرحلة التعليم الرشدي بالمدارس الابتدائية أو المدارس الإعدادية.

ويمكن توضيح البرنامج الدراسي للمدارس الرشدية للذكور في العام الدراسي ١٢٩٥-١٢٩٦ (١٨٧٧-١٨٧٨) على النحو التالي:

١. السنة الأولى: العلوم الدينية، القراءة التركية، مدخل للقواعد، محاضرات تركية، إملاء، التقييم، الأعمال، الثلث والرقعة.

٢. السنة الثانية: اللغة العربية، اللغة الفارسية، اللغة العثمانية، الإملاء، الحساب، المحاضرات التركية، الجغرافيا الرسم، الثلث والرقعة.

٣. السنة الثالثة: اللغة العربية، اللغة الفارسية، اللغة العثمانية، الإملاء، الحساب، المحاضرات التركية، الجغرافيا الرسم، الثلث والرقعة.

<sup>١٧</sup> عمايره، ص ١٢٤-١٨٩

<sup>١٨</sup> Yurdağül Mehmedoğlu, *Tanzimat Sonrasında Okullarda Din Eğitimi*, 1.baskı, İstanbul:

M.Ü.İ.F Vakfı, 2002, s.128



٤. السنة الرابعة: : العلوم الدينية، القراءة التركية، رسائل في علوم الدين والأخلاق ، اللغة الفارسية، اللغة العثمانية، الإملاء، الحساب، الجغرافيا، الهندسة، التاريخ، أصول الدفاتر، الرقعة، الخط الديواني، الرسم، علم البلاغة.

وأما دروس مدارس الإناث الرشدية فكانت على النحو التالي:

١. السنة الأولى: العلوم الدينية، اللغة العربية، اللغة الفارسية، الحساب التاريخ، الثلث ، الرقعة، الخياطة.

٢. السنة الثانية: العلوم الدينية، الأخلاق، اللغة العثمانية، المعلومات النافعة، الحساب، الثلث، الرقعة.

٣. السنة الثالثة: العلوم الدينية، اللغة العربية، اللغة الفارسية، اللغة العثمانية، الإملاء، الحساب، القراءة التركية، الجغرافيا، التاريخ، الثلث، الرقعة، النقش.

٤. السنة الرابعة: : العلوم الدينية، القراءة التركية، اللغة العربية، اللغة الفارسية، اللغة العثمانية، الإملاء، الحساب، الجغرافيا ، التاريخ، مدخل للقواعد، الرقعة، الثلث، النقش.

ويظهر الجدول التالي الدروس في المرحلة الرشدية بعد عام ١٣١٥ (١٨٩٩).

جدول رقم (٣)

برنامج الدروس الأسبوعي في المرحلة الرشدية بعد عام ١٣١٥ (١٨٩٩)

السنة	السنة	السنة	الدروس
الثالثة	الثانية	الأولى	
3	3	3	القران الكريم والتجويد والعلوم الدينية
3	5	6	اللغة التركية
-	1	1	الأخلاق
2	2	2	اللغة العربية
2	2	-	اللغة الفارسية
2	2	2	الحساب
1	-	-	الهندسة
2	2	2	الجغرافيا
2	2	-	التاريخ

السنة الثالثة	السنة الثانية	السنة الأولى	الدروس
1	1	1	علم الأشياء
1	0	0	حفظ الصحة
1	1	2	حسن الخط
1	1	1	الرسم
21	22	20	المجموع

Mehmedoğlu, s.135; Cevad, s.350.

ويمكن تلخيص محتوى دروس القرآن الكريم والتجويد و العلوم الدينية والأخلاق على النحو التالي:<sup>١١</sup>

١. درس القرآن الكريم والتجويد والعلوم الدينية:

هو درس مخصص للطلبة المسلمين، وفي هذه المرحلة يتم دمج دروس القرآن الكريم مع المواضيع الفقهية و الأخلاقية، و يدرس فيها موضوعات فقهية مختارة من كتب الفقه، ويكون فيه حصة لقراءة للقرآن الكريم وتعلم أحكام تجويده.

٢. درس الأخلاق: يدرس فيه رسائل متنوعة في الأخلاق.

٣. التاريخ: يتناول درس التاريخ جانب التاريخ الإسلامي، ابتداء من العصر الجاهلي، ومرورا بصدر الإسلام و عهد الخلافة والدول الإسلامية المتعاقبة.

المدارس الإعدادية

كانت المرحلة الإعدادية في العهد العثماني تمثل مرحلة التعليم الثانوي العالي وقد خلت مدن الأردن من مدارس هذه المرحلة لأن المدارس الإعدادية كان يقتصر تواجدها في مراكز ولايات الدولة العثمانية بواقع مدرسة لكل ولاية، فوجد في مدينة دمشق - مركز ولاية سوريا التي كانت تتبع لها مناطق الأردن- مدرسة إعدادية داخلية تحمل اسم "شام غجا إعدادي". كما وجد في مدينة حما مدرسة إعدادية نهائية. وتشير سلنامة المعارف العمومية العثمانية للسنة الدراسية ١٨٩٩-١٨٩٠ إلى أن مدرسة الشام الإعدادية كان يتواجد فيها ٢٩٥ طالبا، ويشير الملحق رقم

(٨) إلى صفة المعلمين والعاملين في هذه المدرسة. وكانت هذه المدرسة تضم المرحلة الرشدية كذلك، ويوضح الجدول رقم (١٠) البرنامج الأسبوعي للمدرسة، حيث أن مدة الدراسة فيها سبع سنوات تخصص الثلاث سنوات الأولى فيها للمرحلة الرشدية، والأربع سنوات اللاحقة للمرحلة الإعدادية.<sup>٢٢</sup>

جدول رقم (٤)

البرنامج الأسبوعي للمدارس الإعدادية الداخلية العثمانية في السنة الدراسية ١٨٩٩-١٩٠٠

السنة السابعة	السنة السادسة	السنة الخامسة	السنة الرابعة	السنة الثالثة	السنة الثانية	السنة الأولى	الدروس
3	3	3	3	3	3	3	القرآن الكريم والتجويد والعلوم الدينية
-	-	1	2	3	5	6	اللغة التركية
-	1	1	1	-	1	1	الأخلاق
2	2	-	-	-	-	-	الأدبيات و القراءات الرسمية
1	1	2	2	2	2	2	اللغة العربية
-	-	1	2	2	2	-	اللغة الفارسية
5	4	4	3	3	-	-	اللغة الفرنسية
-	1	0	0	-	-	-	خلاصة القوانين
-	-	1	2	2	2	2	الحساب
-	-	1	-	-	-	-	أصول الدفاتر
-	2	2	-	-	-	-	الجبر والمثلثات
-	1	2	1	1	-	-	الهندسة
1	-	-	-	-	-	-	كوزموغرافيا
3	3	-	-	-	-	-	الميكانيك والفيزياء والكيمياء
4	-	-	-	-	-	-	المواليد
1	2	2	2	2	2	2	الجغرافيا
1	1	2	2	2	2	-	التاريخ

السنة السابعة	السنة السادسة	السنة الخامسة	السنة الرابعة	السنة الثالثة	السنة الثانية	السنة الأولى	الدروس
1	1	-	-	-	-	-	علم الثروة (الاقتصاد)
-	-	1	1	1	1	1	علم الأشياء
1	-	-	1	1	-	-	حفظ الصحة
1	1	1	1	1	1	2	حسن الخط
-	1	1	1	1	1	1	الرسم
1	2	2	2	-	-	-	الأسلنة
25	26	27	26	24	22	20	المجموع

Mehmedoğlu, s.135; Cevad, s.350.

ويمكن تلخيص دروس القرآن الكريم والتجويد والعلوم الدينية والأخلاق في هذه المرحلة على النحو التالي: <sup>١١</sup>

١. دروس القرآن الكريم والتجويد والعلوم الدينية: في السنوات الثلاثة الأولى يطبق برنامج المرحلة الرشدية التي سبق ذكرها. في السنة الرابعة يدرس المواضيع التالية: مسألة إثبات الواجب وصفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله في العقيدة، وموضوع الطهارة في الفقه. في السنة الخامسة يدرس مواضيع الملائكة و والكتب السماوية و والأنبياء في العقيدة، و موضوع نظام الحكم في الإسلام في الفقه. في السنة السادسة يدرس موضوع الآخرة في العقيدة، والزكاة في الفقه. وفي السنة السابعة يدرس موضوع الإيمان في العقيدة و الزواج والطلاق في الفقه.

٢. درس الأخلاق: يتم تدريس عدة رسائل مختلفة في مواضيع الأخلاق.

وفي سنة ١٩١٣ خرج قانون التدريسات بصفة مؤقتة إلا أنه أثاره وتطبيقاته امتدت إلى ما بعد عهد الدولة العثمانية في تركيا وبعض الدول العربية ومنها إمارة شرقي الأردن.

وأهم المواد التي احتواها القانون هي إجبارية التعليم الابتدائي ومجانيته لأول مرة في تاريخ

الدولة <sup>١٢</sup>

<sup>١١</sup> Cevad, s.351.

<sup>١٢</sup> Akyüz, s.231.

وكذلك تم ضم المرحلة الابتدائية إلى الرشدية و استبدالهما بمرحلة جديد تمتد لمدة ست سنوات تدعى بالمكاتب الابتدائية العمومية. وتنقسم هذه المرحلة إلى ثلاث مستويات المستوى الأول والمتوسط والعالي بواقع سنتين لكل مستوى. حيث نص القانون على إلزامية حضور جميع أوقات الدروس في المدرسة للأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين السابعة والثانية عشرة، وساعتين في اليوم على الأقل للطلاب الذين تتراوح أعمارهم بين الثانية عشرة والسادسة عشرة. ولكن الإلزامية التي نص عليها القانون لم تلق نور التطبيق لأنه كان هناك نقص واضح في أعداد المدارس والمعلمين.<sup>٢٣</sup>

و أصبح البرنامج الدراسي للمدارس العمومية الابتدائية العمومية على النحو التالي:<sup>٢٤</sup>

القران الكريم (مخصص للتلاميذ المسلمين، معلومات دينية (بالنسبة للطلبة غير المسلمين يعطى كلا حسب دينه)، القراءة والخط، اللغة العثمانية، الجغرافية العثمانية، الحساب، الهندسة، التاريخ العثماني، دروس الأشياء، المعلومات الطبية وتطبيقات حفظ الصحة، المعلومات المدنية وأخلاقية واقتصادية، الأعمال اليدوية والرسم، الغناء (أناشيد دينية و وطنية)، التربية البدنية والألعاب، التعليم العسكري للطلبة الذكور، التدبير المنزلي والخياطة للإناث.

### ثالثا: المدارس الأجنبية ومدارس الطوائف المسيحية

تكتفت جهود العديد من المؤسسات الأجنبية من دول مثل الولايات المتحدة و بريطانيا وفرنسا من أجل تأسيس مؤسسات ومدارس تخدم أبناء الطوائف المسيحية بشكل خاص وأبناء المجتمع المحلي في أواخر العهد العثماني، حيث وصل عددها حتى سنة ١٩١٢ ثمان وثلاثين مؤسسة.<sup>٢٥</sup>

ونص قانون نظارة المعارف العمومية لسنة ١٨٦٩ على شروط الأشخاص والجهات التي تنوي تأسيس مدارس خاصة لغير المسلمين أو مدارس أجنبية على النحو التالي:

١. الحصول على رخصة من مديرية المعارف في المنطقة.
٢. أن لا تدرس هذه المدارس دروسا تخل بالآداب العامة وسياسة الدولة.
٣. أن تصادق مديرية المعارف في المنطقة على الدروس.

<sup>٢٣</sup> Akyüz, s. 232.

<sup>٢٤</sup> Mehmedoğlu, s. 116.

<sup>٢٥</sup> عبدالعزيز عوض، الإدارة العثمانية في ولاية سوريا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩، ص ٢٦٦

وكما يتضح في الملحق رقم (٩) تم تسجيل العديد من المدارس الأجنبية ومدارس خاصة بمختلف الطوائف الموجودة في الولايات العثمانية المختلفة، والتي تضم طلبة مسلمين وغير مسلمين.

## جدول رقم (١١)

مدارس الطوائف والمدارس غير الأجنبية في ولاية سوريا وسائر الولايات العثمانية في

العام الدراسي ١٣١١-١٣١٢ (١٨٩٣-١٨٩٤)

الولايات العثمانية			ولاية سوريا			مؤسسة التعليم
المدارس	التلاميذ	المعلمين	المدارس	التلاميذ	المعلمين	
61	7.714	1.013	٢ %0.03	979 %12	16 %0.01	الإعدادية للطوائف
484	65.308	1.255	4 %0.008	540 %0.008	19 %0.01	الرشدية للطوائف
4.876	274.517	6.440	101 %0.02	5.577 %0.02	160 %0.02	الابتدائية للطوائف
5421	347539	8708	107 %1.8	7096 %0.02	195 %0.02	مجموع مدارس الطوائف
48	8.263	-	4 %0.08	600 %0.07	19	الإعدادي الأجنبي
73	7.972	-	5 %0.06	570 %0.07	11	الرشدي الأجنبي
346	31.067	-	47 %0.13	2.194 %0.07	24	الابتدائي الأجنبي
465	47275	1428	56 %0.12	3364 %0.07	54 %0.03	مجموع المدارس الأجنبية

Maarif-i Umumiye Nezareti 1311- 1312 (1893-1894) Senesi İstatistiği,

Dari'ül-Hilafeti'l-Aliye, Matbaa Amire, 1318 (1901). s. 2-50.

على سبيل المثال، كما يوضح الجدول رقم (١١) شكلت مدارس الطوائف والمدارس الأجنبية الابتدائية ما نسبته ٣٣% من مجموع المدارس الابتدائية العثمانية. وهذا يدل على الحرية الدينية التي كانت تمنحها الدولة العثمانية لأبناء الطوائف من غير المسلمين في كافة ولايات الدولة، حتى أن مدارس الطوائف في المدن والقرى الأردنية في العهد العثماني زاد عددها عن

المدارس العثمانية رغم أن أغلبية السكان من المسلمين، مما يدل على ضعف الاهتمام بالتعليم من قبل الدولة.

ومدارس الطوائف المسيحية التي أسست في كل من قضاء عجلون ولواء الكرك بين الفترة الزمنية ١٨٧٠-١٩١٨ هي كمايلي:<sup>٢٦</sup>

أولاً: مدارس الطوائف الموجودة في قضاء عجلون:

١. مدرسة الحصن للروم الأرثوذكس، سنة ١٨٧٠.
٢. مدرسة الحصن لللاتين، سنة ١٨٨٩.
٣. مدرسة عجلون للروم الأرثوذكس، سنة ١٨٨١.
٤. مدرسة أخرى في عجلون للروم الأرثوذكس، سنة ١٨٨١.
٥. مدرسة عجلون للروم الكاثوليك، سنة ١٨٩٧.
٦. مدرسة عجلون للروم الأرثوذكس، سنة ١٨٨٨.
٧. مدرسة رابعة في عجلون للروم الأرثوذكس، سنة ١٨٨٨.
٨. مدرسة عنجرة للروم اللاتين، سنة ١٨٨٩.
٩. مدرسة عنجرة لللاتين، ١٨٩٠.
١٠. مدرسة الطيبة للروم الأرثوذكس، سنة ١٩١٢.
١١. مدرسة إربد للروم الأرثوذكس، سنة ١٩١٢.

ثانياً: مدارس الطوائف الموجودة في لواء الكرك:<sup>٢٧</sup>

١. مدرسة السلط للروم، سنة ١٨٥٠.
٢. مدرسة الكتاب المقدس في السلط، سنة ١٨٥٦.
٣. مدرسة البروستانت في السلط، سنة ١٨٦٧.
٤. مدرسة اللاتين للذكور في السلط، سنة ١٨٧٠.
٥. مدرسة اللاتين للإناث في السلط، سنة ١٨٧١.
٦. مدرسة رميمين لللاتين، سنة ١٨٧٣.
٧. مدرسة الفحيص لللاتين، سنة ١٨٧٤.
٨. مدرسة اللاتين للذكور في الكرك، سنة ١٨٧٤.

<sup>٢٦</sup> عمارة، ص ١٨.

<sup>٢٧</sup> الطراونة، ص ١١٣-٢١١.

٩. مدرسة اللاتين للذكور في الكرك، سنة تأسيسها مجهولة.
١٠. مدرسة الروم الأرثوذكس في الكرك، سنة ١٨٧٧.
١١. مدرسة الروم الأرثوذكس للإناث في الكرك، سنة ١٨٩٨.
١٢. مدرسة اللاتين في مادبا، سنة ١٩٨٠.
١٣. مدرسة الراهبات الوردية في السلط، ١٨٨٣.
١٤. مدرسة الراهبات الوردية في الفحيص، ١٨٨٦.
١٥. مدرسة البروستانت للذكور في السلط، ١٨٨٥.
١٦. مدرسة البروستانت للإناث في السلط، ١٨٨٧.

وكانت هذه المدارس تدرس بالإضافة إلى دروس الدين المسيحي، الحساب و الجغرافيا والتاريخ واللغة.

لاحظت الدولة العثمانية الآثار الثقافية السلبية الناتجة عن زيادة أعداد المدارس الأجنبية والمدارس التبشيرية مقابل مدارس الدولة العثمانية في أرجاء الدولة بما فيها القرى والمدن الأردنية، فلجأت إلى مراقبة فعاليات المؤسسات الأجنبية وتأسيس المدارس. ويلاحظ أن المدارس التبشيرية ومدارس الطوائف المسيحية في القرى والمدن الأردنية في معظمها قد تم تأسيسها قبل مدارس الدولة العثمانية، وأن معظم المدارس العثمانية في المناطق الأردنية قد أسست في وقت متأخر وتحديدًا بعد عقد التسعينات من القرن قبل الماضي بعد زيادة عدد المدارس التبشيرية، ويذكر أن الدولة في ذلك الوقت قد خصصت مبلغ ١٠٠,٠٠٠ قرش عثماني لبناء المدارس في لواء الكرك. وكذلك أرسلت الدولة أئمة و وعاظًا من أجل للقيام بواجب الإرشاد الديني في هذه المناطق، وعلى سبيل المثال ورد في السجل الشرعي لمحكمة معان قيام الحاج محمد خالص أفندي سنة ١٩٠١ بوظيفة الوعظ والإرشاد الديني لأهالي المنطقة.<sup>٢٨</sup>

## II. خاتمة

هدف البحث إلى تناول واقع التعليم الديني في المؤسسات التعليمية في الأردن في العهد العثماني في الفترة ما بين (١٨٨٠-١٩١٦) وهي الفترة التاريخية التي سبقت قيام الدولة الأردنية الأولى و انطوت على عوامل تعليمية ظهرت آثارها فيما بعد.

<sup>٢٨</sup> الطراونة، ص ٢١٢؛ عبدالعزيز عوض، الإدارة العثمانية في ولاية سوريا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩، ص ٢٦٦.



سجلت الوثائق العثمانية وجود اثنتين وعشرين مدرسة ابتدائية، وأربع مدارس رشدية في كل من لوائي حوران والكرك ترتبط جميعها بنظارة المعارف العثمانية التي كانت بمثابة وزارة للتربية والتعليم آنذاك، وكان التعليم في مدارس الدولة العثمانية الرسمية ذا طابع إسلامي من حيث التعليمات والأنظمة والمناهج المدرسية، وكان لدروس الدين الإسلامي أهمية واضحة في برامج هذه المدارس. ودروس الدين الإسلامي التي كانت تدرس فيها هي: القرآن الكريم، والتجويد، وعلم الحال (المعلومات الشرعية العامة)، والأخلاق. لكن التعليم في هذه المدارس كان تعليمًا تقليديًا يهتم بمهارة الحفظ على حساب المهارات التعليمية الأخرى، كما أن النسبة الضئيلة لأعداد الطلبة الملتحقين بالمدارس العثمانية بالنسبة إلى عدد السكان التي كانت لا تتجاوز 4% تدل بشكل واضح على تدني مستوى التعليم العام بما فيه التعليم الديني.

وفي يتعلق بجانب التعليم للطوائف الأخرى من غير المسلمين، فقد تبين أن الطوائف المسيحية في الأردن منحت الحرية في إقامة مؤسسات تعليمية خاصة بها، وكانت هذه المؤسسات أفضل وضعًا من مؤسسات الدولة من حيث العدد والتجهيزات.

## المراجع

- أحمد شقيرات، تاريخ الدولة العثمانية في شرق الأردن ١٨٦٤-١٩١٨، ط١، عمان: إيمان للطباعة والتصميم، ١٩٩٢
- عبد العزيز عوض، الإدارة العثمانية في ولاية سوريا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩، ص ٢٦٦.
- محمد الطراونة، تاريخ منطقة البلقاء و معان والكرك، ط١، عمان: منشورات وزارة التربية والتعليم، ١٩٩٢.
- محمد عميرة، التربية والتعليم في الأردن منذ العهد العثماني حتى عام ١٩٩٧، ط١، عمان: دار المسيرة، ١٩٩٩، ص ١٥-١٧.
- سلنامة ولاية سوريا ١٣٠٩-١٣١٠ (١٨٩١-١٨٩٢)، ع: ٢٧، مكتب الولاية، ص ٢٤٠-٢٤١.
- سلنامة معارف عمومية، السنة الرابعة ١٣١٩، دار الخلافة العلية، مطبعة أميرة، ١٩٠١-١٩٠٢، ص ٥٤٤.

سلنامة دولة عثمانية ١٣٣٣-١٣٣٤، ط ١٣٣٤، السنة: ٦٨، هلال مطبعة سي، ١٣٣٤، ص ٥٠٣.

Ahmet Çelebi, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, Çev. Ali Yardım, İstanbul: Damla Yayınevi, 1976.

Mahmud Cevad, *Maarif-i Umumiye Nezaret-i Tarihçe-i ve Teşkilat ve İcraatı*, 1. baskı, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2002.

Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 5. baskı, İstanbul: Kültür Koleji Yayınları, 1994.

Yurdagül Mehmedoğlu, *Tanzimat Sonrasında Okullarda Din Eğitimi*, 1. baskı, İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2002.

# Kevâşî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri\*

*Mehmet Mahfuz ATA\*\**

**Öz:** Kevâşî, İslâm dünyasının Moğol istilâsına uğradığı hicrî VII. asırda yaşamış, tefsir, kıraat ve Kur'ân ilimleri sahasında bazı eserler vermiştir. Kevâşî'nin Tefsira ve Telhîs isimli tefsirleri hem rivayet hem de dirayet özellikleri taşıyan, ancak daha çok dirayet yönü ağırlıklı olan eserlerdir. Kıraat, Arap dili ve edebiyatı, vakf ve ibtidâya dair önemli yorumlar yapan müellif, ilmî gayeyle dönemin önemli ilim merkezlerine seyahatlerde bulunmuştur. Kaleme aldığı tefsirleri kendisinden sonraki Celâleddin el-Mahallî ve Celâleddin es-Süyûtî gibi bazı meşhur âlimlerin eserleri arasında referans olarak gösterilmiş; Telhîs adlı eseri dönemin meşhur tefsirlerinden olan el-Keşşâf ve Mefâtihü'l-Gayb'la birlikte Beytül-Makdis'te ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu çalışmada İtikatta Eş'arî, amelde Şâfiî mezhebine mensup olan Kevâşî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kevâşî, Tefsira, Telhîs, tefsir.

## **Kawashi, His Biography and Works**

**Abstract:** Kawashi lived in the VII'th Century (AH) in which the Islamic World had faced the Mongol invasion at the time. He has some works about the sciences of Recitation of Holy Qur'an and commentary of Qur'an. Tefsira and Telhis both are rivayah and dirayah kind of Tafseer. He had made vital comments and important works about the Qur'anic Recitation, Arabic language and literature, the vaqf and Ibditaya. He journeyed to the important learning centers for purpose of science. His commentaries are made by him were shown as a reference by famous scholars such as Calaladdin el Mahallî and Calâladdin es-Suyûtî. Famous book Telhîs as El-Keşşâf along with Mefatihul Gayb were read as a textbook in the Madrasas in the Quds. He was Asharî in belief and Shafîi sect in fiqh. In this study, Kawashi's life, his scientific personality and his works were discussed.

**Keywords:** Kawashi, Tefsira, Telhis, Commentary.

**İktibas / Citation:** Mehmet Mahfuz Ata, "Kevâşî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", *Usûl*, 12 (2009/2), 83 - 98.

---

\* Bu makale *Kevâşî ve Tefsirdeki Metodu* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul 1998) isimli doktora tezinin bir bölümünün ilavelerle yeniden gözden geçirilmiş şeklidir.

\*\* Dr., Isparta İl Müftü Yardımcısı.

## I. Giriş

İnsanlığa hidayet rehberi olarak gönderilen Kur'ân-ı Kerim'in tefsiri ve tebliği ile vazifeli Hz. Peygamber'in başlatmış olduğu tefsir faaliyeti, sahâbe ve tâbiîn müfessirleri tarafından devam ettirilmiş ve II (VIII.) asırdan itibaren müstakil tefsirler kaleme alınmıştır. Zamanımıza kadar devam eden bu ilmî faaliyetler neticesinde zengin bir tefsir literatürü meydana gelmiştir.

İslâm dünyasının Moğol istilâsına uğradığı bir dönemde yaşayan Kevâşî, bütün güçlülere rağmen tefsir, kıraat ve diğer Kur'ân ilimleri sahasında birçok eser telif etmiş ve ilmî gayeyle dönemin önemli ilim ve kültür merkezleri sayılan Suriye, Mısır, Mekke, Medine ve Kudüs'e seyahatlerde bulunmuştur. Özellikle tefsir ve kıraat alanlarındaki faaliyetleriyle dikkat çekmiş, Kaleme aldığı tefsirleri kendisinden sonraki bazı meşhur âlimlerin eserlerine kaynak olmuş, Celâled-din el-Mahallî ve Celâleddin es-Süyûtî gibi müfessirler onun tefsirinden yararlanmışlardır. Biz böyle bir âlimi ve eserlerini ilim âlemine tanıtmak üzere, onun hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri üzerinde araştırmaya yöneldik.

## II. Hayatı

Kevâşî 590'da (1194) Musul'un doğusunda bulunan Kevâşe kalesinde<sup>1</sup> doğdu. Bazı kaynaklarda 591'de (1195)<sup>2</sup> Musul'a bağlı Kevâşe kalesinde<sup>3</sup> doğduğu da kaydedilmektedir. Müellifin künyesi Ebû'l-Abbas,<sup>4</sup> lakabı Muvaffakuddîn,<sup>5</sup> hayatının büyük bir bölümünü Musul'da geçirdiği için el-Mevsilî<sup>6</sup>, müellife olan

<sup>1</sup> Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr 'alet't-Tabakât ve'l-Âsâr* (nşr. Beşşâr Avvâd v.dğr.), I-II, Beyrut 1408/1988. II, s. 685; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurra*, (nşr.G.Bergstraesser), I-II, Beyrut 1400/1980, I, s. 151.

<sup>2</sup> Zehebî, *el-İber, el-İber fi Haberi men Gaber* (nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd), I-IV, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), III, s. 343; Safedî, Selâhaddin Halil b. Aybeg, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, I-XXII, Beyrut 1381/1962-1411/1991. VIII, s. 291; Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü'l-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ* (nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî-Abdülfeţâh M. el-Hulvî), I-X, ts., VIII, s. 42; İbn Kâdi Şühbe, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Şâfi'iyye* (nşr. el-Hâfiz Abdülalim Hân), I-II, Beyrut 1987, II, s. 130; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirin* Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, I-II, Beyrut 1403/1983, I, s. 100.

<sup>3</sup> Zehebî, *el-İber*, III, s. 343; Safedî, *el-Vâfi*; VIII, s. 291; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, I-II, İstanbul 1973, II, s. 526.

<sup>4</sup> Zehebî, *el-İber*, III, s. 343; a.mlf., *el-İşâretü ilâ Vefeyâti'l-A'yân el-Müntekâ min Târihi'l-İslâm* (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1411/ 1991, s. 370.

<sup>5</sup> bk. Zehebî, *el-İber*, III, s. 343; a.mlf., *Tezkiretü'l-Huffâz*, I-IV, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), IV, s. 1465; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye* I, s. 15.

<sup>6</sup> Safedî, *el-Vâfi*, VIII, s. 291; Sübkî, *Tabakât*, VIII, s. 42.

ilgisini tesbit edemediğimiz eş-Şeybânî, doğum yeri olan Kevâşe<sup>7</sup> kalesine nisbetle de daha çok el-Kevâşî<sup>8</sup> olarak meşhur olmuştur. Buna göre müellifin tam adı: Ebû'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. Yûsuf b. Hasan b. Râfi' b. Heseyn b. Süveydân el-Mevsâlî el-Kevâşî'dir.<sup>9</sup> Bir Şâfiî âlimi olduğu için de "eş-Şâfiî"<sup>10</sup> denmiş ve eş-Şeybânî nisbesiyle de anılmıştır. Müellife, tefsir ve kıraat ilimleriyle uğraştığı için "el-Müfessir", "el-Mukrî"; ayrıca "el-Allâme", "el-Muhakkik"<sup>11</sup> gibi unvanlar verilmiştir. Ölümünden on yıl kadar önce bilinmeyen bir nedenle gözlerini kaybettiği için "ed-Darîr" de denilmiştir.<sup>12</sup>

Kevâşî hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybetti. 17 Cemâziyelâhir 680 (3 Eylül 1281)<sup>13</sup> tarihinde doksan yaşlarında Musul'da öldü<sup>14</sup>, Vefat tarihi el-Ednevî'nin Tabakâtü'l-Müfessirîn'de 682 (1283)<sup>15</sup> olarak da geçmektedir. Diğer kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Kevâşî'nin hayatı hakkında

<sup>7</sup> "Kevâşâ", Musul'un doğusundaki dağlarda bulunan sağlam bir kalenin adıdır. İlk kaynaklarda "Erdümüş" olarak geçmektedir. "Kevâşâ" ise kalenin yeni adıdır. Ayrıca Hamevî, "Kevâşâ'nın İbn Ömer Yarımadası'na yakın; Dicle'nin doğusunda, Cûdî Dağı'nın üstünde bulunan sağlam bir kalenin ismidir" der. Bizim tercihimiz de bu yöndedir (bk. *Mu'cemü'l-Büldân*, nşr. Ferîd Abdülaziz Cündî, Beyrut 1410/1990, I, s. 176; IV, s. 552; Gandûr, Muhammed Yûsuf, *Târîhu Cezîreti İbn Ömer*, Beyrut 1990, s. 313). İbnü'l-Esir de ismini "Kevâşâ" kalesi olarak belirledikten sonra, "Kevâşâ" Musul ve çevresinin en sağlam ve surları en yüksek ve en sarp yerinde olan kalelerinden birisiydi" demektedir (bk. *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1402/1982, XII, s. 341); Zehebî, de "Kevâşe" nin Musul yöresinde bir kale olduğunu belirtir (bk. *el-İber*, III, s. 343). Şemseddin Sâmî de "Kevâşâ, Van vilayeti ve sancağından ve Van gölünün güneyinde bir kaza olup, kuzeyde bulunan göl ile kuzeydoğusunda vilâyet merkezi kazasıyla, güneyde Şetak ve Meks, batıda Karçikan kazalarıyla çevrilidir. *Mu'cemü'l-Büldân*'da "Kevâşâ" ismiyle anılıp, eski adı, "Erdümüş" olduğu belirtiliyor" (bk. *Kâmûsü'l-A'lâm*, İstanbul 1314/1896, V, s. 3905).

<sup>8</sup> Zehebî, *el-İber*, III, s. 343; a.mlf., *Tezkiretü'l-Huffâz*, IV, s. 1465.

<sup>9</sup> Zehebî, *el-İber*, III, s. 343; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye* I, s. 151.

<sup>10</sup> Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I, s. 100; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, ts. (Dârü'l-Fikr), I, s. 457.

<sup>11</sup> Zehebî, *el-İber*, III, s. 343; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, I, s. 151.

<sup>12</sup> bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ* II, 686; Makrîzî, *el-Mukaffa el-Kebîr*, Takiyuddin, *Kitabu el-Mukafa el-Kebîr* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), I-VIII, Beyrut 1411/1991, I, s. 743; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*, II, s. 131. Kevâşî'nin ölümünden yirmi yıl önce âmâ olduğu (bk. Safedî, *Nektü'l-Himyân fi Nüketi'l-Umyan*, Mısır 1329/1911, s. 116; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*, II, s. 130); bazı kaynaklarda ise, müellifin yetmiş yaşında gözlerini kaybettiği bildirilmektedir (bk. Nüveyhiz, Âdil, *Mu'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm hatte'l-Asri'l-Hâzır*, I-II, 1403/1983, I, s. 83; Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmûsü Terâcim*, I-VIII, Beyrut 1992, I, s. 274).

<sup>13</sup> Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, 686; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, I, s. 151.

<sup>14</sup> Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, IV, s. 1465.

<sup>15</sup> Ahmed Muhammed el-Ednevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn* (nşr. Süleymân b. Sâlih el-Hizzî), Medine 1417/1997, s. 252.

biyografik eserlerde verilen bilgi hemen hemen birbirinin tekrarı mahiyetindedir.

### A. Yaşadığı Asırda İlmî Durum

Kevâşî'nin yaşadığı VII. (XIII.) asrın ilk yarısında parlak ve canlı olan ilim ve kültür hayatı bu yüzyılın ikinci yarısında birçok âlimin Moğol istilâsında öldürülmesi, ayrıca çok sayıda kütüphane ve kitabın yakılması ve yok edilmesiyle Fars, Mısır ve Kirman bölgeleri dışındaki bütün ilim merkezleri eski canlılığını kaybetmiş, bununla birlikte dinî ilimler, gelişme sürecini söz konusu bölgelerde devam ettirmiştir.<sup>16</sup>

Moğol istilâsıyla büyük sarsıntı geçiren İslâm âleminin kültürünü kökleştirmeye çalışan bilginleri, hedeflerine ulaşmak için, önceden yazılan eserleri özetlemek, açıklamak, yeniden tanzim etmek, ta'lik ve fihristler yapmak tarzında faaliyetlere girişmişlerdir. Bununla birlikte sözü edilen dönemde ilmî çalışmalar tamamen durmamış, nadiren de olsa usul, mantık ve lügat ilimlerine dair yeni eserler telif edilmiştir.<sup>17</sup> Kaynaklar bu çağda pek çok âlimin yetiştiğine işaret eder. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), Ebû'l-Bekâ el-Ukberî (ö. 612/1219), İbnü'l-Esîr (ö. 630/1232), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), İbn Salâh (ö. 643/1245), İbn Hâcib (ö. 646/1249), el-'Îz b. Abdisselâm (ö. 660/1262), İbn Dakîk el-'Îd (ö. 702/1302) ve Muhyiddin en-Nevevî (ö. 677/1278) gibi meşhur simalar bu asrın ünlü isimlerindedir.<sup>18</sup> İşte Kevâşî'nin de bu devirde yaşamış âlimlerden biri olarak zikredilmesi gerekir. Özellikle Musul'da yetişmiş olan ilim adamlarına ve ilmî kurumlara da kısaca değinmek gerekir.

Moğol istilâsıyla tefsir ve Kur'ân ilimlerindeki telif hareketi sekteye uğramış, bundan kıraat ilmi de etkilenmiştir. Ancak kıraat ilmi Moğollar devrinde de devam etmiş, bazı müfessirler ve kurrâlar yetişmiştir. Meselâ, Dımaşk'ta Ebû'l-Hasan es-Sehâvî (ö. 643/124), Musul'da Kevâşî bunlardan birkaçıdır. Öte yandan el-Mu'âfâ b. İsmâil b. Hüseyin el-Mevsilî (ö.630/1233), İzzeddin Abdürrezak er-Rüsşinî (ö. 661/1263) ve Hüseyin Hasan et-Tikrîtî (ö. 688/1289) gibi

<sup>16</sup> Hasan İbrâhim Hasan, *Siyasî-Dinî -Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi* (trc. İsmail Yiğit - Sadreddin Gümüş), I-VI, İstanbul 1985-1986, IV, s. 60-154; Y. Şevki Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989, s. 124.

<sup>17</sup> Y. Şevki a.g.e., s. 124.

<sup>18</sup> İbn Tağriberdî, , Ebû'l-Mehâsin Yûsuf, *el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Müstevfi ba'de'l-Vâfi* (nşr. Muhammed M. Emin-Said Abdülfettâh Âşûr), I-IV, Kahire 1984, VI, s. 281-82; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1407/1987, XIII, s. 149-150; Nuhbetün mine'l-Bâhisine'l-İrâkiyyine, *Hadâretü'l-İrâk* (nşr. Dârü'l-Hürriyye), I-XIII, Bağdat 1985, XI, s. 8.

seçkin şahsiyetler temayüz etmiş ve benzeri ilim adamları kıraat alanında çalışmışlardır.<sup>19</sup>

Musul'da, VII. (XIII.) asırda hadisle ilgili kayda değer çalışmalara rastlanılmamaktadır. Burada Ebû'l-Hasan es-Sirâcü'c-Cühenî (ö. 529/1135) Muhammed b. Ali b. Ved'ân el-Mevsilî (ö. 594/1198)<sup>20</sup> gibi muhaddisler yetişmiştir.

Musulda yetişmiş tarihçilerin en meşhuru İzzeddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed İbnü'l-Esir (ö.630/1233)'dir.<sup>21</sup> ve Mecdüddin Ebû's Saadât İbnü'l-Esir el- Cezerî (ö.606/1209)<sup>22</sup> gibi şahsiyetler de tarihle ilgili önemli eserler vermişlerdir.

İslam toplumunun kültürel bakımından gelişmesinde önemli rolü bulunan müesseselerden biri de cami ve mescidlerdir. İbadet eğitim kaza (yargı) ve şûra gibi toplantıların yeri olarak inşa edilen cami ve mescidlerin, ifa ettiği hizmetler küçümsenemeyecek kadar büyüktür. Sıbt ibnü'l-Cevzî Musulda, 600 (1203) yıllarında, 35 cami ve 400 mescid bulunduğunu belirtmektedir. Bu rakamlar bize, müellifin yaşadığı dönemde Musul halkının dînî kurumlarla ilişkisine ışık tutabilir. Musulda, valilerin ilmi ve âlimleri teşvik etmesiyle bir çok medrese, cami ve külliye yaptırılmıştır. 660 (1262) yılında yirmi sekiz medrese, onsekiz dârü'l-hadîs ve yirmi yedi ribatın varlığından bahsedilmektedir.<sup>23</sup>

## B. Tahsil Hayatı

Kevâşî'nin çocukluğu ve ilk eğitimi hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Tahsiline Musul'da başlayan Kevâşî, ilköğrenimi babasının yanında yaptı.<sup>24</sup> Ondan Kur'ân-ı Kerim ve bazı ilimleri okudu.<sup>25</sup> Daha sonra dönemin tanınmış hocalardan biri olan Ebû'l Hasan es-Sehâvî (ö.643/1245) ve diğer âlimlerden Arapça ve hadîs, Ebû'l Hüseyin b.Ravzebe'den (ö.633/1236) hadîs dersi aldı.<sup>26</sup> Müellif tefsir, kıraat, Arap dili ve edebiyatı gibi İslâmî disiplinleri tahsil etti. Onun kıraat

<sup>19</sup> Nuhbetün mine'l-Bâhisîne'l-İrâkıyyîne, *a.g.e.*, XI, s. 9; Deyûhcî, *Târihu'l-Mevsil*, Bağdad 1402/1982, s. 393.

<sup>20</sup> Deyûhcî, *a.g.e.*, s. 395; *Keşfü'z-Zunûn*, I, s. 715.

<sup>21</sup> bk. İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhire*, VI, s. 281-82; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XIII, s. 149- 150.

<sup>22</sup> İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, I-X, Dımaşk - Beyrut 1414/1993 , VII, s. 42-43; Deyûhcî, *age.*, s. 393.

<sup>23</sup> bk. İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhire*, VI, 281-82; İbn Kesir, *a.g.e.*, XIII, s. 149-150.

<sup>24</sup> Sübkî, *Tabakât*, VIII, s. 42; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, s. 130.

<sup>25</sup> Safedî, *Nektü'l-Himyân*, 116; a.mlf., *el-Vâfi*; VIII, s. 291; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, s. 151.

<sup>26</sup> Zehebî, *el-İber*, III, s. 343; Safedî, *el-Vâfi*; VIII, s. 291; Süyûtî, *Bugyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lügavîn ve'n-Nuhât* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim), Dârü'l-Fikr, ys. 1399/1979, I, s. 401.

ve tefsir sahasında Sehavî'den yararlandığı, küçük yaştan itibaren yetişmesinde büyük rolü olduğu bilinmektedir. Kevâşî'nin talebeleri arasında Ebû Bekr b. Ömer b. el-Müşeyya' Takıyyüddin el-Cezerî el-Mikassâtî<sup>27</sup> (ö. 713/1313), Muhammed b. Ali b. Ebi'l-Îz Şemsüddin İbnü'l-Haruf (ö. 727/1328), Ebû Hâşim Celâleddin Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 746/1345), İbnü's-Sabbâğ<sup>28</sup> (ö. 727/1327) gibi pek çok âlim bulunmaktadır. Müfessirin *Telhis* adlı tefsirinde "kendisinden Musul'un ileri gelen bilginlerinin tefsirini dinlediğini, bazı âlimlerin de kıraat dersi aldıklarını" belirtmesi de bunu teyit etmektedir.<sup>29</sup>

Musul'da halkın büyük ilgi ve takdirini kazanan Kevâşî, devrin ilim ve kültür merkezi olan Dımaşk'a giderek Ebü'l-Hasan es-Sehâvî'den hadis ve Arapça dersleri aldı, daha sonra hacca giderek, Mekke, Medine ve Kudüs'te bazı âlimlerle görüşüp ilmî temaslarda bulundu. Bu arada Mescidi Aksa'yı ziyaret etti; daha sonra Musul'a döndü. Müellif gidiş sebebi belli olmayan bir seyahat ile Mısır'a gitti. Kevâşî Musul'da zamanını ibadetle, kitap telif edip, kıraat ve tefsir dersleri vermekle değerlendirdi.<sup>30</sup>

Şâfiî mezhebinin görüşünü benimseyen Kevâşî, diğer mezheplerin görüşlerini de zikrederek mezheb taassubuna düşmemiştir.

### C. İlmî Kişiliği

Kevâşî, tefsir, Arap dili ve edebiyatı ile kıraat sahasındaki vukûfiyetiyle tanınmıştır. Zehebî Kevâşî'nin ilmî kişiliği hususunda dönemin meşhur âlimlerinden, benzeri az bir kimse olduğunu belirtmektedir.<sup>31</sup> Sâfedî (764/1363) ve İbn Habîb (779/1377) ise onun "İmam, allâme, büyük âlim"<sup>32</sup> olduğunu söylemektedirler. Tefsir, Kıraat ve Arap dili ve edebiyatı sahasında temayüz eden müellifin *Telhis* adlı eseri, dönemin meşhur tefsirlerinden *el-Keşşâf* ve *Mefâtihi'l-Gayb*'la birlikte Beytül-Makdis'te ders kitabı olarak okutuldu.<sup>33</sup> Celâleddin el-Mahallî (ö. 864/1460) ve Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) gibi müfessirler onun tefsirinden istifade etti.<sup>34</sup> Müfessir, *Telhis* isimli eserinin birer

<sup>27</sup> İbn Kesir'in *el-Bidâye* isimli eserinde "el-Mikassâyi" şeklinde kayıtlıdır (bk. XIV, s. 70).

<sup>28</sup> Safedî, *a.g.e.*, XVII, 109; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mietî's-Sâmine*, Beyrut, ts., II, s. 201; IV, s. 77.

<sup>29</sup> Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1114, I, vr. 239<sup>a</sup>.

<sup>30</sup> Safedî, *el-Vâfi*, VIII, s. 292; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, s. 130.

<sup>31</sup> Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, s. 685-686; Safedî, *a.g.e.*, VIII, s. 291.

<sup>32</sup> a.g.m., *el-Vâfi*, VIII, s. 291; İbn Habîb, *Tezkiretü'n-Nebih fi Eyyâmi'l-Mansur ve Benih* (nşr. Vesâiku Vakfî's-Sultan Kalaven), I-III, Kahire 1976, I, s. 68.

<sup>33</sup> Abdülcelil Hasan Abdülmehdi, *el-Medâris fi Beyti'l-Makdis ve Devruhâ fi Hareketi'l-Fikriyye*, Amman 1981, I, s. 39-45.

<sup>34</sup> Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, II, s. 526.



nüshasını Mekke, Medine ve Kudüs'e gönderdi. Kevâşî'nin kaleme aldığı tefsirlerinde gramer, lugat, kıraat, vakf ve ibtidaya önem verdiği belirtilmektedir.<sup>35</sup>

İsm-i a'zamı bildiği rivayet edilen müfessirin zühd ve takvâ sahibi, alçak gönüllü, fakirlerle beraber olmaktan hoşlanan, yardımsever, âbid ve keramet ehli bir kimse olduğu bildirilmektedir.<sup>36</sup> Musul'da, kırk yıl kadar "el-Câmiü'l-Atik"te ikamet eden Kevâşî, burada halkın büyük ilgi ve takdirini kazanmıştır. Kevâşî her mütedeyyin İslâm âlimi gibi haksızlık, zulüm ve dinden sapma gibi hususlarda feveran eder, sözünü esirgemezdi. Nitekim Bedreddin Lü'lü'ün (ö.647/1259) icraatlarını beğenmeyip, tenkit ederdi.<sup>37</sup>

### III. Eserleri

Kevâşî tefsir, kıraat, hadis, Ulûmü'l-Kur'an, Arap dili ve edebiyatı alanında olmak üzere toplam on eser kaleme almıştır. Kaynaklarda, *Tabsıra* ve *Telhîs* adlı iki tefsiri dışında onun eserlerinden tafsilatlı olarak söz edilmemektedir. Kevâşî'nin günümüze ulaşan başlıca eserleri şunlardır:

#### A. Tebsiratü'l-Mütezekkir ve Tezkiretü'l-Mütebassır<sup>38</sup>

Kevâşî'nin en hacimli eserlerinden biri olup pek çok eksik nüshası bulunan ve müellifin mukaddimede *Tebsiratü'l-Mütezekkir ve Tezkiretü'l-Mütebassır*<sup>39</sup> adıyla kaydettiği eser, bazı nüshalarında *et-Tebsıra fi't-Tefsir*,<sup>40</sup> bazılarında da *et-Tefsirü'l-Kebîr*,<sup>41</sup> *Tebsiratü'l-Mütezekkir*<sup>42</sup> adlarıyla da anılmaktadır. Müellif

<sup>35</sup> Safedî, *el-Vâfi*, VIII, s. 292; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, I, s. 101.

<sup>36</sup> Sübkî, *Tabakât*, VIII, s. 42; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-Safi*, II, s. 178.

<sup>37</sup> Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, s. 685-686.

<sup>38</sup> bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ* II, s. 686; Brockelmann Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I-II, Leiden 1943-49. *GAL*, I, s. 416. Bu eserden bahseden tabakat kitapları *et-Tefsirü'l-Kebîr* şeklinde kaydedenlerken Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, (II, s. 527)'de *Tebsıra fi't-Tefsir* olarak, Ziriklî, *el-Alâm*, (I, s. 274)'de *Tebsiratü'l-Mütezekkir* biçiminde; *Keşfü'z-Zunûn* (I, 339)'da *et-Tebsıra fi't-Tefsir* ve I, s. 480)'de "*Tebsiratü'l-Mütezekkir ve Tezkiretü'l-Mütebassır*" şeklinde; Brockelmann, (*GAL*, I, s. 416) ile Kehhâle, Ömer Rıza, (*Mu'cemü'l-Müellifin: Terâcimü Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, I-XV, Beyrut, ts II, s. 209) *Tebsiratü'l-Mütezekkir ve Tezkiretü'l-Mütebassır* olarak kaydetmişlerdir. Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Harput, nr. 155, vr. 1a) kayıtlı nüshasının baş tarafında, *Tebsiratü'l-Mütezekkir ve Tezkiretü'l-Mütebassır* biçiminde geçmektedir. Bu sebeple biz de yaptığımız araştırma neticesinde, eserin ismini, *Tebsiratü'l-Mütezekkir ve Tezkiretü'l-Mütebassır* şeklinde verdik.

<sup>39</sup> Kevâşî, Süleymaniye ktp., Harput, nr. 155, vr. 1<sup>b</sup>.

<sup>40</sup> Devlet ktp., (Berlin) nr. 814-457.

<sup>41</sup> Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, II, s. 686.

<sup>42</sup> Ziriklî, *el-Alâm*, I, s. 274.

mukaddimede kısaca kendisinden önce yazılan eserlerden yararlanarak tefsirini kaleme aldığını belirtmiş; vakfların kısımları ve mânaları üzerinde durmuş, kıraat ilmine dair bilgi vermiş, ardından “tefsir” ve te’vilin” anlamı ile rivayet ve dirayet metodu hakkında bilgi vermiştir.

Kevâşî’nin kaynaklarını; başta Kur’an ve Sünnet olmak üzere sahâbe, tâbiîn, tebeu’t-tâbiîn sözleriyle Ferrâ ve Zeccâc’ın *Meâni’l-Kur’an*’ları, Zemahşerî’nin *el-Keşşâfı* ve Begavî’nin *Meâlimü’t-Tenzîl*’i ile kendisinden önce yazılmış eserler oluşturmaktadır.

*Tebşıra*’da takip edilen metotta tefsiri yapılan sûrenin önce Mekkî ve Medenî oluşu konusunda açıklamalar yapılmış, âyet sayısına işaret edilmiş, sûrenin varsa değişik isimleri üzerinde durulmuştur. Tefsiri yapılan âyetin genelde lugat, nahiv ve i’rab yönlerine temas edilmiş; âyetin varsa kıraat ve vakf yönü de belirtilerek başka âyetlerden şâhidler getirilmiş, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, muhkem-müteşabih gibi usule dair konular üzerinde durulmuş, ahkâm âyetlerine değinilmiştir. İsrâiliyata yer verilmiş, ancak bunlar herhangi bir tenkide ve tahlile tâbi tutulmamıştır. Gramer tahlilleri yapılmış; âyetle ilgili Hz. Peygamber, sahâbe ve Selef ulemâsından gelen rivayetler aktarılmıştır. Şerh ve haşiyesi bulunmayan eserin otuz beş nüshası tesbit edilmiştir<sup>43</sup>.

## B. Telhîs

Birçok yazma nüshası bulunan eser<sup>44</sup>, bazı nüshalarında et-Telhîs fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîz<sup>45</sup> et-Telhîs fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecid<sup>46</sup> Telhîsü’t-Tefsîr mâ Yete’allaku bi’r-Rivayeti ve’t-Te’vîl<sup>47</sup>, Tefsîrü’l-Kevâşî<sup>48</sup> isimleriyle de anılmaktadır. Müellifin Telhîsü Tebsirati’l-Mütezekkir ve Tezkireti’l-Mütebasır isimli eserine

<sup>43</sup> Brockelmann, *GAL*, s. 416; *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*, I-III, Leiden 1937-42, *Suppl*, I, s. 737; *el-Fihrisü’-Şâmil li’t-Türâsi’l-Arabî el-İslâmî el-Mahtût ‘Ulümü’l-Kur’ân Mahtûtâtü’t-Tefâsîr*, I-III, Amman 1986; III, s. 785-808. *Tebşıra*’nın nüshaları üzerinde yapılan araştırmalar sonucunda, Kur’ân-ı Kerim’in tamamının tefsirini içeren herhangi bir nüshaya rastlanmadı. Bunlardan tesbit edebildiğimiz bazı nüshalar ve tefsiri yapılan surelere örnek olarak bk. Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 155. vr. 1b-210b, (el-Fâtiha-el-A’râf); Fatih, nr. 378, vr. 195b-331b, (el-Mâide-A’râf); Serez, nr. 188, vr. 1b-185a, (es-Saffât-el-Kamer); İstanbul Üniv. Ktp., nr. 1822, vr. 1a-28a, (el-Fâtiha-el-Mâide).

<sup>44</sup> bk. Süleymaniye, Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 158; Hamidiye Ktp., nr. 110; Ragıp Paşa Ktp., nr. 90.

<sup>45</sup> Zirikli, *el-A’lâm*, I, s. 247. Biz eseri inceleyip, *Telhîsu Tebsirati’l-Mütezekkir ve Tezkireti’l-Mütebasır* ismini verdikten sonra diğer isimleri de kaydederek karışıklıkları önlemeye çalıştık.

<sup>46</sup> bk. Süleymaniye, Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 114.

<sup>47</sup> Bağdathî İsmâil Paşa, *Hediyetü’l-Ârifîn*, I-II, Beyrut 1982, I, s. 98.

<sup>48</sup> Beyazıt Devlet, Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 247.

kısaca *Telhîs* ve *et-Telhîs fi't-Tefsîr*<sup>49</sup> de denmektedir. Ferağ kaydına göre Kevâşî, söz konusu eserini Rebîul'âhir 649'da (Haziran 1251) kaleme almıştır.<sup>50</sup> *Tefsîr*, Kevâşî'nin *Tebşıra* adlı eserinden ihtisar edilmiştir. Bu eserin sonradan yazıldığına dair delil ise, müsannifin, eserin mukaddimesinde: "Tefsiri muhtasar bir şekilde özetledim"<sup>51</sup> demesidir. Müfessir mukaddimedeki kıraat ve vakfın kısımlarıyla ilgili özet bilgi vermiş; "tefsir ve te'vil" in kısaca tanımını yapmıştır.

