

TEFSİR, KIRAAT VE FIKİH ARAŞTIRMALARI:

KLASİK VE MODERN YAKLAŞIMLAR

Editörler

DOÇ. DR. MENDERES GÜRKAN, DOÇ. DR. YAKUP UZUN

EĞİTİM
yayınevi

TEFSİR, KIRAAT VE FIKİH ARAŞTIRMALARI: KLASİK VE MODERN YAKLAŞIMLAR

Editörler: Doç. Dr. Menderes Gürkan, Doç. Dr. Yakup Uzun

Yayınevi Grubu Genel Başkanı: Yusuf Ziya Aydoğan (yza@egitimyayinevi.com)

Genel Yayın Yönetmeni: Yusuf Yavuz (yusufyavuz@egitimyayinevi.com)

Sayfa Tasarımı: Kübra Konca Nam

Kapak Tasarımı: Eğitim Yayınevi Tasarım Birimi

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı

Yayıncı Sertifika No: 76780

E-ISBN: 978-625-385-762-2

1. Baskı, Ocak 2026

Kütüphane Kimlik Kartı

TEFSİR, KIRAAT VE FIKİH ARAŞTIRMALARI: KLASİK VE MODERN YAKLAŞIMLAR

Editörler: Doç. Dr. Menderes Gürkan, Doç. Dr. Yakup Uzun

VI+131 s., 160x240 mm

Kaynakça var, dizin yok.

E-ISBN: 978-625-385-762-2

Copyright © Bu kitabın Türkiye'deki her türlü yayın hakkı Eğitim Yayınevi'ne aittir. Bütün hakları saklıdır. Kitabın tamamı veya bir kısmı 5846 sayılı yasanın hükümlerine göre kitabı yayımlayan firmanın ve yazarlarının önceden izni olmadan elektronik/mechanik yolla, fotokopi yoluyla ya da herhangi bir kayıt sistemi ile çoğaltılamaz, yayımlanamaz.

EĞİTİM

yayınevi

Yayınevi Türkiye Ofis: İstanbul: Eğitim Yayınevi Tic. Ltd. Şti., Atakent mah. Yasemen sok. No: 4/B, Ümraniye, İstanbul, Türkiye

Konya: Eğitim Yayınevi Tic. Ltd. Şti., Fevzi Çakmak Mah. 10721 Sok. B Blok, No: 16/B, Safakent, Karatay, Konya, Türkiye
+90 332 351 92 85, +90 533 151 50 42
bilgi@egitimyayinevi.com

Yayınevi Amerika Ofis: New York: Egitim Publishing Group, Inc.
P.O. Box 768/Armonk, New York, 10504-0768, United States of America
americaoffice@egitimyayinevi.com

Lojistik ve Sevkiyat Merkezi: Kitapmatik Lojistik ve Sevkiyat Merkezi, Fevzi Çakmak Mah. 10721 Sok. B Blok, No: 16/B, Safakent, Karatay, Konya, Türkiye
sevkiyat@egitimyayinevi.com

Kitabevi Şubesi: Eğitim Kitabevi, Şükran mah. Rampalı 121, Meram, Konya, Türkiye
+90 332 499 90 00
bilgi@egitimkitabevi.com

İnternet Satış: www.kitapmatik.com.tr
bilgi@kitapmatik.com.tr

EĞİTİM YAYINEVİ
GRUBU

EĞİTİM
yayınevi

SALON
yayınevi



kitapmatik
lojistik ve sevkiyat

Kitapmatik
yayınevi

EĞİTİM
kitabevi

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....IV

**BÖLÜM 1: ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN HAK
DİNİ KUR'AN DİLİ TEFSİRİNDE VAHYİN ÇERÇEVESİ: ŞÛRÂ
SURESİ ÖRNEĞİ..... 1**

Mehmet Demirci, Berna Usta

**BÖLÜM 2: HZ. İSÂ'NİN (A.S.) REF'İ VE NÜZÛLÜ MESELESİNE
DAİR TEFSİR YAKLAŞIMLARI: SAFVETÜ'T-TEFÂSİR VE
BEYÂNÜ'L-HAK ÖRNEĞİNDE MUKAYESELİ BİR
İNCELEME 18**