Orta hacimde dirayet ağırlıklı ve özlü bir tefsir olan *Telhîs*'te rivayet ve dirayet metotları birlikte kullanılmış, öncelikle âyetin âyet ve hadisle tefsirinde sahâbe, tâbiîn ve tebeü't-tâbiîn'in görüşlerine başvurulmuştur. Öte yandan esbab-ı nüzûl, nesih, fikhî ve kelâmi meseleler, dil, kıraat, vakf, tasavvuf, muhkem ve müteşâbih âyetleri tefsir ederken halef yolunu benimsemiş ve istivâ, mecî' (gelmek) ve benzeri haberî sıfatları Allah'ın zâtına uygun bir şekilde te'vil etmiştir. Şiirle istişhadda bulunulmuş, belâgat, i'caz ve sûreler arasındaki münasebet gibi tefsir ilminin incelikleri ele alınmıştır. Ayrıca isrâiliyyâtla ilgili haberleri pek çok müfessirden nakletmiş, fakat bunları herhangi bir tenkide tâbi tutmamıştır. Tefsirin en belirgin özelliği kıraat, vakf ve nahiv ile ilgili konuların detaylı bir şekilde incelenmesidir. Vakfın "tam", "hasen" ve "kâfi" kısımları ve bunların nahiv, gramer ve i'rab durumuna göre yorumlanması ele alınmış, kıraat-ı seb'a ile meşhur kıraatlere işaret edilmiş; hemen her âyette kıraat vakf ve ibtidâ ile alâkalı bilgi verilmeye itina gösterilmiştir.<sup>52</sup>

Celâleddin es-Süyûtî ve Celâleddin el-Mahallî'nin *Tefsîrü'l-Celâleyn*'i kaleme alırlarken Kevâşî'nin tefsirini esas almışlardır.<sup>53</sup>

Kevâşî'nin bu eseri rivayet ve dirayet metotlarını birleştirmesi yanında akaid meseleleriyle ilgili âyetlerde Eş'arîliği takip etmesi, kıraat, vakf ve nahivle ilgili bilgileri vukufia ele alması, nisbeten muhtasar bir çalışma olması gibi özellikleriyle ilim ehli arasında ilgi görmüştür. Öte yandan ancak çok sayıda zayıf ve uydurma rivayeti tenkit etmeden ele aldığı, sûrelerin faziletine dair uydurma hadislere yer verdiği, gramer, nahiv ve lugatla alakalı konuları gereğinden fazla

<sup>49</sup> Brockelmann, *GAL*, I, s. 416; *Keşfü'z-Zunûn*, I, s. 480'de *et-Telhîs fi't-Tefsîr* (*et-Tefsîru's-Sağîr*) olarak kaydedilir.

<sup>50</sup> Kevâşî, *Telhîs*, Süleymaniye, Ktp., Ayasofya, nr. K. 90, vr. 228<sup>b</sup>.

<sup>51</sup> Kevâşî, *Telhîs*, vr. 1b. Ayrıca Kevâşî'nin *Tebşıra* isimli tefsiri, *Telhîs*'in kaynakları arasında zikredilmektedir. bk. *Telhîs*, vr. 218b (el-Kasas 28/9); Rûfeyde, İbrâhim Abdullah, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, I-II, Bingâzi 1399/1990, II, s. 870.

<sup>52</sup> *Telhîs*, vr. 43b, 45b.

<sup>53</sup> Süyûtî, *Büğyetü'l-Vu'ât*, I, s. 401.

naklettiği, âyetlerin tefsirinde çok sayıda konuya değindiğinden belli bir metodu izlemediği için de tenkit edilmiştir.<sup>54</sup>

Altmış dört nüshası tesbit edilen bu eserin bazı kısımları hakkında ilmî çalışmalar da yapılmıştır.<sup>55</sup>

### C. el-Hadîsü'l-Arba'în

Kırk hadisten oluşan bu eser, telif geleneğine göre yazılmış olmakla birlikte elli bir hadis ihtiva etmektedir. Kaynaklarda zikredilmediği halde tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'inde (Laleli, nr. 3687/5, vr. 94<sup>b</sup>-102<sup>a</sup>), tesbit edilmiştir. Kevâşi, hadislerin senedlerini hafzederek rivayet eder. Risâlede sahih, zayıf, hatta mevzû hadisler bile mevcuttur. Müellif bazen hadisi kısaca özetler, bazen de mânasını vererek açıklar. Eser, daha ziyade bazı kudsi hadislerle ahlâkî konuları içeren hadisleri ihtiva etmekte olup daha çok tasavvufî ağırlıklı bir hadis şerhidir.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> bk., Leknevî, Muhammed Abdülhay, *el-Ecvibetü'l-Fâdile li'l-Esileti'l-Aşrati'l-Kâmile* (ta'lik. Abdül-Fettâh Ebû Ğudde, *et-Ta'likâtü'l-Hâfile ale'l-Ecvibeti'l-Fâdila*), Haleb 1994, s. 114; Ata, Mehmet Mahfuz, *Kevâşi ve Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, İstanbul, 2002, s. 85-87; Ata, Mehmet Mahfuz "Kevâşi", *DİA*, XXV, s. 341-342.

<sup>55</sup> Özkaya, Zeki, *Kevâşi Tefsirinden Âl-i İmrân Sûresi'nin Tahkik ve Tahlili*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış yüksek lisans tezi), İzmir 1991; Öztürk Mustafa, *Muvafakkudin el-Kevâşi, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Samsun, 1998. Kevâşi, *Telhîsu Tebsirati'l-Mütezekkir ve Tezkirati'l-Mütebasır* (eş-Şuarâ sûresinin başından el-Fussilet sûresinin sonuna kadar), (nşr. Fâzıl b. Sâlih eş-Şuherî), Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Usûlüddin Fakültesi, Kur'an ve İlimleri Bölümü, Riyad, 1408-1409 (basılmamış yüksek lisans tezi). Yine aynı eser üzerinde, er-Ra'd sûresinin başından el-Furkân sûresinin sonuna kadar, Sa'd b. ed-Düserî tarafından aynı üniversite ve bölümde 1408 (1998)'de tahkiki yapılmış; el-Fâtiha ve el-Bakara sûrelerini, Muhammed b. Abdillâh el-İdî ve Âl-i İmrân ve el-Mâide'nin sonuna kadar İbrâhim b. Süleyman el-Huveymil Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye'de; eserin son iki cüz'ünü de Sâlih en-Nâsır Süleyman en-Nâsır tarafından Câmîatü'l-Melik Suud, Üsûlüddin Fakültesi 1405 (1985)'de tahkiki yapılmıştır (bk. Zeyd b. Abdülmuhsin Âli Hüseyin, *Delilü'r-Resâli'l-Câmiati fi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suudiyye*, Riyad 1415/1994, s. 161-62). Ayrıca, *et-Telhîs fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm* (el-Fatiha ile el-Bakara sûresinin başından Al-i İmrân sûresinin sonuna kadar), (nşr. Muhyi Hilâl es-Serhân), Merkez el-Bühûs ve ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Irak, I. cüz, 2006; II. Cüz, 2007; III. Cüz, 2008'de tahkiki yapılmıştır.

<sup>56</sup> Kevâşi, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3687/5, vr. 9<sup>a</sup>; Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3687/5, vr. (94a.-102b)

#### D. Diğer Eserleri

Kevâşî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: 1. Keşfü'l-Hakâik<sup>57</sup> 2. Müteşâbihü'l-Kur'ân 3. el-Metâli' fi'l-Mebâdi ve'l-Mekâti' (fi Muhtasari Kitâbi'l-Vukûf) 4. A'dâdu Ahzâbi'l-Kur'ân 5. el-Mevâkif (fi'l-Kıraat) 6. el-Mevâkîf fi'l-Kur'ân 7. Ravdatü'n-Nâzır ve Cennetü'l-Menâzır ve 8. et-Tebşıra fi'n-Nahiv<sup>58</sup>.

#### IV. Kevâşî'nin Tefsirinin Özellikleri ve Kaynakları

Kevâşî'nin *Tebşıra* ve *Telhîs* isimli eserleri hem rivayet hem de dirayet özellikleri taşıyan, ancak daha çok dirayet yönü ağırlıklı olan tefsirlerdir. Müfessir, tefsirinde Kur'ân-ı Kerîm, hadis, sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn'in görüşlerinden yararlanmış, kıraat, vakf, lugat, sarf, nahiv ve diğer eserlerden istifade etmiş, kaynak olarak kullandığı eserlerin ismini nadiren zikretmiştir. Müellifin tefsirinin özellikleri ve kaynaklarına kısaca değinilecektir

##### A. Özellikleri

Kevâşî'nin *Telhîs* isimli eserinde bulunan özelliklerin hemen hepsi *Tebşıra*'da da bulunmaktadır. Ancak *Tebşıra*'nın daha önce kaleme alınması ve çok hacimli olmasından dolayı bazı farklı özellikler de bulunmaktadır.

Kevâşî'nin *Tebşıra* isimli eseri, dirâyet tefsiri olmakta birlikte tefsirin rivayetle ilgili yönleri de ihmal edilmemiştir. *Tebşıra*'da, kıssa ve târihi olaylar tafsilatlı olarak anlatılmış, kıraat imamlarının isimlerine ve rivayetlerine daha çok yer verilmiş<sup>59</sup>, fıkıh ve ahkâma dair meseleler detaylı olarak açıklanmıştır. Nahvî tahliller ile kelimelerin türev ve asıllarına *Telhîs* tefsiri kadar yer verilmemiş,

<sup>57</sup> En yaygın şekildeyle *Tefsirü'l-Kevâşî* olarak bilinen bu eser, bazı kaynaklarda *Keşfü'l-Hakâik fi't-Tefsîr* (*Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1489; *Hediyetü'l-Ârifîn*, I, s. 98) ve *Keşfü'l-Hakâik* şeklinde kayıtlıdır. (Zirikli, Manisa Ktp., II. cüz, nr. 85'te) "*Tefsirü'l-Kevâşî* diye bilinen bir eserin kayıtlı bulunduğunu, ancak bu eserin, müellifin hangi tefsiri olduğunun belirlenemediğini zikreder" (*el-A'lâm*, I, s. 274). Kevâşî, *Tebşiratü'l-Mütezekkir* ve *Tezkiratü'l-Mütebassır* isimli eserinin mukaddimesinde, Kur'ân'ın hakikat ve inceliklerinden söz etmek istediğini belirtir. Müstensihin, Kevâşî'nin bu sözünden hareketle söz konusu eseri *Keşfü'l-Hakâik fi't-Tefsîr* olarak kaydettiği anlaşılmaktadır. Kütüphanelerdeki kayıtları ihtiyatla karşılamak gerekir. Nitekim Kevâşî'nin farklı iki eserine de *Tefsirü'l-Kevâşî* denilmiş ve tefsirler yanlışlıkla biri ötekinin yerine kaydedilmiştir (Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 42, vr. 519). Kaynaklarda her ne kadar müellife ait böyle bir eserin varlığından söz ediliyorsa da yapılan araştırmada bu eserin *Telhîsü Tebşirati'l-Mütezekkir* ve *Tezkireti'l-Mütebassır* olduğu kanaatine varılmıştır (Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 42; Ata, *Kevâşî ve Kur'ân'ı yorumlama Yöntemi*, s. 75).

<sup>58</sup> *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1894; *Hediyetü'l-Ârifîn*, I, s. 98; Brockelmann, *GAL*, I, s. 416.

<sup>59</sup> *Tebşıra*, vr. 3a.

ancak Kur'ân, hadis, nüzü'l sebepleri, nâsîh ve mensûh gibi rivayet metoduna dayanan tefsire ağırlık verilmiştir. *Tebşıra*'da yapılan bazı açıklamalar *Telhîs*'te bulunmamaktadır. Müellif bu tefsirinde, birinci derecede *el-Keşşâf* ve *Me'âlimü't-Tenzîl*'den yararlanmıştır.

### B. Kaynakları

Kevâşî'nin tefsirlerinde kaynak ismine çok az rastlandığı görülmektedir.

Kevâşî'nin *Telhîs* isimli tefsirindeki metodunun kaynaklarını, başta Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünneti, sahâbe, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn sözü olmak üzere Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ve Begavî'nin *Me'âlimü't-Tenzîl*'i, kendisinden önce telif edilmiş tefsir kitaplarıyla fıkıh, hadis, lügat, nahiv ve diğer alanlarda yazılmış olan eserler oluşturmaktadır. Müellif, istifade ettiği kaynakların ismini belirtmemiştir. Öte yandan tesbit edilebildiği kadarıyla müellif, tefsirinde *Tebşiratü'l-Mütezekkir* ve *Tezkiretü'l-Mütebasır*, *Sahîhu Müslim*, Tirmizî, Ebû Dâvud Taberî, *Müstedrekü'l-Hâkim*, *el-Keşşâf*, Zemahşerî'nin *el-Fâik fî Garibi'l-Hadîs* ve İbnü'-Esîr el-Cezerî'nin *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadîs*<sup>60</sup> adlı eserlerin isimlerini zikretmiştir.

Müfessir, tefsirinde Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünnetine müracaat etmiş ve onları kaynak olarak kullanmıştır. Ayrıca sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn görüşlerinden oldukça yararlanmış; âyetlerin tefsiri esnasında sık sık bu kaynaklara başvurmuştur. Ancak söz konusu kaynaklar zikredilirken isnadlardaki rivayet zincirleri terkedilerek görüşler, doğrudan sahiplerine isnad edilmiştir.

Kevâşî, sahâbeden en çok Abdullah b. Abbas'ın görüşlerini nakletmiştir.<sup>61</sup> Onun İbn Abbas'tan sonra, Abdullah İbn Mes'ûd'dan ikinci derecede yararlandığı görülür. İbn Mes'ûd'un kıraatine de yer veren müellif, zaman zaman onun mushafına işaret etmiştir. Ardından başvuru alan kişiler arasında Âişe bint Ebî Bekir<sup>62</sup> gelmektedir. Kevâşî başta dört halife olmak üzere daha pek çok sahâbeden nakilde bulunmuştur.

Kevâşî'nin nakilde bulunduğu tâbiîn müfessirlerinin başında, Irak tefsir ekolüne mensup olan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gelmektedir. Ondan sonra en çok Mekke tefsir ekolüne mensup Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve Irak tefsir ekolü-

<sup>60</sup> *Telhîs*, vr. 218b (el-Kasas 28/9); *Tebşıra*, vr. 126b (en-Nisâ 4/15).

<sup>61</sup> bk. *Telhîs*, vr. 34b, (krş. Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsiri İbn Abbas*, Beyrut 1317, (*Mecmû'atü'n mine't-Tefâsir* içerisinde) I, s. 354).

<sup>62</sup> *Telhîs*, vr. 6b (krş. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiü'l-Beyân an Te'vîli'l Ayi'l-Kur'ân*, I-XXX, Beyrut 1988, I, s. 181.(el-Bakara 2/26); *Tebşıra*, vr. 35a (el-Bakara 2/183)).

ne bağlı Katâde b. Diâme (ö. 117/735)'den<sup>63</sup> nakilde bulunmuştur. Bunlardan başka müfessir, pek çok tâbiîn ve tebeü't-tâbiünden rivayetler nakletmiştir.

Kevâşî'nin rivayet kaynaklarından olan kurrâ ve râvilerin hemen hepsi *Tebssira*'da geçmektedir. Bunlar:

Nâfi' b. Abdirrahman (ö. 169/785), İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771), İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773), el-Kisâî (ö. 189/804), Ebû Ca'fer el-Kârî (ö. 130/747-48), Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/820) ve İbn Âmir'in râvisi Hişâm b. Ammâr (ö. 245/859) ile İbn Zekvân (ö. 242/856), Âsım'ın râvisi Hafs b. Süleyman (ö. 180/796) ve Ebû Bekir b. Ayyâş (ö.193/809), Nâfi'in râvisi Verş (ö.197/812) ve İbn Kesîr'in râvisi Kunbül (ö. 291/904)'dür.<sup>64</sup>

## V. Tesiri ve Hakkındaki Değerlendirmeler

Kevâşî'nin *Tebssira* ve *Telhîs* isimli tefsirlerinden kendisinden sonra gelen bazı meşhur âlimlerin tefsirinden faydalandıkları ve eserlerinde müfessirin ismini tasrih ederek nakilde buldukları görülmektedir. Kevâşî'nin tefsirlerini takdir edenler olduğu gibi tenkit edenler de vardır.

### A. Tesiri

Kevâşî'nin eserleri, daha sonra yazılan tefsirlere ve Kur'ân ilimleriyle ilgili eserlere önemli ölçüde etki ettiği söylenemez. Bununla birlikte kendisinden bazı müelliflerin yararlandığı ve tefsirlerinden istifade ettiği görülmektedir.

es-Süyûtî, Kevâşî'nin tefsirinden yararlandığını şu şekilde belirtir: "Celâled-din Mahallî, *Celâleyn Tefsiri*'ni kaleme alırken Kevâşî'nin tefsirinden; ben de, bu tefsirin tekmilesinde, Kevâşî'nin tefsiriyle beraber; İbn Kesîr (ö. 774/1372), Vâhidî (ö. 468/1076)'nin *el-Vecîz* ve Beyzâvî tefsirlerinden istifade ettim."<sup>65</sup> Süyûtî, Kevâşî'nin tefsirinden daha çok âyetlerdeki kelimelerin mânaları, sûreler arasındaki münasebet, lügat, sarf, nahiv ve belâgat konularında faydalanmıştır. Ayrıca Bedrüdî Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (ö.749/1392),<sup>66</sup> Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574)<sup>67</sup>, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ*

<sup>63</sup> *Tebssira*, vr. 16b (el-Mâide 5/42); *Telhîs*, vr. 32a (el-Bakara 2/218).

<sup>64</sup> Mesela, ilgili kurrâ ve râviler için bk. *Tebssira*, vr. 35b (el-Bakara 2/184), vr. 5b, (el-Bakara 2/9), vr. 125a (en-Nisâ 4/10); *Telhîs*, vr. 211b (eş-Şu'arâ 26/176); *Tebssira*, vr. 180a (el-En'âm 6/54), vr. 38b.

<sup>65</sup> Süyûtî, Celâleddin, *Bugyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lügaviyyin ve'n-Nuhât* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim), I-II, ys., 1399/1979 (Dârü'l-Fikr) I, s. 401.

<sup>66</sup> Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mer'aşlî v.dğr.), I-IV, Beyrut 1410/1490, I, s. 272 (krş. *Telhîs*, vr. 76b);

*Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* Şihâbüddin Mahmud b. Abdullah el-Âlûsî (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Me'ânî*.<sup>68</sup> Ahmed b. Muhammed Abdülkerim el-Üşmûnî, (ö. XI. asır) *Menârü'l-Hüdâ fî Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ'*<sup>69</sup> da Kevâşî referans olarak gösterilmiştir.

### B. Hakkındaki Değerlendirmeler

Kevâşî'nin eserlerini takdir edenler olduğu gibi eleştirenler de vardır. Çağdaş âlimlerden İbrâhim Abdullah Rûfeyde, "Süyûtî ve Mahallî'nin, Kevâşî'nin tefsirinden istifade etmeleri, bu eserin (*Telhis*'in) değerini göstermektedir" diyerek bu tefsirle ilgili takdirlerini nakleder. Ayrıca güzel i'râp yapması; kıraate değinmesi ve vakfa önem vermesi gibi konularda âlimlerin övgülerine yer verir.<sup>70</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, Kevâşî'nin eseri hakkında, "İlk önce mufassal bir tefsir yazmış, sonra bunu özetlemiştir. Bu (*Telhis*) tefsirinde i'râba ve lügata dâir güzel bilgiler vermiştir"<sup>71</sup> der. İbn Habîb (ö. 779/1377) ve İbn Tağrıberdî (ö. 874/1470) de, Kevâşî'nin, *Tebşıra* ve *Telhis* adlı eserlerinde özellikle nahiv, lügat, kıraat ve vakfa önem verdiğini ifade etmişlerdir.<sup>72</sup> Diğer tabakat yazarları da Kevâşî'nin *Tebşıra* ve *Telhis*'i telif ettiğini ve her iki tefsirinde de gramer, vakf ve ibtidaya önem verdiğini kaydetmişlerdir.<sup>73</sup>

Kevâşî tefsirinin metodunu öven âlimlerden birisi de Bedrüddin Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed el-Kerhî (ö. 1006/1509)<sup>74</sup>dir. Süleyman el-Cemel (ö. 1204/1789), *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye bi Tavdîhi Tefsîri Celâleyn* isimli eserinde, Kerhî'den özetle şunları nakleder: "Bilgi seviyeleri, ilmî anlayış ve kültürleri ne kadar farklı olursa olsun âlimler üç grupta incelenebilir. Birinci grup, sadece müfessirlerin sözlerini nakletmek; âyetlerin nüzül sebebini araştırmak, i'râbın tevcihlerini yapmak ve kelimelere anlam vermekle yetinirler. İkinci grup, bazı müfessirlerin hem rivayet hem de dirâyet metodunu izlediklerini, ayrıca Cenâb-ı Hakk'ın kendilerine bahşettiği ilim ve kültür anlayışlarına göre âyetlerden hükümler çıkardıklarını; kendilerinden önceki müelliflerden sadece

<sup>67</sup> Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, I-IX, Beyrut 1414/1994, IV, s. 159-160 (krş. Kevâşî, *Telhis*, vr. 129b).

<sup>68</sup> Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî*, I-XVI, Beyrut 1415/1994, I, s. 429 (krş. *Telhis*, vr. 23b)

<sup>69</sup> Ahmed b. Muhammed Abdülkerim el-Üşmûnî, *Menârü'l-Hüdâ fî Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ'*, Kahire 1393/1973, s. 73 (kr. *Telhis*, vr. 45b).

<sup>70</sup> İbrahim Abdullah Rûfeyde, *en-Nahiv ve Kütübü't-Tefsîr*, II, s. 870.

<sup>71</sup> Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, II, s. 526.

<sup>72</sup> İbn Habîb, *Tezkiretü'n-Nebih*, I, s. 68; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, VII, s. 348.

<sup>73</sup> Safedî, *el-Vâfi*, VIII, s. 292; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, II, s. 130.

<sup>74</sup> bk. *Keşfü'z-Zunûn*, I, s. 445; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XII, s. 261.



nakille yetinmeyip, hür iradeleriyle hareket ederek sarf, nahiv, lügat, beyân ve belâgat ilimlerinden de istifade ederek âyetlere mâna verdikleri bilinmektedir. Üçüncü grup ise, sözü edilen bu her iki metodu bir araya getirerek yeni bir metot ortaya koyan Celâleddin el-Mahallî, Süyûtî, Zemahşerî, Kevâşî, Beyzâvî ve Râzî gibi müfessirlerdir.<sup>75</sup>

Kevâşî'nin tefsirlerini tenkit edenler de vardır. Meselâ bunlardan İbn Tey-miyye (ö. 728/1328), *er-Reddü ale'l-Bekrî* adlı eserinde, "Siyer, Ahbâr ve Kıyasü'l-Enbiyâ müelliflerinin çoğu sahih ve zayıfı, kıymetli ve kıymetsizin arasını ayır-maz; doğru ile yanlış ayırt etmez; râvi ve senedleriyle ilgili bilgiyi bilmez; çoğu zaman sahih ve zayıfı bir arada rivayet eder, aralarındaki farklılığı belirtmezler. İşte bunlar Sa'lebî (ö. 427/1035), Vâhidî, Zemahşerî, Kevâşî ve benzeri müfessir-lerdir" der.<sup>76</sup>

## VI. Sonuç

Tefsir ve kıraat sahasındaki üstünlüğü ile tanınan Kevâşî'nin, *Tefsîra* ve *Telhîs* adlı eserleri, hem rivayet hem de dirâyet tefsirlerin özelliklerini taşımakla beraber, daha çok dirâyet yönü ağırlıklı olan tefsirlerdendir. Ayrıca o tefsirde gramer, vakf ve ibtidaya önem vermiş, metot olarak da bilinen klasik tefsir anlayışının dışına çıkmamıştır.

Kevâşî, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine itina göstermiştir. Tefsirlerinde âyetlerin nüzül sebeplerine önem vermiş, bazen bir âyetle ilgili birden fazla nüzül sebebi-ni zikretmiş ve bunlar arasında nadiren tenkit veya tercihte bulunmuştur. Kur'ân'da neshin varlığını kabul eden Kevâşî, Kur'ân'ın Kur'ân'la, Kur'ân'ın sünnetle neshedilebileceği savunmuş, neshle alâkalı hususlarda ekseri ulemânın görüşünü benimsemiştir. Ahkâm âyetlerinin tefsirine yer veren müellif, mezhebî bir taassubun içine girmemiş ve yer yer mensubu bulunduğu Şâfiî mezhebinin görüşlerini haklı gösterecek deliller ortaya koymuş olmakla birlikte, diğer mez-heplerin görüşlerini de çoğunlukla zikretmiştir.

Kevâşî tefsirinin en önemli özelliklerinden birisini, vakf ve ibtidâya dair yap-tığı izahlar oluşturmaktadır. Kur'ân'daki bütün vakıfların rumuzlarına tek tek işaret ederek, mânalarını da açıklamış, vakfların kısımlarını ve bunların i'rab durumuna sebep ve gerekçelerini belirtmeye çalışmış, anlamlarını tafsilâtlı olarak ele almıştır. Müellif hemen hemen her âyette vakf ve ibtidâ ile alâkalı bilgi

<sup>75</sup> Cemal, Süleyman b. Ömer, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye, bi Tavdîhi Tefsîri'l-Celâleyn li'd-Dakâiki'l-Hafiyye*, Mısır, ts., I, s. 6.

<sup>76</sup> Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdile* adlı eserden naklen, Halep 1994, s. 114.

vermeye itina göstermiş, vakfın nevelerinin üzerinde ayrıntılı biçimde durmuştur.

Kevâşî, yedi kıraati esas almakla beraber, şâz olan kıraatlere de yer vermiş, sahâbe ve tâbiinden bazı meşhur kurrânın okuyuş tarzlarına işaret etmiştir. Kıraat imamlarının ittifak ve ihtilâf ettikleri hususları tercih ve tenkit ederek belirten müfessir, kıraat farklılıklarını göstermiş, bunların nahvî tevcih ve yorumlarını yapmış ve kıraatten meydana gelen mâna değişikliklerini açıklamış, kıraatle âyetin anlamını ve fikhî yönünü izah etmiştir. Müellif, önce sahih kıraatleri "el-kirâe", şâz kıraatleri de "kurie" şeklinde belirtmiş, kıraate yapılan itirazların tenkidini zaman zaman yapmış, genellikle sahih kıraatten sonra şâz kıraatleri zikretmiştir.

Sahih hadislerin yanında yer verdiği zayıf hadislerin sıhhat derecelerini zikretmemiş, çoğu zaman bu hadisleri mâna bakımından rivayet edip râvi ve senedini belirtmemiş, kaynağını da göstermemiştir. Kevâşî, sahih hadislerle birlikte özellikle bazı âyet ve sûrelerin faziletine dair zayıf ve mevzû kabul edilen hadisleri eserlerinde kullanmıştır. Öte yandan tefsirlerinde isrâiliyyâta yer vermesine rağmen bunları herhangi bir tenkide ve tahlile tâbi tutmaması dikkat çekmiştir.

Ehl-i sünnet çizgisinde hareket eden Kevâşî, ehl-i bid'atın görüşlerini reddetmiş ve zaman zaman âyetleri Eş'arî mezhebinin görüşleri doğrultusunda yorumlamıştır. Tefsirlerinde az da olsa, tasavvufî ve işârî yorumlarda bulunan Kevâşî, zâhirî ve bâtinî ilim, velâyet, zikir, ruh ve nefis gibi belli başlı tasavvufî konulara da temas etmiştir

Kur'an'ın i'câz yönüne değinen müellif, çok sık olmamakla birlikte âyetlerin ihtiva ettiği edebî sanatlara ve belâgî nüktelere işaret etmiş, muhkem ve müteşâbih âyetleri tefsirde halef yolunu benimsemiştir.

Tefsirlerinde olabildiğince kolay ve anlaşılır bir ifade kullanan müfessir, konuyla ilgili olan âyetlerin hülâsasını veya topluca mânasını vermiş, tefsiri yapılan âyetlerde dikkat edilmesi gereken noktaları, verilmek istenen mesajları birkaç cümle ile ifade etmiş, fakat her âyetin tefsirinde bu metodu uygulamamıştır.

Kevâşî'nin, tefsir alanında ve dinî ilimlerde fazla tanınmaması, onun, İslâm âleminin Moğol istilâsına uğradığı bir dönemde yaşamış olması, eserlerinden bazılarının günümüze ulaşamaması, talebelerinin az olması gibi sebeplere bağlanabilir. Bununla birlikte kendisinden birçok müellifin yararlandığı ve tefsirleri hakkında ilim adamlarının takdîrîkâr sözler sarfettikleri görülmektedir. Ayrıca *el-Keşşâf* ve *Mefâtihü'l-Gayb* gibi meşhur tefsirlerle birlikte Beytü'l-Makdis'te ders kitabı olarak okutulması onun eserlerinin önemini göstermektedir. Bu bakımdan Kevâşî'nin tanıtılması ve eserlerinin tahkik ve tenkit süzgecinden geçirilerek neşredilmesinin ilim dünyasına faydalı olacağı kanaatindeyiz.

# نشأة وتطور الأسطول الإسلامي زمن الخليفة عثمان بن عفان

*Tarik Mohammed al-AZZAM\**

*Mohammad Ali al-ROUSAN\*\**

الملخص: لعب الأسطول الإسلامي دورا فاعلا ومؤثرا في تاريخ الدولة الإسلامية، وقد جاء هذا البحث بهدف دراسة نشأة الأسطول زمن الخليفة عثمان بن عفان وتطوره. نشأ الأسطول الإسلامي على يد معاوية بن أبي سفيان الذي قام بإنشاء الموانئ وبناء دور الصناعة، ثم انطلق بعد تجهيز الأسطول إلى جزيرة قبرص، فاستطاع إخضاع أهل قبرص، ووقع معهم معاهدة، بعدها بدأ الأسطول الإسلامي يقوم بدور كبير في منافسة البيزنطيين على نفوذهم البحري، وذلك بفتح وإخضاع قبرص وجعلها مركزا للمسلمين، ثم استطاع المسلمون فتح جزر رودس وأرواد وخوس، كما هاجموا جزيرتي كريت وصقلية، وكان لتحركات الأسطول الإسلامي أن أثارت البيزنطيين الذين سعوا إلى القضاء على الأسطول الإسلامي في معركة ذات الصواري، وخلالها استطاع المسلمون إحراز النصر عبر استخدام أسلوب ربط السفن ببعضها، وهو ذات الأسلوب البيزنطي في القتال، مما إلى يشير تطور قدرات المسلمين البحرية، وإتقانهم لأساليب القتال البحري خلال مدة زمنية قصيرة.

الكلمات المفتاحية: زمن الخليفة عثمان بن عفان، الأسطول الإسلامي، الحروب البحرية.

## Halife Hz. Osman Döneminde İslam Donanmasının Kurulması ve Gelişmesi

**Öz:** Donanma İslam Devleti tarihinde etkin rol oynamıştır. Bu araştırmanın amacı donanmanın Hz. Osman zamanında kurulmasını araştırmaktır. İslam donanması Muaviye b. Ebi Süfyan tarafından kuruldu ve bu maksatla tersaneler yapıldı. Kıbrıs'a gönderilen donanma sayesinde ada halkı teslim oldu. Kıbrıs'ın fethinden sonra donanmanın Bizans'ın deniz hakimiyetine karşı koymada daha büyük payı olmuştur. Rodos, Arvad, Girit ve Sicilya adalarına akınlar yapılabilmektedir. Zatu's-Savari savaşında müslümanlar, aslında bir Bizans taktiği olan gemileri birbirine bağlamak suretiyle Bizans donanmasını mağlup ettiler. Bu da müslümanların kısa zamanda deniz savaşlarında tecrübe kazandıklarını göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hz. Osman dönemi; İslam donanması; deniz savaşları.

## The Foundation and Development of Islamic Fleet at The Time of Khalif Othman bin Affan

**Abstract:** Islamic Fleet played a prominent role in the history of Islamic state. This research aimed at examining the foundation and development of Fleet at the time of khalif Othman

---

Dr., Al-Balqa` Applied University, Irbid University College.. \*

Dr., Al-Balqa` Applied University, Irbid University College.. \*\*

Bin Affan. Islamic Fleet was established by Mu'awya Bin Abi Sufyan who constructed harbors and installations. After preparing the fleet, he set off for Cyprus where he subdued its people and signed a treaty with them. After that, Islamic Fleet started to play a big role in competing with Byzantines in their marine authority. This happened by conquering and subduing Cyprus and making it a centre for Muslims. Then Muslims were able to conquer Rodus, Arward and kos and attacked Crete and Sicily. Byzantines considered the movements of Islamic Fleet as something provocative. Therefore, they did their best to defeat it in al-Sawary battle through which Muslims were victorious when they connected their ships together, using the same way of Byzantines in their fighting. This indicated the development of Muslims marine capabilities and mastery of marine fighting methods in a short period of time.

**Keywords:** The Time of Khalif Othman bin Affan, Islamic fleet, sea battles.

**İktibas/Citation:** Tariq Mohammed al-Azzam - Mohammad Ali al-Rousan, "Halife Hz. Osman Döneminde İslam Donanmasının Kurulması ve Gelişmesi", *Usûl*, 12 (2009/2), 99 - 130.

## I. تمهيد

كان لموقع شبه الجزيرة العربية المشرف على عدد من البحار الدور الكبير في معرفة العرب للبحر والإبحار في الجزيرة العربية قبل الإسلام، وكما كان لموقع الجزيرة العربية المتوسط بين قارات العالم القديم الدور في دفع العرب إلى لعب دور الوسيط، ونقطة الوصل بين دول العالم القديم في مجال التجارة، فقد استطاع العرب في جنوب الجزيرة وسواحل الخليج وعمان وبلاد الرافدين أن يقيموا علاقات تجارية مع الهند تعود بتاريخها إلى الألف الثالث قبل الميلاد، كذلك استطاع اليمينيون قبل الميلاد أن يقيموا علاقات تجارية مع الحبشة ومصر<sup>٢</sup>.

<sup>١</sup> جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت: دار العلم للملايين، بغداد: مكتبة المثنى، ط: ٢، ١٩٨٠م، ج٧، ص ٢٥٦، ٢٦٢، ٢٨١، نقولا زيادة، الجغرافية والرحلات عند العرب، بيروت: مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، ١٩٦٢م، ص ٢١٥، ٢١٨، سعاد ماهر، البحرية في مصر الإسلامية وآثارها الباقية، القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م، ص ٥٥-٦١، أحمد مختار العبادي، السيد عبد العزيز، تاريخ البحرية الإسلامية في حوض البحر الأبيض المتوسط البحرية الإسلامية في المغرب والأندلس، ج٢، القاهرة: مؤسسة شباب الجامعة، ج٢، ص ١٣، لطفي عبد الوهاب يحيى، العرب في العصور القديمة، مدخل حضاري في تاريخ العرب قبل الإسلام، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م، ص ٣٢٦-٣٢٨.

<sup>٢</sup> سيد مقبول احمد، العلاقات العربية الهندية، تعريب: نقولا زيادة، بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤م، ص ١١٥.

<sup>٣</sup> للمزيد عن النشاط البحري العربي في الجزيرة انظر: جواد علي، المفصل، ج٧، ص ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦٦، لطفي عبد الوهاب، العرب في العصور القديمة، ص ٣٢٩-٣٣٣.

ومع ظهور الإسلام أسس العرب المسلمون أسطولاً بحرياً لعب دوراً مهماً وفعالاً في تاريخ الدولة الإسلامية، استطاع المسلمون من خلاله فرض نفوذهم وسيادتهم على كثير من الجزر والمواقع البحرية، كما استطاعوا إنهاء قرون الاحتكار البيزنطي للبحر المتوسط، ولهذا، ولما للموضوع من أهمية، فقد جاء هذا البحث بهدف توضيح ظروف نشأة هذا الأسطول الإسلامي زمن الخليفة عثمان بن عفان ومراحل تأسيسه وتطوره، من خلال تقصي الروايات التاريخية الإسلامية وتحليلها، في ضوء وجود مصادر إسلامية لم تدرس بشكل كاف تتناول بشيء من التفصيل الأسطول الإسلامي ونشأته وتطوره، ومن أهمها كتاب الفتوح لابن أعمش.

## II. سياسة المسلمين البحرية

بدأ اهتمام المسلمين بالبحر مع حركة الفتوحات الإسلامية، إذ استطاع المسلمون في خلافة عمر بن الخطاب فتح بلاد الشام والعراق وبلاد فارس ومصر وبرقة وطرابلس، وقد ضمت هذه المناطق المفتوحة سواحل واسعة، لهذا كان على المسلمين مواجهة مسألة مهمة تتمثل في حماية السواحل التي تمتد على طول المناطق الإسلامية المفتوحة، وخاصة أنها بقيت مناطق دائمة التعرض لهجمات البيزنطيين البحرية، لهذا أدرك المسلمون زمن الخليفة عمر بن الخطاب أهمية وضع سياسة دفاعية لمواجهة الخطر البيزنطي الذي بدأ يشدد ضرباته عليها، وذلك من خلال شحن السواحل بالجنود وتحصين الحصون فيها.

وفي خلافة عثمان بن عفان استمرت السياسة الدفاعية الوسيلة الوحيدة في الدفاع عن السواحل في الشام خاصة ومصر، كما كانت في خلافة عمر بن

<sup>٤</sup> السيد عبد العزيز سالم. أحمد العبادي، تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام، ج ١، القاهرة: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣م، ج ١، ص ١٥.

<sup>٥</sup> انظر: أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، نشره ووضع ملاحقه صلاح الدين المنجد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦م، ص ١٥٠، ١٥٨، ١٦٩، ١٧٥، قدامة بن جعفر، (ت ٣٢٩هـ/٩٤٠م)، الخراج وصناعة الكتابة، شرح وتحقيق: محمد الزبيدي، بغداد: دار الرشيد، ١٩٨١م، ص ٢٩٥، إبراهيم العدوي، الأمويون والبيزنطيون، البحر المتوسط بحيرة إسلامية، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٦٣م، ص ٨٣-٨٤.

الخطاب، وذلك بالاعتماد على تحصين السواحل، وتكليف المرابطة بحمايتها الذين كانوا يلزمون السواحل طوال فترة صلاحية الملاحاة في البحر.

ويظهر أن سيطرة المسلمين على السواحل الشامية لم تكن تامة، ولم تخضع مدن الساحل في الشام إلا في مرحلة متأخرة من الفتح، فلم تفتح مدينة طرابلس إلا في خلافة عثمان حصار طويل وشاق، كما أن الوجود الإسلامي لم يكن فعالا في الساحل الشامي بحيث يحميها من هجمات الروم، فقد استطاع الروم البيزنطيون السيطرة على عدد من مدن سواحل الشام في أواخر خلافة عمر بن الخطاب وبداية خلافة عثمان بن عفان، لمدة عامين كاملين<sup>٦</sup>.

كما كان أمر إبقاء المرابطة لفترة محددة من الزمن كل عام يشكل خطورة على المسلمين والسواحل، عبر ترك المسلمين السواحل فترة من الزمن دونما حماية مما يسمح للروم بمهاجمتها خلال تلك الفترة، الأمر الذي دفع الخليفة عثمان بن عفان إلى اتخاذ سياسة أكثر فعالية وأكثر ديمومة، عبر توطين المرابطة في السواحل بشكل دائم، وتوزيع الوجود الإسلامي العسكري على كل السواحل خاصة المناطق التي خلت من سكانها الروم، الذين هربوا خلال حركة الفتح الإسلامي، لهذا أمر عثمان بن عفان معاوية بتحصين السواحل في الشام وترميمها وشحنها بالمقاتلة، وأن يقوم بإقطاع من ينزلها من المقاتلة القطائع<sup>٧</sup>.

<sup>٦</sup> البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٥٢، ١٥٨.

<sup>٧</sup> نبيه عاقل، موقف سكان بلاد الشام من الفتح، المؤتمر الدولي الرابع لبلاد الشام، الندوة الثانية، تحرير: محمد البخيت وإحسان عباس، الجامعة الأردنية، جامعة اليرموك، المجلد الثالث، ١٩٨٧م، ص ١٧٣.

<sup>٨</sup> انظر: التفاصيل البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٥٠-١٥١، قدامة، الخراج، ص ٢٩٥-٢٩٦.

<sup>٩</sup> البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٥٠، وانظر: قدامة، الخراج، ص ٢٩٥.

<sup>١٠</sup> عمر عبد السلام تدمري، الفتح الإسلامي وسياسة الإسكان لساحل دمشق (لبنان)، المؤتمر الدولي الرابع لبلاد الشام، الندوة الثانية، تحرير محمد البخيت وإحسان عباس، الجامعة الأردنية، جامعة اليرموك، المجلد الثاني، ١٩٨٧م، ص ٣٥٨، ٣٧٢.

<sup>١١</sup> البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٥٢.

كذلك طبق معاوية هذه السياسة عندما أعاد فتح مدن السواحل في الشام التي احتلتها الروم من قبل، فقد قام بتحسينها وتوزيع القطائع فيها على المقاتلة<sup>١١</sup>، وقد أكد الخليفة عثمان بن عفان هذه السياسة لما لها من أهمية في تحصين السواحل بالمقاتلة، بعد سماحه لمعاوية بغزو البحر، بأن يقطع المقاتلة الأراضي والمنازل التي تركها أصحابها من الروم، وأن يبني المساجد لهم، وأن يوسع المساجد التي بنيت من قبل، ويظهر أن هذه السياسة قد أثمرت في زيادة عدد سكان السواحل من المسلمين وزيادة قدراتهم العددية في مواجهة أية هجمات على السواحل من قبل الروم، وإلى هذا يشير البلاذري نقلاً عن الوضين الخزاعي (ت ١٤٩هـ/٧٦٦م)<sup>١٢</sup> في تعقيبه على هذه السياسة قوله: "ثم إن الناس بعد انتقلوا إلى السواحل من كل ناحية"<sup>١٣</sup>، وقد أصبحت هذه سياسة عامة طبقت في معظم سواحل الشام، فطبقت في أنطاكية<sup>١٤</sup>، بل لم تقتصر هذه السياسة على توطين المسلمين فقط، فقد اتجه معاوية لتوطين غير المسلمين وإسكانهم السواحل بهدف حمايتها، كما فعل بطرابلس بإسكانها جماعة من اليهود<sup>١٥</sup>، من يهود الأردن<sup>١٦</sup>، وفي مصر استمرت السياسة الدفاعية في إبقاء عدد كبير من المرابطة على السواحل في الإسكندرية وباقي السواحل لحمايتها<sup>١٧</sup>.

لكن هذه السياسة الدفاعية سرعان ما ثبت عدم قدرتها على مواجهة التحديات الرومية، ففي عام (٢٥هـ/٦٤٥م) استطاع الروم احتلال مدينة الإسكندرية بقيادة

<sup>١٢</sup> البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٥٠، قدامة، الخراج، ص ٢٩٥.

<sup>١٣</sup> انظر: علي بن الحسن ابن عساكر. (١١٧٥هـ/٥٧١م). تاريخ دمشق، تحقيق: عمر بن عرامة العمري، بيروت: دار الفكر، ط: ١، ١٩٩٦م، ج ٦٣، ص ٤٦٤٥.

<sup>١٤</sup> البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٥٢.

<sup>١٥</sup> البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٧٥.

<sup>١٦</sup> البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٥١، قدامة، الخراج، ص ٢٩٦، ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج ٢١، ص ٣٥٦.

<sup>١٧</sup> ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج ٢١، ص ٣٥٦.

<sup>١٨</sup> عبد الرحمن بن عبد الله بن الحكم، (ت ٢٥٧هـ/٨٧٠م)، فتوح مصر وأخبارها، تحقيق: محمد الحجيري، بيروت: دار الفكر، ط: ١، ١٩٩٦م، ص ٣٢٤، البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٦٢.

القائد الرومي مانويل وقتل الحامية الإسلامية المرابطة فيها، ثم سعوا لدخول مصر والسيطرة على باقي الأراضي المصرية من خلالها، لكن المسلمين سرعان ما تصدوا لهذا الأمر بتولية الخليفة عثمان بن عفان عمرو بن العاص قتالهم، فاستطاع عمرو هزيمتهم عند نيقوس، والانتصار عليهم في البر والبحر، وإجبارهم على ترك الإسكندرية والهروب<sup>١٩</sup> بعد أن أحرق عدداً كبيراً من سفنهم<sup>٢٠</sup>.

### III. تأسيس الأسطول الإسلامي وتطوره

كان لفشل السياسة الدفاعية في السواحل الإسلامية التي اتبعتها المسلمون زمن الخليفين عمر وعثمان في الشام ومصر، والتي أثبت عدم كفاءتها في مواجهة خطر الروم، أن عاد معاوية ليطالب مرة أخرى بالسماح له بتأسيس أسطول بحري وغزو البحر، فكتب إلى الخليفة عثمان يطالبه بالسماح له بغزو قبرص، موضحاً قربها من الساحل الشامي وسهولة السيطرة عليها، لكن عثمان لم يسمح له بغزو البحر إلا في سنة (٢٧هـ/٦٤٧م)<sup>٢١</sup>، وبشروط أولها أن يحمل معه زوجته<sup>٢٢</sup>، كما اشترط عليه أن لا يجبر أحداً على المشاركة في الغزو، وأن يكون خيار المشاركة للمسلمين طوعاً دون إكراه لأحد<sup>٢٣</sup>، إضافة لاشتراطه بقاء تعزيزات ومرابطة عسكرية إسلامية على السواحل، وأن يكون عداد الأسطول المتوجه إلى قبرص من غيرهم (أي المرابطة)<sup>٢٤</sup>، ويظهر أن السبب في اشتراط عثمان على معاوية أن يكون المسلمون المشاركون

<sup>١٩</sup> انظر: التفاصيل، ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ٣٠٠-٣٠٢، البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٦٠-٢٦١، عبد الرحمن بن كمال الدين السيوطي، (ت ٩١١هـ/١٥٠٥م)، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ٢، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨م، ج ١، ص ١٤٢، السيد الباز العربي، الدولة البيزنطية ١٠٨١-١٠٢٣م، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٥م، ص ١٤١.

<sup>٢٠</sup> عبد العزيز سالم، تاريخ البحرية، ج ١، ص ١٨.

<sup>٢١</sup> البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٨١، الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٢٦٠، العبادي، تاريخ البحرية، ج ٢، ص ١٧.

<sup>٢٢</sup> البلاذري، فتوح البلدان، ١٨١.

<sup>٢٣</sup> محمد بن جرير الطبري، (ت ٣١٠هـ/٩٢٢م)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧م، ج ٤، ص ٢٦٠.

<sup>٢٤</sup> البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٥٢، علي محمود فهمي، التنظيم البحري الإسلامي في شرق المتوسط من القرن السابع حتى القرن العاشر الميلادي، ترجمة: قاسم عبده قاسم، بيروت: دار الوحدة، ط ٢، ١٩٨١م، ص ٥٩.



بغزو قبرص من المتطوعين، يعود لأنها تجربة المسلمين الأولى في البحر المتوسط، كما أنها تعد مخاطرة بسبب سعي المسلمين لمواجهة الروم في البحر الذين برعوا فيه.

ولكن قبل البدء في تفاصيل غزو المسلمين البحر، لا بد من البحث في الأسباب التي دفعت المسلمين وعلى رأسهم معاوية، التوجه للغزو البحري وتأسيس أسطول، وقد وردت في المراجع التاريخية الحديثة كثير من العوامل، لكن كثيراً منها لا يوضح هذه الأسباب، ولا يأتي بالأسباب كلها كاملة، أو قد يأتي بأسباب ويترك أخرى<sup>٢٥</sup>، وهنا سيعرض البحث محاولة لتقصي أهم هذه الأسباب وهي كما يلي:

أولاً: فشل سياسة المسلمين الدفاعية في الشام ومصر، وقد وضح هذا الفشل من خلال سيطرة البيزنطيين على مناطق من الساحل الشامي لمدة عامين كاملين أواخر خلافة عمر وبداية خلافة عثمان<sup>٢٦</sup>، كما وضح أيضاً الفشل في سيطرة البيزنطيين على الإسكندرية عام (٢٥٠هـ/٦٤٥م) ومحاولتهم دخول مصر<sup>٢٧</sup>، لهذا، ونتيجة لفشل السياسة الدفاعية في وقف هجمات البيزنطيين على السواحل الإسلامية<sup>٢٨</sup>، فقد اتجه المسلمون للتفكير في سياسة أقدر على مواجهة الخطر البيزنطي البحري وأكثر في فعالية.

<sup>٢٥</sup> من هذه الأسباب ما يذكره د. السيد عبد العزيز سالم، و د. أحمد العبادي، في كتابهما تاريخ البحرية، وهي ما يلي:

١- سعي المسلمين للسيطرة على القسطنطينية.

٢- توافر المواد الخام والأيدي العاملة الماهرة.

٣- ارتباط مصر والشام وتضامتهما في العمليات الحربية ضد البيزنطيين، انظر للمزيد: عبد العزيز سالم، تاريخ البحرية، ج ١، ص ٢٦٢، والمدقق في الأسباب السابقة الذكر يجد أن هناك أسباباً أخرى لها دورها في دفع المسلمين لبناء الأسطول الإسلامي زمن عثمان بن عفان.

<sup>٢٦</sup> البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٥٠، قدامة بن جعفر، الخراج، ص ٢٩٥، عمر تدمري، الفتح الإسلامي، ص ٣٥٨.

<sup>٢٧</sup> ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ٣٠٠-٣٠٢، البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٦٠-٢٦١، السيوطي، حسن المحاضرة، ج ١، ص ١٤٢.

<sup>٢٨</sup> أرشيبالد ر. لويس. القوى البحرية في حوض البحر المتوسط (٥٠٠-١١٠٠م)، ترجمة: أحمد عيسى، مراجعة وتقديم: محمد غربال، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص ٨٩، إبراهيم العدوي، الأمويون والبيزنطيون، ص ٨١، ماهر، البحرية،

ثانياً: الرغبة في توسعة رقعة الدولة الإسلامية ومهاجمة البيزنطيين في حصونهم ومراكزهم البحرية في البحر المتوسط<sup>٢٠</sup>.

ثالثاً: اكتشاف المسلمين أن قوة البيزنطيين تكمن في البحر<sup>٢١</sup>، لهذا هدف المسلمون إلى منافستهم فيها، ومحاولة ضرب قوتهم البحرية في الصميم، ورغبة أيضاً في استخدام ذات الأسلحة التي يستخدمها أعداؤهم، وذلك إدراكاً منهم لحيوية وأهمية هذه القوة<sup>٢٢</sup>.

رابعاً: العامل الديني، ولا يقصد به فقط الرغبة في الجهاد في سبيل الله في ميدان الغزو البحري، كما جرى الحال في الميدان البري، وإنما يقصد به أيضاً الحماسة الدينية الكبيرة لغزو البحر لحديث الرسول (ص) لأم حرام الأنصارية زوجة الصحابي عبادة بن الصامت الأنصاري، في حثه (ص) على غزو البحر وأفضلية وأجر أول من يشارك فيه، فقد ورد أن الرسول (ص) نام في بيت أم حرام، ثم استيقظ وهو يضحك، فسألته أم حرام عن سبب ضحكه (ص)، فرد (ص) بقوله: "ناس من أمتي، عرضوا عليّ غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر ملوكاً على الأسرة أو مثل الملوك على الأسرة" فطلبت أم حرام من الرسول (ص) أن يدعو الله لها أن تكون فيهم، فدعا لها (ص)، وقال: "أنت من الأولين"<sup>٢٣</sup>، وفي هذا الحديث

Ali Mohamed Fahmy, *Muslim Sea-Power, In The Eastern Mediterranean, from the seventh to tenth century A.D.*, the general Egyptian book organization, 1980, Egypt, p78.

<sup>٢٠</sup> عواد مجيد الأعظمي، بلاد الشام - الأرضية والقاعدة في التطلع العربي الإسلامي لفتح مدينة القسطنطينية دراسة عسكرية - حضارية، المؤتمر الدولي الرابع لبلاد الشام، الندوة الثانية، تحرير محمد البخيت وأحسن عباس، الجامعة الأردنية، جامعة اليرموك، المجلد الثالث، ١٩٨٧م، ص ٣٣٧، سيدة إسماعيل كاشف، مصر في فجر الإسلام، من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٤م، ص ٨٩.

<sup>٢١</sup> أرشيبالد لويس، القوى البحرية، ص ٨٧، ٨٩.

<sup>٢٢</sup> فهمي، التنظيم البحري، ص ١٣٠.

Fahmy, Muslim Sea-Power, p78, George Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, Translated from the german by Joan Hussey, Basil Blackwell, Great Britain, 1984, p116.

<sup>٢٣</sup> محمد بن إسماعيل البخاري، (ص ٢٥٦هـ/٨٦٩م)، صحيح البخاري، ضبط النص: محمود نصار، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: ٢٠٠٢م، ص ٥١٥، ٥١٧، ٥٢٩، ٥٣٢، ٧٦١، ٧٦٢، [32] محمد بن سعد، (ت ٢٣٠هـ/٨٤٤م)، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: ١٩٩٧م، ج ٨، ص ٣٢٠.

حث للمسلمين على غزو البحر، وأن أوائل من يركبون البحر قد جعل الله أجرهم الجنة، وقد ورد هذا المعنى في قوله (ص) أيضاً: "أول جيش من أمتي يغزون البحر قد أوجبوا"<sup>٣٣</sup>، وقد كان لهذا الحديث دور كبير في تشجيع كثير من الصحابة والمسلمين في الشام على المشاركة في الغزو، ولا يستبعد أن يكون هذا الحديث من أسباب معاوية الخاصة لغزو البحر وتأسيس الأسطول الإسلامي، وخاصة أن هذا الحديث كان يروى في بلاد الشام، وبجند حمص تحديداً<sup>٣٤</sup>، وفي ساحل جند حمص<sup>٣٥</sup>، من قبل عبادة بن الصامت وزوجته أم حرام الأنصارية، مما يدل على مدى انتشار صدى هذا الحديث في الشام مشاركة العديد من الصحابة في غزو قبرص، كما أن انتشار هذا الحديث قد يفسر أن الغزو الأول للبحر انطلق من الشام، وليس من مصر.

خامساً: استقرار الأوضاع، وتوطد نفوذ المسلمين في بلاد الشام ومصر زمن الخليفة عثمان بن عفان، الأمر الذي جعل لهم القدرة على توجيه جهد جديد لغزو البحر، وإلى هذا الأمر يشير ابن أعثم (ت ٣١٤هـ/٩٢٦م) في كتابه الفتوح بقوله: "واستقر معاوية في الشام وخضعت له جميع أطرافها وسواحل البحر، وكان يجبي الخراج، وقد سكن المسلمون هناك، وأقاموا المساجد وتوطنوها حتى صارت الشام بلاداً إسلامية، أما عمرو بن العاص فقد أتم فتح مصر، واستقر في الإسكندرية"<sup>٣٦</sup>.

ومن خلال ما سبق يظهر أن عوامل عدة دفعت بمعاوية لغزو البحر وتأسيس الأسطول، وقد يكون أهمها رغبته في حماية سواحل الشام من البيزنطيين ومنافستهم في نفوذهم في البحر المتوسط، بل ربما السعي للقضاء على وجودهم

<sup>٣٣</sup> البخاري، الصحيح، ص ٥٣٧، أوجبوا: أي وجبت لهم الجنة، انظر: محمد بن منظور. (ت ٧١١هـ/١٣١١م). لسان العرب، دمشق: دار صادر، مادة وجب.

<sup>٣٤</sup> البخاري، الصحيح، ص ٥٣٧.

<sup>٣٥</sup> سليمان بن أحمد الطبراني، (٣٦٠هـ/٩٧٠م)، مسند الشاميين، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: ٢، ١٩٩٦م، ج ١، ص ٢٥٧، أحمد بن عبد الله الأصبهاني. (ت ٤٣٠هـ/١٠٣٨م)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت: دار الكتاب العربي، ط: ٤، ١٩٨٥م، ج ٢، ص ٦٢، ج ٥، ص ١٥٦.

<sup>٣٦</sup> أحمد بن أعثم الكوفي، (ت ٣١٤هـ/٩٢٦م)، الفتوح، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م، ج ١، ص ٢٦٥.

في البحر المتوسط كلياً، وبهذا، وبعد سماح الخليفة عثمان بن عفان لمعاوية بغزو قبرص وبناء الأسطول، بدأ معاوية باتخاذ مجموعة من الخطوات لتحقيق ذلك. وكان أولها تحصين السواحل، والتي كان قد بدأ في تحصينها منذ خلافة عمر وأوائل خلافة عثمان، حيث قام معاوية ببناء أنطربوس (مدينة طربوس السورية حالياً) وتمصيرها، وأقطع بها المقاتلة، كذلك فعل بمرقية وبلنياس وبيت سلمية<sup>٣٧</sup>، وغيرها من المدن.

ثم خطا معاوية الخطوة الأهم وهي تأسيس الأسطول وإيجاد مركز له، وذلك بقيامه بترميم مدينتي عكا وصور من سواحل الأردن، وتجديد دور الصناعة فيهما<sup>٣٨</sup>، والتي كانت (أي دور الصناعة) موجودة بهما منذ العصر البيزنطي<sup>٣٩</sup>، وقد كانت عكا في العصر البيزنطي من أبرز قواعد الأسطول البيزنطي، وأهم مراكز صناعة السفن في القرن السابع الميلادي<sup>٤٠</sup>، الأمر الذي يؤكد أن الترميم لم يكن لمدينتي عكا وصور فقط، إنما لدور الصناعة بهما، وأن معاوية اختار عكا لينطلق منها إلى غزو قبرص، رغم أنها نقطة أبعد من سواحل حمص على المتوسط، التي أشار إلى قربها من قبرص من قبل في كتابه للخليفة عمر بن الخطاب<sup>٤١</sup>، ثم من بعده للخليفة عثمان بن عفان<sup>٤٢</sup> ويبدو أن ترميم دور الصناعة في كل من عكا وصور كان بهدف بناء وتجهيز السفن لغزو قبرص، ويظهر أن معاوية قد اعتمد على خبرات السكان المحليين في الشام لبناء الأسطول<sup>٤٣</sup>، ويؤكد هذا الرأي رواية انفرد بها ابن أعثم

<sup>٣٧</sup> البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٥٨، قدامة، الخراج، ص ٢٩٨، عواد مجيد الأعظمي، بلاد الشام، ص ٣٣٩.

<sup>٣٨</sup> البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٤٠، قدامة، الخراج، ص ٢٩٠ ياقوت بن عبد الله الحموي، (ت ١٢٢٦هـ/١٢٢٨م)، معجم البلدان، تحقيق: فريد بن عبد العزيز الجندي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م، ج ٤، ص ١٦٢، مادة عكا، وانظر: أرشيبالد لويس، القوى البحرية، ص ٢٩، ٩٠، فهمي، التنظيم البحري، ص ٥٩، عواد الأعظمي، بلاد الشام، ص ٣٣٩.

<sup>٣٩</sup> أرشيبالد لويس، القوى البحرية، ص ٢٩، ٤٨، ٩٠.

<sup>٤٠</sup> أرشيبالد لويس، القوى البحرية، ص ٤٨.

<sup>٤١</sup> الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٢٥٨، ٢٥٩، "إن قرية من قرى حمص ليسمع أهلها نباح كلابهم وصياح دجاجهم"، وانظر: احمد بن أعثم الكوفي، (ت ٣١٤هـ/٩٢٦م)، الفتوح، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م، ١م، ص ٢٦٣.

<sup>٤٢</sup> انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٨١، ابن أعثم، الفتوح، ١م، ص ٣٤٧.

<sup>٤٣</sup> فهمي، التنظيم البحري، ص ٥٩.

الكوفي في كتابه الفتوح، بأن معاوية كتب لأهالي السواحل في الشام بأن يقوموا بترميم وإصلاح المراكب التي كانت في الموانئ الشامية، وتقريبها إلى ساحل عكا، فأصلحت المراكب بناء على ذلك، وقربت من ساحل عكا<sup>٤٤</sup>، وهذه الرواية تؤكد أن سفن الأسطول الشامي الذي غزا قبرص لم تصنع في مصر، كما تشير إلى ذلك بعض المراجع الحديثة<sup>٤٥</sup>، فالروايات في المصادر المبكرة لا تشير إلى بناء الأسطول الشامي في مصر<sup>٤٦</sup>، كما لا تشير المصادر أيضاً إلى اشتراك المصريين في غزو قبرص إلا في رواية الطبري (ت ٣١٠هـ/٩٢٢م) عن الواقدي (ت ٢٠٧هـ/٨٢٢م)، في حين ينقل البلاذري (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م) في كتابه فتوح البلدان روايته الرئيسية عن غزو قبرص عن الواقدي أيضاً، لكنه لا يشير إطلاقاً إلى مشاركة أهل مصر في غزو قبرص<sup>٤٧</sup>، والمؤكد أن الأسطول الشامي استفاد من خبرات أهل الشام في بناء سفن الأسطول<sup>٤٨</sup>، وخاصة أن أهل الشام عرفوا صناعة السفن منذ زمن البيزنطيين، بل إن من المحتمل أن السفن الإسلامية الأولى بنيت على النمط البيزنطي والروماني السابق<sup>٤٩</sup>، لكن المؤكد هنا أن دور مصر اقتصر على إمداد معاوية بعدد من القبط للاستفادة منهم في بناء وتسيير الأسطول، فقد شارك عدد منهم مشاركة فعلية في غزو قبرص، ودليل ذلك رغبة معاوية بن أبي سفيان أن يقسم لهم سهماً من الغنائم، واعتراض أبي ذر الغفاري على ذلك<sup>٥٠</sup>.

<sup>٤٤</sup> ابن أعمش، الفتوح، ج ١، ص ٣٤٨.

<sup>٤٥</sup> إبراهيم العدوي، الأمويون والبيزنطيون، ص ٩٠، فهمي، التنظيم البحري، ص ٦٠.

<sup>٤٦</sup> انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٨١-١٨٣، الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٢٥٨-٢٦٢.

<sup>٤٧</sup> انظر: الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٢٦٢، وقارن برواية البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٨١.

<sup>٤٨</sup> انظر: عبد الرحمن بن خلدون، (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٥م)، المقدمة، بيروت: دار العلم للجميع، ص ٢٥٣، عمر تدمري، الفتح الإسلامي، ص ٣٦٢.

<sup>٤٩</sup> فهمي، التنظيم البحري، ص ١٣١.

<sup>٥٠</sup> الطبراني، مسند الشاميين، ج ١، ص ٢٥٧، الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ٥، ص ١٣٤، ابن عساکر، تاريخ دمشق، ج ٦٦،

ص ١٩٣، عمر تدمري، الفتح الإسلامي، ص ٣٦٣-٣٦٢.

وإضافة لتجهيز وبناء معاوية الأسطول، عين قيادة مستقلة للأسطول والبحر بهدف أن تتولى الإشراف على تجهيز الأسطول وقيادته، ومتابعة أموره، لهذا ولى عبد الله بن قيس الجاسي الفزاري على البحر في الشام، والذي يبدو أنه اضطلع بدور الاستطلاع وجمع المعلومات عن أحوال البيزنطيين واستعداداتهم العسكرية في جزر المتوسط عبر تخفيه بزي التجار<sup>٥١</sup>، وقد كان اختيار عبد الله بن قيس لهذا الأمر لأنه كان أعرف الناس بسواحل الشام، فقد كان أميرها (أي أمير السواحل) زمن عمر بن الخطاب، والمسؤول عن حمايتها والدفاع عنها<sup>٥٢</sup>.

وبعد انتهاء استعدادات معاوية وتجهيزات بناء وإعداد الأسطول الإسلامي، انطلق معاوية على رأس الأسطول الإسلامي من ميناء عكا عام (٦٤٨/هـ٢٨) باتجاه قبرص، وكان تعداده (٢٢٠) مركباً<sup>٥٣</sup>، بينما يورد المنبجي أن عدد المراكب الإسلامية كان ألفاً وسبعمائة سفينة<sup>٥٤</sup>، وكان برفقة معاوية زوجته فاخة بنت قرظة<sup>٥٥</sup>، وعدد آخر من الصحابة على رأسهم عبادة بن الصامت وزوجته أم حرام بنت ملحان الأنصارية التي بشرها الرسول (ص) بركوب البحر والمشاركة في الغزو فيه<sup>٥٦</sup>، إضافة إلى عدد من الصحابة<sup>٥٧</sup>، ولا تدل المشاركة الكبيرة من الصحابة في هذه الغزوة إلا على رغبة الصحابة في الجهاد وأن يكونوا من أوائل غزاة البحر من المسلمين، الذين وصفهم

<sup>٥١</sup> الطبري، تاريخ، ج٤، ص ٢٦٠-٢٦١، العدوي، الأمويون والبيزنطيون، ص ٧٢.

<sup>٥٢</sup> الطبري، تاريخ، ج٤، ص ٦٤، ٦٦.

<sup>٥٣</sup> ابن أعثم، الفتوح، ١م، ص ٣٤٨.

<sup>٥٤</sup> اغايوس بن قسطنطين المنبجي، (ق ١٠٠/هـ١٠٠م)، المنتخب من تاريخ المنبجي، انتخبه وحققه: عمر عبد السلام تدمري، طرابلس، لبنان: دار المنصور، ١٩٨٦م، ص ٥٥، وانظر: أرشيبالد لويس، القوى البحرية، ص ٩٠.

<sup>٥٥</sup> خليفة بن خياط، (ت ٢٤٠/هـ٨٥٤م)، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: أكرم ضياء العمري، بيروت، دمشق: دار القلم، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: ٢، ١٩٧٧م، ص ١٦٠، قدامة، الخراج، ص ٣٠٦.

<sup>٥٦</sup> البخاري، الصحيح، ص ٥١٥.

<sup>٥٧</sup> كان المشاركون في غزوة قبرص الأولى من الصحابة هم: أبو أيوب الأنصاري، وأبو ذر الغفاري، وفضالة بن عبيد الأنصاري، وعمر بن عبيد الأنصاري، ووائلة بن الأسقع الكناني، وعبد الله بن بشر المازني، وشداد بن أوس الأنصاري، والمقداد، وكعب الجبر من ماعن، وجبير بن نغير الحضرمي، انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ١٨٢، وابن عساکر، تاريخ دمشق، ج ٦٦، ص ٢٢٨، ج ٢٧، ص ١٣٩، ج ٤٧، ص ١٨٦، ج ٤٦، ص ٥٦، ج ٧٠، ص ٢١٧.

الرسول (ص) في حديثه لأم حرام الأنصارية، وليس بتأثير من معاوية، كما يرى بعض المؤرخين المحدثين، من أن مشاركة الصحابة جاءت بإيحاء من معاوية وطلب منه، بهدف أن يصبغ حملته بصبغة الجهاد<sup>٥٨</sup>، فالكثير من الصحابة انتقل من مكان سكنه في الشام إلى عكا لأجل المشاركة<sup>٥٩</sup>، وليس بتأثير من معاوية الذي لم يحمل معه إلا المتطوعين.

وقد استطاع الأسطول الإسلامي بقيادة معاوية أن يحاصر عاصمة جزيرة قبرص وأن يجبر أهلها على توقيع معاهدة صلح<sup>٦٠</sup>، والتي تعهد خلالها أهل قبرص بدفع جزية سنوية، إضافة للترامهم الحياد في القتال بين البيزنطيين والمسلمين، أن يقوموا بتحذير المسلمين من أي هجوم قد يشن عليهم<sup>٦١</sup>، بحيث أصبح للمسلمين نفوذ سياسي وعسكري على جزيرة قبرص كما للبيزنطيين عليها، الأمر الذي يفسر إشارة المنبجي (ق٤٤/١٠٠م) لنتائج غزو المسلمين قبرص بقوله أن العرب والروم اقتسموا قبرص بينهما نصفين<sup>٦٢</sup>، مما يؤكد أن غزوة معاوية كانت غزوة قوية ومؤثرة هزت الوجود البيزنطي، وأكدت قوة وقدرة الأسطول الإسلامي<sup>٦٣</sup>، كما أن غزو قبرص حرم البيزنطيين من إحدى أهم مراكز الأسطول البيزنطي الإستراتيجية في المتوسط<sup>٦٤</sup>.

وقد عاد الأسطول الإسلامي بعد ذلك محملاً بالغنائم، حيث رسا في طرسوس (مدينة طرسوس السورية حالياً) من ساحل حمص<sup>٦٥</sup>، مما يؤكد أن سواحل وموانئ

<sup>٥٨</sup> العدوي، الأمويون والبيزنطيون، ص ٩٠.

<sup>٥٩</sup> يشير ابن عساکر في تاريخ دمشق إلى انتقال عبد الله بن بسر المازني من دمشق، وتوجهه إلى عكا للمشاركة في غزو قبرص، كذلك فعل عتبة بن عبد السلمي أيضاً، انظر: ابن عساکر، تاريخ دمشق، ج ٢٧، ص ١٤٠، ج ٣٨، ص ٢٧٥.

<sup>٦٠</sup> ابن أعمش، الفتوح، م ١، ص ٣٤٩، الباز العريني، الدولة البيزنطية، ص ١٤٢، العدوي، الأمويون والبيزنطيون، ص ٩١، Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, p116

<sup>٦١</sup> انظر: تفاصيل الصلح، البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٨١، الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٢٦٢، ابن أعمش، الفتوح، ص ٣٤٩.

<sup>٦٢</sup> المنبجي، تاريخ، ص ٣١.

<sup>٦٣</sup> Fahmy, *Muslim Sea-Power*, pp81-82.

<sup>٦٤</sup> Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, p116.

<sup>٦٥</sup> الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ٥، ص ١٣٤، ابن عساکر، تاريخ دمشق، ج ٦، ص ١٩٣.

الشام كانت مجهزة لرسو هذا العدد الكبير من السفن، وأن انطلاق معاوية من عكا لم يكن مجرد صدفة، بل لأنها كانت مركز تأسيس وإنشاء الأسطول الإسلامي، ومكان دار الصناعة الأهم.

وقد استطاع معاوية خلال غزوة قبرص أن يحقق أول نصر بحري للمسلمين، وأن يحرم البيزنطيين من أحد قواعدهم البحرية المهمة في البحر المتوسط<sup>٦٦</sup>، وأن ينشئ مركزاً مهماً لهم للتموين أثناء مهاجمتهم السواحل الإسلامية في الشام<sup>٦٧</sup>، كما استطاع أن يوجد للمسلمين قوة بحرية ناشئة في المتوسط تنافس البيزنطيين على المتوسط وجزره، كما استطاع أن يخطو بالمسلمين خطوة متقدمة لتأسيس أسطول عربي إسلامي في الشام.

وفي مصر، يبدو أن الأسطول المصري بدأ بناؤه في ذات الوقت الذي بدأ فيه في الشام أو بعد ذلك بقليل، فلقد اشتهرت مصر قبل الفتح الإسلامي ببناء أنواع السفن المختلفة<sup>٦٨</sup>، لهذا كان من السهل تأسيس وبناء الأسطول فيها، ولا تشير المصادر الإسلامية إلى خطوات بناء الأسطول الإسلامي في مصر بوضوح، على الرغم من ذكر وجود السفن التي كانت تنقل الطعام من مصر إلى الحجاز زمن عمر بن الخطاب<sup>٦٩</sup>، كذلك كانت مدينة الإسكندرية من أهم المراكز التجارية في العصر البيزنطي، ومن أهم قواعد ومراكز بناء السفن في مصر<sup>٧٠</sup>، فقد كانت تصنع في مصر أنواع السفن التجارية والعسكرية والتي كانت على نوعين: الأول كبير الحجم يتسع لألف رجل، والثاني صغير يتسع لتسعمائة رجل<sup>٧١</sup>، ويبدو أن السبب في عدم ذكر

<sup>٦٦</sup> أرشيبالد لويس، القوى البحرية، ص ٤٧، الباز العريني، الدولة البيزنطية، ١٤٢.

<sup>٦٧</sup> العدوي، الأمويون والبيزنطيون، ص ٨٩.

<sup>٦٨</sup> ماهر، البحرية، ص ٧٥، ٧٤، سيدة كاشف، مصر في فجر الإسلام، ص ٨٨، ٩٠.

<sup>٦٩</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ٢١٤، ٢٣٦، البلاذري، أحمد بن يحيى البلاذري، (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م)، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار، رياض زركلي، بيروت: دار الفكر، ط: ١، ١٩٩٦م، ج ١٠، ص ٣٢٣، البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٥٣، الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ١٠٠.

<sup>٧٠</sup> انظر: أرشيبالد لويس، القوى البحرية، ص ٤٧، ٦٥، ٩٠.

<sup>٧١</sup> ماهر، البحرية، ص ٧٤.



خطوات لتأسيس الأسطول الإسلامي في مصر، أن المسلمين مع الفتح الإسلامي لمصر وجدوا فيها عدداً كبيراً من السفن البيزنطية الأمر الذي لم يلجئ المسلمين لبناء سفن جديدة، فقد كانت موجودة.

ويشير بعض الباحثين المحدثين إلى أن المسلمين بدأوا بعد غزو الروم الإسكندرية عام (٢٥هـ/٦٤٥م) بالتمرن والتدرب على ركوب البحر وبناء السفن<sup>٢٢</sup>، وهناك إشارات تشير إلى استخدام المسلمين السفن في مصر في فترة مبكرة، من تلك الإشارات ما يشير إلى أن عمرو بن العاص في فتحه الثاني للإسكندرية واجه الروم وقاتلهم في البر والبحر<sup>٢٣</sup>، ومن ذلك أن عبد الله بن سعد بن أبي السرح عندما اتجه لقتال جرجير في أفريقية عام (٢٧هـ/٦٤٧م) حمل الغنائم التي غنمها من أفريقية في السفن إلى مصر<sup>٢٤</sup>، مما يشير إلى بدء استخدام العرب للسفن في مصر، ولكن على نطاق ضيق، لكن الأمر تطور وخاصة بعد سماح عثمان لمعاوية بتأسيس الأسطول في الشام، فيظهر أنه بعد ذلك بُدئ بتأسيس الأسطول المصري، والذي يبدو أن مكوناته كانت جاهزة من دور صناعة وملاحين قبط وسفن، حيث أصبح أسطولاً بحرياً كبيراً يضم عدداً كبيراً من السفن، ودليل ذلك أن معركة الصواري أهم معركة إسلامية بحرية كانت بقيادة الأسطول المصري.

وبعد بناء الأسطول الإسلامي في كل من مصر والشام بدأ الأسطول الإسلامي يضطلع بتنفيذ خطة بحرية محكمة، ويظهر أن واضعها كان معاوية بن أبي سفيان، وهذه الخطة اقتضت توسيع حركة النشاط البحري الإسلامي في البحر المتوسط ومنافسة الأسطول البيزنطي، وضرب البيزنطيين في قواعدهم البحرية والبرية، لهذا نجد أن الأمر لا يطول بمعاوية بعد غزوة قبرص الأولى، حتى يتحرك الأسطول

<sup>٢٢</sup> ماهر، البحرية، ص ٨٠.

<sup>٢٣</sup> ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ٣٠٠.

<sup>٢٤</sup> عبد الله بن محمد المالكي، (ت ٤٤٩هـ/١٠٥٧م)، رياض النفوس في طبقات علماء القروان وأفريقية، تحقيق: بشير البكوش،

بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣م، ج ١، ص ٢٧.

الإسلامي بقيادته لمهاجمة مضيق مدينة القسطنطينية عام (٣٢٢هـ/٦٥٢م)<sup>٧٥</sup>، في محاولة ربما للاستطلاع والتمهيد لمحاولة فتح القسطنطينية<sup>٧٦</sup>، ولا يخفى أيضاً أن العامل الديني ربما كان سبباً وراء هذه الغزوة البحرية لمضيق القسطنطينية بقيادة والي الشام نفسه، وذلك لحديث الرسول (ص) عن المغفرة لأول جيش يغزو القسطنطينية، والذي رواه أيضاً عبادة بن الصامت في سواحل الشام، ونصه قوله (ص): "أول جيش من أمتي يغزون مدينة قيصر مغفور لهم"<sup>٧٧</sup>، ويظهر أن هذه الغزوة قد حققت للمسلمين انتصارات ومكاسب بدليل إشارة اليعقوبي لها في تاريخه بقوله: "فبلغوا إلى مضيق القسطنطينية، وفتحوا فتوحاً كثيرة"<sup>٧٨</sup>، كما تدل هذه الغزوة على تطور قدرات المسلمين ومهاراتهم البحرية بشكل كبير وملحوظ، بدليل وصولهم إلى مضيق القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية البيزنطية، وما يترتب على ذلك من احتمالية مواجهة الأساطيل البيزنطية الموجودة فيه بكثافة، وخطورة وقوع مواجهة كبرى بين الطرفين.

وبعد أن استطاع المسلمون أن يمتلكوا قوة بحرية ومهارة كافية في ركوب البحر، وأصبح لهم أسطول يجوب البحر المتوسط، يبدو أن أهدافهم تبدلت، ففي بداية نشاط المسلمين البحري اكتفى المسلمون بعقد معاهدة صلح ضمنت حياد أهل قبرص في الصراع بين المسلمين والبيزنطيين، لكن أهل قبرص لم يلتزموا بالاتفاق ومبدأ الحياد، وساعدوا البيزنطيين، لهذا قام المسلمين بغزو قبرص مرة ثانية بقيادة معاوية بن أبي سفيان عام (٣٣٣هـ/٦٥٣م)<sup>٧٩</sup>، وهذه المرة بقوة أكبر بكثير من الغزوة

<sup>٧٥</sup> عبد الرحمن بن عمرو أبو زرعة، (ت ٢٨١هـ/٨٩٤م)، تاريخ أبي زرعة الدمشقي، وضع حواشيه: خليل منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: ١، ١٩٩٦م، ص ٤١، الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٣٠٤، أحمد بن إسحاق اليعقوبي، (ت ٢٩٢هـ/٩٠٤م)، تاريخ اليعقوبي، علق عليه ووضع حواشيه: خليل منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: ٢، ٢٠٠٢م، ج ٢، ص ١١٧، ابن عساکر، تاريخ دمشق، ج ٣٩، ص ٢١٠، ج ٥٩، ص ١١٧.

<sup>٧٦</sup> عواد الأعظمي، بلاد الشام، ٣٣٧-٣٣٨.

<sup>٧٧</sup> البخاري، الصحيح، ٥٣٧.

<sup>٧٨</sup> اليعقوبي، تاريخ، ج ٢، ص ١١٧.

<sup>٧٩</sup> البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٨١، وانظر: ابن عساکر، تاريخ دمشق، ج ٣٢، ص ١٢٧، ج ٣٩، ص ٢١٠.

الأولى، فقد خرج المسلمون بخمسمائة مركب، واستطاعوا احتلال قبرص بعد تحطيم ميناء قسطنطينا (Constantia) عاصمة الجزيرة<sup>٨٠</sup>، وإخضاع أهلها وإجبارهم على الصلح، ثم سعى معاوية لجعل قبرص مركزاً متقدماً للأسطول الإسلامي في البحر المتوسط، لهذا أرسل إليها (قبرص) باثني عشر ألف مقاتل، كما نقل إليها جماعة من سكان بعلبك، وأقام للمسلمين فيها مدينة، وبنى لهم المساجد<sup>٨١</sup>، ويبدو أن بناء مدينة للمسلمين كان بهدف أن تكون مركزاً وقاعدة عسكرية للمسلمين لحكم جزيرة قبرص وفرض السيطرة الإسلامية عليها، وثانياً لتكون نقطة انطلاق ودعم للأسطول الإسلامي في البحر المتوسط.

ومما يلاحظ في غزوة قبرص الثانية عام (٣٣هـ/٦٥٣م) أن الأسطول الإسلامي قد تضاعف عدد مراكبه عن الغزوة الأولى، الأمر الذي يدل على نشاط دور الصناعة في الشام والاهتمام ببناء السفن، وزيادة القوة البحرية الإسلامية، الأمر الذي سمح للأسطول الشامي بالقيام بنشاط بحري أوسع وأكبر في البحر المتوسط، فيذكر ابن أعثم (ت ٣١٤هـ/٩٢٦م) غزو معاوية بن أبي سفيان جزيرة رودس، بعد مشورة الخليفة عثمان بن عفان، وأن المسلمين خرجوا من ميناء صيدا بمرافقة دليل لهم، وعند وصولهم جزيرة رودس دخلوا في معركة بحرية مع أهل رودس، استطاع المسلمون الانتصار فيها، عقبها قاموا باقتحام الجزيرة، وهناك استطاعوا أن يحصلوا على غنائم كبيرة من الأموال والرقيق، عاد بعدها الأسطول الإسلامي إلى الشام، ويورد ابن أعثم أن جزيرة رودس هجرت عقب هذه الغزوة إلى خلافة معاوية الذي عمرها وأسكنها المسلمين<sup>٨٢</sup>، ومما يؤكد غزو رودس من قبل معاوية إشارة المنبجي(ق ٤٤هـ/١٠م) لها أيضاً، بأن معاوية وجه الجيوش إلى جزيرة رودس، وذلك في السنة الثامنة لخلافة عثمان بن عفان أي عام (٣٢هـ/٦٥٢م) تقريباً، وأن المسلمين

<sup>٨٠</sup> أرشيبالد لويس، القوى البحرية، ص ٩١، الباز العريني، الدولة البيزنطية، ص ١٤٢.

<sup>٨١</sup> البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٨١-١٨٢، وانظر: قدامة بن جعفر، الخراج، ص ٣٠٦، أرشيبالد لويس، القوى البحرية، ص ٩١.

<sup>٨٢</sup> ابن أعثم، الفتوح، ١م، ص ٣٥٢-٣٥٤، المنبجي، تاريخ، ص ٥٨، وانظر: أرشيبالد لويس، القوى البحرية، ص ٩١، الباز

استطاعوا السيطرة عليها، وإيجاد مراكز مراقبة ورصد إسلامية لهم في البحر المتوسط<sup>٨٣</sup>، ومما سبق نستدل من الروايتين السابقتين أن المسلمين استطاعوا فتح جزيرة رودس والسيطرة عليها، لكنهم لم يتجهوا إلى الاستقرار فيها ووضع حاميات عسكرية إسلامية كبيرة فيها، بل تركوها مكتفين بإبقاء أعداد قليلة من الجند فيها لأجل المراقبة والترصد، وهو ما يشير إليه المنبجي في روايته.

كما يورد ابن أعثم أيضاً قوله أن الأسطول الشامي استطاع مهاجمة سواحل جزيرة صقلية<sup>٨٤</sup>، كذلك يورد ابن أعثم قوله أن معاوية كلف جنادة بن أبي أمية غزو جزيرة أرواد واحتلالها، وذلك بعد مساعدة رجل رومي للمسلمين عمل دليلاً لهم، حيث خرج جنادة على رأس أربعة آلاف رجل بعشرين مركبا، فاستطاع قتل مقاتليها ومصالحة أهلها على الجزية<sup>٨٥</sup>، بينما يورد المنبجي أن غزو جزيرة أرواد كان بعد مرور معاوية بها بعد عودته من غزوة قبرص الأولى، فقد حاول فتحها لكنه فشل في ذلك، فعاد في العام التالي حيث ضيق الحصار على أهلها وأجبرهم على إخلاء الجزيرة، ثم قام بهدم أسوارها وأحرق تحصيناتها<sup>٨٦</sup>، والمدقق في الروايتين السابقتين يجد أن إشارة المنبجي إلى أن معاوية حاول فتح جزيرة أرواد بعد عودته من قبرص، أمر غير مستبعد إطلاقاً وخاصة أنه سبقت الإشارة إلى أن المسلمين عند عودتهم من قبرص رسوا في ساحل مدينة طرسوس، وهي تقابل جزيرة أرواد وبينهما مسافة قليلة<sup>٨٧</sup>، كذلك استطاع المسلمون الاستيلاء على جزيرة كوس (Cos) (الجزيرة اليونانية الحالية)، وأيضاً قام المسلمون بشن غارات مدمرة على جزيرة

<sup>٨٣</sup> المنبجي، تاريخ، ص ٥٨.

<sup>٨٤</sup> ابن أعثم، الفتوح، ١م، ص ٣٦٢، المنبجي، تاريخ، ص ٥٨، أرشيبالد لويس، القوى البحرية، ص ٩١.

<sup>٨٥</sup> ابن أعثم، الفتوح، ١م، ص ٣٦٧.

<sup>٨٦</sup> المنبجي، تاريخ، ص ٥٦. ٥٥، العدوي، الأمويون والبيزنطيون، ص 83، 96، Fahmy, *Muslim Sea-Power*,

<sup>٨٧</sup> الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ٥، ص ١٣٤، ابن عساکر، تاريخ دمشق، ج ٦، ص ١٩٣.

كريت<sup>٨٨</sup>، ويبدو أن هدف معاوية كان من السيطرة على كل من جزيرة قبرص ورودرس وكريت تأمين الطريق البحري للأسطول الإسلامي لاحتلال القسطنطينية<sup>٨٩</sup> ومما سبق نجد أن الأسطول الإسلامي استطاع بفترة قصيرة جدا أن يوجد له مكانا ومراكز بحرية مهمة في البحر المتوسط، أولها وأهمها جزيرة قبرص، وجزيرتا رودس وأرودا، وبذلك فقد سعى المسلمون إلى شل تحركات البيزنطيين البحرية<sup>٩٠</sup>، واستطاع الأسطول الإسلامي أن يظهر نشاطا كبيرا وواسعا في البحر المتوسط في فترة قصيرة، فالمصادر الإسلامية تشير إلى وجود حركة كبيرة للأسطول الإسلامي في البحر المتوسط زمن خلافة عثمان بن عفان، ومشاركة عدد من الصحابة فيها مثل أبي موسى الأشعري<sup>٩١</sup>، وأبي طلحة الأنصاري (زيد بن سهل الخزرجي) الذي توفي سنة (٣٤هـ/٦٥٤م) في البحر، فأبقاه المسلمون بالسفينة حتى وجدوا جزيرة فدفنوه فيها<sup>٩٢</sup>.

ويظهر أن تحركات المسلمين وظهور قوتهم البحرية بشكل سريع وكبير في البحر المتوسط، ومنافستهم الأسطول البيزنطي وسعيهم القضاء على نفوذه وتفردة في البحر المتوسط، دفع البيزنطيين للسعي لمحاولة دفع هذا الخطر ومواجهته<sup>٩٣</sup>، فاتجه البيزنطيون بقيادة الإمبراطور البيزنطي نفسه قنسطانز (قسطنطين بن هرقل كما

<sup>٨٨</sup> الباز العريني، الدولة البيزنطية، ١٤٢، وانظر: سيدة كاشف، مصر في فجر الإسلام، ص ٨٩، محمد مرسي الشيخ. تاريخ

الإمبراطورية البيزنطية، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤م، ص ٩٥، Fahmy, Muslim Sea-Power p84,

<sup>٨٩</sup> Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, p116. محمد الشيخ، الإمبراطورية البيزنطية، ص ٩٥، الباز

العريني، الدولة البيزنطية، ص ١٤٢.

<sup>٩٠</sup> العدوي، الأمويون، والبيزنطيون، ص ٩٤.

<sup>٩١</sup> الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ١، ص ٢٦٠، ابن عساکر، تاريخ دمشق، ج ٣٢، ص ٨٧-٨٨، محمد بن أحمد الذهبي،

(ت ١٣٤٧هـ/١٣٤٧م)، سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة

الرسالة، ط: ١١، ١٩٩٦م، ج ٢، ص ٣٩٢.

<sup>٩٢</sup> ابن سعد، الطبقات، ج ٣، ص ٣٨٥، يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، (ت ٤٦٣هـ/١٠٧٠م)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب،

تحقيق: علي محمد الجاوي، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢م، ج ٢م، ص ٥٥٤، ص ٤م، ابن عساکر، تاريخ دمشق، ج ١٩،

ص ٤٠٠، ص ٤٢٢-٤٢٥، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢، ص ٣٤.

<sup>٩٣</sup> أرشيبالد لويس، القوى البحرية، ص ٩١.

تسميه المصادر الإسلامية) إلى مواجهة هذا الخطر البحري الإسلامي، ومحاولة القضاء عليه في معركة بحرية حاسمة تقوم بين الطرفين<sup>٩٤</sup>، فالمصادر الإسلامية تشير لهذا التحرك، ومن المؤكد أن البيزنطيين هم من سعوا لقتال المسلمين والدخول في معركة حربية معهم<sup>٩٥</sup>، فيذكر الطبري (ت ٣١٠هـ/٩٢٢م) أن خروج البيزنطيين لمواجهة المسلمين كان سعياً للانتقام وللقضاء على قوتهم (أي المسلمين) البحرية الناشئة، وذلك بتجهيز قوة ضخمة وكبيرة بهدف أن تكون المعركة حاسمة، فيشير لذلك الطبري بقوله: "وخرج عامئذ قسطنطين بن هرقل لما أصاب المسلمون منهم بأفريقية، فخرجوا في جمع لم يجتمع للروم مثله قط منذ كان الإسلام، فخرجوا في خمسمائة مركب"<sup>٩٦</sup>، وتجمع المصادر الإسلامية على تحديد تاريخ هذه المعركة، وهي معركة ذات الصواري، وأنها جرت عام (٣٤هـ/٦٥٤م)<sup>٩٧</sup>، بينما ينفرد الطبري<sup>٩٨</sup> بالقول أنها عام (٣١هـ/٦٥١م)، لكن المرجح أن ذات الصواري حدثت في عام (٣٤هـ/٦٥٤م)، عقب إدراك البيزنطيين مدى خطورة الأسطول الإسلامي، وبعد سلسلة المعارك والغارات البحرية الإسلامية التي أثارت تخوف الروم، وأفقدتهم عدداً من مراكزهم البحرية في جزر البحر المتوسط.

وقد قامت المعركة بين الطرفين بالقرب من سواحل الدولة البيزنطية، ويؤكد هذا إشارة ابن عبد البر في ترجمته لعبد الله بن سعد بن أبي السرح قائد المسلمين في

<sup>٩٤</sup> Ostrogorsky, History of the Byzantine State, p116.

<sup>٩٥</sup> ابن أعمش، الفتوح، ج ١، ص ٣٥٤، ويشير ابن أعمش إلى ذلك بقوله: "فبينما المسلمون كذلك إذ وقع الخبر بأن قسطنطين بن هرقل ملك الروم قد جمع الجموع وقد عزم على غزو المسلمين في البحر"

<sup>٩٦</sup> الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٢٩٠، عبد الرحمن بن الجوزي، (ت ٥٩٧هـ/١٢٠٠م)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ج ١٨، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م، ج ٥، ص ١٢، إسماعيل بن كثير، (ت ٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م، ج ٧، ص ١٥٧.

<sup>٩٧</sup> محمد بن يوسف الكندي، (ت ٣٥٠هـ/٩٦١م)، ولاة مصر، تحقيق: حسين نصار، بيروت: دار صادر، ص ٣٦، البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٦، ص ١٦٣، عمر بن شبة، (ت ٢٦٢هـ/٨٧٥م)، تاريخ المدينة المنورة، علق عليه وخرج أحاديثه: علي محمد دندل، ياسين بيان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: ١، ١٩٩٦م، ج ٢، ص ١٩٢، ابن عبد البر، الاستيعاب، ج ٣، ص ٩١٩، ابن عساکر، تاريخ دمشق، ج ٢٩، ص ٢٦.

<sup>٩٨</sup> الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٢٨٨، وانظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ١٥٧.

المعركة بقوله: "وغزا الصواري في البحر من أرض الروم سنة أربع وثلاثين"، وقد جرت المعركة تحديدا بالقرب من موضع يقال له فونكس (Phoenix)، ويقع جنوب انطاليا في سواحل آسيا الصغرى (تركيا الحالية) الجنوبية على البحر المتوسط<sup>٩٩</sup>.

ويبدو أن خبر التجهيزات والاستعدادات البيزنطية لقتالهم ومواجهتهم في البحر، وصلت المسلمين فاستعدوا بالأسطولين الشامي والمصري في ساحل مدينة عكا مركز الأسطول الإسلامي في الشام، مستعدين بالعدد والسلاح والخيول التي حملوها في المراكب<sup>١٠٠</sup>، ربما تحسباً لمعركة برية، وكان الأسطول الإسلامي بقيادة واليي مصر والشام عبد الله بن سعد بن أبي السرح ومعاوية بن أبي سفيان<sup>١٠١</sup>، ولكن الذي تولى قيادة الأسطولين عبد الله بن سعد بن أبي السرح بمشاركة من معاوية<sup>١٠٢</sup>.

وبعد إتمام المسلمين لتجهيزاتهم البحرية في عكا، انطلق الأسطول الإسلامي في البحر إلى أن التقوا بالبيزنطيين قرب الساحل، حيث استعد كل طرف للمواجهة<sup>١٠٣</sup>، ويبدو أن المسلمين كانوا مستعدين للقتال في البر والبحر، كما ذكر سابقاً، فقد قام ابن أبي السرح، بإنزال نصف المقاتلة من المسلمين في البر تحت قيادة بسر بن أبي أرطاة، ثم استعد للقاء قنسطانز، والذي قدم بألف مركب، والمسلمون في مائتي مركب أو أكثر قليلاً، الأمر الذي أثار مخاوف المسلمين مما دفع عبد الله بن سعد إلى حث جنوده وتحريضهم على القتال أكثر من مرة، بعد

<sup>٩٩</sup> ابن عبد البر، الاستيعاب، ٣، ص ٩١٩، وانظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج ٢٩، ص ٢٦.

<sup>١٠٠</sup> أرشيبالد لويس، القوى البحرية، ص ٩١، الباز العريني، الدولة البيزنطية، ١٤٢ العدوي، الأمويون والبيزنطيون، ص ١٠٣، حسين مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط: ١، ١٩٨٧م، ص ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٥، يشير أرشيبالد لويس إلى حدوث المعركة قرب سواحل آسيا الصغرى عند موقع يعرف بـ (فونكس)، بينما تذكر سعد ماهر أن المعركة حدثت قبالة السواحل المصرية قرب موقع فونيكّة غرب مدينة الإسكندرية، لكن إشارة ماهر لا تعدو إلا لبساً في تحديد المكان لتقارب الأسماء، كما لا دليلاً تاريخياً يؤكد قولها، انظر: أرشيبالد لويس، القوى البحرية، ص ٩١، ماهر، البحرية،

ص ٨٤، عواد الأعظمي، بلاد الشام، ٣٤٠. p116. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*.

<sup>١٠١</sup> ابن أعمش، الفتوح، ١م، ص ٣٥٤-٣٥٥، وانظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج ٣٩، ص ٤٢٠.

<sup>١٠٢</sup> الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٢٩٠، وانظر: ابن أعمش، الفتوح، ١م، ص ٣٥٤-٣٥٥.

<sup>١٠٣</sup> انظر: دور معاوية إلى جانب عبد الله بن سعد، ابن أعمش، الفتوح، ١م، ص ٣٥٥.

<sup>١٠٤</sup> ابن أعمش، الفتوح، ١م، ص ٣٥٥.

ذلك تجهز المسلمون للقتال، وقد بدأت المعركة على مراحل، فقد بدأ القتال برمي النبل والنشاب، ثم برمي الحجارة، ونهاية تم ربط المراكب إلى بعضها البعض، وكان ربط المراكب مع بعضها كما تشير المصادر الإسلامية عادة مألوفة في المعارك البحرية<sup>١١٠</sup>.

ويظهر أن ربط السفن كان يتم بربط بعضها بعض، وذلك بربط صواريخها، فيشير الطبري إلى ذلك بقوله: "فأمن بعضهم بعضاً حتى قرونا بين سفن المسلمين وأهل الشرك بين صواريخها"<sup>١١١</sup>، وأيضاً يورد عن الواقدي (ت ٢٠٧هـ/٨٢٣م) قوله: " ثم أصبحوا وقد جمع القسطنطين أن يقاتل، فقبروا سفنهم، وقرب المسلمون، فربطوا بعضها إلى بعض"<sup>١١٢</sup>، ونلاحظ أن البيزنطيين قد فضلوا معركة بحرية على برية عقب تخيير المسلمين لهم<sup>١١٣</sup>، إدراكاً منهم لتفوقهم البحري، ومما سبق، ومن خلال رواية ابن عبد الحكم (ت ٢٥٧هـ/٨٧٠م)، - وهي الرواية الأقدم- يبدو أن المعركة بين المسلمين والبيزنطيين لم تبدأ مباشرة بربط السفن ببعضها، بل بدأت بقتال استخدمت فيه النبل والنشاب والحجارة إلى أن استنفذ الطرفان أسلحتهما منها، ثم ربطت السفن لبعضها البعض، والربط لم يكن خياراً إسلامياً سمح للمسلمين بالتفوق في المعركة فحسب، بل هو خيار بيزنطي أيضاً، فهو العادة المتبعة في المعارك البحرية آنذاك، وإلى ذلك تشير المصادر الإسلامية صراحة<sup>١١٤</sup>، وهذا يخالف الرأي القائل أن انتصار المسلمين كان أثر خطة متميزة اتبعتها المسلمون، وذلك بربطهم (أي المسلمين) سفنهم مع بعضها البعض بسلاسل قوية مما أدى لاستحالة

<sup>١١٠</sup> ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ٣٢١-٣٢٢، أحمد بن علي المقرئ، (ت ٨٤٥هـ/١٤٤١م)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، وضع حواشيه: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: ١، ص ٣١٣.

<sup>١١١</sup> الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٢٩٠، وانظر: ابن أعثم، الفتوح، م، ص ٣٥٥.

<sup>١١٢</sup> الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٢٩٢، ٢٩١.

<sup>١١٣</sup> الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٢٩٠، وانظر: ابن أعثم، الفتوح، م، ص ٣٥٥، ابن الجوزي، المنتظم، ج ٥، ص ١٢.

<sup>١١٤</sup> انظر: ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ٣٢١-٣٢٢، الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٢٩٠، ابن أعثم، الفتوح، م، ص ٣٥٥، المقرئ، الخطط، ج ١، ص ٣١٣.



اختراق البيزنطيين لصفوفهم، وأن المسلمين قاموا بمهاجمة صواري وأشرعة سفن البيزنطية بالخطاطيف، مما أدى إلى هزيمة البيزنطيين<sup>١١٠</sup>.

وهذا الرأي السابق يخالف ما أورده ابن عبد الحكم والطبري من أن قرن السفن وربطها ببعضها كان عادة متبعة عند الطرفين<sup>١١١</sup>، كما يخالف هذا الرأي ما أورده الطبري عن الواقدي أن المسلمين عندما اصطفوا لقتال البيزنطيين بعد ربطهم السفن ببعضها البعض، قام البيزنطيون بمهاجمتهم وفض صفوفهم، الأمر الذي أدى إلى اشتباك الطرفين في معركة شديدة وقوية على ظهور السفن التي ربطت سوية لتشكيل ساحة معركة كبرى<sup>١١٢</sup>، مما يؤكد معرفة البيزنطيين بهذا الأسلوب القتالي، بدليل أنهم هم من بادر المسلمين بالهجوم وفض الصفوف، وإضافة لذلك، فإن البيزنطيين كانوا يتبعون الوسائل والطرق القتالية نفسها باستخدام الخطاطيف والسلاسل، ولم تكن هذه الوسائل حكراً على المسلمين، ودليل ذلك محاولة البيزنطيين سحب سفينة عبد الله بن سعد بالخطاطيف، الأمر الذي دفع رجلاً من المسلمين في سفينة عبد الله بن سعد إلى إلقاء نفسه على السلسلة وقطعها<sup>١١٣</sup>، وقد انتهت المعركة بانتصار المسلمين بعد معركة كبيرة أوقعت خسائر كبيرة بالطرفين، ويشير ابن أعثم إلى عنف القتال في معركة ذات الصواري بقوله: "واقتل الفريقان قتالاً لم يسمع بمثله، وليس بينهم رمية سهم ولا طعنة رمح إلا الضرب بالسيوف والبواتر والخناجر والسكاكين حتى أحمر ماء البحر"<sup>١١٤</sup>، كذلك فقد دفعت الأمواج إلى الساحل أكواماً من جثث القتلى، فالطبري يروي عن شارك في المعركة القول: "رأيت الساحل حيث تضرب الريح الموج، وإن عليه لمثل الطرب العظيم من جثث الرجال، وإن الدم لغالب على

<sup>١١٠</sup> أرشبيالد لويس، القوى البحرية، ص ٩١، وانظر: العدوي، الأمويون والبيزنطيون، ص ١٠٤.

<sup>١١١</sup> ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ٣٢١-٣٢٢، الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٢٩٠، ابن أعثم، الفتوح، م ١، ص ٣٥٥، المقرئ، الخطط، ج ١، ص ٣١٣.

<sup>١١٢</sup> الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٢٩١-٢٩٢.

<sup>١١٣</sup> ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ٣٢١.

<sup>١١٤</sup> ابن أعثم، الفتوح، م ١، ص ٣٥٥.

الماء، ولقد قتل يؤمئذ من المسلمين بشر كثير، وقتل من الكفار ما لا يحصى، وصبروا صبراً لم يصبروا في موطن قط مثله"<sup>١١٥</sup>، وتشير بعض الروايات أن عدد من قتل من الروم وصل إلى عشرين ألف مقاتل، وأنه جرى تحطيم الأسطول البيزنطي في المعركة، حتى أنها (أي المعركة) شبهت من بعض المؤرخين بمعركة اليرموك"<sup>١١٦</sup>، وقد سميت هذه المعركة بذات الصواري، نسبة إلى صواري السفن التي اجتمعت جميعاً معاً بعد ربط السفن بعضها ببعض لتشكل ساحة معركة كبرى تغطيها الصواري"<sup>١١٧</sup>، وإلى ذلك يشير الكندي (ت ٣٥٠هـ/٩٦١م) في كتابه ولاية مصر بقوله: "وإنما سميت غزوة ذي الصواري، لكثرة صواري المراكب واجتماعها"<sup>١١٨</sup>، فقد اجتمع عدد ضخم من المراكب، فكان الروم في ألف مركب والمسلمون في مائتي مركب أو أكثر قليلاً"<sup>١١٩</sup>، بينما ينفرد ابن أعثم الكوفي (ت ٣١٤هـ/٩٢٦م) بذكر أن عدد مراكب المسلمين بلغت خمسمائة مركب"<sup>١٢٠</sup>، وهي ربما تكون الرواية الأقرب عن عدد الأسطول الإسلامي المشارك في ذات الصواري، وخاصة أن المسلمين قد شاركوا في الأسطول المصري والشامي بالمعركة"<sup>١٢١</sup>.

وقد كان لهذه المعركة نتائج مهمة، فقد أثبتت للبيزنطيين بما لا يدع مجالاً للشك تفوق المسلمين البحري على البيزنطيين، وأنهم استطاعوا إنهاء قرون من

<sup>١١٥</sup> الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٢٩٠-٢٩١، وانظر: ابن أعثم، الفتوح، ج ١م، ص ٣٥٥-٣٥٦، ابن الجوزي، المنتظم، ج ٥، ص ١٢.

<sup>١١٦</sup> Fahmy, Muslim Sea-Power, p88.

<sup>١١٧</sup> ماهر، البحرية، ص ٨٤.

<sup>١١٨</sup> الكندي، ولاية مصر، ص ٣٦-٣٧، المقريزي، الخطط، ج ٢، ص ٩٢، ويشير بعض المؤرخين المحدثين أن اسم المعركة بسبب المكان الذي جرت فيه المعركة كانت تأخذ منه الأخشاب اللازمة لصناعة صواري السفن، انظر: السيد عبد العزيز سالم، تاريخ البحرية، ج ١، ص ٢٩، أرشيبالد لويس، القوى البحرية، ص ٩٢.

<sup>١١٩</sup> ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ٣٢.

<sup>١٢٠</sup> ابن أعثم، الفتوح، ج ١م، ص ٣٥٥.

<sup>١٢١</sup> وخاصة أن الأسطول الإسلامي الذي غزا قبرص عام ٢٨ تكون من أكثر من مائتي مركب، كذلك غزا معاوية المضيق عام

(٣٢٢هـ/٦٥٢م) بأكثر من خمسمائة مركب

الاحتكار البيزنطي للبحر المتوسط، لكن رغم ذلك لم يترتب على معركة ذات الصواري نتائج مباشرة لحدوث الفتنة ومقتل الخليفة عثمان بن عفان<sup>117</sup>.

#### IV. الخاتمة

مما سبق يلاحظ أن عدة عوامل لعبت دورا في ظهور ونشأة الأسطول الإسلامي زمن الخليفة عثمان بن عفان، ومن أهم هذه العوامل استقرار الفتح الإسلامي في كل من الشام ومصر، الأمر الذي جعل المسلمين قادرين على الاضطلاع بمهام أخرى غير مهمة الفتح، يضاف إلى ذلك سعي المسلمين للدفاع عن السواحل الممتدة للدولة الإسلامية في وجه البيزنطيين، خاصة بعد فشل سياستهم الدفاعية، وإضافة إلى أنهم هدفوا إلى منافسة البيزنطيين في البحر بعدما أدركوا تفوق البيزنطيين فيه، بل سعوا للقضاء على النفوذ البحري للبيزنطيين، كما لعب العامل الديني والحماسة الكبيرة للجهاد البحري، والتي أتت من حديث الرسول (ص) عن الأجر العظيم والثواب لأول من يغزو في البحر، دورا مهما في التأثير في المسلمين في الشام، وبث الحماسة الكبيرة فيهم لخوض غمار البحر، وخاصة أن هذا الحديث كان يروى في الشام.

كما لعب معاوية بن أبي سفيان والي الشام دورا أساسيا في تأسيس الأسطول الإسلامي في الشام، فهو من ألح على الخليفة عثمان بن عفان حتى سمح له بتأسيس الأسطول الإسلامي والغزو في البحر، وهو أيضا من سعى لوضع البنية الأساسية للأسطول عبر إيجاد موانئ بحرية له، عبر ترميم الموانئ في الشام، إضافة إلى إنشاء مراكز للأسطول من خلال ترميم وتجهيز مدينتي عكا وصور اللتين لم تكونا فقط مراكز للأسطول الشامي، بل مراكز صناعة الأسطول الشامي أيضا، ويبدو أن معاوية خلال عمله لتأسيس الأسطول كان ينفذ رؤية دقيقة سعى خلالها إلى

<sup>117</sup> انظر: رأي محمد الشيخ، تاريخ الإمبراطورية البيزنطية، ص 96. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*,

الاستفادة من كل الخبرات الشامية المتوافرة لدى السكان المحليين سواء في صناعة السفن، أو ركوب البحر، أو في المعرفة الجغرافية في تحديد مواقع الجزر، أو طرق الإبحار، وقد توضح كل ذلك عبر توجه معاوية إلى السكان المحليين في الشام بطلب ترميم وإعادة بناء السفن، وأيضاً عبر الاستفادة منهم كبحارة في تسيير السفن، وأدلاء في تحديد مواقع الجزر في البحر المتوسط، إضافة لاستفادته من خبرات الأقباط<sup>١١٣</sup>.