Lokman Bedir, Abdullah Özbek

**BÖLÜM 3: KIRAAT İLMİ'NDE İHTİYÂR'IN TANIMI,
KAYNAĞI VE GELİŞİM SÜRECİ 46**

Ömer Özbek, Omar Abdulrahman Othman

BÖLÜM 4: KIRAAT VE ORYANTALİZM..... 72

Yakup Uzun

**BÖLÜM 5: EL-FETÂVA'L-VELVÂLİCİYYE'NİN İBADETLER
BÖLÜMÜNDE YER ALAN FIKIH KAİDELERİNİN ANALİZİ .. 91**

Menderes Gürkan, Atiqurrahman Sabiry

ÖN SÖZ

İslâmî ilimler içerisinde tefsir, kıraat ve fıkıh ilimleri önemli alanlardandır. Kur'an kaynaklı ilimler olmaları hasebiyle tefsir ve kıraat ilimlerinin ehemmiyeti malumdur. Ayrıca Kur'an, sünnet, icma vb. diğer delillerden çıkarılan fıkıh ilmi insanlar için, hem öğüt ve tutanlara hidayet ve hem de inananlar için rahmet, müjde ve huzur kaynağı olarak aynı önemi haizdir. Tefsir ilmi Kur'an'ın manasının anlaşılmasına ve kapalı görünen ayetlerin üzerindeki perdenin kaldırılmasına hizmet eden bir ilimdir. Tefsir sayesinde muhkem, müteşabih ve diğer hususlar anlaşılmış ve Kur'an'ın manasını daha anlaşılır kılma çabasında olan müfessirlerimiz nice eserler vermişlerdir. Yine ilimlerin en faziletlisi Kur'an'a en yakın olması hasebiyle kıraat ilmi olarak ifade edilmiştir. Kıraat ilmi, Kur'an'ın okunma keyfiyetlerini, onu nakledenlerine nispetle bilmeyi ifade eder. Bundan başka manaya ve ahkâm'a etki eden ancak kıraat vecihlerini bilmeyen kimselere gizli kalan mana hazinelerini de içinde barındıran vücuhâtı konu almıştır. Bu konumu ile Kur'an'ın zengin manalarını içinde barındıran ve ahkâmın inceliklerine kendisiyle fukahânın yol bulabildiği, anlam derinliklerini de kuşatan yine kıraatlerdir. Fıkıh ilmine gelince; kişinin lehine ve aleyhine olan şeylerin hükümlerini kendisiyle bildiği bir ilimdir. Fıkıh bir usûle dayanmakta ve bu usûl üzere çıkarılan hükümler yöntem farklılaştıkça kısmen ve özellikle furuatta farklılaşmaktadır. Bu cümleden olarak Hanefî usulü ve yöntemine göre aynı delillerden çıkarılan hükümler Şafîî yöntem ve usulüne göre farklı bir sistematikle ele alındığında farklı bir sonuca varılabilmektedir. Ancak mezhepler arasındaki bu farklılıklar temel konularda değil fıkıhın birçok meselesi arasından furuata dair olan belli bazı konulardadır. Bunların tümüne bir kitap içerisinde değinmek bu ilimlerin engin alanı için mümkün olmayan bir işe girişmek olacağından burada bir araya gelen akademisyenler olarak bu ilimlere dair bazı klasik ve çağdaş yönelimleri konu almışlardır. Çalışmada incelenen konular ikisinde lisansüstü öğrencilerimizin tez çalışmalarına dair olan alanlarda şekillenmiştir.

İlk bölümde “*Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Vahyin Çerçevesi: Şûrâ Suresi Örneği*” adlı çalışmayı Mehmet Demirci, yüksek lisans öğrencisi Berna Usta ile birlikte hazırladılar. Bu bölümde tefsir çeşitlerinin hemen her birine kısa örnekler vererek genel anlamda vahiy ve özelde ise Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirinde vahyin nasıl ele alındığını ortaya koymaya

çalıştılar. Örneklem olarak Şûrâ Suresi bu tefsirde ele alındığından ve bu sure özelinde vahyin boyutlarını ortaya çıkan diğer bir iki mesele ile birlikte değerlendirerek vahyin *Elmalılı Tefsiri*'nde nasıl konu edildiğine dair bir fikir vermeye çalıştılar.