بعد تأسيس الأسطول اتجه المسلمون إلى غزو قبرص، فاستطاعوا إيجاد نوع من النفوذ السياسي لهم على جزيرة قبرص، وكان لانتصارهم (أي المسلمين) في قبرص الدور الأهم في بث الحماسة لدى العرب لغزو البحر، وفي كسر حاجز الخوف والرهبة عندهم من البحر والغزو فيه، بحيث بدأ المسلمون بعد غزوة قبرص الأولى بتنفيذ خطة جريئة تهدف إلى مهاجمة مراكز البيزنطيين البحرية في البحر المتوسط، وقد بدأت هذه الخطة بغزو مضيق القسطنطينية عام (٦٥٢هـ/٦٥٢م)، ويبدو أن هذه الغزوة كانت استطلاعية أكثر منها عسكرية، ثم بعدها سرعان ما تطورت أهداف المسلمين الفعلية من مجرد شن غارات على المواقع البيزنطية البحرية إلى السيطرة على هذه المواقع لتكون مراكز للأسطول الإسلامي في البحر المتوسط، ففي عام (٦٥٣هـ/٦٥٣م) استطاع المسلمون السيطرة على جزيرة قبرص، وإيجاد مركز متقدم للأسطول الإسلامي في البحر المتوسط في قبرص بإنزال عدد من المسلمين فيها، ويدل توجه المسلمين لاحتلال قبرص على تطور خبرات وقدرات المسلمين البحرية، الأمر الذي سمح لهم باتخاذ خطوات أخرى مهمة، وهي الانطلاق إلى غزو جزر البحر المتوسط الخاضعة للنفوذ البيزنطي، فقاموا بمهاجمة جزيرة رودس واحتلالها، كذلك قاموا باحتلال جزيرة أرواد وجزيرة كوس، كما قاموا بشن غارات على جزيرتي كريت وصقلية، الأمر الذي يؤكد قوة الأسطول الإسلامي وعظم

<sup>١١٣</sup> انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٥٣، ماهر، البحرية، ص ٧٣، فهمي، التنظيم البحري، ص ١١٠، سيدة كاشف، مصر في فجر

الخبرات التي اكتسبها المسلمون في هذه الفترة القصيرة، والتي مكنتهم من تدمير دفاعات البيزنطيين البحرية، واحتلال مراكزهم البحرية المهمة في البحر المتوسط.

يؤكد هذا كله أن تحركات الأسطول الإسلامي البحرية، وما حققه من انتصارات على البيزنطيين في البحر المتوسط، كان العامل الأهم الذي نبه البيزنطيين لخطورة الدور الذي يقوم به الأسطول الإسلامي، والذي بدأ ينافسهم في نفوذهم البحري في البحر المتوسط، لهذا رأى البيزنطيون ضرورة التحرك للقضاء على هذا الخطر الذي بات يهدد نفوذهم البحري، وبدأ هذا التحرك بقيادة الإمبراطور البيزنطي قنسطانز، الذي سعى لمواجهة المسلمين في معركة بحرية حاسمة تقضي على الأسطول الإسلامي مرة واحدة، فتجهز بعدد ضخم من السفن لقتال المسلمين معتقدا بأن أية مواجهة بحرية بين المسلمين والبيزنطيين ستضمن للبيزنطيين التفوق على المسلمين، ودليل ذلك اختيارهم (أي البيزنطيين) الدخول في معركة بحرية على الدخول في معركة برية - وذلك عقب تخيير المسلمين لهم في ذلك -<sup>١١٤</sup>، وعندما عرف المسلمون بأمر هذه الجموع أعدوا العدة للمواجهة باجتماع الأسطولين الإسلاميين في الشام ومصر<sup>١١٥</sup>، وقد التقى الأسطول الإسلامي مع الأسطول البيزنطي قرب سواحل الدولة البيزنطية في آسيا الصغرى، مما يدل على أن الأسطول الإسلامي لم يتنظر اقتراب الأسطول البيزنطي من سواحل الدولة الإسلامية بل أثر التحرك للقاء الأسطول البيزنطي، وفي المعركة التي جرت بين الطرفين تم ربط السفن الإسلامية مع البيزنطية بحيث أصبحت جميعا تشكل ساحة معركة كبرى، وكانت عادة ربط السفن عادة متبعة عند الطرفين كما تشير إلى ذلك المصادر الإسلامية المبكرة<sup>١١٦</sup>، وقد انتهت المعركة بعدد قتلى كبير من الطرفين إلا إن النصر كان حليف المسلمين، مما أكد تفوق المسلمين البحري، وأيضا أكد

<sup>١١٤</sup> الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٢٩٠، وانظر: ابن أعمش، الفتوح، ١م، ص ٣٥٥، ابن الجوزي، المنتظم، ج ٥، ص ١٢.

<sup>١١٥</sup> ابن أعمش، الفتوح، ١م، ص ٣٥٤-٣٥٥، وانظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج ٣٩، ص ٤٢٠.

<sup>١١٦</sup> ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ٣٢١-٣٢٢، الطبري، تاريخ، ج ٤، ص ٢٩٠، ابن أعمش، الفتوح، ١م، ص ٣٥٥، المقرئ،

وجود قوة بحرية جديدة في البحر المتوسط تنافس البيزنطيين، بل تتفوق عليهم، ويظهر أن المسلمين قد استفادوا من كل الخبرات البحرية الموجودة في الشام ومصر الموروثة عن العهد البيزنطي، كما استطاع المسلمون بفترة قصيرة جدا - إذا ما قيست بالتاريخ البيزنطي والروماني البحري - من استيعاب كل المهارات البحرية وفهم الخطط العسكرية، بل استخدامها (أي المهارات القتالية والخطط الحربية) في وجه البيزنطيين أصحاب التاريخ البحري الطويل، والانتصار عليهم بأساليب عهدوها لمئات السنين، وليس أدل على ذلك من انتصار المسلمين على البيزنطيين في ذات الصواري بأسلوب ربط السفن بعضها ببعض، الأسلوب البيزنطي في القتال، والذي تؤكد المصادر الإسلامية كونه أسلوبا متبعا لدى البيزنطيين والمسلمين بالقتال.

#### قائمة المصادر والمراجع المصادر

١. الاصبهاني، أحمد بن عبد الله، (ت ٤٣٠هـ/١٠٣٨م)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت: دار الكتاب العربي، ط: ٤، ١٩٨٥م.
٢. ابن أعمش الكوفي، أحمد بن أعمش، (ت ٣١٤هـ/٩٢٦م)، الفتوح، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م.
٣. البخاري، محمد بن إسماعيل، (ت ٢٥٦هـ/٨٦٩م)، صحيح البخاري، ضبط النص: محمود نصار، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: ٢، ٢٠٠٢م.
٤. البلاذري، أحمد بن يحيى، (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م)، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار، رياض زركلي، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦م.
٥. البلاذري، فتوح البلدان، نشره ووضع ملاحقه: صلاح الدين المنجد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦م.
٦. ابن الجوزي، عبد الرحمن، (ت ٥٩٧هـ/١٢٠٠م)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ١٨ج، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م.

٧. ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٥م)، مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار العلم للجميع.
٨. خليفة بن خياط، (ت ٢٤٠هـ/٨٥٤م)، تاريخ خليفة بن خياط، ٢، تحقيق أكرم ضياء العمري، دمشق، بيروت: دار القلم، دمشق، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: ٢، ١٩٧٧م.
٩. ابو زرعة، عبد الرحمن بن عمرو، (ت ٢٨١هـ/٨٩٤م)، تاريخ أبي زرعة الدمشقي، وضع حواشيه: خليل منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: ١، ١٩٩٦م.
١٠. الذهبي، محمد بن أحمد، (ت ٤٨٨هـ/١٣٤٧م)، سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: ١١، ١٩٩٦م.
١١. ابن سعد، محمد بن سعد، (ت ٢٣٠هـ/٨٤٤م)، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: ١، ١٩٩٧م.
١٢. السيوطي، عبد الرحمن بن كمال الدين، (ت ٩١١هـ/١٥٠٥م)، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨م.
١٣. ابن شبة، عمر، (ت ٢٦٢هـ/٨٧٥م)، تاريخ المدينة المنورة، علق عليه وخرج أحاديثه: علي محمد دندل، ياسين بيان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: ١، ١٩٩٦م.
١٤. الطبراني، سليمان بن أحمد، (ت ٣٦٠هـ/٩٧٠م)، مسند الشاميين، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: ٢، ١٩٩٦م.
١٥. الطبري، محمد بن جرير، (ت ٣١٠هـ/٩٢٢م)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧م.
١٦. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، (ت ٤٦٣هـ/١٠٧٠م)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد الجاوي، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢م.
١٧. ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله، (ت ٢٥٧هـ/٨٧٠م)، فتوح مصر وأخبارها، ط ١، تحقيق: محمد الحجيري، بيروت: دار الفكر، ط: ١، ١٩٩٦م.
١٨. ابن عساکر، علي بن الحسن، (ت ٥٧١هـ/١١٧٥م)، تاريخ دمشق، ط ١، ٨٠، تحقيق عمر بن عرامة العمروي، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦م.
١٩. قدامة بن جعفر، (ت ٣٢٩هـ/٩٤٠م)، الخراج وصناعة الكتابة، شرح وتحقيق: محمد الزبيدي، بغداد: دار الرشيد، ١٩٨١م.
٢٠. ابن كثير، إسماعيل ابن كثير، (ت ٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شبري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م.

٢١. الكندي، محمد بن يوسف، (ت ٣٥٠هـ/٩٦١م)، ولاية مصر، تحقيق: حسين نصار، بيروت: دار صادر.
٢٢. المالكي، عبد الله بن محمد، (ت ٤٤٩هـ/١٠٥٧م)، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وأفريقية، تحقيق: بشير البكوش، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣م.
٢٣. المقرئ، أحمد بن علي، (ت ٨٤٥هـ/١٤٤١م)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، وضع حواشيه: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: ١، ١٩٩٨م.
٢٤. المنبجي، أغابوس بن قسطنطين، (ق ٤هـ/١٠م)، المنتخب من تاريخ المنبجي، انتخبه وحققه: عمر عبد السلام تدمري، طرابلس، لبنان: دار المنصور، ١٩٨٦م.
٢٥. ابن منظور، محمد بن منظور، (ت ٧١١هـ/١٣١١م)، لسان العرب، دمشق: دار صادر.
٢٦. ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله، (ت ٦٢٦هـ/١٢٢٨م)، معجم البلدان، تحقيق: فريد بن عبد العزيز الجندي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م.
٢٧. اليعقوبي، أحمد بن إسحاق، (ت ٢٩٢هـ/٩٠٤م)، تاريخ اليعقوبي، علق عليه ووضع حواشيه: خليل منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: ٢، ٢٠٠٢م.

## المراجع

٢٨. أحمد، سيد مقبول، العلاقات العربية الهندية، تعريب: نقولا زيادة، بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤م.
٢٩. زيادة، نقولا، الجغرافية والرحلات عند العرب، بيروت: مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، ١٩٦٢م.
٣٠. سالم، السيد عبد العزيز، أحمد العبادي، تاريخ البحرية الإسلامية، القاهرة: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣م.
٣١. الشيخ، محمد مرسي، تاريخ الإمبراطورية البيزنطية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤م.
٣٢. العبادي، أحمد مختار، السيد عبد العزيز سالم، تاريخ البحرية الإسلامية في حوض البحر الأبيض المتوسط البحرية الإسلامية في المغرب والأندلس، القاهرة: مؤسسة شباب الجامعة.
٣٣. العدوي، إبراهيم، الأمويون والبيزنطيون، البحر المتوسط بحيرة إسلامية، القاهرة، الدار القومية للطباعة و النشر، ط: ٢، ١٩٦٣م.



٣٤. العريني، السيد الباز، الدولة البيزنطية ١٠٨١.٣٢٣م، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٥م.
٣٥. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت: دار العلم للملايين، بغداد: مكتبة المثنى، ط: ٢، ١٩٨٠م.
٣٦. فهمي، علي محمود، التنظيم البحري الإسلامي في شرق المتوسط من القرن السابع حتى القرن العاشر الميلادي، ترجمة: قاسم عبده قاسم، بيروت: دار الوحدة، ط ٢، ١٩٨١م.
٣٧. كاشف، سيدة إسماعيل، مصر في فجر الإسلام، من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٤م.
٣٨. كاشف، سيدة إسماعيل، مصر في فجر الإسلام، من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٤م.
٣٩. لويس، ارشيبالد.ر.، القوى البحرية في حوض البحر المتوسط، (١٠٠٠.٥٠٠م)، ترجمة: أحمد عيسى، مراجعة وتقديم: محمد غربال، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
٤٠. ماهر، سعاد، البحرية في مصر الإسلامية وأثارها الباقية، القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م.
٤١. مؤنس، حسين، أطلس تاريخ الإسلام، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط: ١، ١٩٨٧م.
٤٢. يحيى، لطفي عبد الوهاب، العرب في العصور القديمة، مدخل حضاري في تاريخ العرب قبل الإسلام، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م.

### المؤتمرات

٤٣. تدمري، عمر عبد السلام، الفتح الإسلامي وسياسة الإسكان لساحل دمشق (لبنان)، المؤتمر الدولي الرابع لبلاد الشام، الندوة الثانية، تحرير: محمد البخيت وإحسان عباس، الجامعة الأردنية، جامعة اليرموك، المجلد الثاني، ١٩٨٧م.
٤٤. الأعظمي، عواد مجيد، بلاد الشام الأرضية والقاعدة في التطلع العربي الإسلامي لفتح مدينة القسطنطينية دراسة عسكرية - حضارية، المؤتمر الدولي الرابع لبلاد الشام، الندوة الثانية، تحرير: محمد البخيت، الجامعة الأردنية، جامعة اليرموك، المجلد الثالث، ١٩٨٧م.
٤٥. عاقل، نبيه، موقف سكان بلاد الشام من الفتح، المؤتمر الدولي الرابع لبلاد الشام، الندوة الثانية، تحرير: محمد البخيت، الجامعة الأردنية، جامعة اليرموك، المجلد الثالث، ١٩٨٧م.

## المراجع الأجنبية

46. Ali, Mohamed Fahmy, *Muslim Sea-Power, In The Eastern Mediterranean*, from the seventh to tenth century A.D, the general Egyptian book organization, 1980, Egypt.
47. Ostrogorsky, George, *History of the Byzantine State*, Translated from the german by Joan Hussey, Basil Blackwell, 1984, Great Britain.

# Tefsîr Usûlünde İhtilâf Algısının Bazı Çıkmazları ve İhtilâfa Alternatif Bakış Açısı

Ferruh KAHRAMAN\*

**Öz:** Tefsîrde ihtilâf hicrî sekizinci yüzyılda literatüre girmiştir. Bundan önce tefsîrde görülen ihtilâflar, batıl ve fasit te'vil kavramlarıyla isimlendirilmiştir. Sahabe tefsîrinde ihtilâf müsemmanın başka isimlerle ifade edilmesi ve bir şeyin tamamı değil de onun bazı nevi ve kısımlarını ifade şeklinde olmuştur. Tabiin dönemi de yaklaşık olarak sahabe ile aynıdır. Muahhar asırlarda re'y ile tefsîrin bir sonucu olarak te'vil problemi ortaya çıkmıştır. Birkaç asır, batıl ve fasit te'villerden sakınma şeklinde yorumlanan ihtilâf, hicrî sekizinci yüzyıldan itibaren tenevvü ve tezat şeklinde ele alınır olmuş; ayrıca ihtilâf tümüyle reddedilmemiştir. Pek çok müfessir ve usulcü çeşitli isimlendirmeler ve sınıflandırmalarla tefsîrde ihtilâf konusuna değinmiştir. Son dönemde bazı tefsîr ricali bu konu üzerinde müstakil çalışmalar dahi yapmışlardır. Bu makale, şimdiye kadar ihtilâf üzerine yapılmış isimlendirme ve tasnifleri değerlendirmiş ve bu konuyu daha anlaşılır kılacak, açıklayıcı ve kapsayıcı terimler bulmaya çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsîr, ihtilâf, ihtilâf çeşitleri, ihtilâf sebepleri.

## The Problems of Perception of Disagreement in Qur'anic Exegesis and an Alternative Point of View

**Abstract:** The Qur'anic exegesis began at the 8<sup>th</sup> century. Before this century, disagreements are called as invalid, *fasid* and null, *batıl*. Tittles are called referring the whole body or some of it during the sahabe perod. More or less the Tabii period resembles the same character. In later period as a consequence of interpreting the text with rearon, *re'y*, problem of explaining, *te'vil*, has become vitible. The disagreement was considered as avoiding from null and invalid interpretation for a couple of centuries, and after 8<sup>th</sup> century it was perceived as variety, *tenevvü* and contradiction, *tezat*. Moreover disagreement was not rejected. A lot of methodolojists and commentators examined the subject through different names and titles. In later period some commentators studied the subject septretly. This article has examined different names and titles regarding the disagreement in commentariel literature and has made some more clacification, explanation and interpretation.

**Keywords:** Qur'anic exegesis, disagreement, variety, the problem of perception.

**İktibas / Citation:** Ferruh Kahraman, "Tefsîr Usûlünde İhtilâf Algısının Bazı Çıkmazları ve İhtilâfa Alternatif Bakış Açısı", *Usûl*, 12 (2010/1), 131 - 158.

---

\* Yrd.Doç.Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

## I. GİRİŞ

İslâm literatüründe ihtilâf konusunda en çok eserin verildiği alan fıkhıdır. Hemen hemen fıkıh ilminin bütün alanlarında ihtilâf edebiyatına dair bir çok eser kaleme alınmıştır.<sup>1</sup> Fıkıhtan sonra ise ihtilâf ve red konusunda en çok eserin verildiği alan nahivdir.<sup>2</sup> İhtilâfla ilgili eserlerin meydana getirildiği üçüncü alan ise hadîs'dir. Hadîs ilminin hem usûl hem hem de hadîs isnadı konularında bu alana ait bir hayli çalışmalar yapılmıştır.<sup>3</sup>

Tefsîr, akâid, kelâm, felsefe, mantık, sosyoloji ve psikoloji gibi ilimlerde de ihtilâflarla ilgili eserler meydana getirilse de bu çalışmalar hiçbir zaman fıkıh, dil ve hadîs ilminde meydana getirilen eserler seviyesine ulaşamamıştır. Ancak yukarıda adı geçen bu ilimlerin konusu ve bu ilimlerdeki ihtilâflardan bahseden eserlere her zaman rastlamak mümkündür.

Bu çalışma müstakil bir tefsîr usûlü çalışmasıdır. Bunun için ulûmu'l-Kur'an, tefsîr usûlleri, ihtilâflar ve reddiye üzerine yazılmış önemli eserlere başvurulmuştur. Bunun yanında, başta Kütüb-ü Sitte olmak üzere meşhur hadîs kaynakları, mezhepler tarihi ve dinler tarihi kaynaklarından da istifade edilmiştir.

Tefsîrde ihtilâf literatürüne bakıldığında, Suud b. Abdillâh el-Füneysân'ın *İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbühü ve âsâruhü*, Muhammed Salih eş-Şâyi'nin *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn*, Abdülilâh'ın *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn fi âyâti'l-ahkâm* ve Ferruh Kahraman'ın *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar* adlı kitapları bu alanın müstakil eserleridir. Bunlara tefsîrde yanlış yönelişleri ele alan Muhammed Hüseyin ez-Zehabi'nin *el-İtticâhâtü'l-münharife* ile Abdülcelil Candan'ın *Kur'ân Tefsîrinde Sapma ve Nedenleri*, Muhammed Vehbi Dereli'nin *Tefsîrde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları* ile Said Şimşek'in *Günümüz Tefsîr Problemleri* adlı eserlerini de dahil etmek mümkündür. Bunun yanında ulûmu'l-Kur'an, tefsîr usûlleri ve tefsîr mukaddimelerinde ihtilâflar, konular halinde işlenmiştir.

Bu makalede, Kur'ân-ı Kerîm'in, anlaşılması ve yorumlanması noktasındaki ihtilâflar ele alınmakla beraber özellikle tefsîr usûlcülerinin ihtilâf algısına değî-

<sup>1</sup> Taberî, İbn Cerîr Ebû Cafer, *İhtilâfu'l-fukahâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts.; Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali Râzi, *Muhtasarü ihtilâfi'l-ulemâ li't-Tahâvî*, (nşr. Abdullah Nezir Ahmed), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1995; Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf*, (nşr. Abdulfettâh Ebû Gûdde), Dâru'n-nefâis, Beyrut 1997.

<sup>2</sup> İbnü'l-Enbârî, Ebu'l-Berakât Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Saîd, *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf beyne'n-nehviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (Muhyiddin Abdulhamîd), Matbaatu's-seâde, Mısır 1955.

<sup>3</sup> Buhârî, Husumât, 1; Çakan, İsmail L., *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, İslâmi İlimler Vakfı Neşriyatı, İstanbul 1982; Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yayınları, İstanbul, 2002.

nilmiş, daha sonra bunların kritiği yapılmış, en sonunda da alternatif bakış açısı sunulmaya çalışılmıştır.

## II. TEFŞİR USÛLÜNDE İHTİLÂF ALGISI

Tefsîr usûlünde ihtilâf konusu ele alınırken usûlcüler veya müfessirler söz konusu kelimenin anlamı ve tahliline fazla girmeden ihtilâfları çeşitlilik üzerinden değerlendirmişlerdir. Daha sonra ihtilâf sebeplerini değişik başlıklar altında art arda sıralayıp örneklendirmişlerdir. Dolayısıyla bu bölümde onların bakış açılarına yer verildiği için sadece müfessir/usûlcü gözüyle ihtilâf çeşitleri ve sebeplerine değinilmiştir.

### A. Tefsîr Usûlünde İhtilâf Çeşitlerinin Ele Alınışı

Tefsîr usûlünde ihtilâfın tanımı, daha çok çeşitlilik üzerinden yapılmıştır. Usûlde ihtilâflara ilk değinen kişi İmâm Şafî (ö. 204/819)'dir. Tefsîr ve fıkıh usûlünün ilk özel kaynağı olarak değerlendirilen "*Risâle*"sinde İmâm Şafî, ihtilâfın iki türlü olduğunu bunlardan birincisinin haram; ikincisinin ise haram olmadığını ifade etmiştir<sup>4</sup>. Diğer konularda olduğu gibi ihtilâfları da tartışma konusu şeklinde soru cevap olarak ele alan Şafî, Allah'ın kitabı ve Resûlünün sünnetinde açıkça belirtilen konularda bunları bilenlerin yaptıkları ihtilâfların haram olduğunu; te'vil edilmesi mümkün ve ancak kıyas yoluyla ulaşılabilecek konulardaki ihtilâfların da caiz olduğunu ve hiçbir mahzurunun olmayacağını ifade etmiştir<sup>5</sup>. Ona göre hakiki ihtilâf, Allah'ın kitabı ve Resûlün sünnetinde açıkça belirtildiği halde ve bile bile bunun zıddı savunulan ihtilâflardır. Şafî, Kur'an ve sünnete muhalif olan haram kılınmış ihtilâfların Âl-i İmrân<sup>6</sup> ve Beyyine<sup>7</sup> sûresindeki âyetlerle apaçık bir şekilde yasaklandığını ifade etmiştir<sup>8</sup>. Caiz olan ihtilâf ise, te'vil edilmesi mümkün ve ancak kıyas yoluyla ulaşılabilecek konularda ortaya çıkanlardır ki bu tür ihtilâfların bir mahzuru yoktur. Boşama ve vefat durumunda geride kalan eşin iddet durumları ve miras payı gibi konularda zikredilen farklı görüşler, ihtihada dayalı ihtilâflara girer ki bunlar caiz ihtilâflardır<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Şafî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (Ahmed Muhammed Şakir), Mustafa el-Bâbi el-Halebi, Mısır 1940, s. 560.

<sup>5</sup> Şafî, *Risâle*, s. 560.

<sup>6</sup> Âl-i İmrân 3/105; {وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} "Kendilerine kesin delillerin gelmesinden sonra bölünüp ihtilafa düşenler gibi olmayın. Onlar için büyük bir azap vardır".

<sup>7</sup> Beyyine 98/4. {وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ} "Ehl-i kitap mensupları, o kesin delil gelinceye kadar bu konuda ihtilâf etmemişlerdi".

<sup>8</sup> Şafî, *a.g.e.*, s. 561.

<sup>9</sup> Geniş bilgi için Bkz. Şafî, *a.g.e.*, s. 561-598.

Taberî, (ö.310/923) tefsirinin “Müfessirlerin ileri gelenlerinden bazılarının seleften rivâyet ettiği haberler” başlığı altında müfessirlerin hataya düşmemeleri için tefsîr konusunda nasıl hareket edeceklerine dair tavsiyelerde bulunmuştur. Daha sonra Taberî, tefsîr ilminin önemi ve şerefine değindikten sonra, iyi bir tefsîrin yapılması için Arap dilinin çok iyi bilinmesi gerektiğini söylemiştir<sup>10</sup>. Tefsîrdeki ihtilâflara açık bir şekilde değinmeyen İmam Taberî, ihtilâflı konularda rivâyetlerin hepsini vermiş ve sonra kendi görüşünü ortaya koymuştur. Meselâ, İsrailoğullarının ölüye vurup da onun dirilmesi ile emredildiği sığırın belirlenmesi<sup>11</sup>, Hz. İsa’ya indirilen sofradaki yiyeceklerin neler olduğu<sup>12</sup>, şehrin uzak tarafından gelen adamın nasıl olduğu gibi<sup>13</sup> pek çok konuda ihtilâfın olduğunu belirtmiş ve bu konuyla ilgili rivâyetleri verdikten sonra kendisi de farklı değerlendirmeler yapmıştır.

İbn Atiyye (ö. 546/1151) ihtilâfları, re’y ile tefsîr bağlamında ele almıştır. O, rey (batıl re’y) ile tefsîri yasaklayan hadisleri, alimlerin görüşlerini gözardı ederek ve gerekli ilimlerden yoksun bir şekilde kendi görüşüne göre tefsîr yapanlara hamletmiştir<sup>14</sup>. Dolayısıyla tarihî rivâyetleri ve tefsîr için bilinmesi gereken ilimleri öğrendikten sonra rey ile tefsîr yapmanın hiçbir mahzuru olmadığını ifâde etmiştir. Bunun dışında Kur’ân’ın lügat, nahiv ve fikhî yönlerden değişik tefsîrlerin yapılabileceğini de söylemiştir<sup>15</sup>.

Kurtubî (ö. 671/1272) ise tefsîrdeki ihtilâfların iki sebepten kaynaklandığını ifâde etmiştir. Bunlardan birincisi, kişinin kendi görüş ve maksadına delil getirmek için Kur’ân’ı, rey ve hevasına uygun olarak te’vîl etmesi; diğeri de kişinin Kur’ân’ın garipleri, mübhem lafızları, ihtisâr, hazf, izmâr, takdîm ve te’hîrle ilgili nakilleri bilmeden zâhirî Arapça’ya göre tefsîr yapmasıdır. Kim Kur’ân’ı zâhirî Arapça ile yorumlar ve mücerret Arapça bilgisi ile mânâlar vermeye çalışırsa çok hatalar yapar<sup>16</sup>, demiştir. Kurtubî bu konudaki hataya en güzel örnek olarak da İsrâ sûresi 59. âyetini göstermiştir<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> Taberî, İbn Cerir Ebû Cafer, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Daru'l-fikr, Beyrut 1995, I, 63, 64.

<sup>11</sup> Bkz. Taberî, *a.g.e*, I, 478, 488.

<sup>12</sup> Bkz. Taberî, *a.g.e*, V, 173-182.

<sup>13</sup> Bkz. Taberî, *a.g.e*, XII, 188-190.

<sup>14</sup> İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak, *el-Muharraru'l-veciz fi tefsîrfl-Kitâbi'l-Aziz*, y.s. Katar 1977, I, 28, 29.

<sup>15</sup> İbn Atiyye, *a.g.e*, I, 28, 29.

<sup>16</sup> Bkz. Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, Mısır 1967, I, 33, 34; Aydın, Muhammed, “Âyetleri Yorumlamada Düşülen Hatalar Üzerine Bir İnceleme”, *SAÜ, İlah., Fak., Der.*, 4/2001, SAÜ., Alemdar Ofset, Adapazarı 2001, s. 113-144.

<sup>17</sup> Bu âyet-i kerimenin mânâsı “Biz Semud’a gerçeği gösteren bir mucize olarak dışı deveyi verdik, onun sebebiyle zalim oldular” iken Kur’ân’ın zâhirine göre tefsîr etmeye çalışan bir kısım kim-

İbn Teymiyye'ye (ö.728/1327) kadar, tefsîrdeki ihtilâflar daha çok “Kim kendi görüşüne göre Kur’ân’ı tefsîr ederse cehennemdeki yerine hazırlansın”<sup>18</sup> veya “Kim kendi görüşüne göre Kur’ân’ı tefsîr ederse, isabet etse de hata yapmıştır”<sup>19</sup> hadislerine dayandırılarak, tefsîrde sapma ve hatalar şeklinde telakki edilmiştir. Ancak İbn Teymiyye'yle birlikte tefsîrdeki ihtilâfların hem tanımı, hem de ihtilâfların ele alınması ve değerlendirilmesi değişmiştir. İlk defa İbn Teymiyye (ö.728/1327) başta tefsîri için yazdığı Mukaddimesinde, Mecmûu'l-fetâvâ ve İktidâû's-sıraâtî'l-müstakîm adlı eserlerinde ihtilâfın tanımını tenevvü ve tezâd şeklinde çeşitlilik üzerinden yapmıştır<sup>20</sup>. İbn Teymiyye bu durumu şöyle izah etmiştir:

“Selefin tefsîrdeki ihtilâfları çok az olmuştur. Onların hükümlerle ilgili konulardaki ihtilâfları tefsîrden daha çoktur. Ayrıca onlardan sahih olarak gelen ihtilâfların çoğu da, tezâd ihtilâfı olmayıp tenevvü ihtilâflarıdır”<sup>21</sup>. “Tenevvü ihtilâfları Kur’ân’ı anlayamama, yanlış anlama veya Kur’ân’ın ruhuna ters düşen bir anlama değildir. Müfessirler arasında da birbirlerine zıt düşen açıklamalar da değildir. Bunlar sadece isim, sıfat, ibare ve ifâdelerde olan farklılıklardır”<sup>22</sup>.

İbn Cüzeyy el-Kelbî (ö.741/1340) tefsîrde ittifak edilen konuların yanında ihtilâf edilenlerin de olduğunu ve bunların üçe ayrıldığını belirtmiştir. Bunlardan birincisi mânâ aynı olmakla beraber ibarede olan ihtilâf (tenevvü/farklılık); ikincisi âyetin daha iyi anlaşılması için farklı örneklerin verilmesidir. İbn Cüzeyy el-Kelbî, bu ikisini hilâf (tezağ ihtilâfı) olarak kabul etmemektedir. Üçüncüsü ise, bir âyetin mânâsında meydana gelen ihtilâflardır ki bunda müfessirlerin görüşleri arasından birinin tercih edilmesi söz konusudur. Tercih söz konusu olduğundan dolayı da asıl hilâf burada cerayan etmektedir<sup>23</sup>. İhtilâf sebepleri konusunda da ayrıntılarına girmeden ve örneklendirmeden oniki ihtilâf sebebi

seler mahzuf mevsuf olan (ayaten) lafzını itibara almadan “gören bir deve” şeklinde yorumlamışlardır. Kurtubî, *a.g.e*, I, 33.

<sup>18</sup> Tirmizî, Kitâbü't-tefsîr I.

<sup>19</sup> Ebû Dâvûd, Kitâbü'l-ilm 5.

<sup>20</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, Dâru's-sahâbet't-turâs, Batanta 1988, s. 67; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, Mektebetü'l-meârif, Ribat/Mağrib t.s. XIII, 381; İbn Teymiyye, *İktidâû's-sıraâtî'l-müstakîm*, (thk. Nasır bin Abdülkerim Akl), Şirketü'l-ubeykân, Riyad 1984, I, 128.

<sup>21</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 67.

<sup>22</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, XIII, 381; İbn Teymiyye tefsîrdeki ihtilâfları ikiye ayırıp, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, ve *Mecmûu'l-fetâvâ* adlı eserlerinde sadece tenevvü ihtilâflarını ele almıştır. Bu konuda geniş bilgi için Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 67-92; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, XIII, 344-384. İbn Teymiyye, *İktidâû's-sıraâtî'l-müstakîm* adlı eserinde ise tezâd ihtilâflarına da değinmiştir. Bu konuda geniş bilgi için Bkz. İbn Teymiyye, *İktidâû's-sıraâtî'l-müstakîm*, (thk. Nasır bin Abdülkerim Akl), Şirketü'l-ubeykân, Riyad 1984, I, 128-150.

<sup>23</sup> İbn Cüzeyy el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, Dâru'l-kütübî'l-hadise, Kahire 1973, I, 11.

saymıştır. Bu ihtilâf sebepleri, kırâat, i'râb, dilcilerin bir kelimenin mânâsı konusundaki anlaşmazlıkları, müşterek lafız, umûm-husûs, itlâk-takyîd hakikat-mecâz, izmâr-istiklâl, harfin zâid olması, takdîm-te'hîr, nâsih-mensûh ve Resûlullah'tan gelen rivâyet farklılığı gibi müfessirlerin âyetlerin tefsiri konusunda görüşlerini dayandırdıkları farklı tercih yollarıdır<sup>24</sup>.

Şatıbî (ö. 794/1392) de *Muvâfakât* adlı eserinde ihtilâf ve ihtilâf sebeplerine değinmiş o da İbn Teymiyye gibi ihtilâfın tanımını çeşitlilik üzerinden yapmış, ancak çeşitlerini hakikî ve zahirî olarak isimlendirmiştir<sup>25</sup>. İkisinde de temel ayırım çeşitlilik üzerinden olmuştur. Tenevvü ihtilâfı, aynı âyetin farklı açılardan değişik yorumlarla tefsir edilmesi; tezâd ihtilâfı ise âyetin maksadının dışında bir mânâ ile tefsir edilmesidir. İlk dönem tefsir çalışmalarına bakıldığında ihtilâfların daha ziyade tenevvü olduğu görülmektedir.

İbn Kesîr, (ö.774/1373) tefsirinin mukaddimesinde tefsirdeki ihtilâflara değinirken meseleye üstâdi İbn Teymiyye'nin metoduyla yaklaşmış ve ihtilâfı tabiûn tefsiri üzerinden açıklamış;

"Tabiûn tefsirinde lafızlarda birçok farklılıklar vardır. Bu konuda bilgisi olmayan kişi de bunları ihtilâf zannedebilir. Aslında durum onların zannettikleri gibi değildir. Çünkü tabiûndan bazıları bir âyeti mürâdifi, (nâziri) bazıları da aynı lafızla (lâzımı) açıklamışlardır. Bir âyetteki kelimeler ister aynı lafızlarla açıklansın isterse de mürâdifleriyle açıklansın bunlar aynı mânâ ve maksadı ifâde ettikleri için hakîki ihtilâf sayılmazlar" demiştir<sup>26</sup>.

"İhtilâf; müfessirlerin âyetlerde ifâde edilen mânâları kendilerine ulaşan rivâyet ve kendi şahsî yapılarına göre farklı açılarla ve temsillerle açıklamalarıdır"<sup>27</sup> diyen Zerkeşî (ö.794/1392), daha sonra çeşitlerini ele almıştır. Onun tanımı İbn Teymiyye'nin tanımı ile örtüşmektedir. Zerkeşî, ihtilâfları *Burhân* adlı eserinin kırkbirinci bölümünde ele almıştır. Suyûtî (ö.911/1505) de tefsirde ihtilâfları değişik açılardan irdelemiştir. Ona göre selef tefsirinin ihtilâfları genellikle bir müfessirin âyetten anladığı mânâyı, hocasından farklı olarak ifâde etmesi ve umûmi mânâdaki bir kelimenin temsil yoluyla bir yönünü açıklaması, umûmî veya husûsî mânâsında herhangi bir sınırlamaya gidilmeksizin, muhataba sadece kelimenin mânâsının hatırlatılmasıdır<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> İbn Cüzeyy el-Kelbî, *a.g.e*, I, 15.

<sup>25</sup> Şatıbî, Ebû İshak, *Muvâfakât fi usûli's-şeria*, Matbabatü'r-Rahmâniyye, Mısır t.s. IV, 214, 215.

<sup>26</sup> İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Müessetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrut 1993, I, 4,5.

<sup>27</sup> Bedreddin Muhammed Abdullah, Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, y.s. 1957, II, 159,160.

<sup>28</sup> Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, Dâru't-turâb, Kahire 1985, III, 176-180.



Bergamalı Cevdet Bey (ö.1339/1925) de tefsîrdeki ihtilâflara *Tefsîr Tarihi*'nde yer vermiştir. Cevdet Bey'in ihtilâfları ele alış tarzı ve işleyişi de İbn Teymiyye ile birebir örtüşmekte; hatta örnekler tamamen İbn Teymiyye çizgisindedir. O, tenevvü ihtilâflarını, sûri; tezâd ihtilâflarını da hakikî ihtilâflar olarak isimlendirmeyi tercih etmiştir<sup>29</sup>. Ancak bazı ihtilâf sebeplerini ondan eksik almıştır<sup>30</sup>. Önemli Türk müfessirlerinden Ömer Nasuhî Bilmen (ö.1391/1975) de ihtilâf konusuna, *Tefsîr Tarihi*, *Büyük Tefsîr Tarihi ve Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eserlerinde değinmiş ve ihtilâfı "ittifâkın edilmemesi olarak tanımlamış, daha sonra o da ihtilâfı hakikî ve zâhirî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bir konu hakkında iki sözün birbiriyle kökten zıt ve karşıt olmasını "hakikî ihtilâf", aslında değil de görünüş itibariyle iki sözün birbirleriyle zıt ve karşıt olmasını "zâhirî ihtilâf" olarak açıklamıştır<sup>31</sup>. Bilmen'den sonra tefsîrde ihtilâflara değinen alimlerden biri de Mehmed Sofuoğlu (ö.1399/1987)'dur. Sofuoğlu'nun da ihtilâfları ele alış tarzı İbn Teymiyye ile çok benzerlik arz etmektedir<sup>32</sup>.

Tefsîrde ihtilâflarla ilgili müstakil eserlerden biri de Suud b. Abdillâh el-Füneysân tarafından te'lif edilmiştir. Eserini bir mukaddime ve üç bölümden oluşturan Füneysân, giriş bölümünü tefsîr usûlüne, birinci ve ikinci bölümlerini ihtilaf sebeplerine ayırırken üçüncü bölümünü de ihtilafın etkilerine tahsis etmiştir<sup>33</sup>. İhtilâflar konusunda farlı bir kompozisyon oluşturan Füneysân, eserinin ağırlıklı tarafını ilk dönemlerdeki kelâmî ve fikhî tartışmalara ayırmıştır<sup>34</sup>.

Abdülilah Hürî el-Hîrî ise, *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn fi âyâtî'l-ahkâm* adlı yüksek lisans tezinde fikhî ihtilâflara müfessir bakış açısıyla yaklaşmıştır<sup>35</sup>. Muhammed Salih eş-Şâyi' de ihtilâf konusuna değinen başka bir tefsîr alimidir. O da tefsîrdeki ihtilâfları değerlendirirken meseleye tamamen İbn Teymiyye çizgisinde yaklaşmış, konuyu tenevvü ve tezâd üzerinden işlemiştir. Daha sonra ise tefsîrde meydana gelen ihtilâflarla ilgili pek çok misaller vermiştir<sup>36</sup>.

Mollaibrahimoğlu, ihtilâfın kelime mânâsını verdikten sonra tefsîr ilminde dostane şekilde meydana gelen ihtilâfların caiz; düşmanca ve tarafgir bir şekilde

<sup>29</sup> Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul t.s., s. 41.

<sup>30</sup> Örnekler için Bkz. Cevdet Bey, *a.g.e.* s. 41-49.

<sup>31</sup> Bilmen, Ömer Nasuhî, *Büyük Tefsîr Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Bilmen Yayınları, İstanbul 1973, I, 153.

<sup>32</sup> Sofuoğlu, Mehmed, *Tefsîre Giriş*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, s. 198-201.

<sup>33</sup> Füneysân, Suud İbn Abdillâh, *İhtilâfü'l-müfessirîn esbâbühü ve âsârühü*, Dâru İşbiliye, Riyad 1997.

<sup>34</sup> Geniş bilgi için bkz. Füneysân, *a.g.e.*, s. 205-343.

<sup>35</sup> Geniş bilgi için bkz. Abdülilâh Hürî el-Hîrî, *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn, fi tefsîri âyâtî'l-ahkâm*, Kahire Üniv. Dâru'l-ulûm, Dan. Ahmed Yusuf Süleyman, 2001.

<sup>36</sup> Şâyi', Muhammed Salih, *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn*, Mektebetü'l-ubeykan, Riyad 1995, s. 16-26.

meydana gelen ihtilâfların ise mezmum olduğunu belirttikten sonra tefsîrdeki ihtilâfları bir başka açıdan da yüzeysel ve temel ihtilâflar şeklinde ikiye ayırmış ve bu konuda yüzeysel ihtilâflarla ilgili onüç sebep<sup>37</sup> gösterip bunları da örneklemiştir. Temel ihtilâflar konusunda da beş örnek vermekle yetinmiştir<sup>38</sup>. Mollaibrahimoğlu'nun ihtilâfları ele alış tarzında İbn Teymiyye'nin yanı sıra Cevdet Bey ve Bilmen'in de etkileri görülmektedir.

M. Said Şimşek, tefsîrdeki ihtilâflara günümüz açısından yaklaşmış, ilk önce Kur'ân'a dair bilgi verdikten sonra, kısaca günümüz tefsîr ekollerinden bahsetmiştir. Daha sonra günümüzün tartışmaları konuları arasında kabul edilen, kadın, nesh, sünnetin tefsîrdeki yeri, kıssaların hakikati, reenkarnasyon vb. konulara yer vermiştir<sup>39</sup>.

Bazı araştırmacılar da ihtilâfları tezâd veya inhirâf ayrımı üzerinden değerlendirmişlerdir. Bunların başında ise İslâm dünyasında Tefsîr usûlüne dair yazdığı kitaplarla tanınan Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö.1399/1978), gelmektedir. Onu ise Hâlid Abdurrahmân el-Akk ve Abdülcélil Candan takip etmiştir.

Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife* adlı eserinde daha çok tezâd ihtilâflarını ele almıştır. O, bu eserinde ihtilâfları ele alırken selefleri gibi davranmamış bütün ihtilâfları olumsuz/menfî yönden ele almış ve bunları çalışmasında değişik açılardan irdelemiştir. Bu eserinde o, tefsîrde ihtilâfların birincisi, mezhebî düşüncelere göre Kur'ân'ı tefsîr yapmaktan kaynaklandığını, diğerinin de Kur'ân'ın Allah'ın kitabı olduğunu, Hz. Peygamber (s.a.s)'e indirildiğini ve nüzûl dönemi Arapçası ve Arapçayı iyi bilmemekten kaynaklandığını ifâde etmiştir<sup>40</sup>. Yukarıda ifâde edildiği gibi Zehebî, tefsîrde tezâd ihtilâflarını/yanlış yönelişleri işlerken meseleyi konularına göre değil de mezheplere ve fırkalara göre ele almıştır. Öncelikli olarak rivâyetler/ahbariyyün ve kıssalar konusundaki ihtilâfları, daha sonra nahivcileri, Mu'tezile'yi, Şia'yı, Arapça'yı ve Arapça kaidelelerini bilmeyenlerin ihtilâflarını yanlış yönelişler adı altında birlikte işlemiş, daha sonra ise Mu'tezile ve Şia'nın tefsîrdeki ihtilâflarını ortaya koymuştur. Hâricilerle de sûfilere bir başlık adı altında ele alan müellif, alt başlıklar halinde

<sup>37</sup> Lafzın iki veya daha fazla mânâya gelmesi, kırâat, bir kelimenin özdeyişiyle değil de yakın lafızlarla tefsîr edilmesi, i'râb, hakikat-mecâz, umûm-husûs, mutlâk-mukayyed, kelimenin zaid olup olması, nuhkem-mensûh ihtimâli, rivâyet farklılığı, edatların atf ve istinaf olup olmaması, hazifler ve takdîm-te'hîr. Bkz. Mollaibrahimoğlu, Süleyman, 3 *Makale*, Süleymaniye Vakfı, İstanbul, İstanbul 2000, s. 64-89.

<sup>38</sup> Rivâyetlerin doğruluk derecesini iyi araştırmamak, ulûmûl-Kur'ân easlarına dikkat etmemek, ahkâm âyetleri konusunda yetersiz araştırma, Arap dili kurallarına yeterince dikkat etmemek ve mehebî ideolojik tavırlar sergilemek. Mollaibrahimoğlu, a.g.e, s. 95-106.

<sup>39</sup> Bkz. Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2004.

<sup>40</sup> Zehebî, Hüseyin *el-İtticâhâtü'l-münharife*, Mektebetü'l-vehbe, y.s., 1986, s. 20-22.

de bunları müstakil olarak incelemiştir. Zehebî, çalışmanın son bölümlerinde ise ilmî tefsîre, ilmî tefsîrdeki tezâd ihtilâflarına/yanlış yönelişlere, dindeki tecdid hareketlerine ve son asırda dinde reformu savunan müfessirlerin yanlış görüş ve inhirâflarına yer vermiştir<sup>41</sup>.

Candan da Zehebî çizgisinden hareket ederek tefsîrdeki ihtilâfları tezâd ihtilâfını merkeze alarak işlemiş ve bunlara “Tefsîrdeki Hatalar” ismini vermiştir. Tefsîrdeki hataları da kendi aralarında ikiye ayıran Candan, birincisini müfessirlerin yeterli araştırma ve inceleme yaptıktan sonra doğruya ulaşmak için sarfettikleri gayretler sonucu gayr-i ihtiyârî olarak yapılanlar; ikincisini ise art niyetli kişiler, sapkın düşünce sahipleri, siyâsî çıkar ve din dışı akımların ortaya attıkları görüşler ve yorumlar olarak ifâde etmiştir. Tefsîrdeki hataların ekserisinin birinci türden olduğunu ve bunların fıkıh ilmindeki gibi ictihat hataları olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemiş; ikinci tür hataların ise kişiyi günaha sokmaktan onu dinden çıkarmaya kadar götüren çeşitli derecelerinin olduğunu belirtmiştir<sup>42</sup>. Candan, tefsîrdeki tezâd ihtilâflarına dair yazdığı *Kur’ân Tefsîrinde Sapma ve Nedenleri* adlı eserini üç bölüm halinde işlemiştir. Eserinin birinci bölümünü, İslâm’da yanlış düzeltmenin önemine ayıran yazar, ikinci bölümünü tefsîrde sapma sebeplerine, üçüncü bölümünü ise tefsîrde sapma alanlarına ayırmıştır<sup>43</sup>. Muhammed Vehbi Dereli de *Tefsîrde Yanlış Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları* adlı eserinde tefsîrde düşülen hatalara ve bunlardan korunma yollarına değinmiştir<sup>44</sup>.

## B. Tefsîr Usûlünde İhtilâf Sebeplerinin Ele Alınışı

Tefsîrde ihtilâf üzerine yapılan çalışmalarda, ihtilâf sebepleri başlığı altında pekçok sebep zikredilmektedir. Genelde ulemâ ihtilâf sebeplerini guruplandırmaya gitmeden madde madde zikretmiştir. Bunları geniş bir perspektiften örneklendirmek gerekirse, İbn Teymiyye, ihtilâfı selef tefsîri üzerinden dört madde halinde ele almıştır. Cerrahoğlu bunu genelleştirip müfessirler arasında meydana gelen ihtilâf sebeplerini on madde<sup>45</sup> altında işlemiştir<sup>46</sup>. Cerrahoğ-

<sup>41</sup> Geniş bilgi için Bkz. Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife*, s. 1-110.

<sup>42</sup> Candan, Abdülcelil, *Kur’ân Tefsîrinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yayınları, İstanbul 2000, 83, 84.

<sup>43</sup> Geniş bilgi için Bkz. Candan, *a.g.e.*, 1-352.

<sup>44</sup> Bkz. Dereli, Muhammed Vehbî, *Tefsîrde Yanlış Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, Fecr Yay., Ankara 2009.

<sup>45</sup> Kırâat, i’râb, bir kelimenin mânâsı konusunda dilcilerin ihtilâfı, Lafzın iki veya daha fazla mânâda iştirâki, itlâk-takyid, umûm-husûs, hakikat-mecâz, kelimenin ziyade olması, nâsih-mensûh ihtimâli ile Rasûlullah’tan gelen rivâyet farklılığı. Bkz.Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006, s. 226, 227.

<sup>46</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 224-227.

lu'nun İbn Teymiyye'den farklı olarak ele aldığı ihtilâf sebepleri İbn Cüzeyy el-Kelbî (ö.741/1340)'ye benzemektedir.

Usûlcü Fehd er-Rûmî de müfessir ihtilâflarına değinen diğeri bir alimdir. Rûmî ilk dönemlerde, Resûlullah'ın ümmetin arasında bulunması, onların yanlışlarını düzeltmesi, sahâbenin de dinî ve ilmî konulardaki derinliğinden dolayı ihtilâfların çok az olduğunu ifade ettikten sonra<sup>47</sup> o dönemde meydana gelen ihtilâfların daha çok tenevvü olduğunu belirtmiştir. İhtilâfları çeşitlendirirken o da İbn Teymiyye'ye sadık kalmış sebepleri bölümünde ise sadece dokuz sebeple<sup>48</sup> yetinmeyi yeğlemiştir<sup>49</sup>.

Aydüz ve Demirci ise tefsîrde meydana gelen ihtilâflara “farklı yorumlama” demeyi tercih etmişlerdir. Aydüz, tefsîrdeki ihtilâfların tanımı ve çeşitlerine değinmemiş, tefsîrdeki ihtilâfları iki ana sebep altında değişik maddeler halinde incelemiştir. Bu ana sebeplerden birincisi, Kur’ân’ın yapısı, muhtevası ve üslubundan kaynaklanan; diğeri de müfessirlerin görüş, düşünce ve tavırlarından kaynaklanandır<sup>50</sup>. Aydüz’ün fikirlerinin Cerrahoğlu ve Duman’la örtüştüğü görülmektedir. Ancak Duman ihtilâfları üç bölüm halinde<sup>51</sup> ele alırken Aydüz ise Cerrahoğlu gibi sadece tefsîrde birbirinin alternatifi olan farklılık ve sebeplerini tefsîrde ihtilâflar (farklı yorumlamalar) olarak değerlendirmiştir. Demirci’nin ihtilâfı değerlendirmesi de İbn Teymiyye çizgisinde, tenevvü ve tezâd olmak üzere çeşitlilik üzerinden olmuştur<sup>52</sup>. Daha sonra ihtilâf sebeplerini ele alan Demirci bu konuda İbn Teymiyye’den ayrılarak, Bilmen, Cerrahoğlu, Duman ve Aydüz’ün bakış açılarıyla yaklaşmıştır. Bilmen, ihtilâf sebeplerini (tenevvü) beş<sup>53</sup>; Cerrahoğlu on; Duman oniki<sup>54</sup>; Aydüz onbir olarak<sup>55</sup>; Demirci ise bazı sebepleri onlardan eksik olarak ele alırken, onlardan farklı olarak da

<sup>47</sup> Rûmî, Fehd, *Usûlü't-tefsîr ve menâhicühü*, Mektebetü't-tevbe, Riyad, 1993, s. 41, 42.

<sup>48</sup> Kırâat, i'râb, çok anlamlılık, itlâk-takyid, umûm-husûs, hakikat-mecâz, izmâr-izhar, nesh-ihkâm ve müfessirlerin ihtilâfı. Bkz. Rûmî, *a.g.e*, s. 44-53.

<sup>49</sup> Rûmî, *a.g.e*, s. 42-54.

<sup>50</sup> Aydüz, Davut, *Tefsîr Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsîr*, Işık Yayınları, İstanbul 2004, s. 63-69.

<sup>51</sup> Bu üç bölüm ise şunlardır. 1- Sahabenin ihtilâfı ve ihtilâf sebepleri; 2- Ehl-i bit'atın ihtilâfları ve sebepleri 3- Ehl-i sünnet arasındaki ihtilâflar. Duman, Zeki, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi*, Erciyes, Üniv., Yay., Kayseri 1992, s.185-189.

<sup>52</sup> Demirci, Muhsin, *Tefsîr Tarihi*, İfav, İstanbul 2006, s. 44-46.

<sup>53</sup> Bir lafzın çok mânâya gelmesi, yakın lafız veya müterâdiflerle tefsîr edilmesi, tefsîr edilirken lafzın farklı özelliklerinin ele alınması, aynı hakikatın değişik vechelerinin temsille anlatılması. Bkz. Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, s. 156-158.

<sup>54</sup> Kırâat, i'râb, müsemmanın tek ismin çok olması, itlâk-takyid, hakikat-mecâz, umûm-husûs, kelimenin zaid olması, nâsih-mensûh ihtimâli ile Rasûlullah ve seleften gelen rivâyet farklılığı, takdîm-te'hîr ve zamirin mercii. Bkz. Duman, *a.g.e*, s.185-189.

<sup>55</sup> Kırâat, i'râb, lafzın iki veya daha fazla mânâya gelmesi, Bir lafzın mânâsı konusunda dilcilerin ihtilâfı, itlâk-takyid, hakikat-mecâz, umûm-husûs, harfin zaid olması, nâsih-mensûh ihtimâli ile Rasûlullah ve seleften gelen rivâyet farklılığı ve zamirin mercii. Bkz. Aydüz, *a.g.e*, s. 63-69.

mezhep taassubundan ve rivâyet-dirâyet olgusundan kaynaklanan iki farklı sebebi ilave etmiştir<sup>56</sup>.

Akk, tefsîr usûlüne dair yazdığı eserinde tefsîrdeki ihtilâflara iki yerde değinmiştir. Akk, tenevvü ihtilâflarını, tefsîrde ihtilâflar olarak ele alırken<sup>57</sup> tezâd ihtilâflarını da inhirâf ihtilâfları olarak ele almıştır<sup>58</sup>. Akk, tenevvü bölümünde Hz. Peygamber'in aynı zamanda Kur'ân'ın mübeyyini olması ve sahâbilerin Kur'ân'a yaklaşımlarından dolayı ilk dönemlerde ihtilâfların çok az olduğunu ifade ettikten sonra ihtilâf sebepleriyle ilgili olarak da oniki madde<sup>59</sup> saymıştır<sup>60</sup>. Tezâd ihtilâflarını inhirâf olarak ele aldığı bölümde ise Akk'ın Zehebî'nin etkisinde kaldığı görülmektedir. Akk da Zehebî gibi tefsîrde ihtilâfların birinin mezhebi/ideolojik düşüncelere göre Kur'ân'ı tefsîr yapmaktan, diğerinin de Kur'ân'ın Allah'ın kitabı olduğunu, Hz. Peygamber (s.a.s)'e indirildiğini ve nüzûl dönemi Arapçası ve Arapçayı iyi bilmemekten kaynaklandığını ifade etmiştir<sup>61</sup>. Ancak Zehebî'den farklı olarak İslâmı tahrîf etmek, müslümanlar arasında fitne tohumları ekmek için bozuk niyetli olmak şeklindeki başlıkları da bu maddelere ilave etmiştir<sup>62</sup>.

### III. TEFSİR USÛLÜNDE İHTİLÂF ÇEŞİTLERİ VE SEBEPLERİNİN BAZI ÇIKMAZLARI

Bu bölümde ihtilâfın çeşitlere ayrılması ve isimlendirilmesi noktasında bazı eksiklikler ele alınmıştır. İhtilâf, kabul gören görüşe göre tenevvü ve tezâd üzerinden yapılırsa da tam bir kavram mutabakatı yoktur. Birinin tenevvü dediğine bir başkası sadece ihtilâf demek, tezâd dediğine de inhiraf ve sapma diyebilmektedir. Bazı usûlcüler de yanlış yönelişleri görmezden gelerek sadece ihtilâf olarak birbirinin alternatifi olan farklı yorumları algılamaktadırlar. İhtilâf çeşitlerinde tenevvü diye lanse edilen bazı ihtilâf türlerinin olumsuz yönlerine değinilmemekte, ihtilâf sebepleri de bazı usûlcüler tarafından üst perdeden basit bir şekilde ele alınmaktadır. İşte bu bölümde tefsîr usûlünde ihtilâf çeşitleri ve sebeplerinin bu olumsuz yönlerinin kısaca kritiği yapılmaktadır.

<sup>56</sup> Demirci'nin zikrettiği ihtilâf sebepleri, kırâat, çok anlamlılık, itlâk-takyîd, hakikat-mecâz, umûm-husûs, nâsîh-mensûh ihtimâli, Rasûlullah ve seleften gelen rivâyet farklılığı, mezhep tassubu ile tefsîrde rivâyet-dirâyet olgusudur. Bkz. Demirci, *a.g.e.*, s. 44-56.

<sup>57</sup> Akk, Hâlid Abdurrahman, *Usûlü't-tefsîr ve kavâidühü*, Dârü'n-nefâis, Beyrut 1986, s. 83-90.

<sup>58</sup> Akk, *a.g.e.*, s. 227-230.

<sup>59</sup> Kırâat, i'râb, bir kelimenin mânâsı konusunda dilcilerin ihtilâfı, el-iştirâkû'l-lafzî, itlâk-takyîd, umûm-husûs, hakikat-mecâz, izmâr-istiklâl, kelimenin ziyade olması, takdîm-te'hîr, nâsîh-mensûh ihtimâli ile Rasûlullah'tan gelen rivâyet farklılığı. Bkz. Akk, *a.g.e.*, s. 86-90.

<sup>60</sup> Akk, *a.g.e.*, s. 83-90.

<sup>61</sup> Karşılaştırma için Bkz. Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife*, s. 20-24.

<sup>62</sup> Akk, *a.g.e.*, s. 227-230.

### A. İhtilâf Çeşitlerinin Bazı Çıkmazları

Tabiinden sonra tefsirdeki ihtilâflara batıl ve fasit te'vîl olarak yaklaşılmış, selef yolunu takip etmeyen, re'y veya te'vile başvuran müfessirler şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Bu tür yaklaşım yaklaşık olarak hicrî sekizinci asra kadar devam etmiştir. Mezkûr yüzyıldan itibaren ihtilâflar, *tenevvü* ve *tezâd* olmak üzere çeşitleri yönünden ikiye ayrılmıştır. Bu sınıflandırma, küçük değişikliklerle günümüze kadar gelmiş ve pekçok müfessir tatafindan da benimsenmiştir. İhtilâfların olumsuz tarafını teşkil eden yanlış yönelişlerin tezâd olarak isimlendirilmesinde bazı sakıncaların olduğu görülmektedir. Çünkü tezâtta “uç nokta düzeyinde bir zıtlıktan” söz edilmesi gerekmektedir. Tefsirde maksadı aşan yorumlara bakıldığında *tenevvü* olanlarıyla *tezâd* olarak isimlendirilen ihtilâflar arasında mutlâk mânâda bir zıtlıktan söz edilememektedir. Yani tefsirde birisinin siyah dediğine diğersinin beyaz dediği bir hâdise yok denecek kadar azdır. Bu konuda çalışma yapan müfessirlerin eserlerine de bakıldığında onların *tezâd* dediğine pekala başka bir müfessir *tenevvü* diyebilir. Nitekim bunun örnekleri de mevcuttur. Meselâ, Zemahşerî, وَأَوْلُو الْعِلْمِ قَائِمًا {شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأَوْلُو الْعِلْمِ قَائِمًا} “Bütün melekler, hak ve adaletten ayrılmayan ilim adamları da bu gerçeğe, aziz ve hakim (mutlâk galip, tam hüküm ve hikmet sahibi) Allah’tan başka tanrı olmadığına şahittirler”<sup>63</sup> âyetini tefsir ederken وَأَوْلُو الْعِلْمِ terkiibini “ehl-i adl ve’t-tevhid” yani Mu’tezile olarak açıklamıştır<sup>64</sup>. Zemahşerî, mezhebine sıkı sıkıya bağlı kalarak Hz. Mûsâ’nın Allah’la konuşmasını redderek, {وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقُصِّصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا} “Durumlarını sana daha önce anlattığımız nice elçiler gönderdik. Anlatmadığımız nice elçiler de gönderdik. Allah Mûsâ’ya da hitab ederek konuştu”<sup>65</sup> âyetindeki تَكْلِيمًا اللَّهُ مُوسَى وَكَلَّمَ ifâdesi için “Allah onu kudret pençesiyle yaraladı” demiştir<sup>66</sup>.

Bu ince fark gözetilerek bu çalışmada -kavramsal düzeyde- kabul edilemeyen ihtilâflara “Yanlış Yöneliş Şeklindeki Farklı Yorumlar” ismi uygun görülürken kabul edilenlere de “Birbirinin Alternatifi Olan Farklı Yorumlar” ismi tercih edilmiştir. Diğer yandan ulûmu’l-Kur’ân’da, *tezâd* ihtilâflarının yerine bazen “inhirâf ve sapma”; *tenevvü* ihtilâflarının yerine de sadece “ihtilâf” kavramının kullanıldığı görülmektedir. Zehebî, Akk ve Candan *tezâd* ihtilâflarını “inhirâf ve sapma” olarak isimlendirenler arasında; İbn Kesîr, Zerkeşî ve Suyûtî gibi alimler de *tenevvü* ihtilâflarını sadece “ihtilâf” anlamında kullananlar arasında yer almışlardır. Şafîî, Şâtîbî, İbn Teymiyye, Bilmen ve Mollaibrahimoğlu ise ihtilâfı

<sup>63</sup> Âl-i İmrân 3/18.

<sup>64</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 373.

<sup>65</sup> Nisâ 4/164.

<sup>66</sup> Zemahşerî, *a.g.e*, I, 624, 625.

“tezâd/hakikî ve tenevvü/zahiri” olmak üzere düalist bir yapı içerisinde ele almışlardır.

Yanlıı yönelişler, âyetin maksadının dışında bir mânâ ile tefsîr edilmesidir ki bu pek çok problemi de beraberinde getirmiştir. Bunda şüphe yoktur, ancak tefsîr literatürünün çoğunluğunu oluşturan birbirinin alternatifi olan farklı yorumların da kendi içerisinde bazı çıkmazlarının olduğu düşünölmektedir. Örnekle verilecek olursa “müsemmanın farklı özelliklerle ele alınması veya örnekleme tefsîr tarzına misal teşkil eden<sup>67</sup> *لَنْ نَمُوتَ وَأَنْتَ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِي اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ* {*Sonra kitabı kullarımız arasından seçtiklerimize miras verdik. Onlardan kimi, kendisine zulmeder, kimi orta yolu izler, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır*”<sup>68</sup> âyetine bakıldığında “kulların üçlü taksiminde” *لَنْ نَمُوتَ وَأَنْتَ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِي اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ* kendisine zulmetmek ifâdesi, farzları terketmek, haramlara aldırış etmemek olarak tefsîr edilmiştir. *لَنْ نَمُوتَ وَأَنْتَ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِي اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ* orta yolu izlemek ise farzların yerine getirilmesi, haramlardan sakınılması; *لَنْ نَمُوتَ وَأَنْتَ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِي اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ* hayırlarda öne geçmek de farzları yerine getirmekle birlikte hayır ve hasenatla Allah'a yakınlaşılması olarak yorumlanmıştır. Bu şekildeki tek veheli yorumlar âyetin şumölünü daraltan bir tehlikeyi de beraberinde getirmektedir. Bir âyet açıklanırken temsil kabilinden ve örnekle anlatım ayrı şeydir; bir örnekle âyeti müşahhaslaştırmak ayrı şeydir. Bir müfessir yukarıdaki âyete sadaka gözlüğü ile bakıp âyeti buna; diğeri namaz gözlüğü ile bakıp âyeti namaza indirgemesi âyetin kapsayıcı yapısını daraltmakta, dolayısıyla tefsîrde inhirâflara yol açabilmektedir. Hakikatte âyet, namaz, sadaka, zekat ve daha başka olgularla metni kurgulamış olabilir. Onun için müteahhirin dönemi müfessirleri, bir âyeti açıklarken sefein bu konudaki farklı görüşlerinden ya içlerinden kendilerine göre doğru olanları tercih etmişler ya da âyetin mânâ şumölünün daraltılma endişesinden dolayı aynı konuda pekçok görüşü cem etmek zorunda kalmışlardır. Yahut da kendileri bunların üzerine yeni yorumlar yapmak zorunda kalmışlardır.

Biraz daha çetrefilli bir alan olması hasebiyle ihtilâf sebeplerinden biri olan çok anlamlılık olgusundan kaynaklanan tenevvü ihtilâflarının sakıncaları üzerinde durmak faydalı olacaktır. Çok anlamlılık normalde tenevvü ihtilâfi guru-

<sup>67</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 70; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Müessesetü kütübî's-sekâfiyye, Beyrut 1983, III, 532-535; Suyutî, *a.g.e.*, II, 176, 177; Cevdet Bey, *a.g.e.*, s. 42; Bilmen, *a.g.e.*, s. 157, 158; Zehebi, Hüseyin, *et-Tefsîru ve'l- müfessirîn*, Dâru'l-hadîs, Kahire 2005, I, 244; Sofuoğlu, Mehmed, *Tefsîre Giriş*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, s. 199; Akk, *a.g.e.*, s. 84; Rûmi, *a.g.e.*, s. 43; Eren, şadi, “Kur'an'ın Bütönlüğü ve Tefsîrde Tenevvü İhtilâfi” *EKEV*, Erzurum Kültür Vakfı Yay., Erzurum 1998, s. 26, 27; şayi', *a.g.e.*, s. 19.

<sup>68</sup> Fâtr 35/32.

buna girmektedir. Fakat bunun da bazı problemleri yok değildir. Bir kelimenin çok anlama gelmesi, o kelimenin geçtiği kontekste, bu çok anlamlar arasından vücuhat yapılması anlamına gelmez. Yani X kelimesinin üç anlamı var; ve bir müfessir o kelimeye üç anlamı birden veriyor. Ya da her müfessir birbirinden farklı mânâları seçiyor. Bu durum yerine göre pek çok problemi de beraberinde getirmektedir.

Bir kelimenin leksikolojik ve filolojik açıdan pek çok anlamı vardır; ancak yerine göre bir metinde o anlamlardan sadece biri veya bir ikisi geçerlidir. Bunu sağlayan ise o kelimenin geçtiği kontekstir, bağlamdır. Metin içi ve dışı karineler o kelimenin hangi anlamda kullanıldığını ortaya koyar. Meselâ, Rahmân sûresinde geçen *النَّجْمُ* ve *النَّجْمُ* “necm” kelimesi hem “yıldız” hem de “bitki” anlamına gelmektedir. Metin içi kontekse bakıldığında *{الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ}{وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ}* “*Güneş ve ay bir hesap ile hareket ederler. Yıldızlar ve bitkiler hep secdededirler*” âyetler gurubunun ikincisine “*Yıldızlar ve ağaçlar hep secdededirler*” anlamı verildiği gibi “*Bitkiler ve ağaçlar hep secdededirler*” anlamı da verilebilmektedir. “Necm” kelimesi burada hangi anlama gelmektedir. Bunu çözmek için öncelikle Kur’ân bütünlüğüne bakmak gerekecektir. Meselâ, En’âm sûresinde gök cisimlerinden güneş, ay ve yıldızlar üçlemeli olarak verilmiş, Yâsîn sûresinde ise sadece güneşle ay ikisi birden verilmiştir<sup>69</sup>. Metin içi kontekse tekrar dönülecek olursa burada ya En’âm sûresindeki gibi gök cisimleri üçlemeli olarak “*Güneş ve ay bir hesap ile hareket ederler. Yıldızlar ve ağaçlar hep secdededirler*” ya da Yâsîn sûresinde geçtiği gibi gök cisimleri ikilemeli olarak “*Güneş ve ay bir hesap ile hareket ederler*” “*Bitkiler ve ağaçlar hep secdededirler*” şeklinde mânâ verilecektir. Ancak âyetin siyakına da bakılırsa burada önce gök cisimlerinin sonra da yer cisimlerinin verilmesinin daha mantıklı olduğu görülmektedir. Yine de bunların hepsinin âyetin mânâ alanına girdiğinde ve tenevvü olduğunda kuşku yoktur. Ancak İnsân sûresindeki *{عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا}* “*Bu içecekler, adı Selsebil olan pınardandır*”<sup>70</sup> âyetiyle yukarıdaki âyet aynı değildir. Bu âyette geçen *عَيْنٌ* “ayn” lafzı da “necm” gibi çok anlama gelse de bunda vücuhat yapılmaktadır. Kelime olarak “gören göz, altın, casus ve pınar” anlamlarına gelen *عَيْنٌ* “ayn” lafzı burada sadece “pınar” anlamında kullanılmak zorundadır. Bunun dışındaki anlamların kullanılması, kelime o mânâya gelse bile yanlış bir tefsîr ve tezâd ihtilâfidir.

<sup>69</sup> Bkz. En’âm 6/96-99; Yâsîn 36/38-40.

<sup>70</sup> İnsân 76/18.



## B. İhtilâf Sebeplerinin Bazı Çıkmazları

Tefsîrde ihtilâf çeşitlerini ikiye ayıran müfessirler, sebeplerini de ikiye ayırmışlardır. Her bir ihtilâf çeşidi için ayrı ayrı sebep zikretmişlerdir. Tarafımızca bunun bazı çıkmazlarının olduğu düşünülmektedir. Esasında ister tenevvü, isterse tezâd olsun ihtilâf sebeplerinin aynı olması gerekmektedir. Sebep aynı olmakla beraber âyetten çıkan doğru mânâ veya yorum tenevvü olmalı, âyetin hamlini aşan mânâlar da tezâd olmalıdır.

İbn Teymiyye ve ondan sonra pekçok müfessir, ihtilâf sebeplerini de ikili bir yapı içerisinde ele almışlar, tenevvü ihtilâflarının dört şekilde cereyan ettiğini ifâde etmişlerdir. Bunlar;

- 1- Esmâ ve sıfat çeşitliliği;
- 2- Müsemmanın farklı özelliklerle ele alınması veya örnekleme tefsîr tarzı;
- 3- Bir lafzın iki veya daha fazla mânâyâ gelmesi;
- 4- Bir mânânın yakın lafız veya müteradiflerle tefsîr edilmesidir<sup>71</sup>.

İbn Teymiyye ve onu takip eden müfessirlerin ihtilâfları bu dört sebebe hasretmeleri veya İbn Cüzeyy el-Kelbî ve onu izleyenler gibi alt alta değişik sebepleri sıralamak yetersiz görmekteyiz. Çünkü ihtilâfları muhatıb, muhatab, metin ve harici unsurlar olmak üzere değişik başlıklar altında incelemenin en uygun yol olduğunu düşünmekteyiz. Metnin sahibi Yüce Allah olduğu için o muradını tam ve eksiksiz olarak anlatmıştır, ancak ilahî bir metnin beşerî bir varlık olan insan tarafından anlaşılmasında bazı problemler ortaya çıkmıştır. Bunların da başında metnin dil yapısı ve Kur'ân'ın müfessirler tarafından farklı anlaşılması gelmektedir.

Kur'ân'ın dil özelliklerinden kaynaklanan ihtilâfları, kırâatler, gramatik görüşler, anlamın açıklığı, kapalılığı, genişliği, darlığı, hakîki-yan anlamlılık ve çok anlamlılık gibi sebeplerden kaynaklanmıştır. Müfessirlerden kaynaklananların başında onların fitrî yapıları, ilmi seviyeleri, mensûbiyetleri, gereksiz ayrıntılara dalmaları, içinde yaşadıkları zaman dilimi, içinde buldukları coğrafî ve kültürel şartları ile sosyal ve siyâsal hâdiselerden etkilenmeleri gelmektedir. Bunların dışında bir de tâlî meseleler vardır ki bunların başında hadîsler, sebab-i nüzûl, seleften gelen rivâyetlerin farklılığı, nâsih mensûh ve isrâiliyyat gelmektedir.

İbn Teymiyye, Zehebî ve Akk gibi usûlcü veya müfessirler yanlış yönelişlerin sebeplerinin birbirinin alternatifi olan yorumlardan farklı olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre dirâyet tefsîrinde görülen en büyük hatalardan birincisi, müfessirin birtakım inanç ve kanaatlere sahip olması, akabinde de Kur'ân

<sup>71</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 67-69; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l- fetâvâ*, XIII, 382-385; Bilmen, *a.g.e.* s. 155; Akk, *a.g.e.* s. s. 84; Şâyi', *a.g.e.* s. 16, 17.

lafızlarını bu inanç ve kanaatlerine göre yorumlamış<sup>72</sup> veya rivâyeti terkederek kendisini, felsefi bir cereyana ve ideolojiye kaptırması sonucu oluşmuştur. Bunun sonucunda âyetler bihakkın tefsîr edilememiş ve Kur’ân’ın asıl maksadı aşılmış, dolayısıyla bir takım te’villere gidilerek ihtilâflar oluşmuştur<sup>73</sup>. İbn Sinâ, kendisini felsefi bir cereyana kaptırdığı için cennet, ceennem ve sırat gibi kelimeleri bu ilmin verileriyle açıklamaya çalışmış ve bunların manevî kuvvetler olduklarını belirtmiştir. Meselâ, İbn Sinâ, *وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ* {*Melekler de göğün etrafında bulunurlar. O gün Rabbinin arşını, sekiz melek taşır*}<sup>74</sup> âyetinin tefsîrinde sekiz feleği, sekiz gezegen; arşı da dokuzuncu gezegen olarak açıklamıştır<sup>75</sup>. İbnü'l-Arabî de Nisâ sûresi üçüncü âyetinin tefsîrinde İmam Malik ve Şafî'nin görüşlerine yer verdikten sonra ikisi arasında kıyaslamaya gitmiş, İmam Malik'in Şafî'den daha zeki, anlayışlı, Arapçasının daha iyi olup edebiyat yönünün de ondan daha üstün olduğunu söylemiştir<sup>76</sup>.

Bunun yanında müfessirlerin bazıları tefsîrini batıl inanç ve esaslara dayan-dırılmış bunun sonucunda da hem delil hem de medlüllerinde hata yaparak büyük yanlışlara düşmüşlerdir<sup>77</sup>. Gulat-1 Şia da, *وَإِنْ نَكُثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ* {*Eğer anlaşmadan sonra yeminlerini bozarlar, bir de dininize hücum ederlerse, artık kâfir guruhunun o öncülleri ile savaşın!*} âyetini Talha ve Zübeyr; *وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَنْ أَشْرَكَتَ لِيَخِطَبَنَّ عَمَلَكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ* {*Halbuki sana da, senden önceki peygamberlere de şu gerçek vahyolunmuştur ki: "İyi dikkat et! Şirke düşersen yaptığın bütün makbul işler boşa gider ve sen âhirette kaybedenlerden olursun!"*} âyetinde ifâde edilen şirke düşme ve amellerin boşa gitmesini hilafette Hz. Ali'ye ortak olmaya çalışanlar olduğunu ifâde etmişlerdir.

Gulat-1 Şia'nın Beyyaniyye kolu ise *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ* {*Şeytanın peşinden gidenler ne bekliyorlar? Onlar akılları sıra, buluttan gölgelikler içinde Allah'ın ve meleklerin gelip, Hakla-rındaki hükmün verilmesini, işlerinin bitirilivermesini mi bekliyorlar? Bütün işler ve hükümler Allah'a aittir*}<sup>78</sup> âyetindeki buluttan gölgelikler içinde Allah'ın ve

<sup>72</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 86; Zehebî, et-İtticâhâtü'l-münharife, s. 20.

<sup>73</sup> Zehebî, et-Tefsîru ve'l- müfessirûn, I, 241.

<sup>74</sup> Hakka 69/17.

<sup>75</sup> İbn Sinâ, Ebû Ali, *Rasâilü İbn Sinâ*, Mektebetü Hindiyeye, y.s., 1908, s. 124, 125. İbn Sinâ'nın bu tarz tefsîr örnekleri için bkz. İbn Sinâ, , a.g.e, s. 125-132.

<sup>76</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (nşr. Ali Muhammed Becâvî), Daru ihyâ'i'l-kütübî'l-arabiyye, y.s. 1957, I, 314.

<sup>77</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l- fetâvâ*, XIII, 355,356; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 85,86; Suyûtî, a.g.e, IV, 178,179; Zehebî, et-Tefsîru ve'l-müfessirûn, I, 241,242; Akk, a.g.e, s. 85.

<sup>78</sup> Bakara 2/210.

*meleklerin gelmesini* Hz. Ali olarak tefsîr yapmışlardır<sup>79</sup>. Sebeiyye'nin öncülerinden Beyan b. Sem'ân da { هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ } “İşte bu, bütün insanlara yöneltilen bir açıklamadır, Haramlardan korunacak müttakiler için bir hidâyet ve öğüttür”<sup>80</sup> âyetindeki beyân, hidayet ve mev'ızanın Hz. Ali olduğunu ifade etmiştir<sup>81</sup>.

Kur'ân'ı kendi inanç ve kanaatlerine göre açıklayan bazı müfessirler, bazen de Kur'ân lafızlarının delalet ettikleri mânâları ve bu lafızlardan murad olunan mefhumları hem soyup almışlar hem de reddetmişlerdir. Bazıları da herhangi bir lafza, ona delâlet etmeyen ve ondan murad olunmayan pek çok mânâ yüklemişlerdir. Her iki durumda da, hataları hem delil hem de medlulde olmuştur. Bunun sonucunda da red veya kabul ettikleri mânâlar yanlış veya bâtil olmuştur. Kur'ân lafızlarına yüklenen mânâlar doğru olsa bile, bu durumda lafızdan kastedilen mânânın o olmaması sebebiyle delilde hatalar olmuştur. Kur'ân'ı akli/dirâyet tefsîr metoduyla yorumlamaya çalışan müfessirler arasında bu tür hatalar çok görülmüştür<sup>82</sup>. Bunlara müfessirlerin fitrî yapıları, ilmî seviyeleri, gereksiz ayrıntılara dalmaları, âyetleri hevâ ve arzuya göre yorumlamaları, içinde buldukları kültürel çevreleri ve anlama-yorumlama farklılıkları da ilave edilmelidir. Nitekim, İbn Arabî, { وَأَذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَتَبَّلاً } “*Rabbinin yüce adını zikret, fânilere bel bağlamaktan kurtul ve bütün gönlünle yalnız O'na yönel*”<sup>83</sup> âyetinin tefsîrinde “Sen olan Rabbinin adını zikret yani kendini tanı, kendini unutmaya ki Allah da seni unutmasın...” demiştir<sup>84</sup>.

Tefsîrde akla dayalı tezâd ihtilâflarının bir diğeri de Kur'ân-ı Kerîm'in kim tarafından kime indirildiği, muhataplarının kim olduğu, Kur'ân'ın ne gibi fitrî gaye ve maksadlar gözettiği bilinmeden, kelâmın siyak-sibakı ve sebab-i nüzûlü araştırılmadan sadece Arapça kaide ve kurallarıyla tefsîr yapmaya kalkışmaktan kaynaklanmıştır<sup>85</sup>. Aynı zamanda dil bakımından lafzın hangi mânâyâ geldiği konusunda da pekçok yanlışlara düşülmüştür<sup>86</sup>. Meselâ, Mu'tezile ve Cehmiyye'ye göre, Kıyâme sûresindeki { وَجُوهٌ يُّؤَمِّدُ نَاصِرَةً إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةً } “*Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parlayacaktır. (Onlar) Rablerine bakacaklardır (O'nu göreceklerdir)*”<sup>87</sup>

<sup>79</sup> Şehristânî, Ebû Bekir, *el-Milel ve'n-nihal*, (thk. Ali Emir-Ali Hasan), Dâru'l-ma'rife Beyrut 2001, I, 150.

<sup>80</sup> Âl-i İmrân 37138.

<sup>81</sup> Bağdâdî, Abdülkâhîr, *el-Fark beyne'l-fırâk*, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 1990, s. 237.

<sup>82</sup> İbn Teymiyye, Mukaddime fi usûli't-tefsîr, s. 86; Zehebî, et-İtticâhâtü'l-münharife, s. 20-24; Akk, a.g.e, s. 228.

<sup>83</sup> Müzzemmil 73/8.

<sup>84</sup> Aktaran. Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife*, s. 22.

<sup>85</sup> İbn Teymiyye, Mukaddime fi usûli't-tefsîr, s. 86; Zehebî, et-İtticâhâtü'l-münharife, s. 23; Zehebî, et-Tefsîru ve'l- müfessirûn, I, 241,242; Akk, Usûlü't-tefsîr, s. 228.

<sup>86</sup> Teymiyye, Mukaddime fi usûli't-tefsîr, s. 86.

<sup>87</sup> Kıyame 75/ 22, 23.

âyetinde geçen إلى “ilâ” lafzı, harf-i cer değil de “alâi” آلَاءِ lafzının müfredi ve “nimet” mânâlarına gelmektedir<sup>88</sup>. Yine aynı âyetlerde geçen نَاطِرَةٌ “nazire” (bakan) kelimesi de مُنْتَظِرَةٌ “muntazire” (bekleyen) anlamındadır. Buna göre söz konusu âyetlerin tefsiri “Yüzler vardır ki, o gün ıslıl ıslıl parıldayacaktır. (Onlar) Rablerinin nimetini (yahut emrini) bekleyeceklerdir” şeklinde olmaktadır.

Cevdet Bey yanlış yönelişlerin, “batıl ve bozuk bir mezhebi yaymak, ilahî kelâmı ona tabi kılmaya çalışmak; tefsîr için gerekli ilimleri bilmemek; mutlâk müteşâbihler konusunda kesin hüküm vermeye çalışmak; delili olmadan Allah’ın muradı hakkında kesin söz söylemek ile âyetlerin hevâ ve arzuya göre yorumlanması”ndan kaynaklandığını ifade etmiştir<sup>89</sup>.

Bilmen ve Mollaibrahimoğlu tezâd ihtilâflarının beş sebepten kaynaklandığını ifâde etmiş, bunları da;

- \* Müfessirlerin rivâyetlerin sahihini bırakıp zayıf olanlarına müracaat etmesi;
- \* İctihad ve istinbat gerektiren konularda müfessirin bu konudaki kurallara riâyet etmemesi;
- \* Müfessirlerin siyâk-sibâk, sebab-i nüzûl, nâsîh-mensûh gibi Kur’ân ilimlerini dikkate almayıp kelime ve terkiplerini sırf Arapça bilgileriyle açıklamaya çalışmaları;
- \* Müfessirlerin, âyetlerin lûgat mânâlarını, hakiki medlullerini dikkate almaması, siyâk-sibâka önem vermemesi ve rivâyetleri terkedip kendisini felsefi veya tasavvufi bir akıma kaptırması;
- \* Müfessirin ehl-i bidattan olup âyetleri mücerret olarak kendi mezheplerini terviç ederek te’vile cüret etmesi, şeklinde sınıflandırmıştır<sup>90</sup>.

İbn Teymiyye, Zehebî ve Akk, Bilmen ve Mollaibrahimoğlu’nun yukarıda ifâde edilen tezâd ihtilâflarının sebepleri konusundaki tasniflerinin yeterli olmadığı görülmektedir. Çünkü yanlış yönelişler şeklindeki farklı yorumlarla yani tezâd ihtilâflarıyla tenevvülerin sebeplerinin aynı olduğu düşünülmektedir. Tenevvü ihtilâfları bölümünde ifâde edildiği üzere tezâd ihtilâfları da muhatıb, muhatab, metin ve tâlî unsurlar olmak üzere değişik sebeplerden kaynaklanmıştır. Tezâd ihtilâflarında âyetin hamlini aşan ifâdeler vardır. Meselâ, mütevâtir bir kırâate göre tefsîrde bir farklılık varsa bunlar tenevvü ihtilâfını; şaz ve mevzû kırâatler tercih edilerek yapılan yorumlar da tezâd ihtilâfını oluşturmaktadır. Müfessirlerden kaynaklanan ihtilâflar ise Ehl-i sünnete mensûp müfessirler arasında ve tali bir meselede olursa tenevvü; Ehl-i sünnet arasında esaslı bir

<sup>88</sup> Şarkâvî, Ahmed Muhammed, “İhtilâfü’l-müfessirin esbâbühü ve davâbüthü”, *Havliyyetü’l-külliyeye*, sayı 17, Kahire 2004, s. 6.

<sup>89</sup> Cevdet Bey, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>90</sup> Bilmen, *B.T.T. ve Tabakâtü’l-müfessirin*, 155, 156; Mollaibrahimoğlu, *a.g.e.*, s 95-106.

meselede ya da Mu'tezile ve Hâriciler'in yaptıkları gibi Kur'ân ve sünnete muhalif olan yorumlar da tezâd ihtilâflarını oluşturmaktadır<sup>91</sup>. Kısaca ihtilâf sebeplerinin tümü tenevvü ve tezâd için müşterektirler.

### C. Tefsîr Usûlünde İhtilâf, İhtilâf Çeşitleri ve Sebeplerine Alternatif Bakış Açısı

Bu bölümde ihtilâfın tanımı yapıлып, ihtilâf çeşitlerine değinilmiştir. İhtilâf çeşitleri daha kuşatıcı ve günümüz insanının anlayabileceği bir dille tasnif edilmiştir. İhtilâf sebepleri de muhatıb, hitab, muhatab ve harici unsurlar açısından ele alınmıştır.

#### 1. İhtilâf

İhtilâf h-l-f kökünden türemiş olan iftial babının mastarıdır. İhtilâf kelimesinin kökü olan *halefe* ve bu kökten türeyen kelimeler lügatte “geriye döndü”<sup>92</sup>, “süt vb., yemekler bozuldu veya bayatladı”<sup>93</sup>, “oruçlu olan birisinin ağzı fena halde koktu”<sup>94</sup>, “çocuk babasının ahlakını takip etmedi, onun yolundan gitmedi”<sup>95</sup>, “arkadaşlarından geri kaldı”<sup>96</sup>, “bozgunculuk yaptı”<sup>97</sup> gibi mânâlara gelmektedir. Söz konusu fiilin iftial babıdan mastarı olan *ihtilâf* ise “ittifakın gerçekleşmemesi”<sup>98</sup> ve “iki kişiden herbirinin söz ve davranışlarında, diğerinin aksini ilzam etmesi” olarak tanımlanmıştır<sup>99</sup>. Ayrıca ihtilâf, “bir tek görüşün bulunması gereken yerlerde karşılıklı iki görüşün bulunması”<sup>100</sup> şeklinde de tanımlanmıştır. Aynı zamanda bu mânâda ihtilâfı “bir konu hakkında serdedi-

<sup>91</sup> Şarkâvî, a.g.m, s. 6.

<sup>92</sup> İsfehânî, Râğıb, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Dâru'l-ma'rife, Beyrut t.s. s.155; İbn Manzûr, Ebulfadl, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-fikr, Beyrut , 1990, IX, 82; Feyrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub, *el-Kamûsu'l-muhît*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1987, s.1042.

<sup>93</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 92; Zebidî, Muhabbidin, *Tâcu'l-ârus min cevâhiri'l-kâmus*, (thk. Ali Şibrî ) Dâru'l-fikr, Beyrut 1994, XII, 195; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s.1044; Kermî, Hasan Said, *el-Hâdi ilâ luğati'l-Arab*, Dâru Lübnan, Beyrut 1991, I, 661.

<sup>94</sup> İbn Manzûr, a.g.e, IX, 93; Zebidî, a.g.e, XII, 195; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s. 1044; Kermî, a.g.e, I, 661.

<sup>95</sup> İbn Manzûr, a.g.e, IX, 88; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s.1044, 1045.

<sup>96</sup> Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s. 1045; Kermî, a.g.e, I, 661.

<sup>97</sup> Zebidî, a.g.e, XII, 195.

<sup>98</sup> Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, s. 1045; Kermî, a.g.e, I, 662, 664.

<sup>99</sup> Feyrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub, *Basâiru zevi't-temyiz*, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut t.s., II, 562; Kermî, a.g.e, I, 662.

<sup>100</sup> Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yay., İstanbul 2002, s. 41.

len görüş ayrılıkları” şeklinde anlamak da mümkündür<sup>101</sup>. Çünkü “ihtilâf” kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’in bazı âyetlerinde bu anlamda kullanılmıştır<sup>102</sup>.

İhtilâf basit anlamıyla ittifakın karşıtı olup “görüş ayrılığına düşmek, uzlaşmamak” veya “farklı görüşlere sahip olmak” mânâsına gelir. Buna göre ihtilâf, farklı görüşler karşısında içlerinden birini daha güçlü ve zayıf olarak nitelendirmeyip tarafsız kalmayı yahut zayıf da olsa bir tarafa temayülü yansıttığından bir ölçüde olumlu çağrışıma sahiptir<sup>103</sup>.

İbn Kuteybe (ö.276/889) ihtilâf kelimesini bazen tenâkuz kelimesiyle birlikte kullanmıştır<sup>104</sup>. Tahavî (ö.321/933) ise meseleyi rivâyetlerle ilgili değerlendirip, ihtilâfî rivâyetlerin birbirleriyle çelişmesi<sup>105</sup>, isnatların çelişkili olması<sup>106</sup> ve âlimlerin ihtilâf etmesi şeklinde ifade etmiştir<sup>107</sup>. Bunun yanında diğer kelimelerde olduğu gibi ihtilâfla tenâkuz arasında birtakım farklar vardır. Bu farkların en önemlisi de umûm-husus farklılığıdır. Buna göre her tenâkuz, ihtilâf kabul edilirken, her ihtilâf tenâkuz kabul edilmemektedir. Söz konusu durum tezat için de geçerlidir. Çünkü ihtilâf tezattan daha kapsamlıdır. Her zıt ihtilâf kabul edilirken her ihtilâf zıt kabul edilmez<sup>108</sup>. Kısaca ifade edilmesi gerekirse ihtilâf, tezat ve tenâkuz gibi kelimelerden daha kapsamlıdır. Bazı konularda aynı mânâda kullanılsa da ihtilâfın bunlardan daha geniş bir kullanım alanı vardır. Bunun içindir ki ihtilâf her zaman olumsuz bir durum ifade etmez.

İhtilâfın ıstılâh anlamı “bir kişinin ifade veya davranışlarında diğer insanlardan farklı bir yol takip etmesi” olarak tanımlanmıştır<sup>109</sup>. İnsanlar arasındaki görüş ayrılığı netice itibarıyla tartışma ve çekişmeye götürdüğü için ihtilâf kelimesi bazen mecâz olarak *münazaa* ve *mücâdele* anlamında da kullanılmaktadır<sup>110</sup>. Bunun için insanlar ve âlimler arasındaki anlaşmazlık, çatışma ve mücâdeleler hep bu kavramla ifade edilmiştir<sup>111</sup>.

<sup>101</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, *Te’vilü muhtelifi’l-hadîs*, (thk. Abdülkadir Atâ), Müessesetü kütübî’s-sekâfiyye, Beyrut 1998, s. 35.

<sup>102</sup> Bkz. Meryem 19/37; Bakara 2/176.

<sup>103</sup> Özen, Şükrü, ‘Hilaf’, *DİA*, İsam Yay., İstanbul 1988, XVII, 527.

<sup>104</sup> İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 105, 132, 167.

<sup>105</sup> Tahavî, Ebû Cafer, *Şerhu müşkil’l-âsar*, (nşr. Şuayb Arnaût), Müessesetü’risâle, Beyrut 1994, III, 61.

<sup>106</sup> Tahavî, *a.g.e.*, III, 126.

<sup>107</sup> Tahavî, *a.g.e.*, III, 127.

<sup>108</sup> İsfehânî, *a.g.e.*, s. 155.

<sup>109</sup> İsfehânî, *a.g.e.*, 155-157; Feyrûzâbâdi, *Basâir*, II, 562; Özen, Şükrü, “İhtilâf”, *DİA*, İsam Yay., İstanbul 2000, XXI, 565-568.

<sup>110</sup> İsfehânî, *a.g.e.*, s. 155; Özen, “Hilaf”, XVII, 527.

<sup>111</sup> Özen, ‘Hilaf’, XVII, 527-538; Özen, “İhtilâf”, XXI, 565-568.

Halefe'den türeyen “muhtelif” kelimesi ise çeşitlilik ve farklılık gibi anlamların yanında bünyesinde zıt olma mânâsını da barındırmaktadır<sup>112</sup>; ancak hâlefe fiilin mastarı olan hilâf, zıtlıktan daha geniş bir mânâda kullanılmaktadır<sup>113</sup>. Hilâf, ihtilâf kelimesiyle aynı kökten türemiş olup hilâf, “aykırı, karşı, karşıt ve ters” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>114</sup> Bazıları ise, bunların yanında hilâfa “karşı gelmek, aykırı davranmak, muhalefet etmek ve zıtlaşmak” anlamlarını da vermektedir<sup>115</sup>. Her ne kadar ihtilâf ve hilâf kelimeleri aynı kökten türeseler de aralarında birtakım farklar vardır. Dolayısıyla hilâf, ihtilâftan farklı olarak en başta tez ve antitezden birini benimseme ve diğerine karşı tavır alma, delilsiz görüş anlamında kullanılırken, ihtilâf kelimesi ise delile dayalı görüş, anlamında kullanılmıştır. Bir başka deyişle güçlü olan ve yaygınlık kazanan görüş ihtilâfla, zayıf ve genel kabul görmeyen görüş ise hilâf terimiyle ifâde edilmiştir. Diğer yandan hilâf, sünnet ve icma karşısında “açıkça muhâlefet etmek” anlamına gelir<sup>116</sup>. İhtilâfta gaye ve hedef birliği olup farklılıklar sadece izlenen yol ve metottadır. Hilâfta, hem gaye ve hedefte hem de izlenen yol ve metotta bir çok farklılıklar vardır. İhtilâf bir delile dayandığı için ictehad olarak kabul edilmiş ve rahmet olarak değerlendirilmiştir. Hilâfın ise bir dayanağı ve istinad edeceği bir delili olmadığı için reddedilip bid'at olarak kabul edilmiştir.<sup>117</sup> Ancak ihtilâf kelimesi daha şumüllü olup hilâfı da kapsamaktadır<sup>118</sup>. Bunun için İbn Teymiyye müfessirler arasındaki hilâf için *tezâd ihtilâfı*<sup>119</sup>, Ömer Nasûhî Bilmen *hakiki ihtilâf*, Mollaibrahimoğlu da *düşmanca ihtilâf ve temel ihtilâflar*<sup>120</sup> tabirini kullanmayı tercih etmişlerdir.

## 2. İhtilâf Çeşitleri

Görüş farklılıklarını ifade eden ihtilâf kavramı; tezâdı, nakzı, inhirâf, tenevvü ve mukabili içerisinde barındıran bir kavramdır. Mukabil, bir anlamın karşısında yer alan bütün farklılıkları ifade ederken, zıt mukabillerin en uçlarını ifade etmektedir. Nakız ise bazen mukabil bazen de zıt anlamlarında kullanılan bir kelimedir. İhtilâf ise bunların hepsini içine alan genel ve kapsayıcı bir kavramdır. Meselâ, ihtilâfın zıddını “ittifak” kelimesi oluştururken mukabillerini de

<sup>112</sup> İsfehânî, *a.g.e.*, s. 155; İbn Manzûr, *a.g.e.*, IX, 90; Zebidî, *a.g.e.*, XII, 185; Feyrûzâbâdî, *Basâir*, II, 562; Kermî, *a.g.e.*, I, 665.

<sup>113</sup> Feyrûzâbâdî, *Basâir*, II, 562.

<sup>114</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, IX, 90-94.

<sup>115</sup> Özen, ‘Hilâf’, XVII, 527.

<sup>116</sup> Özen, ‘Hilâf’, XVII, 527.

<sup>117</sup> Bilmen, *B.T.T. ve Tabakâtü'l-müfessirin*, I, 153; Mollaibrahimoğlu, *a.g.e.*, s. 61,62.

<sup>118</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 67; Bilmen, *a.g.e.*, I, 153; Mollaibrahimoğlu, *a.g.e.*, s. 61,62.

<sup>119</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 67.

<sup>120</sup> Mollaibrahimoğlu, *a.g.e.*, s. 65, 89.

“icma”, “anlaşma”, “uzlaşma”, “birlik” ve “beraberlik” gibi kelimeler oluşturmaktadır. İttifakın mukabillerini ise “ışkâl”, “ıştibah”, “farklılık”, “teâruz”, “tenâkuz” ve “nizâ” kelimeleri oluşturmaktadır. Bu semantik ayrıma göre tefsîrde, Kur’ân ve sünnetin dışına çıkılarak yapılan yorumlara tezâd ihtilâfları denilmiştir. Ancak “tezâd” kavramı anlam olarak açıklaması yapılan şeylerin uç düzeyde birbirinin karşıtı anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla tefsîrde birbiriyle mutlak karşıtlık oluşturan ihtilâflar tezâd ihtilâfı olarak kabul edilmelidir. Örnek verilecek olunursa şefaath meselesini Mu‘tezile kabul etmezken Ehl-i sünnet kabul etmektedir. Kur’ân’a ve sünnete kapsamlı ve bütüncül bir şekilde bakıldığında şefaathın hak olduğu görülecektir. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin bu konudaki görüşü tezâd ihtilâfı gurubuna girmektedir.

Diğer yandan bazı ihtilâflar da vardır ki bunlar yüzde yüz bir şeyin zıddı olmayabilir. Meselâ, israiliyyât meselesi gibi. Bunda Kur’ân’a ve sünnete muhalif görüşler bulunabilir fakat israiliyyattan kaçınan müfessirlerin yorumlarıyla karşıtlık oluşturmayabilir. Bunların çoğunda Kur’ân’ın esas amacı unutulup pekçok gerekli gereksiz ayrıntılara girildiği için bunlar tezâd kapsamına alınmıştır.

#### (1) Birbirinin Alternatifi Olan Farklı Yorumlar (Tenevvü İhtilâfları)

Birbirinin alternatifi olan farklı yorumlar diğer bir ifâdeyle tenevvü ihtilâfları, hakikatte (tezâd) olmayıp, bir lafzın müfessirler tarafından farklı isimlerle ifâde edilmesinden ve muhatapların dikkatini konunun bir yönüne çekmek istenilmesinden kaynaklanan, konunun özü ile değil de ayrıntılarla ilgili farklı yorumlar veya değişik tefsîr beyanlarıdır. Bu tür ihtilâflar müfessirler tarafından caiz kabul edilip övülmüştür<sup>121</sup>.

Bilindiği gibi Kur’ân-ı Kerim’in kendine has yapısı, dil özellikleri ve üslubu vardır. Buna bir de yapıları, karakterleri, kapasiteleri ve eğitim düzeyleri farklı müfessirler eklenince bir takım değişik görüşlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bunlara bağlı olarak birden çok mânâya gelebilme ihtimali olan bazı âyetleri müfessirlerin farklı yorumlamaları tefsîr için hem bir çeşitlilik hem de birer zenginlik olmuştur. Bu tür ihtilâflar ilk devirlerde görüldüğü gibi günümüzde de görülmeye devam etmektedir.

Tenevvü ihtilâflarında Kur’ân’ın anlaşılabilmesi, yanlış anlaşılması ve Kur’ân’ın ruhuna ters düşen bir anlama problemi yoktur. Müfessirler arasında birbirlerine zıt düşen açıklamalar da yoktur. Bu ihtilâf çeşidinde sadece isim, sıfat, ibâre ve ifâdelerde olan bazı farklılıklar vardır. Genelde tâlî meselelerde meydana gelen bu tür ihtilâflar müslümanlar için bir rahmettir. Tenevvü ihtilâfı

<sup>121</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *İktidâü’s-sırâtı’l-müstakim.*, I,128-130; Şâyi’, a.g.e, s. 14.



şeklinde sarfedilen her söz ve kelâmın doğru olabilme ihtimali de çok yüksektir. Bu tür ihtilâflarda, müfessirler arasında görülen bu tür ihtilâflar, sahabe ve tabiiler arasında görülen ihtilâflara benzemektedir.<sup>122</sup>

(2) Yanlış Yöneliş Şeklindeki Farklı Yorumlar (Tezâd İhtilâfları)

Tefsîrde tezâd/karşıt ihtilâfı, tenevvü ihtilâfı gibi bir lafzın müfessirler tarafından farklı isimlerle ifâde edilmesi ve müfessirlerin muhatapların dikkatlerini bir konunun önemine çekme amaçlarının olmadığı ihtilâflardır. Bu tür ihtilâflar tenevvü ihtilâfları gibi tâlî meselelerde meydana gelen ayrıntularla ilgili ihtilâflar olmayıp, meselenin iç yüzünde ve temelinde olan ihtilâflar ve farklılıklardır. Bunlar, birbirine zıt veya birbirleriyle çelişen farklı açıklamalardır<sup>123</sup>. Kur’ân tefsîrinde bu tür ihtilâflar daha çok rivâyet tefsîrinden dirâyet tefsîrine geçildikten sonra görülmeye başlamıştır. Bu tür ihtilâflar, hataların dışında genellikle hevaya uyma, mezhep taassubu, sapık fikirler, eksik ilim ve bozuk bir itikattan kaynaklanmaktadır<sup>124</sup>.

Cevdet Bey, yanlış yönelişlerin, “batıl ve bozuk bir mezhebi yaymak, ilahî kelâmı ona tabi kılmaya çalışmak; tefsîr için gerekli ilimleri bilmemek; mutlak müteşâbihler konusunda kesin hüküm vermeye çalışmak; delili olmadan Allah’ın muradı hakkında kesin söz söylemek ile âyetlerin hevâ ve arzuya göre yorumlanması”ndan kaynaklandığını ifade etmiştir<sup>125</sup>. Bunlardan bir kısmı, müfessirlerin yeterli araştırma ve inceleme yaptıktan sonra doğruya ulaşmak için sarfettikleri gayretler sonucu âyete doğru mânâ veremeyip gayr-i ihtiyârî olarak ortaya çıkan ihtilâflardır. Bu durumda olan müfessirler, halis niyetli ve doğruya ulaşmak için bütün imkanlarını seferber ettikleri için mâzur sayılırlar. Kur’ân’ı anlamak için herhangi bir art niyeti olmayan ve sağlam yöntemlere başvurup doğruya isabet edemeyen müfessirlerin yaptıkları yanlışlıklar bu grupta ve hata olarak değerlendirilmelidir.

<sup>122</sup> İbn Teymiyye, *İktidâü’s-sırâtı’l-müstakîm*, I,128-130; İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l- fetâvâ*, XIII, 381. İbn Teymiyye tefsîrdeki ihtilâfları ikiye ayırıp sadece tenevvü ihtilâfını tefsîrde ihtilâflar olarak kabul ettiği için böyle demiştir. Bu çalışmada ise tefsîrde ihtilâfları tenevvü ve tezâd ihtilâfı olarak ele alınacağı için sahabe ve tabiîin arasında Kur’ân-ı Kerim’i anlama noktasında pek fazla görülmeyen daha sonraki devirlerde ortaya çıkan tezâd farklılıkları da ele alınacaktır. Gerçi İbn Teymiyye de tezâd ihtilâfını kavram olarak kullanmış ve bunu daha çok “İktidâü’s-sırâtı’l-müstakîm” adlı eserinde işlemiştir.

<sup>123</sup> İbn Teymiyye, *İktidâü’s-sırâtı’l-müstakîm*, I, 130; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli’t-tefsîr*, s. 75; Bilmen, ‘, *a.g.e.*, s. 153; Şâyi’, *a.g.e.*, s. 23, 24.

<sup>124</sup> Şâyi’, *a.g.e.*, s. 16, 17. Şâyi’ burada bunları tezâd ihtilâfı için ifâde etmiş. Bu çalışmada ise eksik ilim ve mezhep taassubu dışındakiler inhirâf ihtilâfları içerisinde değerlendirilmiştir.

<sup>125</sup> Cevdet Bey, *a.g.e.*, s. 50.

### 3. İhtilâf Sebepleri

“İhtilâf Sebepleri”ne de toptancı bir bakış açısıyla değil de daha derin bir sunum için hitab/metin, muhatap/Yüce Allah ve muhatab/müfessir veya onu anlamaya çalışanlar açısından yaklaşılmıştır.

Hitab/Kur’ân-ı Kerîm açısından bakıldığında elimizde subûti kat’i fakat her yerinde delaleti kat’i ve kesin olmayan bir metin bulunmaktadır. Tefsîrde meydana gelen ihtilâflarda Kur’ân dilinin farklı yorumlanması en etkili sebeplerden biridir. Kur’ân’da bir konunun değişik şekillerde yorumlanmasına sosyal ve siyasî anlayış, iklim şartları, bilimsel, sanatsal, felsefi ve teknolojik faaliyetler etkili olmuştur. Bir görüşün desteklenmesi için Kur’ân’dan herhangi bir delil getirmenin çok önemli olduğu Müslüman toplumlarda, Kur’ân dilinin önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Bunun yanında, konunun Kur’ân bütünlüğü içerisinde değerlendirilememesi gibi durumlar dille alakalı etkenler arasında kabul edilmektedir.

Kur’ân’ın subûtunun kat’i olması ve âyetlerin medlullerinin de Allah’ın muradının hak olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Kur’ân’ın subûtu kat’idir fakat kendi tanımlamasıyla en başta muhkem ve müteşâbihleri vardır. Metin düzeyinde de mutlakı, ammi, mücmeli, garibi, mübhemi, müşkili hatta müştereki ve ezdadı vardır. Bütün bu ve benzeri durumlar ihtilâfı kaçınılmaz kılan sebeplerdir. Bundan dolayı Kur’ân’ı anlama ve yorumlama çabaları da farklılaşabilmektedir.