İkinci bölümde, “*Hiz. İlsâ'nın (a.s.) Ref'i ve Nüzûlü Meselesine Dair Tefsir Yaklaşımları: Safvetü't-Tefâsîr ve Beyânü'l-Hak Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme*” adlı çalışmayı Lokman Bedir, yüksel lisans öğrencisi Abdullah Özbek ele aldılar. Bu çalışma modern döneme ait iki önemli tefsirde Hiz. İlsâ'nın nuzûlü gibi güncel bir tefsir meselesini konu edindiğinden 21. asrın başlarında müfessirlerimizin belli bir kısmının meseleye bakışını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

Üçüncü bölümde “*Kıraat İlmi'nde İhtiyâr'ın Tanımı, Kaynağı ve Gelişim Süreci*” ismini taşıyan çalışmayı Ömer Özbek, Iraklı doktora öğrencisi olan Omar Abdulrahman Othman birlikte yaptılar. Bu çalışmada ele alınan konu kıraat ilminin temel meselelerinden olan ihtiyâr meselesidir. Ortaya çıkışından günümüze kadar çalışma kapsamının ölçüleri içerisinde ele aldıkları bu kavramın hem klasik hem de modern çağın anlayış ve yaklaşımlarını ışıktutması konuyu daha ehemmiyetli kılmaktadır. Bu sayede kardeş ülkelerden ülkemize gelen öğrencilerimizin bir akademisyen olarak yetişme sürecine hocalarımızla yaptıkları bu çalışmalarla katkı sağlanmış olması bizleri ayrıca mutlu etmektedir.

Dördüncü bölümde yine kıraat ve Kur'ân okuma alanında öğretim üyesi olan Yakup Uzun'un hazırladığı “*Kıraat ve Oryantalizm*” adını taşıyan çalışma yer almaktadır. Uzun, bu çalışmasıyla oryantalist literatürde Kur'ân ve kıraat ilimlerine yönelik ileri sürülen iddiaları eleştirel bir bakış açısıyla incelemiştir. Araştırmada, söz konusu iddiaların ilmî temellerini sorgulamış; özellikle mesnetsiz ve genelleyci yaklaşımları, tarihsel bağlamları dikkate alarak değerlendirmiştir. İnceleme sürecinde, oryantalist söylemin tamamını kuşatma iddiası yerine, Kur'ân ve kıraat alanıyla doğrudan ilişkili görüşlere odaklanmıştır. Bu çerçevede iddiaları mümkün olduğunca kronolojik bir düzen içerisinde sunmuş hem tarihsel süreklilik hem de düşünsel dönüşüm ortaya koymaya çalışmıştır. Çalışmanın, konuya dair daha dengeli ve ilmî değerlendirmelere katkı sunması beklenmektedir.

Beşinci ve son Bölüm ise “*El-Fetâva'l-Velvâliciyye'nin İbadetler Bölümünde Yer Alan Fıkıh Kaidelerinin Analizi*” adını taşımaktadır. Fıkıh ilmi ile alakalı olan bu kısmı Menderes Gürkan ve Afganistan'da Takhar Üniversitesi, Şeriat Fakültesi Fıkıh ve Hukuk Anabilim dalında öğretim

görevlisi olarak çalışan Atıqurrahman Sabiry birlikte hazırlamışlardır. Bu çalışmanın, uluslararası alanda görev yapmakta olan akademisyenlerin ülkemiz bilim insanları ile birlikte yaptıkları ortak çalışma olması ayrıca sevindiricidir.

Kitabımızın oluşmasına hazırladıkları bilimsel üretimleri ile katkı sağlayan bölüm sahibi hocalarımıza tek tek teşekkür ediyor ve çalışmalarında başarılar diliyoruz. İkinci olarak bu çalışmalara katkıda bulunan doktora ve yüksek lisans öğrencilerimize içten teşekkürü borç biliyoruz. Ayrıca bu mütevazı araştırmalarımızı bir kitap halinde yayınlama konusunda özveri gösteren Eğitim Yayınları çalışanlarına da hem kendimiz hem de tüm hocalarımız adına şükranlarımızı arz ediyoruz.