Kur’ân âyetlerinin muhkem ve müteşâbih olarak ayrılmaları, mecaz ve hazfler, karîne ihtiyacı duyulan yerlerde en az bir ya da daha fazla karîneye ihtiyaç duyulması, bu karînelerin açıklık ya da kapalılıkları gibi hususlar ihtilâflarda dilsel boyutun önemini ortaya koymaktadır<sup>126</sup>. Kur’ân’da sıkça görülen bir anlatım şekli de teşbihî anlatımdır. Bu teşbihî anlatımlar konusunda ilk dönem müfessirleri arasında ciddi fikir ayrılıkları oluşmuştur. Meselâ, Kur’ân’da tenzih âyetlerinin daha çok ve delâletleri daha açık olmasına rağmen bazı müslüman fırkalar, zâhirî ifâdelere bakarak teşbihe yönelmişler, tenzih âyetleriyle çelişmişlerdir<sup>127</sup>. Meselâ, selef teşbih konusunda aşırı hassasiyet gösterirken Mücâhid, İsrâ sûresi 79. âyetini tefsir ederken teşbihi andıran söylemlerden kendisini kurtaramamıştır. {وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدُ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا} “Sana mahsus bir namaz olmak üzere gecenin bir kısmında kalkıp Kur’ân oku, teheccüd namazı kıl. Böylece Rabbinin seni makam-ı mahmûda erıştireceğini

<sup>126</sup> Kadı Abdulcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’an*, (thk. Adnân Zarzur), Dâru’t-türâs, Kahire 1969, s. 34.

<sup>127</sup> İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, (thk., Abdulvehhab Vafî), *Mukaddime İbn Haldun*, Dâru Nehda, Kahire t., s. III, 1076-1077.

*umabilirsın*<sup>128</sup> âyetinde geçen *عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّخْمُودًا* { ifadesini “Arşın üzerine kendisi ile birlikte oturttu” şeklinde tefsîr etmiştir<sup>129</sup>. Daha sonra ortaya çıkan Müşebbihe, Kur’ân-ı Kerîm’de geçen ve teşbihi andıran bu ifâdeleri aynen kabul etmiştir. Hatta bunu destekleyen pekçok hadîs rivâyet etmişlerdir. Meselâ, “Rabbim bana mülaki oldu, benimle musafaha etti, benimle yüz yüze geldi, parmak uçlarının soğukluğunu hissedinceye kadar, elini iki omzumun arasına koydu” şeklinde bir hadîsin olduğunu iddia edip; görüşlerini delillendirmişlerdir<sup>130</sup>.

Zâhirî ifâdelerdeki teşbih ve tecsim tartışmaları devam ederken, konuyla ilgili nakle karşı akıl, taklide karşı te’vîl, ve rivâyete karşı da dirâyet gibi yeni ve teknik kavramlar ortaya çıkmıştır. Herbir müslüman grup kendi gittikleri yolun doğru olduğunu göstermek için âyetleri kendi görüşlerini destekler tarzda te’vîl etmiştir. İslâm milleti arasında şayi olan fırkalardan herbiri Kur’ân’dan kendi mezhebine uygun gelenleri almış, uygun gelmeyenleri de te’vîl etmiştir<sup>131</sup>. Kur’ân’daki kelimelerin karşılığı olan mânâların ve bunların anlam çerçevesinin ve Arapça’nın iyi bilinmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır. Çünkü Kur’ân’da mücmel-mübeyyen, amm-hass, mübhem-zâhir ve nâsîh-mensuh gibi bazı tefsîr usûlü kavramları vardır. Bunları tam bilmeden ve anlamadan Kur’ân’ı yorumlamaya kalkışmak ihtilâfların temel sebebi olduğu gibi bir çok mânâyâ gelen kelimelerin bir mânâsının tercih edilmesi ihtilâflar için bir etken olmuştur. Bir metni okuyan herhangi bir kimse onu anlarken metinde kendi dilsel mantalitesinin karşılığını bulur ve bu konu da hayal gücünü çalıştırır. Her okuyan kendisi için mantıklı mânâyı okur. Okuma dil ve düşünceyle yakından ilgili olduğu için ayrılıklar ve ihtilâflar ortaya çıkar<sup>132</sup>. Dilden kaynaklanan ihtilâflar da genellikle bir kavrama ya müşterek bir mânânın verilememesinden ya da bir çok mânâyâ şamil olan bir kelimeye müfessirler tarafından farklı mânâların herhangi birinin tercih edilmesinden kaynaklanmaktadır. Aslında Kur’ân Arapça’da kullanılan mevcut kelimelerden oluşmuştur. Bunun yanında Kur’ân’ın Arapçadaki bir çok kelimeye yeni mânâlar yüklemesi de göz ardı edilmemelidir. Kur’ân’daki belli

<sup>128</sup> İsrâ 17/79.

<sup>129</sup> Tâberî, *a.g.e*, XV, 181.

<sup>130</sup> Şehristânî, *a.g.e*, I, 94-96.

<sup>131</sup> Kırca, Celal, “Mezhebi Tefsîr Ekolünün Ortaya Çıkışı”, *İslâmî Araştırmalar*, Sayı 5., Ankara (Ekim) 1987, s. 52.

<sup>132</sup> Harb, Ali, *Nakdül-hakika*, Merkezü’s-sekâfiyyeti’l-Arabiyye, Beyrut 2000, s. 5,6.

başlı ve temel<sup>133</sup> kavramların genel mânâları konusunda herhangi bir ihtilâf olmamıştır<sup>134</sup>.

Tefsirde ihtilâfların önüne geçmek için müfessirin bilmesi gereken ilimler sıralansa da bu işin ideal tarafıdır. Hakikatte müfessirlerin ilmi seviyelerinin yol açtığı pekçok ihtilâf çeşidi vardır. Müfessirin mensûbiyeti, içinde bulunduğu kültürel ve coğrafi şartlar ile içinde yaşadığı zaman dilimi ihtilâf açısından tümüyle tefsirinde etkin bir unsur olarak görev yaparlar. Dolayısıyla herkesin donanımı, birikimi, şartları, dünya görüşü, hayata bakışı, sosyo-kültürel ortamı farklılaştığına göre yorum mantığı ve metodu da farklılaşmaktadır. Bütün bunlar tefsirde ihtilâfın çıkması için kaçınılmaz unsurlardır. İşte bu bölümde ihtilâfa etki etmesi sebebiyle müfessir faktörüne yer verilmiştir.

Tefsir usûlünde Kur'ân'ın yorumlanmasında hadîsler, sebab-i nüzûl, nesh meselesi, selevin tefsire dair malumatları ile isrâiliyyât gibi haricî unsurlar söz konusudur. Örneğin sebab-i nüzûl, özellikle müteaddid ve sahihleme problemi olduğunda çok önemli sorunlar çıkartmaktadır. İsnadı ve metnindeki kopukluklarla önümüzde duran Hz. Peygamberin bazı hadîsleri ve bakış açısına göre anlam kazanan nesh meselesi vardır. Kısaca isrâiliyyât denilen önceki ümmetlerin kutsal kitapları ile bunları sarıp sarmalayan tarihi rivâyetler vardır.

#### IV. SONUÇ

Tefsirde ihtilâflar, ulûmu'l-Kur'an, tefsir usûlleri ve tefsir mukaddimelerinde tanımına girilmeksizin çeşitleri, te'vîlin sakıncaları ve tenevvü-tezâd üzerinden birkaç sebep zikredilerek, bunlar da alt alta sıralanarak ele alınmıştır.

Bu makalede, ilk önce başlangıçtan günümüze kadar tefsirde ihtilâf geleneğinin kısaca bir değerlendirilmesi yapılmış, ulûmu'l-Kur'an'da ulûmanın meseleye yaklaşımı ortaya konulmuştur. İhtilâf literatürünün en büyük eksikliği mezkûr terimin tanımının yeterince yapılmadan meselenin işlenmiş olmasıdır. İkinci olarak gelenekten iktibas edilen tenevvü-tezâd ayrımının ihtilâfları çeşitlendirmede hem yetersiz hem de günümüz açısından pek anlaşılır olmadığı ifade edilmiştir. Bundan yola çıkarak ihtilâf ve çeşitlerinde yeni bir isimlendirilmeye gidilmiştir. İhtilâfın **farklılık** olarak; çeşitleri de makbul olanlara **birbirinin alternatifi olan farklı yorumlar**, makbul olamayanlar da **yanlış yönelişler şeklindeki farklı yorumlar** olarak ikiye ayrılmıştır.

<sup>133</sup> Burada İzutsu'nun anahtar kavramlar dediği bu mefhumlara, "belli başlı ve temel kavramlar" denilmesi tercih edildi.

<sup>134</sup> İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Kevser Yayınları, Ankara t.,s. s. 21,22.

Tefsîrde ihtilâf üzerine yapılan çalışmalarda, ihtilâf sebepleri başlığı altında pek çok sebep zikredilmektedir. Genelde ulemâ ihtilâf sebeplerini gruplandır-maya gitmeden madde madde zikretmiştir. Esas olan modern anlama yöntemle-rinden de istifade ederek ihtilâf sebepleri muhâtap-metin-müfessir ve haricî unsurlar şeklinde dörtlü bir yapıyla değerlendirilmiştir.

Makalede, tefsîrde ihtilâf algısı ve ihtilâflarda alternatif bir bakış açısını he-deflendiği için ihtilâfın anlam ve yorumsal boyutlarına klasik tabirle tefsîr ve te'vîl konularına değinilmemiş; ihtilâf çeşitleri ve sebeplerinin de alt başlıkları detaylı bir şekilde ele alınmamıştır.

Tefsîrin başlıca üç önemli özelliğinin bilinmesi gerekmektedir. Bunlardan birincisi tefsîre konu olan âyetlerin Allah'ın kelamı olduğu; ikincisi bir âyet hakkında, Allah'ın maksad ve muradının hak olduğu; üçüncüsü de Allah'ın bir âyetten maksad ve muradının şu veya bu olduğuna dair ortaya konulan farklı mülâhazalardır. İlk ikisinde müslümanlar mabeyninde ihtilâfın olamayacağı bilinen bir gerçektir. Üçüncüsü ise müfessirlerin farklı yorumlamalarına açık olan tek taraftır. Bunlar da birbirinin alternatifi olan farklı yorumlar ya da yanlış yönelişler şeklinde tezahür etmektedir. Birincisi her ne kadar tefsîrde makbul karşılsa da âyetin mânâ alanını daraltmama konusunda dikkatli olunmalıdır. Tezat olanların hepsini de sapma, inhiraf veya çarpıtma olarak algılamamak gerekir. Çünkü müfessir burada samimi olarak görüş bildirip tefsîr alanında yeni ufuklar açmak istemiş olabilir.

Ayrıca tefsîrde ihtilâf meselesi geniş bir perspektiften bakılarak ele alınmalı-dır. İhtilâf kavramının müradif ve karşıt anlamlarına yer verilmelidir. İhtilâf anlaşılmadan ihtilâf çeşitleri ve sebeplerinin de anlaşılması zorlaşmaktadır. Semantik ayrımı yapılmadığı için ihtilâf, meseleye yeni bir çözüm getirmemek-tedir. Bu yüzden ihtilâf ele alınırken söz konusu kavramın semantik ayrıma dikkat etmek gerekmektedir.

İhtilâf sebepleri de üst perdeden değil de “Yüce Allah'tan”, “Kur'an'ın Dil Özelliklerinden, Müfessirlerden ve Nakillerden Kaynaklananlar” olmak üzere dört ana başlık altında ele alınmalıdır. Metnin sahibi Yüce Allah olduğu için onu sorgulama imkanımız yoktur. Kur'an-ı Kerîm açısından bakıldığında elimizde subûtu kat'i fakat her yerinde delaleti kat'i ve kesin olmayan bir metin bulun-maktadır. Bu metni anlamaya çalışan ise insandır. Bir şeye insan unsuru dahil olduğunda orada hataların olacağı da bilinmelidir. İnsanın zihin yapısı, zaman ve mekan mefhumuyla kodlandığı için, bulunduğu kültürel, coğrafi, sosyal ve siyasal olaylardan da etkilenmektedir. Bundan dolayı ihtilâf sebeplerinde müfes-sir faktörü en önemli maddedir. Diğer yandan tefsîrde ihtilâflara etki eden sebepler arasında haricî unsurlar vardır. Bunların da başında hadîsler, sebeb-i

nüzûl, nesh, rivâyet farklılığı ve isrâiliyyat gibi sebepler gelmektedir. Bunlara ilaveten müstakil olarak telif edilmiş, tefsir külliyyatı ve isrâiliyyat denilen kadim din ve kültürlerin verileri vardır. Bunların da ihtilâf sebeplerindeki rolü ihmal edilmemelidir.

# Kabul Edilme Sürecinde Türk Kanun-ı Medenîsi

*Elif DURSUNÜST\**

**Öz:** Medenî kanunun kabul edilmesinden önceki sürece bakıldığında çıkarılan kanunlarda ya batılı devletlerin mevzuatı örnek alınmış ya da yerli kaynaklar göz önünde tutulmuştur. Medenî hukuk alanının yazılı düzene bağlanması ile ilgili olarak Fransız Medenî Kanunu'nun iktibasî görüşü ortaya atılmış ise de Ahmet Cevdet Paşa'nın çabası sonucunda fıkıh esaslarına dayanan yerli bir kanunun yapılması kabul edilerek Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye) hazırlanmıştır. Arazi kanunu ve Mecelle ile başlayan medenî hukukun kanunlaştırılması çalışmaları yaklaşık yarım asırlık bir aradan sonra bir aile kanununun hazırlanmasıyla devam etmiştir. 25 Ekim 1917 tarihinde yürürlüğe giren ve 19 Haziran 1919 tarihinde yürürlükten kaldırılan Hukuk-ı Aile Kararnamesi, Tanzimattan sonra başlayan kanunlaştırma hareketlerinin son halkası olmuştur. Hukuk-ı Aile Kararnamesinin ilgasından sonra kararname öncesinde yürürlükte olan hükümler fıkıh kitaplarında yazılı olduğu şekliyle bir müddet daha mahkemelerde geçerli olmuşsa da yeni bir kanuna gittikçe daha fazla ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır. Hazırlanacak kanunlarda batıdan istifade ile birlikte eski hukukî esasların muhafaza edilmesi gerektiği görüşü başlangıçta ağır basmakla birlikte, zamanla kanunları batıdan almak gerektiğini düşünenlerin görüşleri ağır basmıştır. Bunun yanı sıra yeni Türk Devleti kurucularının eski hukukla bağlarını koparma arzuları da kanunların batıdan alınması sonucunu ortaya çıkarmıştır. Bu çalışma 1926'da kabul edilen Türk Medenî Kanunu'na giden yolda kanunlaştırma faaliyetlerinde hakim olan zihniyet değişimini yapılan tartışmalar merkezinde sunmaya çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hukuk-ı Aile Kararnamesi, kanunlaştırma, medenî kanun, mecelle.

## **Turkish Civil Law in the Process of Acceptance**

**Abstract:** Before establishing civil law, either western law system had been taken as an example or local resources had been considered. Although adaptation of French civil law was considered at the beginning about a written civil law, fiqh based, a local law *Mecelle* was established. Enactment efforts of civil law which began with land law and *Mecelle* proceeded with a family law after a half century break. *Hukuk-i Aile Act (Family Law Act)* which was effectuated in 25th October 1917 and repealed in 19th June 1919 was the last act in the process of enactments after *Tanzimat*. A new law was demanded though the rules applied before *Family Law Act* had been valid in courts in the form they existed in fiqh literature after the repeal of the Act. The idea of adaptation of Western Law system outweighed the idea of combining western law system with old basic law system. On the other hand, the desire of founders of new Turkish Republic to loose the connection with old law system ended up with adaptation of western

---

\* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Doktora Öğrencisi

law system. In this study, the discussion about the shift of mentality dominated in the process of enactment of Turkish Civil law effectuated in 1926 was presented.

**Keywords:** Family Law Act, Enactment, Civil Law, Mecelle

**İktibas / Citation:** Elif Dursunüst, “Kabul Edilme Sürecinde Türk Kanun-ı Medenisi”, *Usûl*, 12 (2010/1), 159 - 170.

## I. GİRİŞ

Medenî kanunun kabul edilmesinden önceki sürece bakıldığında çıkarılan kanunlarda ya batılı devletlerin mevzuatı örnek alınmış ya da yerli kaynaklar göz önünde tutulmuştur. 1850 tarihli Kanunnâme-i Ticaret ile 1858 tarihli Ceza Kanunnâmesi ve 1880, 1881 Usul-i Muhakemât-ı Cezâiye ve Usul-i Muhakemât-ı Hukûkiye Kanunları Fransız mevzuatı örnek alınarak hazırlanmış fakat 1840 ve 1851 tarihli Ceza Kanunnâmeleri ile 1858 tarihli Arazi Kanunnâmesi'nin hazırlanmasında yerli kaynaklar göz önünde bulundurulmuştur. Medenî hukuk alanının yazılı düzene bağlanması ile ilgili olarak Fransız Medenî Kanun'unun iktibası görüşü ortaya atılmış ise de Divân-ı Ahkâm-ı Adliyye nazırı Ahmet Cevdet Paşa'nın çabası sonucunda fıkıh esaslarına dayanan yerli bir kanunun yapılması kabul edilerek Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye) hazırlanmıştır.<sup>1</sup> ‘Kitab’ül-Büyû’un Nisan 1869’da yürürlüğe girmesiyle başlayan süreç, Eylül 1876’da ‘Kazâ’ kitabının kanunlaşmasıyla tamamlanmıştır. Genel olarak fıkıh ilminin muamelât bölümü üzerinde duran Mecelle, şahıslar hukuku, aile hukuku, miras hukukunun tümü ve eşya hukukunun bazı önemli konularını ise dışarda bırakmıştı.

Arazi kanunu ve Mecelle ile başlayan medenî hukukun kanunlaştırılması çalışmalarını yaklaşık yarım asırlık bir aradan sonra ve en nâmüsait şartlar içerisinde bir aile kanununun hazırlanmasıyla devam etmiştir. 25 Ekim 1917 tarihinde yürürlüğe giren ve 19 Haziran 1919 tarihinde yürürlükten kaldırılan Hukuk-ı Aile Kararnamesi, Tanzimattan sonra başlayan kanunlaştırma hareketlerinin son halkası olmuştur.<sup>2</sup>

Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin ilgasından sonra kararname öncesinde mer'î hükümler fıkıh kitaplarında yazılı olduğu şekliyle bir müddet daha mahkemelerde geçerli olmuşsa da yeni bir kanuna gittikçe daha fazla ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır. Esasen yeni Türk devletinin kuruluş yıllarında çeşitli sahalarda yeni kanunların hazırlanması da gündemdeydi fakat bu kanunlar nasıl bir

<sup>1</sup> Atay, Aytekin, “Neden İsviçre Medenî Kanunu?”, Medenî Kanun 50. Yıl Sempozyumu, İstanbul 1978, s.60

<sup>2</sup> Aydın, M. Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 152.



karaktere sahip olacaktı? Başlangıçta muhafazakarların hakim olduğu ve hazırlanacak kanunlarda batıdan istifade ile birlikte eski hukukî esasların muhafazası görüşünün ağır bastığı görülmektedir. Fakat gittikçe batı taraftarlarının ağır basması ve yeni Türk Devleti kurucularının eski hukukla bağlarını koparma arzuları kanunların batıdan alınması fikrine ağırlık vermiş ve bilhassa medenî hukuk sahasında eski hukukun devamı karakterini taşıyan bazı kanun layihaları hazırlanmışken bunlardan vazgeçilerek lüzumlu kanunların batıdan ictibası yoluna gidilmiştir.<sup>3</sup>

## II. 1926 Türk Medenî Kanunu Öncesinde Kurulan Komisyonlar

### A. 1923 Komisyonları

Medenî kanunun kabul edilmesinden önceki süreçte aile hukuku sahasında 1923 ve 1924 tarihli olmak üzere iki kanun tasarısı hazırlanmıştır. İstiklal harbinin hemen akabinde Osmanlı devletinden tevârüs edilen kanunlarda gerekli değişiklikleri yapmak ve yeni kanun layihaları hazırlamak maksadıyla “*tâdil-i kavanîn için muktazı lâyihaları ihzâra memur komisyonlar*” kurulmuştur.<sup>4</sup> Bu komisyonlar;

- Mecelle vacibât komisyonu
- Mecelle ahval-i şahsiye komisyonu
- Usul-i muhakeme-i hukukiye ve şer’iye komisyonu
- Ticaret-i bahriye ve berriye komisyonu
- Usul-i muhakemât-ı cezaiye komisyonu
- Kanun-ı ceza komisyonu

Konuyla alakalı olan ahval-i şahsiye komisyonunun reisi Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi reisi Sadettin Bey idi. Hukuk müderrislerinden Muammer Bey, Hafız Şevket Efendi, Mişon Vantura Efendi, Şura-yı Evkaf azasından Kemal Atıf Bey, Darülfunûn muallimlerinden Ahmet Samim Bey, Gönenli Mehmet Efendi ve Erzurumlu Ömer Nasuhi Efendi komisyonun azalarındandı. Bu tadil-i kavanîn komisyonlarının usul-i mesaisine vekâletle münasebetine ve azalara verilecek ücrete dair bir de talimatname hazırlanmıştı. Bu talimatnameye göre komisyon çalışmaları sırasında:

“Muamelât-ı nâsa evfak ve bilhassa memleketin terakkiyât-ı iktisadiyesinin inkişafına hadim ahkâm vaz’ına sarf-ı mesâil edecek ve husul-i maksat için gerek ahkâm-ı fikihiyye ve gerek mil-i sâirece kabul ve tatbik edilmiş esâsattan istifade edilecektir. Bundan mâada gene bu talimatnâmeye nazaran komisyonlar hukuk ıstılahlarını tayin, tespit veya yeniden vaz’ edeceklerdir. Müşterek ictimalar akdedecek komisyonlar arasında çıkacak ihtilafları halletmek Adliye

<sup>3</sup> Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 235

<sup>4</sup> Bozkurt, Gülnihal, *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi*, Ankara 1996, s.184

Vekâletine aittir kezalik adliye vekâletinin komisyon mesâisi üzerinde hakkı murakabesi vardır.

Bu talimatnâmede medenî kanun bakımından dikkate şayan olan madde (madde-i muvakkat) İŞbu muvakkat maddeye göre ihtiyacât-ı memleketi her noktai nazardan temin edecek şekilde bir Kanun-ı Medenî lâyihası tanzimi vazifesiyle mükellef olan Kanunu Medenî komisyonu ikiye tefrik edilmiş olup birinci komisyon terakkiyat-ı hukukiyenin istilzam eylediği tasnifi ilmî dairesinde kavaid-i esâsiye ile emvâle ve ale'l-ıtlak hukuk-ı tasarrufiyyeye ve vacibât ve ukûda ait aksamın müzakere ve tesbiti ve ikinci komisyon ahkâmı şahsiyeye müteferri bilcümle mebahisin müzakere ve tedvini ile iştigal edecektir.

Birinci komisyon 1332 (1916) senesinde ictima ve müzakerata ibtidâr eylemiş olan Kanûnu Medenî Komisyonunun mesaisini takiben mezkur komisyonun tâli encümeninde, esasâtı muhtevi olmak üzere olvakit ihzâr kılınmış olan lâyihanın evvelemirde sür'atle müzakeresini itmam ve ikinci ahkâmı şahsiye komisyonu dahi kezâlik tarihi mezkurda müteşekkil komisyonu mahsusı istihlâf suretiyle mesâiye devam eyleyeceklerdir.”<sup>5</sup>

Ahval-i şahsiye komisyonu ilgili talimatnamenin açıkça ifade ettiği gibi 1916'da kurulan ve Hukuk-ı Aile Kararnamesini hazırlayan komisyona halef olarak çalışmasını sürdürecekti. Bunun yanı sıra fıkıh esaslarının ön planda ve modern milletlerin ikinci derecede dikkate alınması gerektiğinin altını çizen talimatname, henüz laik bir hukuk düzenine geçişin söz konusu olmadığını çalışmaların muhafazakâr biçimde sürdürüleceğini göstermektedir.<sup>6</sup>

Adı geçen komisyonlar ilk toplantısını **2 Mayıs 1923**'te İstanbul'da yaptı. Bu komisyon 1916'daki Ahkâm-ı Şahsiye Komisyonunun bir devamı olduğu için daha bu ilk toplantıda hazırlanacak lâyiha hükümleri için şer'î istinadgâh arama konusu bahis mevzuu oldu ve komisyonda geçen müzakere neticesinde:

“Heyet-i ictimâiyemizin menafii hangi ahkâmın vaz'ını istilzâm ediyorsa komisyonca bilmüzakere o hükümlerin vaz'ı ve bunlardan kütüb-ü şer'iyyede istinadgâhı bulunanlar için kabullerine saik olan esbâb-ı sâire ile beraber sened-i şer'îlerinin dahi iradesi müttefikan kararlaştırıldı.”

Komisyonlar Hukuk-ı Aile Kararnamesine hâkim olan zihniyet dairesinde çalışmalarını sürdürmekteydi. Neticede kararnamenin hemen aynısı olan bir tasarı ortaya kondu. **30 Aralık 1923**'te adliye vekili Seyyid Bey tarafından meclise sunulan bu tasarı, görüşleri alınmak üzere adliye ve şer'îye encümenlerine havale edildi. Her iki encümen de tasarıda çok cüz'î bir iki değişiklik yapmış, tasarının özünü bozmamıştı. **3 Nisan 1340/1924** tarihli meclis toplantısında tekrar görüşüleceği ifade edilerek tasarının Adliye Vekâleti tarafından geri alındığı bildirilmişti.<sup>7</sup>

Bu komisyonlarda görev alan zevatın ortak kanaati yapılacak kanunların memleketin kendi örf ve âdetinden beslenmesi gerektiğiydi. Bu görüşü savunan-

<sup>5</sup> *Ceride-i Adliye*, Mayıs 1339 (1923), sy. 10, s. 463

<sup>6</sup> Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, s.185

<sup>7</sup> Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 237

lar içerisinde 1923-1924 yıllarında Adliye Vekilliğini yürüten Seyyid Bey'in şu konuşması söz konusu kesimin fikirlerini özetler niteliktedir:

“Efendiler! Bütün şark ve garbın bütün Avrupa hukukşinaslarının bütün feylesofların ittifak etikleri bir şey var ki o da bir memleket kanunları o memleketin örf ve adetine uygun olması kazıyyesidir. Kanun vaz'ında esas budur. Bir kanun memleketin örf ve adetine muvafık olmazsa o kanun pâydar olmaz. Çünkü hukuk demek örf ve adet demektir. Bir memleketin ahkâm-ı kanuniyesi kavâid-i hukûkiyesi o memleketin örf ve adetinden doğar ve o örf ve adetin tebeddülü ile tebeddül eder.”<sup>8</sup>

Yine, Türk Kanun-ı Medenîsinin yapılmasında izlenecek yol ile ilgili olarak Seyyid Bey;

“İslahât-ı adliye nâmı altında alelacele bir kanun yapmak doğru olmaz; muzirdir. Almanlar son kanun-ı Medenîlerini ancak onbeş senede vücuda getirebildiler. Memlekete milletin örf ve adetine, milletin bünye-i ictimaiyesine uygun kanunlar yapmak kolay bir şey değildir. Muhtelif devletlerin muhtelif usul ve kanunları var. Garbın örf ve adeti ve hukuku olduğu gibi şarkın da memleketimizin de örf ve adeti ve kavâid-i hukûkiyesi vardır. Bunları uzun uzadıya tedkik etmek, etüd etmek, düşünmek, hangi kaidelerin hangi ahkâmın memleketimize, milletimizin şeriat-i ictimâiyesine, ahvâl-i hayâtiyesine uygun olduğunu tespit eylemek icâb eder. Böyle yapılmayıp da alelacele geliş güzel bir kanun yapılacak olursa fayda yerine mazarrat hasıl olur. Sonra sık sık iki günde bir ta'dile mecbur kalırsınız.”<sup>9</sup>

Seyyid Bey, bir ay gibi kısa bir sürede bile Alman yahut İsviçre Kanun-ı Medenîsi gibi bir kanunun tercüme edilerek alınmasının mümkün ve hatta kolay olduğunu söyler. Fakat ona Türkiye Kanunu denmeyeceğinin Alman yahut İsviçre kanunu deneceğinin altını çizmekte ve şöyle devam etmektedir:

“Almanya ve İsviçre başka, Türkiye başkadır. Türkiye’de Türkiye kanunu lazımdır. Bu da uzun uzadıya tedkike muhtaçtır. Kaş yapayım derken göz çıkarmayalım, metin ve sağlam esaslar üzerinde yürüyelim. Tekrar geriye dönmeyelim.”<sup>10</sup>

Mahmut Esat Bey başta olmak üzere Medenî Kanunun tercüme yoluyla Fransa, İsviçre gibi ülkelerden alınması gerektiğine inananlar ise Seyyid Bey'in bu görüşlerine kesinlikle katılmıyordu. Her milletin müstakil olarak değil insanlığın bir bütün olarak ele alınması gerektiğine ve dolayısıyla kanunların da milletlere özel olarak değerlendirilemeyeceğine inanıyorlardı. Türkiye'nin medenî dünyanın bir üyesi olarak yine bu dünyanın kanunlarını alması gerektiğine inançları tamdı. Şu ana kadar yürürlükte olan fikhî hükümlerin Türk milletinin ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak olduğunu savunuyorlardı.<sup>11</sup> Nihayet

<sup>8</sup> Nomer, Kemaleddin, *Şeriat Hilafet Cumhuriyet Laiklik: Dini ve tarihi gerçeklerin belgeleri*, İstanbul 1996, s. 384. Eser, Halk Fırkası ve TBMM zabıtlarından istifade edilerek hazırlanmış olup, o dönem meclis tartışmalarını içermektedir.

<sup>9</sup> Nomer, *Dini ve tarihi gerçeklerin belgeleri*, s. 385

<sup>10</sup> Nomer, *Dini ve Tarihi Gerçeklerin Belgeleri*, s. 385

<sup>11</sup> Adliye vekili Mahmut Esat ise komisyonların “Her milletin kanununun kendi ihtiyaçlarına göre yapılması gerektiği” fikrine katılmamakta ve hatta yanlış bulmaktaydı. Nitekim Medenî kanunun kabul edilmesinden yıllar sonra bunun nedenlerini izah ediyor:

1923 komisyonlarının dağıtılmasından sonra kurulan 1924 komisyonlarında bu görüş ağırlık kazandı, kanunları tadil edecek komisyonlar ve elbette bu komisyonların aldığı kararlar batılı ülkelerin hukuk anlayışından etkilendi. O zamana kadar yürürlükte olan fikhın birçok hükmü yerine farklı hükümler getirildi. Nitekim Hıfzı Veldet süreçle ilgili “*Medenî Hukukun Umumi Esasları*”nda şunları söylüyor:

“1924 yılının Mart ve Nisan ayları içinde adli ıslahata müteallik diğer birçok kanunlar kabul olundu. İşte bu hamleler yapıldıktan sonra devlet idaresinin laikleştirilmesi hemen hemen tamamlanarak radikal adli ıslahat yolunda fikirler az çok olgunlaştıktan sonra **19 Mayıs 1924**’te Ta’dil-i Kavânin Komisyonlarının Sûret ve Tarz-ı Faaliyetine dair yeni bir talimatnâme yapılarak bu komisyonlar yeniden teşkil olundu.”<sup>12</sup>

### B. 1924 Komisyonları

**11 Mayıs 1924**’de tadil-i kavanin komisyonları tekrar kurularak çalışmaları için yeni bir talimatname hazırlandı. Bu talimatnamede ilk talimatnamedeki gibi fikhî ahkâmından bir bahis yoktu. Adliye vekâletinin komisyonlardan beklediği iş ise, talimatnâmenin sonunda şöyle ifade edilmiştir:

“Tevdîn edilecek kavâninin tamamen asrî bir devlet mefhumât ve esasât-ı adliyesiyle azami bir tetabuku haiz olması ve memleketin ihtiyacı nazardan dür tutulmaması gerekmektedir. Bu maksadın istihsalı için gerek mevzuat-ı hazıradan gerekse bilcümle yüksek medeniyeti temsil eden garp milletleri âsâr ve kavanin-i mütakamilesinden icab eden bilcümle esaslar ahz ve istinbât olunmalı ve tahsisen ticaret kanunu için beynelmilel örf ü adet asla ihmal olunmalıdır.”

Bu suretle kanunlaştırmalarda garba yakınlaşma arzusu daha bariz bir şekilde belirtilmektedir. Bu komisyonlar içerisinde ahvâl-i şahsiye komisyonu Hacı Adil Bey, Şevket Bey, Muammer Raşit Bey, Şükrü Kaya Bey, Ahmet Samim Bey, Ömer Nasuhi Beylerden oluşmaktaydı. Ömer Nasuhi Bey’in sıhhi sebeplerle çekilmesinden sonra Cemal Atıf Bey komisyona dâhil olmuştur. Bu tasarıda iki kitap halinde evlenme ve boşanmaya ait hükümler kaleme alınmıştır. Tasarı Hukuk-ı Aile Kararnamesine bazı hükümleri ve ana yapısı bakımından benze-

“*Bugünkü sosyoloji dünkü Montesquieu sosyolojisi değildir. Milletler kendi kendilerine yaşamıyorlar. İş bölümü medenî milletleri siyasi istiklallerine rağmen bir aile haline getirmiştir. Şu halde modern sosyoloji her memleketi ayrı değil, insanlığı küll halinde müttalaa eder. Türk milleti medenî dünyanın bir üyesidir ve en önemlilerden birisidir. Bu nedenle bağlı kalacağı hak sistemi medenî dünyanın hak sistemidir. Zaten medenî milletler ailesine girmenin tek yolu ve çaresi de budur. (Komisyonların yapmış oldukları kanunları kastederek) Bize uygun olarak hazırlandığı söylenen taslaklar ne dereceye kadar bize göre yapılmışlardır? Bunların içindeki derme çatma maddelerin hangisi bizim ulusal ihtiyaçlarımızdan alınmıştır? Evlenme, boşanma hükümleri mi? Vesayet miras bahisleri mi? Yoksa 200 maddelik borçlar kanunu mu? Montesquieu sosyolojisinin hala hüküm sürdüğünü farzetsek bile yani milletlerin inifrad halinde yaşadıklarını kabul etsek bile Türkün millî ihtiyaçlarını, İslami esaslardan mülhem olan Maliki, Hanbeli, Şafi, Hanefi kurullarla nasıl ifade edebiliriz?!” (Bozkurt, Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi, s.189)*

<sup>12</sup> Altıparmak, *İslamiyet Açısından Atatürk ve İnkılapları*, s. 327

mekteyse de ondan köklü olarak ayrıldığı noktalar da vardır. Tasarının çok aceleye geldiği bütün maddelerinden belli olmaktadır. Bundan önceki tasarıya göre oldukça geri ve acemice kaleme alınmıştır.<sup>13</sup>

Tasarıda talimatnameye uyularak batı hukukundan önemli ölçüde istifade edilmiştir. Bilhassa kazaî boşanma sebepleri arasına İslam hukukunda bulunmayan birçok boşanma sebepleri ilave edilmiştir. Ayrıca boşanma hususunda kadın ile erkek hemen hemen eşit hale getirilmiştir. Bunlar o zamana kadar mer'î olan hükümlere nispetle önemli değişikliklerdir. Tasarıda gerek koca tarafından vuku bulan gerekse tefvîz-i talak suretiyle kadın tarafından vuku bulan talakların hâkim veya hakemler önünde vuku bulması esası getirilmiş bunlar önünde vuku bulmayan talaklar geçerli sayılmamıştır. Tasarıda ayrıca evlenme ve boşanmaya ait usul hükümleri kararnameye nispetle hayli geliştirilmiş ve genişletilmiştir. Batıl ve fasit nikâhlar hususunda kararnameden önemli ayrılıklar vardır. Poligami müessese olarak devam etmekle birlikte hâkimin iznine bağlanmıştır.<sup>14</sup>

Söz konusu tasarı Mecelle'den itibaren gerçekleştirilen kanunlaştırma faaliyetleriyle mukayese edildiğinde hukuk algısındaki değişimi ve gelinen noktayı son derece açık bir şekilde göstermektedir. Bu tasarı 1926 Türk Medenî Kanunu'nun kabulü öncesinde fikhın kendi imkânları nisbetinde gelişmelere ayak uydurma çabalarının son bir halkası olarak kabul edilebilir. Buna rağmen bu sırada kanunların batıdan alınması fikri hayli ağır bastığından bu tasarı da iptal edilmiş, komisyonlar Adliye Vekili Mahmut Esat tarafından dağıtılmıştır.<sup>15</sup>

Eski hukuk esaslarının ortadan kaldırılması ve tamamen yeni kanunlar meydana getirilmesi gerektiğine olan inanç dönemin siyasetine de hâkim olduğundan kanunların tamamen batıdan tercüme yoluyla alınması gerektiği fikri galip olmuştur. Nitekim önceki adalet sisteminin ortadan kaldırılıp yerine “*asrın icâbâtına*” uygun bir adalet sistemi getirmenin ve buna yönelik kanunlaştırma faaliyetlerinin milletin bir ihtiyacı ve talebi olduğu kabulüne binaen Mustafa Kemal Atatürk yaptığı bir konuşmada şunları söylemişti:

“Adalet teşkilatı ve ıslahatına verdiğimiz önemi nasıl ifade etmek azdır. Fakat bundan mühim olan nokta; adli telakkimizi adli kanunlarımızı, adli teşkilatımızı, bizi şimdye kadar şuurî, gayrî şuurî tesir altında bulunduran, asrın icabâtına gayrî mutabık revâbittan bir an evvel kurtarmaktır. Millet her mütemeddin memlekette olan terakkiyât-ı adliyenin, memleketin ihtiyacâtına tevafuk eden esasatını istiyor. Millet seri ve katî adaleti temin eden medenî usulleri istiyor. Milletin arzu ve ihtiyacına tâbî olarak adliyemizde her tesirâtten cesaretle silkinmek ve seri terakkiyâta atılmakta asla tereddüt olunmamak lazımdır. Hukuk-i medeniyede hukuk-i ailede takibedeğimiz yol ancak medeniyet yolu olacaktır. Hukukta idare-i maslahat ve hura-

<sup>13</sup> Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 238

<sup>14</sup> Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 239

<sup>15</sup> Altıparmak, *İslamiyet Açısından Atatürk ve İnkılapları*, s. 329

felere merbutiyet; milletleri uyanmaktan meneden en ağır bir kâbustur. Türk milleti, üzerinde kabus bulunduramaz.”<sup>16</sup>

Yine Atatürk 1925 yılında yeni hukuk sisteminin aynı zamanda kendi hukukçularını yetiştirmesi için açılan Ankara Hukuk Fakültesi’nde şunları söylemiştir:

“Büsbütün yeni kanunlar vücuda getirerek eski esâsât-ı hukûkiyeyi temelinden hal’etmek teşebbüsündeyiz. Ve yeni esâsât-ı hukûkiye ile elifbasından tahsile başlayacak bir yeni hukuk neslini yetiştirmek için bu müessesâtı açıyoruz. Bütün bu icrâatte mesnedimiz milletin istidât ve kabiliyeti ve irade-i kat’iyesidir.”<sup>17</sup>

Garp mevzuatından birinin Türk Medenî kanunu olarak iktibasî fikri **1340 (1924)** sonlarında ve **1925**’te daha çok kuvvetlendi. Nihayet bir gün devrin Adliye Vekili Mahmut Esat’ın bu komisyonlar önünde söylediği bir söylev ile bunların vazifelerine nihayet verildi ve İsviçre Medenî Kanunu’nun bazı tadilatla bir kül halinde iktibasî hükümetçe kararlaştırıldı. Bu kanun bir heyet tarafından tercüme edildi. Hukukçu mebuslardan, mahkeme reis ve azalarından, hukuk profesörlerinden ve avukatlardan müteşekkil 26 kişilik bir ilmî heyet tarafından Türk Medenî Kanunu Lâyhâsı hazırlandı.

O dönemin siyasi kararlılığını yansıtmaması açısından Adliye Vekili Mahmut Esat Bozkurt’un komisyonlar önünde yaptığı konuşmasının bir kısmına burada değineceğiz:

“Sayın arkadaşlar! Türk ihtilalinin kararı Batı medeniyetini kayıtsız, şartsız kendine maletmek, benimsemektir. Bu karar o kadar kesin bir azme dayanmaktadır ki önüne çıkacaklar, demirle, ateşle yok edilmeye mahkûmdurlar. Bu prensip bakımından kanunlarımızı oldukları gibi batıdan almak zorundayız. Böylelikle Türk ulusunun iradesine uygun harekette bulunmuş olacağız. Keyif ve isteklerimize göre değil, milletimizin dileklerine göre iş başarmaya borçluyuz. Şimdiye kadar geçen hizmetlerinize teşekkür eder, komisyonların vazifelerine son veririm.”<sup>18</sup>

Menteşe mebusu Şükrü Kaya’nın riyasetinde mebus Mustafa Fevzi ve Hasan Fehmi, hakimlerden Fuat Hulusi, Feyzi Daim, Esat, Şemseddin, Sabri, Aziz, Osman, Cevat, Hacı Rifat, profesörlerden Veli, Şevket Mehmet Ali, Samim, Vasfi Raşit, avukatlardan Tahsin, Bahir ve Nazım’ın aralarında bulunduğu 26 kişilik ekip Türk Medenî Kanunu Lâyhâsını hazırladılar. Hıfzı Veldet kanununun meclise sunulmasını şöyle anlatıyor:

“Hazırlanmış olan Medenî Kanun lâyhâsı, lâyihanın ehemmiyetine nazaran kısa olan bir esbâbî mucibe lâyhâsıyla birlikte Adliye Vekaletinden Başvekalet’e tevdi olundu. İcra Vekilleri heyetinin **20 Aralık 1341 (1925)** toplantısında tezekkür ve tasvip edilen kanun lâyhâsının

<sup>16</sup> Bozkurt, *Batı Hukukununun Türkiye’de Benimsenmesi*, s.187

<sup>17</sup> Gülcan, Yılmaz; Şenşekerci, Erkan, *Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi*, İstanbul 2002, s. 137 (Orijinal metin; Özen, Ergun, *Atatürk ve Hukuk İnkılabı*, s. 27)

<sup>18</sup> Altıparmak, *İslamiyet Açısından Atatürk ve İnkılapları*, s. 329

Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne takdimi kararlaştırıldı ve başvekâletin 6/6336 sayılı tezkere-siyle Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne sunuldu.

Medenî Kanun lâiyhası Türkiye Büyük Millet Meclisi Adliye Encümenince “Bazı mühim cel-seler Başvekil İsmet Paşa'nın; heyet-i umumiyesi de Adliye Vekili Mahmut Esat ve mezkur komisyon azasından kanun-ı Medenî Müderrisi Veliyyüddin huzurlarıyla mütalaa olundu.”<sup>19</sup>

Tasarının **17 Şubat 1926'da** görüşülmeye başlanmasından sonra ilk sözü yi-ne Adliye Vekili Mahmut Esat Bozkurt almıştı:

“Bu kanunları devrimin büyük liderlerinin ilhamından aldığım gür verimlilikle düşünerek teklif ettim. Bu kanunlar devrimin anlam ve kavramını belirteceklerdir. Devrimin anlam ve kavramını belirten bu kanunların yayımı iledir ki Türk halkı, devrimden, devrimin verimliliğinden yararlanacaklardır. Bu kanunların en önemlisi bulunan ve Türkün sosyal yaşantısında devrimin gereklerini ve durumunu anlatacak olan bu medenî kanun dünyanın uygarlık âle-minin en tanınmış yazarlarınca beğenilen bir uygar yapıttır. Bize de memleketimizin en seçkin hukukçuları tarafından aktarılmıştır. Dokuz yüzden çok maddeyi içine alan Medenî kanunu-muzun en önemli bölümlerini özellikle aile, hukuksal kuruluşlar, miras sorunları ve mallarla ilgili haklar meydana getirmektedir. Türk tarihinin, benim anlayışına göre en acındırıcı insa-nı Türk kadınıdır. Yeni tasarının aile kuruluşu ve miras hükümleri şimdiye kadar istenildiği zaman kolundan tutularak bir tutsak gibi yerden yere vurulan fakat dünya kurulalı beri hanım olan Türk annesini gereken saygılı yerine getirecektir. Türk annesini gerçek ve saygı değer ye-rine getirecek olan bu kanun, unutmamak gerekir ki, aynı zamanda Türk toplumunu en güçlü ve en temelli bir surette kuvvetlendirmiş olacaktır.”

Sonrasında komisyon üyesi Şükrü Kaya Bey İsviçre Kanunu'nun olduğu gibi alınmasının kendi toplumumuza uygun bulunmasından ileri geldiğini söyleye-rek özetle şu konuşmayı yaptı:

“İnsanlar çevrelerindeki insanlarla her gün aralıksız ilişki kurmaktadır. Uygar ülkelerde bu kişisel ilişkiler yazılı kanunlara bağlıdır. Ne yazık ki bizde böyle bir kanun yapılmamıştır. Şimdiye kadar bu gibi durumlar ve ilişkiler türlü mezheplere, düşüncelere, söylentilere, özel görüş ve anlayışlara bağlı idi. Türk milleti, kendi doğru düşüncesi ve deneyleriyle bu kuralları kaldırma kararına varmıştır. Zaten toplumun ihtiyaçlarını karşılamayan, uygar davranışlarına engel olan yasalar, kendiliklerinden düşerler ya da kanun yapıcıları tarafından kaldırılırlar. Her devrin kendi kanunu vardır. Memleketin esenliğini üstüne alan Cumhuriyeti güçlendir-mek istiyorsanız ona layık kanunlar yapınız ve gericiliği besleyen kanunları kaldırınız. Geric-i kanunlar bir yanda yürürlükte iken devrim de öte yanda kendi yolunu savunmak zorunda ka-lır. Eski kuralların çok kötü bir yanı da kadınlarımızı birçok haklardan yoksun etmesi idi. Ar-tık bu eşitsizlikleri düzeltmenin zamanı gelmiştir. Bu kanun doğrudan doğruya İsviçre Kanu-nu'ndan alınmış harfi harfine aktarılmıştır.”

Tokat mebusu Emin Bey ve Sinop mebusu Yusuf Kemal Beylerin övücü ko-nuşmalarından sonra 743 sayılı Türk Medenî Kanunu kabul edildi.<sup>20</sup>

Bu dönemde kanunun kabul edilmesiyle ilgili bir takım itirazlar söz konu-suydu. Kanuna yönelik yapılan bu eleştirilerle ilgili olarak Mahmut Esat Boz-kurt, “İslam dininin kurallarını bırakılıp Katolik dini kurallarının alındığı”, “batı

<sup>19</sup> Altıparmak, *İslamiyet Açısından Atatürk ve İnkılapları*, s. 330

<sup>20</sup> Goloğlu, Mahmut, *Devrimler ve Tepkileri: 1924-1930*, Ankara 1972, s. 173-174

medeniyetinin iyi kurallarının alınıp kötü kurallarının atılması gerektiği”, “birden fazla kadınla evlenememenin ve istendiğinde kadınları boşayamamanın bize uymadığı” gibi bir takım ‘dedikoduların’ vaki olduğunu ifade etmiş, eleştirileri tamamen cahilce bularak bunlara cevaplar vermiştir. Mahmut Esat’a göre, Türk Medenî kanununun aslı olan İsviçre Medenî kanunu da Hıristiyanlıktan mülhem değildir. Mesela bu dinde yasak olan boşanma kanunda yasak değildir. Yine Batı medeniyetinin sadece iyi taraflarını almak gerektiğini iddia edenlere karşı medeniyetin bir kül(bütün) olduğunu, söz konusu kanunun ise Batı Medeniyetinin süzölmüş en temiz bir kültürü olduğunu ifade eder. Birden fazla evlenme konusu ise Mahmut Esat’ın ve o dönem zihniyetinin pek hassas olduğu bir konudur. Birden fazla evlenen erkeğin hanımından da sadakat bekleyemeyeceğini ifade eden Bozkurt, “Viyana kapılarına kadar evladını yollayan Türk anasının elbette İsviçreli bir hizmetçi kadar değerli olduğunu” ifade eder.<sup>21</sup>

### III. Neden İsviçre Medenî Kanunu?

Dönemin Adliye Vekili Mahmut Esat Bozkurt İsviçre Medenî Kanunu’nun (1 Ocak 1912) kabul edilmesinde bu kanunun 1804 tarihli nispeten eskimiş olan Fransa Medenî Kanunu’ndan daha yeni olması fazlasıyla “soyut ve filosofik” olan Alman Medenî Kanunu’ndan (1 Ocak 1900) daha sade ve anlaşılır olmasının etkili olduğunu ifade etmiştir.<sup>22</sup> Bizzat medenî kanunun esbabı mucibe lâyihasında “Türk kanun-ı medenîsinin, kavanîni medeniye arasında en yeni, en mükemmel ve halkçı olan İsviçre kanunu medenîsinden ahiz ve iktibas olunduğu”<sup>23</sup> dile getirilmiştir. Yine bu kanunun yargıca büyük bir hareket serbestliği tanıdığı, özellikle borç ilişkilerinde ekonomiye canlılık verecek derecede toplumsal hayata uyum sağladığı ileri sürülmektedir.<sup>24</sup>

Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, Ferit Hakkı Saymen, Selahattin Sulhi Tekinay gibi Fransızca bilen hukukçuların Türkiye’de çok olmasının ve İsviçre Medenî Kanunu’nun Fransızca metninin Türkçeye çabuk çevrilme olasılığının bulunması, İsviçre’de öğrenim görmüş olan hukukçuların Türkiye’de idare başına geçmiş bulunmalarının İsviçre Medenî Kanunu’nun seçilmesinde etkili olduğunu düşünmektedirler.<sup>25</sup> Aytekin Ataay ise İsviçre Medenî Kanunu’nun kabul edilmesinin nedenlerinden birinin belki de en önemlisinin söz konusu kanunun kadın erkek eşitliğine önem vermesi olduğunu ifade eder. Tekinay Atatürk’ün

<sup>21</sup> Boydar, Mustafa, *Atatürk ve Devrimlerimiz*, İstanbul 1973, s. 247-248

<sup>22</sup> Ataay, Aytekin, “Neden İsviçre Medenî Kanunu?”, *Medenî Kanun’un 50. Yıl Sempozyumu*, İ. Ü. Mukayeseli Hukuk Enstitüsü, İstanbul 1978, s. 70

<sup>23</sup> *Türk Kanun-ı Medenîsi, Esbâb-ı Mucibe Lâyihası*, Yeni Matbaa, İstanbul 1926, s. 4

<sup>24</sup> Mumcu, Ahmet, *Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi*, İstanbul 1996, s. 140

<sup>25</sup> Ataay, Aytekin, “Neden İsviçre Medenî Kanunu?”, s. 67



Cumhuriyet'in kurulmasından yıllarca önce askerî ateşe olarak Sofya'da bulunduğu yıllarda kadınlarla erkeklerin eşit haklara sahip olmaları ve erkeklerin birden fazla kadınla evlenebilme olanağının kaldırılması gereğinden söz etmiş olduğunu ifade eder.<sup>26</sup>

#### IV. Türk Medenî Kanun'un Dayandığı İlkeler

Türk Medenî kanunu öncelikle laik bir esasa dayanmaktadır. Bu kanunun bütün hükümleri dini bir mahiyetten tamamen uzak olup dönemin ekonomik, sosyal ihtiyaçlarının ve siyasî beklentilerinin bir ürünüdür. Bu kanunla dünyevî bir mahiyete sahip olan medenî ve hukukî müesseseler dinî müesseselerden tamamen tefrik edilmiş, medenî haklardan istifadede şahıslar arasında eşitlik ilkesi getirilmiştir. Buna göre her şahıs kanunun sınırları çerçevesinde her türlü haklara sahip olabilir. Bu bağlamda kadın ve erkek miras, ekonomik hayat, meslek edinme gibi tüm konularda birbirine eşit sayılmıştır. Esasen kadın ve erkeğin birbirine eşit sayılması medenî kanunun en temel taşlarından kabul edilmiştir. Bunların dışında hürriyet esasına dayanan Medenî Kanunla esirlik, kölelik gibi hürriyeti sınırlandıran eski müesseseler tamamen kaldırılmıştır. Mukavele serbestisi, ferdi mülkiyet esasları da yine bu kanunun dayandığı önemli hususlardandır.<sup>27</sup>

#### V. SONUÇ

Bu makalede 1926 Türk Medenî kanununun kabul edilme süreci o döneme yön veren şahsiyetlerin ifadeleri, tartışmaları merkezinde ele alındı. Yeni bir medenî kanun oluşturmak amacıyla oluşturulan 1923 ve 1924 komisyonları, bu komisyonların genel temayülü, tartışılan meseleler, alınan kararlar, dönemin idarecilerinin yaklaşımları gibi konular birinci ve ikinci el kaynaklar merkezinde derlenerek genel bir panorama çizilmeye çalışıldı.

Prusya'dan başlayıp bütün Avrupa'ya, oradan da bütün dünyaya yayılan Kanunlaştırma faaliyetleri, tüm devletler gibi Osmanlı Devleti için de geri döndürülemez bir sürecin başlangıcını ifade ediyordu. Dünyada gerçekleşen bu değişim ve dönüşümün farkında olarak Osmanlı aydın ve devlet adamları, son dönemlerinde kendi hukuk sistemi ve geleneği içerisinde kanunlaştırma yoluna gitmişti. 1868 tarihli Mecelle bu yöndeki çabasının ilk ve özgün örneğiydi. Bu dönemin genel karakteri yapılacak kanunların devletin kendi hukuk sistemi ve geleneği içerisinde olması gerektiği yönündeydi. Kimi şahıslar bu dönemde kanunların topyekün batıdan alınıp tercüme edilmesi gerektiğini düşünse de,

<sup>26</sup> Ataay, Aytekin, "Neden İsviçre Medenî Kanunu?", s. 71

<sup>27</sup> Gönensay, A. Saim, Medenî Hukuk, C. I, s. 5

hem siyasi olarak devlete hâkim olan anlayışın bunu kabul etmemesi hem de zamanın ve şartların buna elvermemesi, bu fikrin uygulanmasını zaman ve şartların olgunlaşmasına dek erteledi.

Mecelle Osmanlı hukuk sisteminin kendi dinamikleri içerisinde oluşan özgün bir karaktere sahip olup, aile hukukunu dışarıda bırakan bir içerik taşımaktaydı. Bu durum, hemen tüm alanlarda kanunlaştırmaya giden Osmanlı Devleti'ni aile hukuku sahasında Hukuk-ı Aile Kararnamesini hazırlamaya itecekti.

1917 Hukuk-ı Aile Kararnamesi, içerdiği yenilikler, Hanefî mezhebi dışında başka mezhepleri referans alan geniş çerçevesi ve dönemin şartları açısından ne muhafazakâr Müslümanların, ne gayri müslimlerin ne de kanunların tamamıyla batıdan alınması gerektiğine inanan kesimin hoşuna gitmişti. Bu nedenle uzun ömürlü olmamış 1919'da yürürlükten kaldırılmıştı.

Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin yürürlükten kaldırılması sonrasında medenî hukuk sahasında ortaya çıkan kanunî boşluk elbette yeni bir medenî kanunun hazırlanmasını gerekli kılmıştı. 1923 yılında kurulan Türkiye Cumhuriyeti yeni bir medenî kanuna ihtiyaç duyuyordu ve bu kanun yeni kurulmuş olan laik devletin beklentilerini karşılamak durumundaydı. Yeni bir kanun oluşturmak amacıyla 1923 ve 1924 yıllarında kurulan komisyonlar, Hukuk-ı Aile Kararnamesi'yle benzer esaslara riayet ederek bu kararname çalışmalarını kaldığı yerden devam ettirmek amacıyla yola çıkmış fakat sözkonusu amaçlar dönemin siyasi beklentilerini karşılayamadığından yapılan çalışmalar durdurulmuş ve komisyonlar dağıtılmıştır.

Yeni kurulan devletin eskiyle olan bütün bağların koparılması gerektiğine olan inancı yıkılan Osmanlı Devleti'nden kalan muazzam birikimin anlamsızlaştırılması sonucunu doğururken bu durum yaşanan her olumsuz gidişin sorumlusu olarak da bu birikimin gösterilmesine neden olmuştu. Modern merkezîyetçi devletin bir gereği olan laiklik temelinde oluşturulmuş batı kaynaklı bir kanunun alınarak tercüme edilmesi o dönemin hâkim görüşü ve *tek çıkar yolu* haline gelmişti.

Medenî kanunun Esbâb-ı Mucîbe lâyihasına bakıldığında hukuk algısının da ötesinde dine bakış açısında bile ne kadar büyük bir farkın ortaya çıktığı görülmektedir. Din, dönemin siyasi algısında artık "*yürüyen hayat karşısında ölü kelimeler*"i ifade etmekteydi. Dine bakış açısında meydana gelen bu farklılığın temelinde kanımızca dönemin *muasır medeniyet algısı ve muasır medeniyetin kabullerinin mutlak kabuller olarak kabul edilmesi* yatmaktadır. Herhangi tarihî bir algı yahut düşünme biçiminin mutlaklaştırılmasının sonuçları ise olumlu ve olumsuz yönleriyle incelenmelidir.

## Bir Hadîs Üç Yorum

Cağfer KARADAŞ\*

### I. “İNSANLARIN EN HAYIRLISI” HADÎSİNE DEBÛSÎ’NİN YORUMU

#### A. Debusî Hakkında

Günümüzden bin yıl önce yaşamış olan Hanefî mezhebi usûl alimlerinin ön- de gelenlerinden Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî, Semerkant’ta doğdu, hilaf ilmini sistematize etti. Hayatı hakkında çok az şey bilinen Debusî 430/1039 tarihinde Buhara’da öldü. İlm-i Hilaf denilen mezhepler arası mukayeseli fıkıh ilmini ilk ortaya koyan kişi olarak tanınır.<sup>1</sup> O, kırk ambar diyebileceğimiz eseri *el-Emedü’l-Aksâ* adlı kitabında Hz. Peygamber’in (sav) ilk nesilleri öven hadîsini nakleder ve beraberinde ilgi çekici bir değerlendirme yapar. Onun bu değerkendirmesini kendi ifadelerimizle nakletmeye çalıştık ve bunu günümüz insanının istifadesine sunmanın yararlı olacağını düşündük.

\*

#### (1) Hadîs ve tercümesi

"خير الناس رهطي الذين أنا فيهم، ثم الذين يلونهم. ثم يفسوا الكذب، حتى أنّ الرجل يشهد قبل أن يستشهد، ويحلف قبل أن يستحلف."

“İnsanların en hayırlısı zamanımdaki topluluk, sonra onları takip edenlerdir. Bu iki topluluk ardından yalan yaygınlaşır, öyle ki, insanlar, şahitlik talebi olmaksızın şahitlik eder ve yemin istenmeksizin yemin ederler.”<sup>2</sup>

Debusî’den bir önceki Hanefî fukaha neslinden Ebû’l-Leys’in Tefsiri’nde hadîs şu şekilde geçmektedir:

"خير القرون أصحابي ثم الذين يلونهم."

\* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> bk. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990, s. 37-38; Ahmet Akgündüz, “Debûsî” *DİA*, İstanbul 1994, IX, 66-67.

<sup>2</sup> Debusî, *el-Emedü’l-Aksâ*, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut 1405/1985, Daru’l-Kütübîl-İlmiyye, s. 367; Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, nşr. Ahmed el-Kalâş, Beyrut 1405/1985, I, 475-476.

“Nesillerin en hayırlısı Ashabımın, sonra onları takip edenlerin neslidir.”<sup>3</sup>

## (2) Hadîsin Yorumu

Debûsî hadîsi şu şekilde yorumlar: Dinin binası dört topluluk eliyle kurulmuştur. Bu dört topluluk *peygamberler, sahabîler, tâbîler ve sâlihler*dir.

Tek başına insan kalbi, gaflet uykusundan hali kalmaz. Gaflet uykusuna dalan da hataya düşmekten kurtulamaz. İşte bu tür olumsuzluklardan sıyrılabilenler ancak peygamberlerdir. Onlar da ancak ilahî vahiy ile güvenli bir sahile erebilirler. Peygamberler, yüklendikleri görev gereği hatadan, dalâletten ve kötü eğilimlerden korunurlar. Adeta onların kalbinden gaflet uykusu ebediyen uçup gider. İşte bu donanımına sahip Peygamberimizin (sav) elinde İslam güçlenmiş, kıvamına ermiş ve hak nuru ile dünya aydınlanmıştır. Bu dönemde dinin dört temel unsuru ve dayanağı bulunmaktadır. Bunlar, *vahyin peygamberdeki tezahürü yakîn bilgi, ilimle amel, gerçeğe uygun söz yani ilim ve herkes için bağlayıcı olan adil otoritedir*. Hz. Peygamber’in (sav) yaşadığı bu dönemde din kemâl düzeyde uygulanmakta ve temsil edilmekteydi.

Hz. Peygamberden sonra din, onun sohbetinde yetişen ve dostları diye nitelenen sahabîlerine geçmiştir. Vahyin eseri olan gerçek bilgi (yakîn ilim), Hz. peygamberin irtihali ile sona erdiğinden geriye diğer üç unsur olan *amel, söz/ilim* ve *otorite* kalmıştır. Bu dönemde otorite, Hz. Peygamber’in ilminden istifade etmiş olan sahabenin elindedir.

Sahabenin ardından din, onları takip eden tabiîne intikal etmiştir. Bu intikal sırasında otorite alimlerden, alim olmayıp salt emirlik vasfına sahip kişilere intikal ettiğinden, tabiînin elinde dört unsurdan sadece *amel* ve *söz/ilim* kalmıştır. Onlar bu imkanı ihlâs ile yani sadece Allah’ın rızasını gözeterek kullanmışlar ve bu sayede gerçeğe uygun ve doğru hükümler ortaya koymuşlardır. Onların amellerinde ve sözlerinde asla bir gevşeklik, esneklik ve yöneticilere yaranma ve onları memnun etme gibi olumsuzluklar söz konusu olmamıştır.

Tabiînin ardından din, dördüncü grup/nesil olan sâihlere intikal etmiştir. Ancak bu dönemde selevin ahlak ve amel güzelliği bir ölçüde kaybolmuştur. Kişisel bazda bazı olumlu durumlar ortaya çıksa da, eskilerin özellikleri ve güzellikleri tam olarak yansıtamaz olmuştur. Sâih kulların elinde bu dönemde çeşitli mezheplerin ortaya çıkmasıyla birlikte sadece *söz/ilim* kalmıştır. Söz,

<sup>3</sup> Ebu’l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîr Ebû’l-Leys es-Semerkandî*, Beyrut 2006, I, 291.

Kur'an, hadis ve ilk iki nesilden gelen kavillerdi. Bu dönemde anılan sâlih insanların inançları bir hüccete dayanıyor ve hükümlerine ilim kaynaklık ediyordu.

\*

Zaten sünnet bazılarınca ilk iki nesilden intikal eden söz, fiil ve takrir olarak anlaşılmalıdır. Debusî'den önce yaşamış olan ünlü Hanefî fakîhi Ebü'l-Leys es-Semerkandî, (ö. 375) bid'atçıyı "*sahabe ve tabiînden gelmeyen/ kaynaklanmayan yeni bir şey ihdas eden kişi*"<sup>4</sup> olarak tanımlar ve *tebe-i tabiîni* zikretmez. Debusî'nin naklettiği hadiste de iki neslin zikredilmesi bu tarifile örtüşmektedir. Nitekim Debusî de üçüncü nesle *tebe-i tabiîn* demek yerine *salihler* demeyi tercih etmiştir.

\*

Din Peygamberden sonraki dördüncü nesle yani salihlerden sonraki nesle intikal ettiğinde artık sözün gücü de azalmaya başlamıştı. Dünyalık derdine düşen ve peygamber nurundan uzaklaşan insanlar, dünyevi çıkarlara daha fazla zaman ayırmaya ve nesilden nesile intikal eden ilimle daha az ilgilenmeye başlamışlardır. Belki de takvasıyla ünlü Emevî halifesi Ömer b. Abdulaziz'in "*ilim kaybolmak üzere, hadislerin derlenip toparlanması lazım*" diye çıkışı ve çırpınışı bundan dolayı idi. Zaten Peygamberimizin kendisinden sonra gelen ilk iki veya üç nesli övmesinin altında yatan gerçek de bu olsa gerektir. Nitekim bu dönemde din gariplerin dini olmuştur ve adeta Peygamberimizin "*İslam garip doğdu ve tekrar gariplik haline dönecektir*"<sup>5</sup> sözü tahakkuk etmiştir.

Dördüncü dönem/nesil ile birlikte herkes kendi mezhep imanının peşine gitmeye hatta Kur'an ve Sünnete dair inancına aykırı bir şekilde hüccet olan naslara muhalefeti, imamına olan muhalefetine tercih etmeye başlamıştır. Diğer bir deyişle imama muhalefet etmektense naslara muhalefet etmeyi kendince uygun bulur olmuştur. Halbuki mezhep imamı, İslam ümmeti içinde kendisi gibi bir şahıstı. Aslında onların bu tavrı, naslara sıkı sıkıya bağlı olan mezhep imamlarının tavrına da ters düşmekteydi. Çünkü mezhep imamları, kendinden önceki selef alimlerinin görüşlerini deliller çerçevesinde değerlendirmekte, Kur'an ve sünnete uygun davranmasına göre bir tercihte bulunmaktaydılar. Yoksa taklit yollu onlara uyma ve dediklerini uygulama söz konusu değildi.

Şayet üç nesilden sonra gelen dördüncü neslin ışığı böylesine sönmeseydi, hüccet ile yani Kur'an ve Sünnet yoluyla amel etmek devam ederdi. İşte bu

<sup>4</sup> Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîr Ebü'l-Leys es-Semerkandî*, I, 153

<sup>5</sup> Aclunî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 333.

yüzden Ebû Hanife uygulaması söz konusu olmaksızın senet ile gelen hadislere mesafeli durmuştur. Nitekim söze karşı aynı mesafeli yaklaşım, kendisinden önceki imamlar olan Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'da da görülmektedir. Zaten Kûfelilerin dinî bilgileri Hz. Ali'ye ve İbn Mes'ûd'a dayanmaktaydı. Dolayısıyla onlar, ilk üç neslin tavır ve yaklaşımlarını özümsemiş ve benimsemiş olan kim-selerdi. Kufe'den mezhep imamı olarak çıkan Ebû Hanife de bu yaklaşımı be-nimsemiş ve uygulamıştır. Hocalarını her yönüyle tanıyan öğrencileri İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in onun bu tavrını onaylaması ve takip etmesi, isabetliliğini tespit ve tekittir. Ayrıca İmam Ebû Hanife'nin zann-ı galib ifade eden kıyası bazı hadislere tercih etmesinde de, dönemin anılan şartlarının zorlaması söz konusudur.

\*

Ebû Hanife'den nakledilen şu söz Debûsî'nin yorumunu destekler mahiyet-tedir: "İbn Mübarek şöyle demiştir: Ebu Hanife'nin şöyle söylediğini işittim: Bir şey Hz. Peygamber'den (sav) geliyorsa başım-gözüm üstünde yeri vardır. Saha-beden gelen sözler hususunda tercihte bulunuruz. Ancak tabiîden gelenler söz konusu olduğunda onlarla biz yarışırız."<sup>6</sup> Nitekim onun tabiî için "onlar da insan biz de insanız" sözünü söylediği nakledilir.

Bütün bunları söyledikten sonra Debûsî kendi yaşadığı dönem hakkında da şu kanaatini ifade eder: Günümüzde dört raşit halifenin görüşlerinin destek-lenmesi bir yana, Ebû Hanife ve Şafî'nin görüşlerini destekleyen insanları bulmak bile zorlaşmıştır.<sup>7</sup>

## II. "İNSANLARIN EN HAYIRLISI" HADİSİNE SAVA PAŞA'NIN YORUMU

### A. Sava Paşa Hakkında

Mütercimim verdiği bilgiye göre Sava Paşa, Rum asıllı Osmanlı devlet adamıdır. Ne zaman doğduğu ve ne zaman öldüğüne dair bir kayıt bulunmamaktadır. Babasının Yanyalı olduğu ve kendisinin Girit'te mutasarrıflık görevinde bulunduğundan bilinmektedir. Mekteb-i Sultanî (Galatasaray Lisesi) müdürlüğü de yapan Sava Paşa, 1294/1878'de vezirlik payesi verilerek "paşa" unvanına kavuşturulmuştur. Osmanlı devlet kademesinde bir çok alanda görev alan Paşa, son görevi

<sup>6</sup> bk. Suyutî, *Miftâhu'l-Cenne fi'l-İhticâc bi's-Sunne*, Medine 1408, s. 45.

<sup>7</sup> bk. Debûsî, *el-Emedü'l-Aksâ*, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut 1405/1985, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, s. 366-367.

sırasında Adliye Nazırı Rızâ Paşa ile anlaşmazlığa düşerek Paris'e yerleşmiş ve orada ölmüştür. Sava Paşa'nın Fransızca kaleme aldığı ve Temyiz Mahkemesi Üçüncü Dairesi Reisi Baha Arıkan tarafından Türçeye *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt* adıyla çevrilen ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1955 yılında basılan iki ciltlik kitabı, hem batıda hem İslam coğrafyasında takdirle karşılanmıştır. Mütercimim naklettiğine göre Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-akl* adlı eserinde bu kitaptan sitayişle söz etmiştir.

Biz, söz konusu eserden “insanların en hayırlısı” hadîsi ile ilgili kısmı ilgi çekici bularak kamuoyuna sunmanın yararlı olacağını düşündük. Zaman içinde dilimizin zenginliğini yitirmesi dolayısıyla 1955'den bu yana bazı kelimelerin anlaşılmasının zorlaştığını gördük. Bu yüzden de yer yer parantez içi açıklamalar koymak zorunda kaldık. Naklettiğimiz bu kısım okunduğunda, yaklaşık bin yıl önce yine bir fakîh olan Debûsî tarafından yapılmış yorumla bu yorumun büyük oranda paralellik taşıdığı görülecektir. XIX. yüzyılın başında bir Osmanlı devlet adamı, hukukçu ve aydınının anılan hadîse nasıl bir yorum getirdiği başlı başına ilgi çekici bir durumdur.<sup>8</sup>

\*

## B. “HAZRETİ PEYGEMBERİN VEFATINI TAKİP EDEN ÜÇ NESİL

Vefat-ı Peygamberîyi (Hz. Peygamber'in ölümünü) takip eden üç neslin, mühim ve esaslı ehemmiyet-i teşriyesi mevcud olduğundan bu hususun izahı lazım gelmektedir.

Hazreti Peygamber “En hayırlı asır, beraberce imrâr-ı hayat ettiğimiz (hayat sürdüğümüz) insanların asrıdır. Bundan sonra bu asır takip eden asır hayırlı olub, ondan sonra da o asır takip eden asır hayırlıdır. Ondaki sonraki asırda hayır yoktur” diye buyurmuşlardır. Buradaki “hayır” hususî bir tabirdir ki beşerin iyilik ve saadetinin her nev'ine sâri bir kelimedir. Yani buradaki “hayır” kelimesiyle, başlıca her şeye ve herkese karşı âdil olmak, Allah'a ve insanlara karşı muvazzaf bulunulan vazifeleri ifa etmek manası kastedilmiş bulunmaktadır.

Peygamberin sahabeleri ile onları takip eden iki nesil tarafından hıfz olunmuş bulunan ahkâm-ı teşriyesini İslamiyette, vüsuku haiz bulunmak (güvenilir-

<sup>8</sup> bk. Baha Arıkan, “Mütercimim İfadesi”, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, Ankara 1955, Diyanet İşleri Reislîği Yayınları, c. I, s. I-X; M. Macit Kenanoğlu, “Sava Paşa”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 183-184.

lik taşımak) noktasından mümtaz bir mevkiî mevcuddur. Zira bu ahkâm, Hazreti Muhammed'in (sav) sözlerinden neş'et etmiş (çıkış) bu suretle O'nun sarîh ve zımnî tasvibine (açık ve kapalı onayına) mazhar olmuş bulunmak mahiyetini haizdirler. Bu ahkâma böyle bir mahiyet atfı da doğrudur. Filhakika, vefat-ı Peygamberîyi takip eden ilk üç İslâm neslidir ki ancak Resûlullah'a vahyolunmuş olan hakâyıkı en iyi bir şekilde anlayacak mevkide bulunmaktadırlar. Bu üç nesilde icma suretiyle toplanan bu hükümler, İslâm hukukunda Sünnetten sonra gelen ehemmiyeti haiz hukuk menbaidir (kaynağıdır). İslâm hukukunda menba-ı aslî (asıl kaynak) addedilen Kitap ile Sünnetin tatbiki neticeleri ile verilebilecek manaları tesbit vazifesini icma-ı ümmet ifa etmiştir. Tekrar olmakla beraber, vefat-ı Peygamberîyi takip eden üç nesil hakkında birkaç söz daha söylemeyi münasip addediyoruz. Vefattan sonraki ilk nesil, Hazret-i Peygamberin muhitinde yaşayan bütün zevatı ihtiva eder ki bunlara *ashâb* denilmektedir. Ashâb neslini takip eden nesil, ashâb ile beraber yaşamış, onlarla temas etmiş olan nesildir ki bunlara da *tabiîn* denir. Vefat-ı Peygamberîyi takip eden üçüncü nesil, tabiînin hal-i hayatında (yaşadığı dönemde) onlarla bulunmuş, temas etmiş ve onlardan Hazreti Peygambere aid menâkıbı (Hz. Peygamber'in hayat hikayesini) bizzat istima etmiş (kulağı ile duymuş) olanlardır. Bunlara da tebe-i tabiîn ıtlak olunur.

Diğer ikisi gibi, bunların da İslâm mevzuatına, bizatihi kıymeti haiz, ehemmiyetli yardımları sebketmiştir (bulunmuştur). Peygamberin sözlerine göre hareket etmiş olan ve gayr-i kabil-i inkâr (inkarı imkansız) hukukî salâhiyeti haiz olan bu üç neslin hepsi de, icma halinde ya yepyeni meseleleri halletmiş veyahut münhal mesailin (henüz halledilmemiş) zamanın tahavvülü (değişmesi) dolayısıyla ta'dilini derpiş etmişlerdir (değiştirmeyi göz önünde bulundurmushlardır). Tedkiklerinde, rehber olarak daima iki esaslı menbaı yani Kitap ve Sünneti göz önünde bulundurmuş, bu iki salâhiyetdar menbaın mukayesesi suretiyle netice istihraç etmişlerdir (çıkarsamada bulunmuşlardır). Bu iki menbaı da tedkik ederken, göz önünde bulundurdıkları nokta, tabirlere izafe edilen kıymet ile manaya verilen vechelerdir (yönlerdir). Edilleyi muhtevî (delilleri içeren) ayetlerdeki sebepleri taharri etmekte (araştırmakta) ve bu ayetlerin nüzûlünü istilzam eden esbâb ile edillesinin nelerden ibaret bulunduğunu tesbit eylemekte idiler. Bu suretle icma' ile yeni hükümler istinbat ettikleri gibi, eski



hükümleri de menbaı Sünnet veya Kitab olan asıldan asla ayrılmamak suretiyle, ta'dil edebilmektedirler.”<sup>9</sup>

### III. “İNSANLARIN EN HAYIRLISI” HADİSİNE GÜNÜMÜZDEN BİR YORUM

“İnsanların en hayırlısı” hadîsi ile ilgili üçüncü yorum, tarafımızdan kaleme alınan *İslam'ın İnanç Yapısı* (Bursa 2006) adlı kitaptaki yorumdur. Bu yorumun da önceki iki yorumla belli noktalarda ve bakış açısında paralellik olduğu okunduğunda görülecektir. Aslında bu üç yorum *akıl yolu birdir* özdeyişinin bir gerçekleşmesidir.

#### (1) Hadis'in Tercümesi

"خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم."

“En hayırlınız benim zamanımda yaşamış olanlar, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir.”<sup>10</sup>

#### (2) Hadisin Yorumu

Hadiste zikredilen üç nesli anlamak, Peygamberimizin sünnetinin nasıl yerleşik hale geldiğini kavramak demektir. Çünkü sünnet oluşmuş ve yerleşik hale gelmiş uygulamalar anlamına gelir. Bir uygulamanın yerleşik hale gelebilmesi için belli sürenin geçmesi lazımdır. Öyleyse üç neslin önemini anlamak demek aslında sünneti anlamak demektir.

Sünnet, Peygamberimizin Kur'an'ı açıklaması ve hayata uygulamasıdır. Dolayısıyla sünnet, Kur'an'dan bağımsız değildir. Bu anlamda Kur'an da sünnetten bağımsız düşünülemez. Bu takdirde sünnet, Kur'an ve Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin bütünüdür. Böylelikle sünnet Kur'an'ı içine alacak bir genişlikte anlamlandırılmış olur ki, doğrusu da budur. Nitekim Suyutî, Beyhakî'den o da Mekhûl'den şu nakilde bulunur: “Kur'an'ın sünnete ihtiyacı, sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından daha fazladır.” Çünkü sünnet, Kur'an'ın açıklaması ve hayata tatbikidir. Nitekim “İnsanlara indirilen Kur'an-ı kendilerine açıklayasın diye zikri sana indirdik”<sup>11</sup> ayeti de bu kanaati desteklemektedir.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Bk. Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, trc. Baha Arıkan, Ankara 1955, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, s. I, 46-47.

<sup>10</sup> bk.Buhari, “Şehâdât”, 9; Müslim, “Fedâilu's-sahâbe”, 212; Tirmizî, “Fiten”, 45; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 475-476

<sup>11</sup> en-Nahl 16/44.

<sup>12</sup> Suyutî, *Miftâhu'l-Cenne fi'l-İhticâc bi's-Sunne*, Medine 1408, s. 43-44

Buna göre sünnet, Hz. Peygamber'den mütevatir yolla gelen başta Kur'an olmak üzere uygulama ve hadîsler esas alınarak İslâm toplumunda kabul görmüş bir düşünce ve uygulama meydana getirmektir. İslâm alimleri arasında yaygın olarak kullanılan 'sünnet' bu anlamdadır. "Sünnet taraftarları" veya "sünneti takip edenler" manasına gelen, 'Ehl-i Sünnet' kavramında yer alan 'sünnet'e yüklenen anlam da budur. Bu tarife göre Hz. Peygamber'in uygulamalarının örnek alınması ve bunun bir model haline getirilmesi söz konusudur. Sünnetin bu şekildeki tarifini sonraki nesiller, "Hz. Peygamber'in hayat tarzını, düşünce ve davranış modellerini benimsemek, O'nun uygulamalarına tabi olmak" şeklinde anlamışlardır. Geline bu noktada 'uygulama'nın merkezî bir konumda yer aldığı açıkça görülür. Her ne kadar uygulama kapsamına girmeyen itikadî görüşler hakkında bid'atten söz edilse de, asıl olan ve dikkat çekilen şey "tezahürü" olan hususlardır. Zaten kişinin itikadı/inancı, davranışlarına yansması veya sözlü beyanı ile tezahür ettiğinden, uygulamanın öne alınması çok da yanlış değildir. Nitekim sünnetin zıttı sayılan bid'at söz konusu olduğunda ilk anda 'uygulama' akla gelir. Nitekim, "Örneği ve benzeri olmayan bir şeyi ortaya koymak" şeklinde tarif edilen bid'at, bu anlamdaki sünnetin zıddıdır.

Bu anlatılanlardan dinin sahih uygulaması anlamına gelen sünnetin oluşmasında üç aşamalı bir süreçten söz edilebilir: 1. Hz. Peygamber, râşid halifeler ve sahabîlerin uygulaması, 2. Tabiînin uygulaması ve 3. Tebe-i tabiînin uygulaması. Çünkü Hz. Peygamber, kendisinden sonraki üç nesli övmüştür: "*En hayırlınız benim zamanımda yaşamış olanlar, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenler*". Hz. Peygamber'in üç nesli övmesi, kendisinin ortaya koyduğu uygulamaları devam ettirmeleri ve yerleşik hale gelmesinde birinci derece rol oynamaları dolayısıyladır. Çünkü Hz. Peygamber'den sonra araya zamansal olarak bir fasıla girmesi, sünnetin ve sünnet ile ortaya konulan dinin akim kalması anlamına gelirdi. Öyleyse sünnetin yerleşik hale geçmesinde bu üç neslin çaba ve gayretlerinin övgüyü hak edecek önemde olduğu bir gerçektir. Zaten sünnetin yerleşik hale gelmesinin kısa bir zaman zarfında gerçekleşmesi, imkan dahilinde değildir. Diğer bir deyişle kısa bir zaman zarfında bütün toplumda sünnetin yerleşik hale gelmesi mümkün değildir. Böyle olması sünnetin 'yerleşiklik' vasfına da uygun düşmez. Çünkü sünnet kavramı, yerleşik hale gelmiş ve insanlar tarafından hal-i hazırda uygulanan hususlar için kullanılır. Ancak asıl itibarıyla sünnetin Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerine dayanan uygulamaları olduğunun altını da çizmek gerekir. Zira sünnet dinin uygulamasıdır. Dini tebliğ ve tebyîn eden/açıklayan ise Hz. Peygamber'dir. Bu nedenle öncelikle

O'nun uygulamalarının dikkate alınması gerekir. Ancak daha önce geçtiği gibi bu uygulamaların İslâm toplumunda yaygınlık kazanması ve yerleşik hale gelmesinin uzun bir zaman dilimini gerektirdiği bir gerçektir. Zira sahabenin tamamının Hz. Peygamberin bütün söz, fiil ve takrirlerini, sınırlı bir zaman dilimi içinde bilmesi ve öğrenmesi mümkün değildir. Kaldı ki sahabenin tamamını da O'nun her uygulamasına şahit olamamış ve her hitabını bizzat işitememiş olabilir. Bu durumda Hz. Peygamberin sünnetinin, sahabenin sahabetinden, tabiînin sahabeden, tebe-i tabiînin de tabiînden öğrenmesi şeklinde üç nesli kaplayacak bir süreci gerektirdiği aşîkardır.

Ahmed Emin'in İslâm toplumunda ilim zihniyetinin oluşma sürecine dair yaptığı değerlendirme bizim sünnetin yerleşmesi konusundaki değerlendirmemizi destekler mahiyettedir: "Birçok ülkenin fethinden sonra sahabe bölgelere dağıldı. Alim olan bu sahabeler eğitim-öğretim için yola çıkmışlardı ve bunlar o bölgelerde kurulacak medreselerin çekirdeğini oluşturuyorlardı. Bu alim sahabelerin kendilerine özgü şahsiyetleri vardı ve bu şahsiyetlerini kuruluşunda çekirdek rolü oynadıkları medreselere yansıtırlar. Abdullah b. Mes'ud Kûfe'de, Abdullah b. Abbas Mekke'de, Abdullah b. Amr b. Âs Mısır'da. Anılan sahabelerden her birinin, Hz. Peygamber'in söylediği, yaptığı ve dinin öğretimi ile ilgili her şeyi bilmesi söz konusu değildi. Çünkü bunlar Hz. Peygamber'in bazı sohbetlerinde bulunurken bazılarında bulunamamışlardı; bu yüzden başka sahabelerin öğrendiği bazı şeyleri kaçırmış olmaları doğaldır. Öyleyse onlardan her biri, bazı şeyleri bilirken bazı şeyleri de bilmiyorlardı. Bu durum, bir bölgede bulunan hadislerin diğer bölgelerde bulunmaması gerçeğini gündeme getirdi. Sahabeyi, tabiînden olanlar takip ettiler ve ilim sancağını yükseltmede onların yerini aldılar. Onlardan birçoğu diğer bölgelerde kendilerinde bulunmayan bilgilerin olduğunu fark ettiklerinde, onu elde edebilmek için çok sayıda yolculuğa çıktılar. Dönemin alimleri için sürekli bir hareket söz konusu idi. Mısırlı Medine'ye, Medineliler Kûfe'ye, Kûfeli Şam'a, Şamlılar ise birinden ötekine gidip-geliyordu. Böylece onlar İslâm yurdunda ilmî birliği sağlamaya çalışıyorlardı. Bunun sonucunda, sahabenin farklı şahsiyetlere sahip olmasından kaynaklanan farklılıklar en aza indirildi. Tabiînden tebe-i tabiîn görevi devraldı ve öncekilerin metotlarını sürdürdü."<sup>13</sup>

Bu üç nesilden her birinin öğrendiğini hayata tatbik etmesi ve çevresine bunları telkin etmesi ile sünnetin İslâm toplumu içerisinde yaygınlık kazanmış

<sup>13</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire ts. Mektebetü'n-Nahda el-Mısıriyye, s. 192

olması kuvvetle muhtemeldir. Peygamber övgüsüne mazhar olmuş bu üç neslin kendiliklerinden bir sünnet ihdas etmesi de söz konusu edilemez. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'e ulaşan bir yol ile O'nun sünnetini hayata geçirmek veya ihya etmek hususunda samimi bir çaba içerisindeydiler. Yukarıda Ahmed Emin'den yapılan nakilde de görüldüğü üzere sürekli bir ilim yolculuğu içerisindeydiler. Bundan dolayı sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn dinî konulardaki uygulaması sünnet kapsamına alındı. Bu son derece isabetli hatta ferasetli tavır neticesinde İslâm'ın bütün kurum ve kurallarının yerleşik duruma gelmesi sağlanmış oldu. Çünkü Hz. Peygamber'in sünneti demek İslâm'ın uygulaması demektir. Bunu çok iyi kavrayan ilk nesiller, daha baştan bid'ate karşı müteyakkız oldular ve bid'atçılara karşı çok açık ve sert tavır aldılar. Onların bu tavrının, İslâm'ın Hz. Peygamber dönemindeki safiyetini ve sıhhatini koruma noktasında ne kadar önemli olduğunu, bid'at ve hurafelerin dine ve topluma yönelik bugünkü tehlikesini fark ettiğimizde daha iyi anlıyoruz. *Böylelikle sünnetin hayata geçiş süreci, Hz. Peygamber tarafından övülmüş üç nesil olan sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn ile tamamlandı.* Bu düşünce doğrultusunda sünnet, *sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiînden oluşan üç nesil tarafından hayata geçirilen dinî uygulamalar* şeklinde tanımlanabilir.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> bk. Çağfer Karadaş, *İslam'ın İnanç Yapısı*, Bursa 2006, Emin Yayınları, s. 153-158.

## ***Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi***

İbrahim M. Abu Rabî, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2003, 188 s.

*Elif DEDE\**

Çağımız Müslümanlarının karşı karşıya kaldığı en temel problemlerden biri, batılılaşma ve Batı dünyası ile toptan diyebileceğimiz bir çatışmadır. Müslümanlar kendi geleneklerinin mahsulü olan İslam düşüncesi ile örtüşen bir yaşam tarzı öngörürler. Fakat yakın yüzyıllarda Batı'da vuku bulan ve tesirleri günümüz dünyasını da şekillendiren dini, bilimsel, ekonomik ve askeri de diyebileceğimiz alanlardaki gelişmeler sayesinde küresel bir dönüşüm süreci başladı. Müslümanlar da dahil olmak üzere toplumların çoğu, Batı dünyasında yaşanan bu hızlı gelişmelere ayak uyduramadığı gibi Avrupa ülkelerinin hegemonyası altında kaldılar. Bu maruz kalış söz konusu toplumları ekonomik ve politik anlamda Batı'ya bağımlı hale getirdiği gibi yaşama ve düşünüş biçimi olarak da Batı gibi olmaya sevk etti. Batılılaşma beraberinde modernleşme ve sekülerleşme gibi olguları da getirdiği için Müslüman entelektüeller tarafından çok yönlü bir analiz ve fikir akımları türetilmiştir. İslam düşüncesinin modernleşme sürecinde Müslüman dünyasındaki anlayış kapsamında nerede ve nasıl duracağı, hangi şekilde tekâmül edeceği hususu son dönem tartışmalarında bir hayli müzakere edilmektedir.

Bu konudaki çalışmalar sayılamayacak kadar çok olup bunlardan İbrahim M. Abu Rabî'nin kaleme almış olduğu *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi* adlı eseri günümüz tartışmalarına önemli katkı sağlamaktadır. Burada, söz konusu eserin genel bir tanıtımı ve değerlendirmesi yapılacaktır.

Yazarın '*Küreselleşme: Çağdaş Bir Cevap*' başlıklı birinci makalesinde, temelde dikkat çekmek istediği; çağdaş İslam dünyasında akılcı ve kapsamlı bir toplumsal, siyasal ve kültürel yeniden doğuş için ne yapılması gerektiği hususudur. Yazar bu hususu eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirerek küreselleşmenin problemlerine karşı Müslüman entelektüellerin bir çözüm getirmediğine vurgu yapmakta ve müştemilatlı olarak İslami bir eleştiri ve değerlendirme olmayışından söz etmektedir. Çağdaş İslam düşüncesinin köklü bir epistemolojik alt yapıya sahip olması hasebiyle modern ulusçuluk, demokrasi, ulus devlet, modernlik ve sömürgecilik gibi çağımızın sorunlarına karşı yapıcı ve onarıcı rol üstlenme potansiyeline sahip olduğunu dile getirir. İşte bu açıdan tavrımızı çizen üç önerme ve argüman ortaya koyar. Bunları kısa ve öz olarak söyleyecek olursak; öncelikle herkes için ideal kriterleri olan bir İslami dünya görüşüne destek vermek, sonra Batı düşünce tarihinde ortaya çıkan devasa toplumsal ve ekonomik değişmelerle bunların İslam dünyası üzerindeki siyasal ve entelektüel etkileri bağlamında ciddi olarak hesaplaşmak ve nihai olarak da çağdaş toplumların ve İslam dünyasındaki eğitim sisteminin

---

\* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Yüksek Lisans Öğrencisi.

geleneğimiz ve yerli üretim faaliyetlerimiz açısından normatif hale getirilmesi gerektiği hususlarıdır. Küreselleşmenin içinde değerlendirdiği bir başka konu ise kültürel bağımsızlıktır. Maddi anlamda sömürgecilik en aza indirgenmiş olsa bile arkasında üstesinden gelinemeyecek kültürel sorunlar neşet etmektedir.

Post modern çağda, düşünce sistemlerinin modernizmdekine oranla dine ve geleneğe karşı daha ılımlı ve müzlem bir yapı arz ettiğini vurgulayan 'Post Modern Aklın Ötesinde' adlı ikinci makale, aynı zamanda İslami geleneğin bilinçli ve entelektüel müdafaasını da yapmaktadır. Burada bu görüşün sadece İslam camiası için makbul olmayıp Batılı düşünürlerin de aynı konuda hemfikir olduğunu göstermek için Batılı ilahiyatçı ve filozofu Huston Smith ve görüşleri üzerinden değerlendirme yapar. Burada asıl vurgulanmak istenen; Rönesans ile birlikte dini arayış konusu ciddi ötelemelere maruz kalmışken, dinin hem teoride hem de pratik olarak hala önemli bir felsefi mesele olarak korunduğu ve asla ikinci plana atılmayacağı hususudur. Smith'e göre din sosyal bir gerçekliktir ve esas olarak metafizik bir özellik taşır. Smith din ile ilgili olarak bir yönüyle metafiziksel, diğer yönüyle sosyal olan sentetik bir yapı teklif eder.

İslam düşüncesinin çok geniş ve girift bir zemin üzerine kurulmuş olması ve çok katmanlı bir yapı arz etmesi gibi hususlar üzerinde yoğunlaşan 'Sekülerleşme, İslam Ve Arap Dünyasının Geleceği' adını taşıyan üçüncü makale, bir taraftan da modern çağın taleplerine karşı İslam düşüncesinin tutumu hakkında yazarın birtakım analiz ve değerlendirmelerini içerir. Bu sorunsalı, özelde Arap dünyası üzerinden ele alır ve temelde iki farklı kutuplaşmadan söz eder: Salt ilerici-modernleşmeci görüş ve yine salt muhafazakar-gelenekçi görüş. Bu ifadelerden de modern Arap dünyası içinde modernizme karşı entelijansiyanın görüş birliği içinde olmadığını; aksine iki ayrı taraf olduğu neticesine ulaşmıştır. Makalede dikkat çekilen bir diğer önemli nokta da Arap dünyasının ilerleme ve gelişmesi ile modernizm arasındaki münasebettir. Batı sömürgeciliği ve hegemonyasını bizzat tecrübe eden Arap toplumlarınca modernleşmenin merkezi Avrupa /Batı'dır. Öyleyse çağdaş Arap dünyasında İslami diriliş için Kur'ânî söylemlere mi dayanılmalı yoksa siyasi aktivizm mi gerçekleştirilmeli tartışması da makalede önemli bir yer tutar. Müellifimiz bu tartışmayı Mısırlı Müslüman aktivist Seyyid Kutub'un sık sık kullanmış olduğu *cahiliye* kavramı ve yazar Boullata'nın Seyyid Kutub'un terminolojisindeki *cahiliye* kavramına dair serdettiği görüşlerini mukayeseli bir biçimde sürdürür. Kutub'un modern Müslümanların problemlerine getirdiği çözüm yöntemi ise şöyle ifade edilir: Zımni olarak epistemoloji ve ontoloji birbirinden ayrılarak varlık ile bilgi arasındaki zaruri ilişki yeniden inşa edilmeli ve aşkınlık meselesi ile ilgili olarak da bütüncül bir yaklaşıma sahip olunmalıdır. Yani beşeri bilginin kökeninde aşkın bir varlık olduğu, salt rasyonel açıklamaların kifayet etmeyeceği akıldan çıkarılmamalıdır.

'Son Dönem Batı Yazımında İslamî İhya Hareketleri' adlı dördüncü makalenin İslami ihya hareketlerine ilişkin olarak son dönem Batı edebiyatında yapılmış olan belli başlı çalışmalar, ileri sürülen tez ve temalar etrafında kaleme alındığını söyleyebiliriz. Yazar

genel olarak burada İslami ihyayla ilgili olan metinlerin kuramsal yetersizlikler içinde olduğunu söyler ve bunu göstermek için de yakın dönemde yayımlanan şu dört çalışmayı tafsilatlı olarak ele alır: Emmanuel Sivan, *Radical İslam: Medieval Theology and Modern Politics*; W.Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*; Leonard Binder, *Islamic Liberalism: a Critique of Development Ideologies*; Ronald Nettler, *Post Trials and Present Tribulations*. Bunlardan başka son dönemde, Avrupa merkezli yapılan ve İslamcılığı sadece siyasi olarak değil kültürel ve teolojik boyutlarda inceleyen çalışmalara da dikkat çeker.

Birinci makalede müellifimizin vurgulamış olduğu, küreselleşme sorununa İslamî entelektüel bir cevap olmadığı eleştirisi ‘*Çağdaş Arap Kültürü Ve Dini Diyalog Zarureti*’ isimli beşinci makalede bu kez de çağdaş Arap dünyasının önemli entelektüel simalarından olan Dr. Ahmet Kemal Ebu’l-Mecid tarafından daha formel olarak bina edilmiştir. Ebu’l Meced’e göre Arap dünyasında birçok önemli mesele acil çözümlenme ihtiyacına sahip olmasına rağmen gerektiği gibi ele alınmamaktadır. Bu konuların en önemlilerinden birisi de din, yani İslam’dır. Din ile sosyal ve iktisadi kurumlar arasında çok uygun bir ilişki kurulabilir fakat yazar Arap ve İslam dünyasında dini yalnızca somutlaşmış bir soyut düşünce, sabit bir varlık ve bir geçmiş zaman ananesi olarak görme eğiliminin mevcut olduğundan yakındır. İslam’ın bir bakıma, İslam dünyasının tarihi sürecinin belirleyicisi ve tarihi yapan kişilerin tarih bilinçlerinin tanımlayıcısı olduğunun göz ardı edilmesinden bahseder. İslam geleneği ve tecdidi hususu, yine Ebu’l Meced’in görüşleri üzerinden okuyucuya sunulmuştur. Ebu’l Meced’ in İslami tecdit hususunda yaptığı en önemli vurgu ise, tecdidin İslam’ın kural ve ilkelerinde olmayıp düşüncede ve bizzat Müslümanların faaliyetlerine bağlı olarak gerçekleşecek olmasıdır. Bu makalede yazar, Seyyid Kutub’un cahiliye ve modern İslam toplumları hakkındaki tartışmalarına tekrar yer vermiştir. Makalenin bahis konusu olan son mevzusu ise; Ebu’l Meced’in Arap dünyasının karşı karşıya olduğu önemli müşküller olarak gördüğü meseleler üzerindeki düşünceleridir.

‘*Papa II. John Paul Ve İslam*’ isimli altıncı makale ise Papa II. John Paul’un İslam hakkında geliştirdiği fikirlerine karşı eleştirel bir nitelik arz eder. Papa, birçok ülkede Hristiyan ve Müslümanların bir arada yaşadığını ve her iki tarafın da barış içinde yaşamaları gerektiğini öne sürerek dinler arası diyalog sürecini hızlandırmıştır. Ona göre, Müslümanlara ve diğer inançların insanlarına ulaşmanın yolu ihtida değil, diyalogdur. Papa İslam’ı sosyal ve politik açıdan yenilikçi bulurken, teolojik açıdan muhafazakâr olduğunu söyler. Zira kurtuluş kilise içinde aranmalıdır ve gerçek kurtarıcı Hz İsa’dır. Diyalog, kamu hayatında Müslümanlar ve Katolikler arasında kapsamlı ve derin bir uzlaşma demektir. İslam dünyası, seküler bir basın gibi yabancılaşmış öteki olarak değil, derin dini kökleri olan ve kaderi Katoliklerinkine bir hayli içi içe geçmiş olarak bulunur. İslam’ı ve Müslümanları Batı uygarlığının evrensel bir düşmanı olarak görmez, bunun da ötesinde çağdaş Hristiyanların Müslümanların dini deneyimlerinden öğrenecekleri çok şey olduğunu düşünür. Papa İslam dünyasında demokratik bir ulus-devleti, Hristi-

yanların kültürel ve dini haklarını koruyarak onlara eşit vatandaşlar olarak muamele edeceğini düşündüğü için İslamcı bir devlete tercihe eder. Papa, prensip olarak modernliğe karşı çıkmaz, modern dünyanın ibadet ve ahirete iman gibi temel geleneksel değerlere açık olmalarını ister. Son olarak Papa, Kudüs'ün Siyonistler tarafından Yahudileştirilmesi projesini desteklemez. Yazarımız dinler arası diyalog ile hem Katoliklerin hem de Müslümanların birbirlerini tanıması ve kendi dini-manevi değerlerini keşfetmesinin gerekliliğine inandığı için II. Papa John Paul'un düşüncelerine dikkat çekmeye çalışmıştır diyebiliriz.

Kitabın yedinci ve aynı zamanda sonuncu olan makalesi '21. Yüzyılda Hristiyan Ve Müslüman İlişkileri: Endonezya Örneği' başlığını taşımakta olup modernleşmenin yol açtığı yeni düzenin ve Hristiyan-Müslüman ilişkilerinin analizini Endonezya toplumu üzerinden yapar. Her üçüncü dünya ülkesinde olduğu gibi Endonezya da uzun yıllar sömürge yönetimine maruz kalmıştır. 1945'ten sonra bağımsızlığına kavuşan Endonezya'da fiili sömürgecilik ortadan kalkmış olsa da ardında bir gecede üstesinden gelinemecek karmaşık bir dizi kültürel formülasyonlar bırakmıştır. Çoğulcu ve çok inançlı bir yapısı olan Endonezya toplumunda Batı'nın tesiri ve dinin rolü, tartışılan meselelerden biri haline gelmiştir. Ayrıca din ile politikanın iç içe olup olmadığı ile de karşı karşıya kalmıştır. Devlet içinde *Pancasila* adı verilen sistem gereği, bütün insanların dinlerini serbestçe yaşamaları garanti altına alınmaktadır. Toplum hayatında İslam'ın rolü ve anlamı, din ve siyaset arasındaki ilişki, Amerika'nın etkisi, Endonezya toplumundaki derin başkalaşım, milletin kültürel özellikleri ele alınan diğer konulardır. Endonezya din işleri başkanı Tarmizi Tahir'in hem bir Müslüman lider, hem de Endonezya Cumhuriyeti'nin din işleri bakanı olması münasebetiyle Endonezya'daki inançlar arası hareketin merkezinde yer aldığını düşünür ve onun bu konular etrafındaki tespit ve görüşlerine makale içinde önemli bir yer verir. Tahir, ülkedeki Hristiyan-Müslüman ilişkilerinin ve özellikle inançlar arası ilişkilerin mevcut durumunun akademik ve dini bir araştırmaya ihtiyacı olduğuna kuvvetle vurgu yapar. Dinler arası diyalogun Endonezyalıların tatbikatında çok büyük ustalık sahibi olmaları gereken bir sanat olduğunu belirtir. Müslüman ve Hristiyanlara dava-misyon paradigmasının ötesine geçmelerini teşvik eder. İnsanları kendi dinine döndürme çabasını, sömürgeci geçmişe ait bir mesele olarak kabul ettiği için, eleştirir.

Kısaca özetlemeye çalıştığımız bu eser, modernizm tartışmalarında 'din'in temel bir pozisyon teşkil ettiğini bir kez daha göstermesi bakımından önemlidir. Felsefi bir mesele olarak dinin yalnızca Allah ile insan arasındaki bir ilişki olarak değil, aynı zamanda tarihi bir hakikat, sosyal bir vaka ve bir normatif inanç sistemi olarak da algılanması gerektiği makalelerden çıkarmamız gereken önemli sonuçlardır. Yazar, okuyucusunu Müslümanlar için geleneklerin engin kaynaklarından dersler çıkarmanın, etraflarındaki dünyaya açılmanın, kültürel ve iktisadi ilişkilerin ve karmaşıklıkların yeni biçimlerinin farkına varmanın ve psikolojik mağlubiyet ve yabancılaşma duygularını



zapt etmenin zamanı geldiği üzerinde düşünmeye sevk edip kişiyi en başta kendisi ve amelleri ile hesaplaşmaya davet eder.

### ***Hz. Muhammed'in Aile ve Akraba Atlası***

Hayati Yılmaz, Nun Yayıncılık, İstanbul, 2012, 325 s.

*Merve ÖZDEMİR\**

Yüce Allah, âlemlere rahmet olarak gönderdiği son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.s)'in beşer olduğunu muhtelif âyetlerinde zikretmiş, bizzat Hz. Muhammed (s.a.s) de bizim gibi yiyip içtiğini, uyuduğunu ve evlendiğini söyleyerek kendisinin beşerî yönünü vurgulamıştır. Bu özellikleri göz önüne alındığında, O'nun da tüm insanlar gibi bir anne ve babadan doğduğu, bir toplum içinde yetiştiği ve bu toplumla maddî ve manevî bir etkileşim içinde olduğu kendiliğinden anlaşılacaktır. Sözü edilen bu toplumun iyice bilinmesi ise O'nun risâletinin ve mesajlarının çok daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. İşte tanıtımını yapacağımız bu eserde Yılmaz, bir kimsenin yaşadığı toplumu tanımanın en iyi yollarından birinin, o kimsenin 'yakınları'nı tanımak olduğu prensibinden hareketle Hz. Muhammed (s.a.s)'in yakınları olan aile ve akrabalarını tanıtmıştır.

Elimizdeki eser önsöz, giriş, dört bölüm ve sonuçtan müteşekkildir. Önsözde Hz. Muhammed (s.a.s)'i "*bizim gibi yiyip içen ve sokaklarda yürüyen*" bir peygamber olarak tanımanın, örneklik ve modellik rolünün uygulanabilirliğini göstereceğini belirten yazar, esere ismini verirken "Hz. Peygamber" değil de "*Hiz. Muhammed'in Aile ve Akraba Atlası*" demesinin sebebini de bu "beşerî" yönü vurgulamak olarak açıklıyor. Yine burada, eseri yazış amacını, konuları kaç bölümde inceleyip her bir bölümde kısaca nelerden bahsettiğini ve çalışma boyunca nasıl bir üslup takip ettiğini zikrediyor. Önsözünü tamamlarken, bu çalışmanın bu konudaki en kapsamlı ilk çalışma olsa da son çalışma olmadığını ve bu konuda ehl-i ilimden katkılar beklediğini belirtiyor.

Girişte, hem Hz. Peygamber'den önceki ataları konusunda hem de sonraki torunları hakkında kaynaklarda oldukça fazla bilgi ve rivayet olduğu gerekçesiyle müellif, konunun belli sınırlar içinde işlenmesi gerektiğini ifade ediyor. Bu sınırın belirlenmesinde ise, Hz. Peygamber'in kendilerine "ulaştığı/gördüğü" veya "görme ihtimalinin bulunduğu" kişileri esas alıyor. Bunlar da kuşak olarak "*dedesi, babası, kendisi, çocukları ve torunları*"dır. Sadece "kuşak" isimlendirmesi olan bu sınıflama, ilgili kuşakta bulunan bütün aile fertlerini, akrabalarını ve hısımlarını içine almaktadır. Sayı verilecek olursa, eserde 234 kişiye özgeçmişleri bağlamında yer verilmiş, bu kişilerden bahsedilirken de yaklaşık

\* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

950 kişinin adı zikredilerek bunların her birinin Hz. Peygamber ile olan yakınlığı tespit edilmiştir.

Konunun sınırları bu şekilde belirlendikten sonra Hz. Muhammed'in, Hz. Âdem'den kendisine kadar olan soy ağacı şematik bir şekilde verilmiştir. Bu sıralamada Hz. Muhammed'in 21. dedesi olan Adnân ile kendisi arasındaki dedelerinin isimlerinde ihtilaf olmadığı, Adnân'dan yukarısı için ise kesin bir şey söylemenin mümkün olmadığı belirtilmiştir.

Yazar "*Hz. Muhammed'in Ailesi*" başlığını taşıyan birinci bölümü üç ana başlıkta toplamış ve bu başlıkların her birine koyduğu alt başlıklarla bölümde toplam 60 biyografiye yer vermiştir. İlk ana başlığın altında sırasıyla babası, annesi, dedeleri ve nineleri tanıtılmıştır. Anneannesinin biyografisini verirken çok bilinmeyen bir gerçeğe işaret eden yazar, Hz. Peygamber'in anneanesi Berre'nin annesi Ümmü Habîb bt. Esed ile Hz. Hatice'nin babası Huveylid b. Esed'in kardeş olduklarını, dolayısıyla da Ümmü Habîb'in Hz. Hatice'nin halası, Âmine'nin de halasının torunu olduğunu açıklamıştır. Süt akrabalarına tahsis edilen ikinci ana başlıkta ise Hz. Peygamber'in sütanesi, sütbabası ve sütkardeşlerine ek olarak üzerlerinde çok durulmadığı için pek tanınmayan veya ismen bilirse de bu çeşit akrabalıklarıyla bilinmeyen süt amcası, süt teyzesi ve süt dayıları ile dadısı tanıtılmıştır. Eşleri, çocukları ve torunlarının tanıtıldığı üçüncü ana başlık altında okuyucunun dikkatini çekeceğini düşündüğümüz bir noktaya da temas edilmiş ve Hz. Peygamber'in çocukları öz/üvey taksimine tâbi tutularak yine çok gündeme gelmeyen üvey çocukları da özel olarak tanıtılmıştır.