Bizleri ilim yolunda hizmetkâr kılan Yüce Allah’a hamd ediyor, Kur’ân’ı yaşayan ve kıyamete kadar örnek hayatıyla bizlere bir model olan kutlu Peygamberimiz Hz. Muhammed Mustafa’ya salât ve selam ediyoruz.

Gayret bizden tevfiğ Yüce Allah’tandır.

EDİTÖRLER

Doç. Dr. Menderes GÜRKAN &

Doç. Dr. Yakup UZUN

Ocak-2026, Kayseri

BÖLÜM 1: ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN HAK DİNİ KUR'AN DİLİ TEFSİRİNDE VAHYİN ÇERÇEVESİ: ŞÛRÂ SURESİ ÖRNEĞİ

Mehmet Demirci*, Berna Usta**

GİRİŞ

Vahiy, ilâhî hitabın insanlıkla buluştuğu temel zemin olarak İslâm düşüncesinin merkezinde yer alan kavramlardan biridir. Nübüvvet, ilâhî kelâmın mahiyeti, akıl–vahiy ilişkisi ve kutsal metnin anlaşılması gibi birçok temel mesele, vahiy anlayışı etrafında şekillenmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in doğru biçimde anlaşılabilmesi ise vahyin kaynağı, muhtevası ve peygamberlere geliş keyfiyetinin sağlıklı bir şekilde kavranmasına bağlıdır. Bu bağlamda vahiy, yalnızca tarihsel bir olgu değil; inanç, bilgi ve ahlâk alanlarını kuşatan süreklilik arz eden ilâhî bir rehberlik olarak değerlendirilmelidir.

Cumhuriyet dönemi Türk tefsir geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olan Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942), *Hak Dini Kur'an Dili* isimli tefsirinde vahiy meselesini lügavî, kelâmî ve tefsirî boyutlarıyla ele almış; klasik tefsir mirasını modern dönemin ilmî ve fikrî sorunlarıyla buluşturan özgün bir yaklaşım ortaya koymuştur. Elmalılı, vahyin mahiyetini açıklarken bir yandan geleneksel müfessirlerin görüşlerini titizlikle değerlendirmiş, diğer yandan akılcı ve pozitivist eleştiriler karşısında vahyin imkânını, gerekliliğini ve bağlayıcılığını savunmuştur. Onun vahiy anlayışı, vahyi aklın alternatifi değil; akli tamamlayan ve yönlendiren ilâhî bir bilgi kaynağı olarak konumlandırması bakımından dikkat çekicidir.

Bu çerçevede Şûrâ Suresi, vahyin keyfiyeti ve peygamberlerle olan ilişkisinin açık biçimde ortaya konulduğu nadir surelerden biri olarak özel bir konuma sahiptir. Özellikle 51. ayet, vahyin geliş şekillerini üç ana başlık altında toplaması sebebiyle müfessirler tarafından “vahyin çerçevesini belirleyen ayet” olarak değerlendirilmiştir. Söz konusu ayet, Allah–insan iletişiminin sınırlarını ve yöntemlerini belirleyerek hem nübüvvet kurumunun imkânını temellendirmekte hem de ilham, rüya ve benzeri tecrübelerle teşrî'î vahiy arasındaki farkı netleştirmektedir. Elmalılı, bu ayeti merkeze alarak

* Prof. Dr. Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kayseri, hmehmetdemirci@hotmail.com, ORCID: orcid.org/0000-0001-8459-5125

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Kayseri, bernausta253@gmail.com, ORCID: 0009-0000-6200-1672

vahyin ontolojik ve epistemolojik boyutlarını sistematik bir bütünlük içinde ele alır.

Bu makalede, Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın tefsirinde yer alan vahiy anlayışı incelenecek; Şûrâ Suresi özelinde vahyin mahiyeti, geliş şekilleri ve peygamberlerin vahiy karşısındaki konumu ele alınacaktır. Çalışmada Elmalılı'nın görüşleri, Taberî, Zemahşerî, Râzî ve Mâtürîdî gibi klasik müfessir ve kelâmcıların yaklaşımlarıyla mukayeseli olarak değerlendirilecek; ayrıca vahyin akıl, irşad ve toplumsal düzenle ilişkisi ortaya konulacaktır. Böylece hem Elmalılı'nın tefsir metodolojisinin vahiy tasavvuru bağlamındaki özgün yönleri tespit edilecek hem de Şûrâ Suresi'nin İslâm vahiy düşüncesindeki merkezi rolü bütüncül bir bakış açısıyla analiz edilecektir.

1. Vahyin Anlamları ve Şûrâ Suresi'ndeki Kullanımı

Vahiy kelimesi lugatte “hızlı ve gizli bildirim” anlamına gelir; terim olarak ise Allah'ın peygamberlerine özel bir yolla mesaj iletmesini ifade eder.¹ Yakın dönemin önemli müfessirlerinden Elmalılı Muhammed H. Yazır, tefsirinde vahye ilişkin geniş açıklamalar yapmıştır. Bu bağlamda vahyin lügat anlamına dair ayrıntılı açıklamalar yapmış, vahyin Kur'an'daki kullanımlarının bu temel anlam etrafında şekillendiğini ifade etmiştir.

Vahiy kelimesinde bir mesajı bir manayı -apaçık bir söz olmaksızın- işaret yoluyla, birtakım seslerle, ima yolu ile karşı tarafa bildirme şeklinde bir anlam söz konusudur. Bunun yanında bir varlığa yaratılıştan verilen belli bilgi ve beceri, şeytan ve cin gibi varlıkların insanlara vesvese vermesi gibi manaları da söz konusudur.²

el-Mu'cemü'l-Vasît isimli lügat çalışmasında, klasik sözlüklerde geçen vahiy kelimesindeki anlamları şöyle özetlenir: Kelime, Arapçadaki temel formunda (sülâsi) kullanıldığında işaret etmek, imâ etmek, yazmak, ilham etmek, hizmetine sunmak gibi anlamlara gelir. Harf ilaveli (sülâsi mezîd) formunda kullanıldığında bu anlamlara ilaveten bir de hızlı ve süratli bir şekilde bildirmek anlamı ortaya çıkar.³ Zeccâc vahiy kelimesinin lügat kökünde “bildirmek” ve “öğretmek” şeklinde iki temel anlam bulunduğunu belirttiikten sonra şunları kaydeder: Allah'ın peygamberlerine vahyetmesi, onlara bazı şeyleri bildirmesi anlamındadır. Arı vb. canlı varlıklara

¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/440-443.

² Hatice Meraklı, *Ana Konuları Ekseninde Necm Süresinin Tefsiri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 68; Recep Kılıç, “Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine”, *Milal ve Nihal* 8/1 (Mart 2011), 21-47; İbnü'l Manzûr, *Lisânü'l Arap*, thk. Abdullah Ali Kebir vd. (Kahire:Daru'l Meârif, ts.) 6/4787-4789.

³ *el-Mu'cemü'l-Vasît*, ed. İbrahim Medkûr (Mısır: Mektebetü's-Şurûku'd-Devliyye, 2004), 1018.

vahyetmesi ise onlara fitrat olarak gerekli bazı şeyleri öğretmesi anlamındadır.⁴ Ebû Zeyd de vahiy kelimesinin *ilham*, *işaret*, *ima*, *kitab* ve konuşma (*kelam*) gibi manalara gelmekle birlikte, kelimedeki “bildirme” anlamının bunların ortak yönü olduğunu, bunlardan her birinin “bildirme”nin özel bir şekli olduğunu ifade eder.⁵ İsmail b. Abbad (ö. 385/995), vahiy kelimesinin Arapçadaki temel formunda (sülâsî) “vehâ” şekliyle geldiğinde haber vermek, harf ilaveli (sülâsî mezîd) olarak “tef’îl” formunda geldiğinde acele etmek manasında kullanılacağını söylemiştir. Vahiy kelimesi, Kur’an-ı Kerim’de genel olarak harf ilaveli (sülâsî mezîd) formunda “evhâ” fiili ile kullanılır ki bu formda kelime *ima etme*, *işaret etme* anlamına gelir.⁶