"*Hz. Muhammed'in Akrabaları*" başlığını taşıyan ikinci bölüm ilk etapta baba/anne tarafından akrabaları olmak üzere ikili taksime tâbi tutulmuş, ardından da bu taksime uygun düşecek şekilde amcaları, amca çocukları, halaları, hala çocukları, dayıları ve dayı çocukları tanıtılmıştır. Burada dikkatleri çeken husus, Hz. Peygamber'in hiç teyzesinin olmayışdır. Bu bölümde toplam 86 biyografi yer almaktadır.

94 biyografiyle kitabın en çok ismi ihtiva eden "*Hz. Muhammed'in Hısımları*" başlığını taşıyan üçüncü bölüm, üç fasılda incelenmiştir. Kayınpederleri ve kayıinvalidelerinin tanıtıldığı ilk fasılda, Hz. Peygamber'in on iki evliliği ve bir ümmü veledi sebebiyle 13 kayınpeder ve eşlerinden Zeyneb bt. Huzeyme ile Meymûne bt. Hâris'in annelerinin aynı kadın olması sebebiyle 12 kayıinvalidelik üzere toplam 25 kişinin varlığından söz edilse de kaynaklarda kayıinvalidelerinin üçünün isminin yer almaması sebebiyle 22 biyografiye yer verilmiştir. Kitabın bu bölümünün en çok şahsı tanıtan faslı ise Hz. Peygamber'in kayınları ve baldızlarının tanıtıldığı fasıldır. Nitekim burada 70 biyografi yer almaktadır. Bölümün son faslı ise Hz. Peygamber'in damatlarına ayrılmıştır. Beş damadından üçünün biyografisine daha önce 'amca çocukları' kısmında yer verildiği gerekçesiyle burada yalnız iki damadı tanıtılmıştır.

Söz konusu üç bölüm hakkında genel itibariyle şunları söyleyebiliriz: Tanıtımlarda, bahsi geçen kişiler hakkında mevcut bütün bilgiler değerlendirilmemiş, hayatlarından “özgeçmiş” niteliğinde bahsedilmiştir. Bu özgeçmişlerde, eldeki veriler ışığında söz konusu şahsın doğum/vefat yılları, nesebi, dikkat çeken bir/birkaç özelliği, Hz. Peygamber’in “ne”si olduğu (aile/akraba/hısımları) ve O’nunla yaşadığı bir/birkaç olay zikredilmiştir. Ayrıca her şahsın ismi kendi tanıtımına başlık olarak verilmiş, bu isimlerin yanına parantez içinde Arapça yazılışları da eklenmiş, böylelikle okuyucuya ilgili isimlerin orijinal şeklini görme fırsatı sağlanmıştır. Gerekli görülen yerlerde verilen şemalarla zenginleştirilen eser, anlatılanların sistematik bir dökümü niteliğinde olup, ilgili şemalar görselliğin ön plana çıkarılarak akrabalık bağlarının daha rahat anlaşılmasını sağlamıştır.

Zengin dipnotlarıyla dikkat çeken eserde yazarın çok sayıda kaynaktan istifade ettiği anlaşılmaktadır. Yine dipnotlarda, yazarın en ufak rivayet farklılıklarına dahi yer verdiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu rivayetlerden bazıları çelişki arz etse de yazar tam bir ilmi üslupla bu iki rivayeti uzlaştırmaya çalışmıştır. Bunun yapılamayacağı ölçüde çelişki içeren rivayetlerde ise akla yatkın olan rivayeti gerekçelerini de belirterek tercih etmiş, böylelikle okuyucunun kafasında oluşan veya oluşma ihtimali olan soru işaretlerini gidermeye çalışmıştır.

Hz. Muhammed’in yaşadığı toplumun sosyal şartları gereği, kişilerin toplum içinde sahip oldukları rollerde kimi zaman ikilikler de söz konusu olmuştur; başka bir deyişle bir kimse birden fazla statüde bulunabilmiştir. Örneğin bir kimse Hz. Muhammed’in hem akrabası hem de hısımları olabilmıştır. Bu gibi durumlarda, ilgili şahsın ismi her iki tarafta da zikredilmiş; ancak tekrardan kaçınmak amacıyla, daha çok hangi yakınlığıyla tanınıyorsa orada özgeçmişine yer verilmiş, diğerinde oraya atıf yapılmakla iktifa edilmiştir.

Son olarak dördüncü bölümde, belki de bu eserin yazılış amacı diyebileceğimiz ve kitabın bel kemiğini oluşturan “*Hz. Muhammed’in Aile ve Akrabalarının Hadis Rivayetlerine Katkıları*” konusu ele alınmıştır. Önceki bölümlerde Hz. Peygamber ile olan yakınlık derecelerini tanıdığımız bu şahısların, O’ndan ne kadar hadis rivayet ettiğinin tespit ve değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu tespit, eserde tanıtılan tüm şahısların yer aldığı geniş bir tabloda, Hz. Peygamber’e yakınlığı ve vefat tarihleri de belirtilerek gösterilmiştir. Bu tablo, tüm kitabın özeti mahiyetindedir. Bir kişinin Hz. Muhammed’in “ne”si olduğunu merak eden bir kimse, bu tabloya bakarak sorusunun cevabını bulabilir; aynı zamanda bu tablodan, merak ettiği bu kişinin hadis rivayet edip etmediğini, ettiyse ne kadar rivayet ettiğini de öğrenebilir. Tabloda kronolojik sıraya tam olarak riayet edilmiştir. Vefat tarihleri tam bilinmeyen veya ihtilafli olan kimselerin vefat tarihlerinin yanına soru işareti koyması sūretiyle yazar, tam bir ilmi hassasiyet sergilemiştir. Vefat tarihi hakkında elimize hiçbir bilginin ulaşmadığı kimseleri ise tablonun sonunda, yine alfabetik sırayı gözeterek zikretmiştir.

Mezkûr tablonun hemen ardından, yalnızca hadis rivayetinde bulunan yakınlarının yer aldığı bir tabloya daha yer verilerek okuyucuya oldukça kolaylık sağlanmıştır. Ancak bu tabloda kronolojik sıra yerine en çok hadis rivayet edenden en az rivayet edene doğru bir sıra takip edilmiştir. Öncekinde olduğu gibi burada da ismi verilen şahısların O'nun "ne"si olduğu belirtilmiştir.

Açıklamaya ihtiyaç bırakmayacak kadar açık ve sistematik olan tablodaki bilgilerden çıkarılacak sonuçları "değerlendirme" sadedinde çok başarılı bir şekilde yazıya geçiren müellif, Hz. Peygamber'in yaklaşık 240 adet civarındaki bütün yakınları içinde O'ndan hadis rivayet edenlerin 51 kişi olduğunu ve bunların hadis rivayetlerinin toplam sayısının 9106 olduğunu söylüyor. Bu hadislerin ravilerinin Hz. Peygamber'e yakınlık durumuna göre dağılımına bakıldığında ise hadislerin üç grup yakınlar tarafından (aile/akraba/hısım) hemen hemen dengeli olarak rivayet edildiği şeklinde yorumlanabileceğini belirtiyor. Bütün bu tablolardan çıkarılabilecek belki de en önemli sonuç ise, hadis rivayeti noktasında Hz. Peygamber'in yakını olmanın herhangi bir ayrıcalığının olmayışdır. En çok hadis rivayet eden Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'in akrabası veya hısımı olmadığı gibi Kureyş kabilesinden bile değildir.

Eserin "Sonuç" kısmı, izâfî bir değerlendirme olsa da, bizce kitabın en güzel kısmını teşkil ediyor. Yazıya, Hz. Muhammed'in doğduğu Mekke'nin ve mensûbu olduğu Kureyş kabilesinin, dönemin en önemli iki gerçeği olduğuna vurgu yapılarak başlanmış, böylelikle O'nun nasıl bir ortamda dünyaya geldiği okuyucuya tekrar hatırlatılmıştır. Hz. Peygamber'in hayatına çok seri bir şekilde göz gezdirildikten sonra O'nun ailesi açısından çok önemli bir meseleye dikkat çekilmiştir: *Ölümler*. Yazının can alıcı noktasını oluşturan bu kısımda yazar, mü'minlerin içini acıtacak ve "bir insan bu kadar acıyı nasıl kaldırabilir?" sorusunu sorduracak bazı gerçekleri hatırlatıyor: *"Allah Rasûlü (s.a.s) kendi sağlığında ailesinden pek çok kişinin vefatına şahit oldu. Ailesi dışında diğer yakın akrabalarından çok sevdiği kişilerin, gerek savaşlarda şehit olmaları, gerekse vefatları da bunlar dışında yaşadığı acılardır. Sadece ailesinden vefat edenler bile düşünülduğünde, özellikle hicretten sonra ortalama her yıl, Hz. Peygamber'in ailesinden birinin vefat ettiği; O'nunsa peygamberlik görevini bütün bu acılarıyla sürdürdüğü görülmektedir."* Yazar burada, çoğumuzun çeşitli kitaplardan okuduğu halde empati yapmadığı, dolayısıyla da Hz. Peygamber'in yaşadığı acıları anlayamadığı, O'nun kendi sağlığında ne kadar çok yakınını kaybettiği gerçeğine dikkatleri çekiyor ve bizi bu konuda derin bir tefekküre davet ediyor. Yalnızca bir yakınımızı kaybettiğimizde bile kendimizi kaybetme derecesinde hayattan soyutlanan veya Allah'ın bize zulmettiğini düşünüp O'ndan yüz çeviren (!) bazılarımızın buradan çıkarması gereken çok önemli derslerin olduğu kanaatindeyiz.

Yazar, Hz. Peygamber döneminde yaşamış olan herkesin "kim olduğunun" bilinmesinin, ilgili şahsın adının geçtiği hadislerin doğru bir şekilde anlaşılmasında da son derece önemli katkısı olacağını belirterek sonuç kısmını tamamlıyor. Eser, Hz. Peygam-

ber'in soy ağacı ve Kureyş kabilesinin genel yapısını içeren oldukça kapsamlı bir şema ile sonlandırılıyor.

15 sayfadan müteşekkil zengin bir bibliyografyaya sahip olan eser, âdeta bu konuda araştırma yapmak isteyenlere hazırlanmış bir kılavuz gibidir. Eserin sonuna eklenen şahıs ve yer isimleri indeksleri ise okuyucuya büyük kolaylık sağlayacaktır.

Sonuç olarak eserin, bu alanda yapılacak çalışmalara giriş mahiyetinde olduğunu söyleyebiliriz. Alanında ilk olması hasebiyle, eseri kendi sınırları içinde neredeyse mükemmel bir şekilde işleyen yazarı takdir etmek gerekir. Bundan sonra yapılmasını gerekli gördüğümüz veya arzu ettiğimiz şey ise, bu eser baz alınarak ve aynı sistem gözetilerek burada konu dışı kalması sebebiyle tanıtımlarına yer verilmeyen sahabilerin tespit edilip incelenmesidir. Bu incelemelerde belli bir tabaka veya ortak vasıf esas alınarak çalışma bir nevi seri şeklinde sürdürülebilir. Örneğin “Hz. Muhammed’in Köle ve Cariyeleri”, “Aşere-i Mübeşşere ve Hadislerde Övgü Alan Sahabiler”, “Muhâcîrûn ve Ensâr ile Bunların Hadis Rivayetlerine Katkıları” gibi bazı başlıklar belirlenebilir. Bu serinin yapılmasındaki temel gaye ise hadis rivayetlerinde ismi geçen tüm sahabilerin veya hiç olmazsa çoğunun hayatları hakkında kolay yoldan bilgiye ulaşabileceğimiz başucu kitapları oluşturmaktır. Bunun, okuduğumuz rivayetleri çok daha iyi tahlil etmemize olanak sağlayacağını düşünüyor ve bu vesileyle, anlamakta zorluk çekilen birçok noktanın anlaşılabilirliğini temenni ediyoruz; daha net bir ifadeyle, buna inanıyoruz. İşte bu sebeple, biz burada yapılacakların henüz bitmediğini hatırlatıyor ve söz konusu çalışmaların, konunun mütehasısları tarafından gerçekleştirilmeyi beklediğini belirtiyoruz.

### ***XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskan Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi***

Yusuf Halaçoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2006, 179 s. + 2 harita

*Nigar BABAYEVA\**

Osmanlı Devleti'nin büyük siyasi hadiselerle karşı karşıya kaldığı XVIII. yüzyıldaki iskân politikasını ve bu konuda yapılan teşebbüsleri inceleyen eser, on beş sene Türk Tarih Kurumu başkanlığı yapmış Prof. Dr. Yusuf Halaçoğlu'nun doktora çalışmasının bir ürünüdür.

1949 yılında Adana'nın Kozan kazasında doğan Yusuf Halaçoğlu, 1967 yılında liseyi, 1971 yılında ise İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih bölümünü bitirmiştir. Bu bölümüm Yeniçağ Tarihi Kürsüsü'nden "*Fırka-i İslâhiye ve Kozan*" isimli lisans tezini

\* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi Doktora Öğrencisi.

hazırlayarak mezun olan Yusuf Halaçoğlu, 1974 yılında aynı üniversitede Yeniçağ Tarihi Kürsüsü'nde araştırma görevlisi, 1978 yılında "*XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda İskân Siyâseti*" konulu tezi ile doktor olmuştur. 1982'de yardımcı doçentliğe, Nisan 1983'te de "*Osmanlı İmparatorluğu'nda Menzil Teşkilâtı ve Yol Sistemi*" isimli doçentlik tezini hazırlayarak doçentliğe, 20 Mart 1989'da "*XVI. Yüzyılda Sosyal, Ekonomik ve Demografik Bakımdan Balkanlar'da Bazı Osmanlı Şehirleri*" konulu takdim tezi ile ise profesörlüğe yükselmiş, aynı tarihlerde Türk Tarih Kurumu asıl üyesi seçilmiştir.

21 Eylül 1993'de **Türk Tarih Kurumu Başkanlığı**'na getirilen Halaçoğlu 23 Temmuz 2008 tarihli Resmi Gazete'de yayımlanan kararla, görevinden uzaklaştırılmıştır.

Şimdiye kadar on kitabı basılmış, yetmişten çok makalesi yayımlanmış, çeşitli sempozyum ve konferanslara iştirak etmiş, otuz kitap tanıtımı yapmış tarihçi Yusuf Halaçoğlu, yediden çok **ulusal ve uluslararası kuruluşta görev üstlenmiş ve buralarda üye olarak bulunmuştur.**

**Osmanlı İmparatorluğu'nun iskân siyasetinde önemli bir rol oynayan konar-göçerlerin, içtimai, iktisadî, hukukî ve vergi durumları ile nizamları hakkında yapılmış araştırmaların yanı sıra, imparatorluğun XVIII. yüzyılda karşı karşıya kaldığı iskân meselesinin ortaya çıkma sebeplerine değinen ve devletin iç durumunu ele alan eser, giriş, dört bölüm, sonuç, özet ve eklerden meydana gelmektedir.**

"*Osmanlı Cemiyetine Toplu Bir Bakış, Konar Göçerlerin Durumları ve Hukukî Nizâmları*" adını taşıyan birinci bölümünün (s.10-27) "Osmanlı Cemiyetine Toplu Bir Bakış" isimli ilk başlığı altında yazar, İmparatorluğun oluştuğu çeşitli sınıflardan bahsetmiş, Osmanlı cemiyetini genel olarak üç kısımda incelemiş, bunlardan birincisinin ulema, esnaf vs. gibi çeşitli grupları içinde toplayan eşraf; ikincisinin çiftçi yani köylüler; üçüncüsünün ise devletin çiftçi üzerindeki salahiyetini fiilen kullanan memurlar, yani ehl-i örf olduğunu belirtmiştir. Tâbi oldukları nizama göre ise halkın raiyyet ve askerî olmak üzere ikiye ayrıldığı, tımarlı sipahiler, devlet erkânı, kapı-kulu gibi zümrelerin "ümera" ismi altında askeri nizama; kadılar, medrese talebeleri, bunların yanında çalışanlar ve akrabalarının da iş hayatına girmeleriyle raiyyet sınıfına dâhil oldukları bildirilmiştir.

"Konar-göçerler, Durumları ve Hukukî Nizâmları" adlı ikinci başlıkta, Osmanlı cemiyetini meydana getiren en önemli unsurlardan konar-göçer tabir edilen ve yarı göçebe hayat yaşayan aşiretlerden, onların meşguliyet sahalarından, yaşam tarzlarından, XVII. yüzyılın sonlarına kadar hükümet tarafından yerleştirilmeme sebeplerinden bahsedilmekte ve bu başlık konar-göçerlerin içtimai durumları, iktisadî durumları, hukukî nizâmları ve vergi nizâmları gibi alt başlıklardan oluşmaktadır.

“Konar-göçerlerin Coğrafi Dağılışı” isimli üçüncü başlıkta boş ve harâb yerlerin şenlendirilmesinde en çok onlardan faydalandığı ve onların Osmanlı İmparatorluğu’nun sahip olduğu boş topraklara mukabil, yerleşmemiş büyük bir nüfus potansiyeli oldukları bildirilmekte ve çeşitli bölgelerde yurt tutan konar-göçer unsurlardan bazıları gösterilmektedir.

Eserin “XVIII. Yüzyılda İç İskân Meselesini Doğuran Sebepler; Meskûn Yerlerin Boşalması” şeklinde isimlendirilen ikinci bölümünde (s.28-42) XVII. ve XVIII. yüzyıllarda uzun harp döneminin bir neticesi olarak kendini gösteren iç karışıklıklardan, bunların devlet için yarattığı tehlikelerden ve devletin bu durum karşısında almaya çalıştığı önlemlerden bahsedilmekte, bölüm sırasıyla; uzun savaşlar sebebiyle meydana gelen iktisadî buhranlar (vergilerin arttırılması, yeni vergilerin ihdası), çeşitli iç karışıklıkların (isyânlar, eşkıyâlık hareketleri) yarattığı durumlar, devletin yeni gelir kaynakları elde etmek gayesiyle harâb ve boş alanların zirâate açılması meselesi, yapılan savaşlar sebebiyle özellikle hudut bölgelerinde içe doğru olan insan akımı (muhaceret) konularını ele almaktadır ki bunlar da meskûn yerlerin boşalması ile büyük problem halini alan iç iskânı gerektiren sebeplerdir. Şöyle ki, kısa aralıklarla meydana gelen ve uzun süren savaşların getirdiği mâli külfet, halkın ödeme gücünü aşan vergilerle kapatılmaya çalışılmış; memleket içinde devlet otoritesinin zayıflamasıyla meydana gelen şekavet hareketleri, yerleşik ahâlinin daha emin olarak gördükleri yerlere göç etmelerine ve birçok meskûn yerin harap olmasına sebep olmuştur.

Kitabın “XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nun İskân Siyâseti” başlığını taşıyan üçüncü bölümü (s.43-124) beş başlık ve yedi alt başlıktan oluşmaktadır. Bu bölümde öncelikle “Konar-göçerlerin Terk Edilmiş Harab ve Boş Alanlara Yerleştirilmesi” meselesi ve bu başlık altında da başı-boş konar-göçer unsurların şekavetlerini önlemek ve yerleşik ahâliye yaptıkları zararları sona erdirmeye, boş ve harâb yerleri imâr ederek şenlendirme ve yeniden ziraâte açma, yeni kurulan mâmurelere (kasaba, köy, derbend, han) yapılan iskânlar konuları işlenmektedir. İkinci başlık olan “Yerlerini Terk Eden Ahâlinin Eski Yerlerine Yerleştirilmeleri” başlığı altında köy ve kasabalarını terk eden ahâlinin eski yerlerine nakli (Anadolu ve Rumeli’de), derbend, han ve vakıf tesislerinin yeniden tanzimi, yapılan iskânlar konuları ele alınmaktadır. “Konar-göçerlerin yaylak ve kışlaklara iskânı” ile ilgili bölümden sonra gelen “Sürgün Yoluyla Yapılan İskânlar” başlığı altında ise aşiretlerin cezâlandırılması amacı ile yapılan sürgünler, Güney’de âsi Arap kabilelerine karşı bir set teşkili için yapılan sürgünler alt başlıkları birleşmektedir. Sonrasında ise “Konar-Göçerlerin Kendiliğinden Yerleşmesi” başlığı gelmektedir.

Bu bölümde genel olarak XVIII. yüzyıldan itibaren İmparatorluğun boş ve harap yerlerin ziraâte açılması yolunda gayret sarf ederek, konar-göçerlerin iskânlarına teşebbüs etmesinden, bu sayede gelirlerini arttırmak ve idari aksaklıkların bir sonucu olarak ortaya çıkan şekavet unsurlarını ortadan kaldırmayı hedef almasından bahsedilmiştir. Devletin bu yüzyılda toprak kaybına uğraması Müslüman-Türk ahâlinin de iç kısımlara

doğru göçe başlamasına sebep olmuş, meydana gelen bu nüfus hareketleri, devletin ekonomik düzenini bozduğu gibi, asayiş durumunu da büyük ölçüde etkilemiştir. Bu durum karşısında devlet, bu harap olmuş ve boşalmış sahalara başı-boş bir hayat yaşayan konar-göçerleri veya eski ahalisini yerleştirme teşebbüsüne girişmiştir. İşte XVIII. yüzyılın iskân politikası olarak çıkan, “harap ve sahipsiz yerlere oymakların yerleştirilerek yeniden ziraâte açılması” şeklindeki içe dönük iskân siyaseti, bu yüzyılın varılmak istenen başlıca hedefi olmuştur.

Dördüncü ve son bölüm (s. 125-143) “XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda Belli-Başlı İskân Bölgeleri” başlığını taşımakta ve on alt başlıktan oluşmaktadır. Bunlar Kütahya- Adın yöresi, Konya- Karaman bölgeleri, İç- il ve Teke havâlisi, Ankara- Nevşehir yöresi, Sivas- Erzurum bölgeleri, Çukurova bölgesi, Diyarbakir- Malatya bölgeleri, Raka ve Haleb eyâletleri dâhili (a- Hama ve Humus bölgeleri; b- Belih Nehri havâlisi; c- Harran Ovası; d- Menbic nâhiyesi), Kıbrıs Adası, Rumeli bölgesi, şeklinde isimlendirilmiştir. Eserin bu kısmında Osmanlı İmparatorluğu’nun, XVIII. yüzyılda da devam eden iskân faaliyeti sahaları belirtilmiş ve adı geçen bölgelere yerleştirilen cemaatlerin isimleri birer birer gösterilmiştir. Belirlenen arazilerde yerleşmeyi kabul etmeyen cemaatlerin de Rakka bölgesine sürülmesi kararlaştırılmış ve sonra bunlar buraya iskân edilmiştir. Böylece, İmparatorluğun XVIII. yüzyıldaki iskân bölgelerinin, Anadolu canibinde toplandığı, bununla beraber, Rumeli tarafında da yeni iskân sahaları veya konar-göçer tabir edilen grupların iskânı mevzubahis olmadığı için göç hareketiyle karşılaştığı gösterilmiştir. Buna karşılık Anadolu cihetinde büyük oranda boş sahalardan bulunması, yine, buralara yerleştirilebilecek serbest bir insan topluluğunun mevcudiyeti gibi etkenlerin, çalışmaların bu bölgeye kaymasına yol açtığı bildirilmiştir. Nihayetinde, konar-göçer unsurlarla, harap yerlerin de şenlendirilmesi imkânı hâsıl olmuştur.

Eser sonuç, Fransızca özet, dizin ve iki katlamalı haritadan ibaret olan eklerle sona ermektedir. Önemli istatistik bilgilerin ve örneklerin de bulunduğu eserde, yer-yer fikir tekrarlarına rastlanmaktadır. Osmanlı Türkçesine çok iyi aşına olan yazar, özellikle İstanbul Başvekalet Arşivi’ndeki çok önemli belgeleri inceleyerek ve mahalli tarihler bakımından büyük önemi haiz şer’iyye sicillerini de elinden geldiği kadar tetkik ederek başta Osmanlı Devleti’nin İskân Politikasıyla ilgilenen tarihçiler olmak üzere, geniş okuyucu kitlesine çok faydalı bir eser kazandırmıştır.



## ***Tıp ve Fetva: Tıbbi Konularda Fetva Verirken Bilgi Edinme Usulleri***

Hakan Ertin, İSAR Yayınları, İstanbul, 2012, 216 s.

*Merve ÖZDEMİR\**

Tıp ve gen teknolojilerinin hızla gelişmesi ve özellikle de 20. yüzyılın son çeyreği itibariyle tıp alanında adeta devrimlerin yaşanmasıyla birlikte **genetik kopyalama, kök hücre çalışmaları, estetik ameliyatlar, pek çok organın nakledilebilir hale gelmesi, tüp bebek yöntemleri, ceninin cinsiyetini belirleyebilme, bir başkasının rahmini kiralayabilme, yoğun bakım ünitelerinde cihazlara bağlı sürdürülebilir yaşam gibi günümüzde tıbbın yapabilir hale geldiği uygulamaların etik ve dini boyutları tartışılmaya başlandı.** Yine kürtaj, tedaviyi reddetme, intihar ve ötanazi gibi geçmişten bugüne tartışılan meseleler de yeni kısımleri içerisinde ama hala güncelliğini korumaktadır. Özellikle Hıristiyan ve Yahudi din adamları ve Batılı bilim adamları tarafından hararetle tartışılan bu meselelere İslam'ın da kayıtsız kalamayacağı açıktır. Zira tüm hızıyla devam eden yaşam ve teknolojik gelişmeler İslam'ı bu konularda söz söylemeye zorlamaktadır. Bu meselelerin felsefi-metafizik, etik, hukuki ve dini boyutlarıyla tartışılması ve bu uygulamaların İslam'ın özüne ve ahlaki ilkelere uygunluğunun sorgulanması bugün için bir ihtiyaçtır. Pek çok boyuta sahip bu konularda İslami cihetten söz söyleyebilmek için ise disiplinler arası ve kolektif çalışmalar yapılması kaçınılmaz görünmektedir.

Bu farkındalıkla yola çıkan, İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı (İSAR) bünyesinde ve Prof. Dr. M. İhsan Karaman başkanlığında kurulan “İSAR Tıp ve Ahlak Çalışma Grubu” tam da bu amaca hizmet eden çalışmalar gerçekleştirmektedir. Söz konusu ekip kendi ifadeleriyle “başta tıp ve ilahiyat uzmanları olmak üzere farklı disiplinlerden uzmanların katkılarıyla, ülkemizde tıp ve tıbbi etik konularında bir duyarlılık oluşturmayı, tıbbi gelişme ve uygulamaları tıp etiği ve İslami değerler ışığında irdelemeyi” amaçlamaktadır. Bu hedeflerinin ilk basamağı olarak **5 Haziran 2010 tarihinde “İslam Alimlerinin Tıbbi Konularda Fetva Verirken Bilgi Edinme Usulleri”** adıyla bir atölye çalışması düzenlenmiş ve bir gün boyunca devam eden çalışmanın ses kayıtları deşifre edilerek kitap halinde basılmıştır. Biz de bu kitabı ve dolayısıyla da fıkıhçıları ve tabipleri bir araya getirerek bilgi alışverişinde bulunmalarını sağlayan bu kıymetli ilmi toplantıyı tanıtacağız.

Kitabın girişinde Prof. Dr. Hayrettin Karaman'ın çalışma hakkındaki takdim yazısının ardından çalışma grubunun başkanı Prof. Dr. İhsan Karaman'ın **İSAR Tıp ve Ahlak Çalışma Grubu'nu ve ilgili toplantıyı tanıtan bir** önsözü bulunmaktadır. Devamla

\* Arş.Gör., Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

toplantıdaki sıraya riayeten açılış konuşmaları ve iki oturum halinde sunulan tebliğlerle kapanış panelinin tartışmaları kitapta yer almaktadır. Kitap hakkında kısaca bilgi verdikten sonra iştirak etmiş olduğumuz ilgili toplantıyı kısaca tanıtmaya çalışacağız.

Toplantının açılış konuşmalarını İSAR Vakfı Başkanı Prof. Dr. Recep Şentürk, çalışma grubunun başkanı ve üroloji uzmanı Prof. Dr. İhsan Karaman ve Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Eski Başkanı Prof. Dr. Hamza Aktan gerçekleştirdi. Ardından her iki cenahın da meramlarını dile getirmeleri ve karşılıklı bilgi alışverişinde bulunmaları hedefi çerçevesinde birincisi tıp, ikincisi ise ilahiyat mensuplarına tahsis edilmiş olan iki ana oturum gerçekleştirildi. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Recep Öztürk'ün başkanlığında gerçekleştirilen “*Tıptaki Yeni Gelişmeler ve Tıbbi Etik Alanındaki Problemler*” başlıklı birinci oturumda Yrd. Doç. Dr. Hakan Ertin, Prof. Dr. Serdar Bedii Omay ve Doç. Dr. İlhan İlkılıç tebliğlerini sundular.

Birinci oturumun ilk konuşmacısı İstanbul Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı öğretim üyesi ve tıp doktoru Yrd. Doç. Dr. Hakan Ertin, “*Tıp Etikçilerinin Karar Verme Konusundaki Sorunları: Modern Tıpta Etik Kararlar, Perspektifler, Sorunlar*” başlıklı tebliğini sundu. Sunumunda tıp bilgisinin hızla güncellenmesi sonucu İslam hukukunun da hızla refleksler geliştirmesi gerektiğini dile getirerek, bugün tıp alanında karşılaşılan etik sorunların sebepleri üzerinde durdu. Kısaca bu sebepleri bazı otoritelerin ortadan kalkıp sekülerleşmenin hakim olması, küreselleşme sonucu toplumun heterojenleşmesi, yeni tedavi imkanlarının ortaya çıkması ve pahalı bir bilim olan tıptaki kaynakların kitlelere dağıtımındaki ahlaki sorunlar olarak belirtti. Ardından tıp etiği ve İslam hukuku arasındaki ortak tartışmalara dikkat çekerek tıp ve fıkıh bilginlerinin aynı dili konuşamama nedenini sorgulayan Ertin, bu iki alandaki yöntem farklılıklarının ilgili soruna etkisi üzerinde durdu. Çözüm sadedinde çağdaş etiğin kavramlarının fıkhıdaki karşılıklarının bilinmesine ihtiyaç olduğunu, diğer yandan tıp bilimiyle uğraşanların pek aşına olmadıkları sosyal bilim parametreleriyle tartışmayı ve sosyal bilimlerin düşünme tarzını öğrenmelerinin gerekli olduğunu vurguladı. Yine tıbbi konularda karar verme sürecinde hekim ve fakihten hangisinin ve ne kadar yetkili olduğu üzerinde düşünülmesi gerektiğini de ifade etti.

İkinci tebliğin sahibi Mardin Artuklu Üniversitesi rektörü ve aynı zamanda iç hastalıkları ve hematoloji uzmanı Prof. Dr. Serdar Bedii Omay “*Tıpta Bilgi Nasıl Oluşur? Kanıta Dayalı Tıp*” adlı sunumunu yaptı. Sunumunda öncelikle kanıta dayalı tıbbın bireysel klinik tecrübe ile sistematik çalışmalardan meydana geldiğini ve tıbbi problemlerin çözümünde bu verilerin yanı sıra etik değerler ve dini inançların da dikkate alınması gerektiğini ifade etti. Bu noktada hüküm verecek olan fakihin bilgi kaynağının hekim olmasının, hekimin ise ilgili verinin bilimsel kuvveti ve seviyesini kategorik bir şekilde fakihe arz etmesinin önemli olduğunu söyledi. Ardından da tıptaki veri seviyelerinin zayıftan kuvvetliye doğru beş mertebesi olduğunu belirterek bunları açıkladı. Yine

her bir verinin kanıt derecelerinin farklı olduğuna ve hekimin güçlü veriler mevcutken zayıf verileri fakihe sunmasının doğru olmayacağı hususuna dikkat çekti.

Johannes Gutenberg Üniversitesi Tıp Fakültesi öğretim üyesi ve Alman Etik Kurulu tek Müslüman üyesi Doç. Dr. İlhan İlkılıç'ın "*Rasyonel Tıp ve Tıp Etiği Kararlarındaki Meseleler*" adlı sunumu birinci oturumun son konuşması oldu. İlkılıç konuşmasında tıp bilgisinin nasıl oluştuğunu bilim ve bilgi felsefesi açısından incelemek gerektiğinin altını çizerek tıp biliminde kullanılan ampirik metottan ve bu yöntemin barındırdığı sorunlardan bahsetti. Böylece tıpta bilgi oluşumundaki teorik ve felsefi problemlere değindi ve ardından pratik problemlere geçerek fetvalara medar olan tıbbi bilgilerin kesin ve mutlak olmayışını, hamileliği önlemek için spiral kullanma, beyin ölümü ve kök hücre araştırmaları örnekleri üzerinden anlattı. Son olarak ise tıbbi meseleleri çözmek adına disiplinler arası bir fihhi tartışma geleneğinin oluşturulmasının gerekliliğine vurgu yaptı.

Toplantının birinci oturumunun ardından ilahiyat ve tıp camiasından dinleyicilerin katılımıyla gerçekleşen yaklaşık bir saatlik tartışma ve değerlendirmelerden sonra ikinci oturuma geçildi. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı öğretim üyesi Prof. Dr. Murteza Bedir başkanlığındaki oturum "*Tıptaki Yeni Gelişmeler Işığında Fetva Usulündeki Değişmeler*" başlığını taşıyordu. Bu oturumda Prof. Dr. Hamza Aktan, Dr. Ekrem Keleş ve İrfan İnce tebliğlerini sundular.

İkinci oturumun ilk konuşmacısı olarak Din İşleri Yüksek Kurulu Eski Başkanı Prof. Dr. Hamza Aktan "*Fetva Dili ve Türkiye'de Sağlık Alanındaki Fetva Uygulaması (Diyahnet Tecrübesi)*" başlıklı tebliğini sundu. Konuşmasına Din İşleri Yüksek Kurulu olarak süratle gelişme gösteren tıp alanındaki sorulara sıkça muhatap olduklarını ifade ederek başlayan Aktan, öncelikle kurulun teknik işleyişi hakkında genel bilgi verdi. Ardından tıpla ilgili sorulara çözüm üretmek adına, gerekmesi halinde, üniversitelerden uzman öğretim üyelerine danıştıklarını, dünyadaki fetva mercileri ve müftülüklerin yayınlarını takip edip onlarla irtibatla kaldıklarını ve bunlara ilaveten Diyanet'in kendi içinde tıp konularında bazı ihtisas çalışmalarının yapıldığını belirtti. Tıbbi konularda fetva verirken yöntem olarak ise uzmanların ittifakını veya görüş çokluğunu dikkate aldıklarını, bunun mümkün olmadığı zamanda tevakkuf ettiklerini, ilke olarak ise maslahat, insanın hürmeti, zaruret gibi prensipleri dikkate aldıklarını dile getirdi.

Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Dr. Ekrem Keleş ise "*Dünyadaki Uygulama*" başlığını taşıyan sunumunda dünyadaki önemli fetva kurullarından, kısaca bunların yöntemlerinden, tıbbi konularda fetva verirken göz önünde bulundurdıkları ilke ve esaslardan bahsederek her birinin web adreslerini takdim etti. Bunların en önemlilerinden Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî (İslam Fıkıh Akademisi) hakkında daha geniş malumat vererek bu kuruluşun bazı tıbbi fetva başlıklarının yanı sıra fetva hususunda dikkate aldıkları ilke ve küllî kaideleri de zikretti. Yine bazı ülkelerdeki dini ilimlerde uzman alimlerle doktorların müştereken kurdukları cemiyetlerden kısaca söz ederek ülkemizde de bu tür bir yapıya olan ihtiyaca dikkat çekti.

Son olarak Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim görevlisi İrfan İnce “*Öne-rilen Fıkhi Çözümlerin Getirdiği Sorunlar*” başlıklı sunumunu yaptı. İnce, genel anlamda sunumunda tıp etiği problemlerini çözme mercii olarak gösterilen fıkın, klasik işleyiş tarzıyla bunu ne ölçüde başarabileceğini tartıştı ve bu anlamda mevcut pratiğe eleştiri yöneltti. Tıbbi uygulamalarla ilgili parçacı bir yaklaşım izlendiğini, bu yaklaşımla sorun-ları çözmeye çalışmanın tutarsızlık problemlerine yol açtığını ve ilgili yöntemle, benzer iki konuda birbiriyle ilkesel anlamda uzlaşmayacak iki farklı hükme ulaşılabilirdiğine dikkat çekti. Çözüm olarak ise daha geniş bir açıklama çerçevesine ihtiyaç olduğunu ifade etti. Diğer yandan sorunların flu bir alanda cereyan ediyor olması, ülkemizdeki tıbbi konu-larda bilgilendirme hususundaki yetersizlikler ile manipülasyonlar ve çağın dayattığı tıbbi uygulama ve kabullerin arkasındaki felsefi bakış açısının gözden kaçırılması da fukaha açısından ciddi bir sıkıntı olarak dile getirildi.

Serdar Bedii Omay, Hamza Aktan, Recep Öztürk ve Murteza Bedir’in panelist olarak yer aldığı kapanış panelinde günün değerlendirmesi yapılarak program sonlandırıldı. Konuya özel ilgi duyan az sayıda katılımcının davet edildiği bu toplantının tartışmalar kısmında, açılış konuşmalarında hakikat ışığına ulaşmak için fikirlerin çatışması gerektiği söylenerek ısrarla teşvik edildiği üzere, katılımcıların yeterince aktif olduğunu ve katkı sağladıklarını ifade etmeliyiz.

Toplantıdaki sunumlar ve müzakerelerde sonuç olarak gerek tıp biliminde gerekse fıkhıta bilgilerin mutlak ve kesin olmadığı ve aslında pratiklerin çoğunlukla zanni bilgiye dayalı olduğu, tıbbi kanıt ve tıbbi veri elde etme yöntemlerinde bazı sıkıntılar olduğu, tıbbi verilerin fıkıh tarafına aktarılmasında problemler yaşandığı ve tıp ile fıkıh mensup-ları arasında iletişimsizlik olduğu şeklindeki tespitlere ulaşıldığını ifade edebiliriz. Yine toplantıda, fıkın savunmacı bir konum almaması için disiplinler arası bir söylem geliştirmesi gerektiği tekrar tekrar vurgulandı ve tıbbi sorunlara yaklaşımda daha geniş bir perspektif ve referans çerçevesi ihtiyacına dikkat çekildi. Ayrıca fıkın meselelere maslahat çerçevesinde yaklaştığı ancak felsefi temellerin de dikkate alınması gerektiği ifade edildi. Diğer yandan tıbbi delillerin kuvvetleri konusunda tıp ve fıkıh ilgililerinin doğru bir şekilde bilgilendirilmesi; tıbbi bilginin fakihlere ve halka aktarılmasıyla ilgili formüller geliştirilmesi gerektiği belirtildi. Daha genel anlamda ise tıp ve ilahiyat camia-sındaki bilgi birikiminin bir araya getirilmesi ve sinerji oluşturulması gerektiği söylendi. Bunların haricinde genç araştırmacılar tıbbi meselelerin dini boyutu üzerinde fikir üretmeye ve projeler yapmaya teşvik edildi ve devletin bu tür çalışmalar için bir bilim politikası üretmesi gerektiği vurgulandı. Böylece her iki tarafın çalışma metotlarını sorgulaması ve özeleştiri yapmasına vesile olan bu toplantıda karşılıklı sorunlar ortaya konarak, çözüm için bir alt yapı ve bilinç oluşturulması sağlanmış oldu.

İlahiyat uzmanlarını ve tıp doktorlarını bir araya getiren, tıp etiği alanında çalışan ve çalışmayı düşünen tıp ve ilahiyat fakültesi öğrencilerinin de davet edildiği ve belki de bu tür bir çabanın ilk örneğini teşkil eden bu toplantı, kanaatimizce bundan sonraki süreç

için bir referans olacaktır. Nitekim bu ilmi toplantının ardından İSAR Tıp ve Ahlak Çalışma Grubu, toplantıda da vaat ettiği üzere, 22 Ekim 2011 tarihinde “Sağlıkta İsrâf” adıyla bir sempozyum düzenlemiş, yine 30 Nisan 2011 tarihinde “Yaşamın Başlangıcına Dair Fikhi ve Tıbbi Meseleler” başlıklı ve 9 Haziran 2012 tarihinde “Hayatın Sonuna Dair Fikhi ve Tıbbi Meseleler” başlıklı birer tartışmalı ilmi toplantı tertip etmiştir. Tıp ve ilahiyat dünyasında başlaması zaruri olan bir sürecin ilk adımını atan bu grubun çalışmalarının benzer çalışmalara vesile olmasını temenni ediyoruz.

### ***Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti***

Hüsameddin Erdem, Konya: Hü-Er Yayınları, 2009, 204 s.

*Muammer İSKENDEROĞLU\**

Türkiye’de gerek din alanında gerek felsefe alanında gerekse özel olarak din felsefesi alanında yayımlanan çalışmaların akademik ciddiyetle ele alınıp değerlendirildiği söylenemez. Ülkemizde eser değerlendirmesi geleneğini her halde en güzel şu iki tabir tasvir edebilir: ‘Keremeti kendinden menkul’, ‘Şeyh uçmaz, mürid uçurur’. Bu tabirlerin yansımalarına özel atıfla yazarın yukarıda künyesi verilen eserini okuyucunun takdirine sunacağız.

Ülkemizde ‘şeyh uçmaz, mürid uçurur’ tabirini doğrular methiye pasajlara kitap değerlendirmelerinde sıkça rastlamak mümkündür. Ama yazarın bu tür pasajları bizzat kendi kitabına taşınması nadir görülen vakalardandır. Hele de müridin uçurması ile yetinmeyip kendi kerametini bir de kendisi izhar eden, ‘keremeti kendinden menkul’ yazarlarla karşılaşmak ender vakalardan sayılır. Bu ender vakaya örnek olması açısından, yazarın eserleri değerlendirmeyi fazlasıyla hak ediyor.

Yazarın ifadesiyle ‘Din-felsefe münasebeti konusunda şimdiye kadar herkes bir şeyler söylemiş, bilen de konuşmuş, bilmeyen de, hala da konuşmaya devam etmekte, devam edeceğe de benzer; ...neticede bilen de konuşuyor; bilmeyen de.’ (s. 9). Bu ortamda Türkiye’nin en eski Yüksek İslâm Enstitüsü’nü bitirmiş, ardından da Türkiye’nin en köklü Felsefe bölümünü bitirmiş, her iki alanda da kendisini otorite gören yazarın da konu ile ilgili söyleyecek ve yazacaklarının olması gayet doğaldır.

Kitabının önsözünde yazar, kendi ifadeleriyle eserini şöyle takdim ediyor: ‘Ülkemizde din-felsefe münasebetiyle ilgili bazı makaleler; belirli filozoflara ait din-felsefe münasebetini içeren müstakil çalışmalar kaleme alınmakla beraber ... bu çalışmaların meseleleri daha ziyade spesifik olarak ele aldıkları görülür. “**Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti**” adını taşıyan bu çalışmamız ise din-felsefe münasebetine daha kuşatıcı (hem felsefe problemleri açısından, hem de dinin problemleri açısından), genel ve

\* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

bütünlükçü bir metotla yaklaşması açısından ülkemizde ilk yapılan çalışmadır denebilir. Hatta bu nitelikleriyle Batı ve İslâm dünyasında ilk sayılabilir'(s. 10). Batı ve İslâm dünyasında türünün ilk örneği bu eser, vatan ve milletimizin düşünce hayatı ve kültürüne hayırlı olsun!

Keremeti kendinden menkul yazar, bu iddiasını temellendirme gereği de duymuyor. Özgeçmişinde Fransızca ve Arapça bildiğini ifade eden yazar, kendi çalışmasının bu dillerdeki benzer çalışmalardan neden ve nasıl daha bütünlükçü bir metotla yazıldığını göstermiş değildir. Üstelik konu ile ilgili İslâm ve Batı dünyası literatürü de bu iki dildeki eserlerden müteşekkil değildir.

Batı ve İslâm dünyasında türünün ilk örneği bu eser ile ilgili 'şeyh uçmaz, mürid uçurur' tabirini doğrular değerlendirmelerinin bazılarını burada zikretmekte fayda görüyoruz: Bir okuyucuya göre yazarın kitabı 'özellikle yabancı filozofların görüşlerini bildirip, sonra onların hatalı taraflarını Kur'an ayetleriyle açıklaması bilgilerimizin daha kalıcı olmasına neden olmuştur' (s. 12). Kitaplarında ayet ve hadis kullanmasıyla ilgili, yazarın bir başka eserinde aktardığı bir okuyucu değerlendirmesini de burada zikrederim: 'Bazı ilahiyatçılarımızın yaptığının aksine, konuları seküler düzeyde tutmuyor; hiçbir komplekse düşmeden yerine göre İslâmî bağlantıları güzel kuruyor. Ayet ve hadisler yerinde uygun ve dozajında kullanılıyor' (H. Erdem. *Ahlak Felsefesi*. Konya: Hü-Er Yayınları, 2009, s. 12). Bir okurun da yazarın burada ele aldığımız *Din-Felsefe Münasebeti* adlı eserinin adını 'En Müslümanca Felsefe' (s. 14) koyduğunu zikredip, bu alıntılarının ardındaki 'Selefi' zihniyet dünyasını sorgulayalım.

Söz konusu 'Selefi' zihniyet dünyası hakkında fikir vermesi açısından, İlahiyat camiasında felsefenin değişik anabilim dallarının koordinasyon toplantılarına katılanların, keremeti kendinden menkul bu ağır topların sıkça dillendirdiği "Biz Kur'anî felsefe üretmeliyiz" sözünü hatırlatmakta fayda görüyoruz. Bu sözle açığa çıkan zihniyet dünyasına sahip olan ve İlahiyat Fakültelerinin felsefe anabilim dallarında kadro işgal eden keremeti kendinden menkul şeyhlerin, gerçekte felsefenin F'sini veya dinin D'sini anlayabilmiş olup olmadıklarının kararını okuyucuya bırakıyoruz. Bu durumun sadece İlahiyat Fakültelerinin felsefe anabilim dallarını işgal edenlerle ilgili bir durum olmadığını belirtmekte de fayda vardır. "Kur'an'a göre" ile başlayan, gerçekte Kur'an ile hiçbir alakası olmayan çalışmalar, on beş asırlık düşünce tarihini anlamakta zorlanan tefsircilerin, fıkıhçıların, tasavvufçuların, kelâmcıların, hasılı İlahiyat fakültelerinde kürsü işgal eden ama ilim insanı olamamış, kerametleri kendilerinden menkul şeyhlerinin adeta cehaletlerini tescil eden belgelerdir.

Okuyucu değerlendirmelerine dönecek olursak, demek ki yazarın en büyük mahareti, bazı ilahiyatçıların yaptığının aksine, komplekse kapılmadan ayet ve hadislere atf yaparak filozofların hatalarını ortaya koymakmış. *Tehâfüt el-Felâsife* adlı eserinde filozofların görüşlerini detaylı bir şekilde ele alıp değerlendiren, sonuçta da onların yanlışlıklarını ortaya koyan; onları bazı konularda bidate düşmekle, bazı konularda da

küfre düşmekle suçlayan Gazâlî bile, bunları söylerken her hangi bir ayet veya hadise atf yaparak filozofların yanlışlıklarını ortaya koyma yolunu seçmemiş, bu suçlamayı keyfine göre yapmış! Diğer taraftan İbn Rüşd, Kur'an ayetlerine atıfla, aslında Gazâlî gibi düşünenlerin görüşlerinin yanlış olduğunu, dolayısıyla Kur'an'a göre filozofların görüşlerinin daha doğru olduğunu savunmuş. Dolayısıyla Kur'anî açıdan filozofların görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymak yazara kalmış. Yüce Tanrı bu dini sapkınlardan koruyacak mücahitlerden hiçbir zaman mahrum bırakmasın!

Şimdi yazarın sadece Batı filozoflarının değil, İslâm filozoflarının da yanlışlıklarını Kur'anî açıdan nasıl düzelttiğine bir örnek verelim: Birinci bölümde ayetlere atıfla, kendi ifadesiyle, dinin Allah'ını ortaya koyan yazar şöyle diyor: *'Bu isim ve sıfatların Allah'a izafe edilmesiyle ortaya birçok dinî, kelâmî ve felsefî problem çıkmaktadır. Biz için bu boyutuna girmek istemiyoruz. O halde, bu isim ve sıfatlar meselesi niçin burada zikredildi? diye sorulabilir. Bundan asıl maksadımız, dinin öngördüğü Allah'ın nasıl bir "Allah" olduğunu hiç olmazsa birkaç ana niteliği ile ortaya koyabilmektir' (s. 37). Felsefe kürsüsü işgal eden yazarın, meselenin dinî problem boyutuna mı yoksa kelâmî problem boyutuna mı yoksa felsefî problem boyutuna mı girmek istemediği, bu boyutlara girmek istemiyorsa hangi boyuta girmek istediği sorusunu bir tarafa bırakalım. Konu ile ilgili Batı ve İslâm filozoflarının görüşlerine kısaca değinen yazarın asıl amacını zannederiz şu alıntılar açıkça ortaya koyuyor: 'Her ne kadar filozoflar "Subutî" sıfatlar yerine "Selbi" sıfatları tercih etmiş olsalar bile, Allah'ın sıfatları konusunda İslâm kelâmcıları ile filozoflarının birbirinden büyük uçurumlarla ayrıldıkları söylenemez. Bunların birçok noktada hemen hemen aynı kanaatleri paylaştıkları görülür' (s. 39). Bu ifadelerin ardından, kendisini en büyük dini otorite gören yazar, hem filozoflara, hem de onlar gibi düşünen kelâmcılara haddini bildiriyor: 'Filozofların "Subutî Sıfatları" tenzih gibi iyi niyetlerinden dolayı reddetmeleri, belki dinin genel felsefesi açısından şirke düşme tehlikesini önleyeceği düşüncesi açısından takdire şayan bir anlayıştır; fakat din açısından, kutsal kitabın, vahyin bildirdiği bir takım gerçekleri görmezlikten gelme yönünden ise hiç de tasvip ve takdir edilecek bir hareket gibi görülmemektedir. Eğer Allah bizzat kendisinin gördüğünü, bildiğini, işittiğini, her şeyden haberdar olduğunu söylüyorsa, O'nu bu niteliklerden soymaya hiç kimsenin hakkı yoktur' (s. 39).*

Tanrı'nın zatı ile sıfatlarının nasıl anlaşılması gerektiğine dair onca felsefî ve kelâmî tartışmayı anlamaya çalışıp, okuyucuya anlatma gayretine girmesi gerekirken, onlara had bildirmeye çalışan yazarın bu tavrı karşısında okuyucuya Yunus Emre'den şu beyti hatırlatmamız vacip olmuştur:

"Derviş Yunus bu sözü eğri büğrü söyleme

Seni sığaya çeken bir Molla Kasım gelir"

Bu örnek, okuyucunun filozof ve kelâmcıların yanlış görüşlerinin Kur'anî açıdan nasıl sığaya çekildiğini anlaması açısından yeterlidir. Kitabına yönelik eleştirilerin bir

kısına 'Okuyucunun anlama probleminden kaynaklanan sıkıntılar' (s. 11) gözüyle bakan yazarın aksine, biz okuyucunun leblebiyi anlayabilecek kapasitede olduğuna inanıyor, ilave örnekleri gereksiz addediyoruz.

Din felsefesini, felsefe tarihini, ahlak felsefesini; hasılı felsefeyi bu zihniyetteki yazarlardan okumak zorunda kalmak -genel okuyucu için böyle bir zorunluluk söz konusu değil, ama bu zihniyet mensuplarından zorunlu olarak ders alanlar için- ve bu kitaplara methiye düzmek zorunda kalmak en büyük talihsizlik olsa gerek. Son olarak yazarın kitabının ilk sayfasına koyduğu şu alıntıyla bitirelim: "Felsefenin birazı, insanları dinsiz yapar; fakat, felsefede derinleşme, onların zihnini dine döndürür." Francis Bacon.

Yüce Tanrı okuyucuyu felsefede derinleşememiş, dinde derinleşememiş felsefecilerin ve din bilginlerinin eserlerinden korusun!



## YAYIN İLKELERİ

- \* Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- \* Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- \* Dergide yayımlanması istenen çalışmalar posta ya da e-mail yoluyla yayın kuruluna ulaştırılmalı, tercümelerin ayrıca orijinal metinleri de gönderilmelidir. Gönderilen çalışmayla birlikte yazarın adı, akademik unvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-mail adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- \* Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler iki, tercüme ise bir hakeme gönderilir. Telif makalelerde raporlardan birinin olumsuz olması halinde yayın kurulu çalışmayı yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporuna göre hareket eder. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- \* Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- \* Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- \* Makalenin İngilizce başlığı, 100–150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelimesi makaleye eklenmelidir.
- \* Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmamalıdır.

- \* Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

### **Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz**

- \* Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansımaları önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- \* Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- \* Tanıtımlar 1000–1500 kelime uzunluğunda olmalıdır.
- \* Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmelidir:

#### ***İslam Ahlâk Teorileri***

Macid Fahri, (Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan),  
İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, 330 s.