Elmalılı’ya göre vahiy, Allah’ın seçkin peygamberlerine insanlığa rehberlik etmesi için gönderdiği kesin bilgi ve açık bir açıklamadır.⁷ Elmalılı, vahyin beşerî bir söz ya da tarihsel bir kurgu olmadığını, kaynağı itibarıyla mutlak ve aşkın olduğunu vurgular. Öte taraftan, bu aşkınlık, vahyin anlaşılmasız olduğu anlamına gelmez, aksine vahyin insan aklının sınırlarına indirgenemeyeceğini, fakat aklın sağlıklı işleyişiyle anlaşılabilir bir mesaj taşıdığını savunur. Vahiy, sağlıklı akılla çelişmez akıllı tamamlar, yönlendirir ve onu hatalardan korur. Elmalılı, özellikle Batı materyalizmi ve pozitivistizminden gelen akılcı eleştirilere karşı, vahyin akıl üstü olduğu halde akıl dışı olmadığını da savunur. Vahyin mucizevi yönü, onun insanlar tarafından taklit edilmesinden uzak oluşunda ve edebi, hukuki, ahlaki boyutlarıyla benzerinin getirilemeyeşindedir.⁸

Kur’an-ı Kerim’de “vahy” kelimesi ve türevleri, hem peygamberlere gelen ilahi mesajı hem de diğer varlıklara ve olaylara yönelik ilahi yönlendirmeyi ifade eden geniş bir anlama sahiptir. Kur’an-ı Kerim’de peygamberlerin yanı sıra diğer insanlara, meleklerle, hayvanlara ve cansız varlıklara da vahyiden söz edilmektedir.⁹

Peygamberlere gelen vahiy, Kur’an’daki en temel ve en sık kullanılan anlamıdır. Bu bağlamdaki vahiy, Allah’ın peygamberlerine gönderdiği inanç esaslarını, içtimai ve bireysel hayatı düzenleyen hükümleri içeren ilahi mesajdır. Necm Suresi’nin dördüncü ayetinde “*Onun bildirdikleri, kendisine*

⁴ Ebu İshak İbrahim b. es-Sirri ez-Zeccac, *Me’ani’l Kuran*, thk. Abdu’l Celil Abdulh Şelbî (Beyrut: Âlemü’l Kütüb, 1988), 3/210; İbnü’l Manzur, *Lisanü’l Arap*, thk. Abdullah Ali Kebir vd. (Kahire: Daru’l Meârif, ts.) 6/4787-4789; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtü’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn) 2/1776.

⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitâbın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 62.

⁶ İsmail b. Abbad es-Sahib, *El Muhit fi’l Luga*, thk. Muhammed Hasen Âli Yâsin (Beyrut: Âlemü’l Kütüb, ts.) 3/241; Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüga*, thk. Abdullah Derdiş (Daru’l-Mısriyye li’t-Telif ve’t-Tercüme, ts), 5/298; Nur Ahmet Kurban, “Vahiy Kavramının Belirlenmesinde Şûra Suresi 51. Ayetin Önemi Üzerine İnceleme”, *Journal of Islamic Research* 30/2 (2019), 205-225.

⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, ed. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 2/492.

⁸ Yazır, *Hak Dini*, 1/384.

⁹ Mehmet Akif Ceyhan, “Allah-İnsan İletişimi Açısından Vahiy”, *Kader* 16/2 (2018), 347-372.

Allah tarafından gelen vahiyden başka bir şey değildir”¹⁰ âyet-i kerimesi, bu vahyin kaynağının ve mahiyetinin ilahi olduğunu net bir şekilde ortaya koyar. Dolayısıyla yüce Allah tarafından gönderilen ilahi mesajlar, insanlık için bir hidayet ve inzâr işlevi görür.

Peygamber olmayan insanlara gelen özel anlamdaki “bildirim-vahiy” ise, vahyin peygamberlik göreviyle sınırlı olmadığını ve çeşitli bağlamlarda anlaşılmasının mümkün olabileceği göstermektedir. Bu tür vahiy, uyulması gereken bir hüküm-şariat getirmemekle birlikte, Allah’ın kullarından dilediği kimselere özel bir durum karşısında kalplerine ilham etmesi veya rüya yoluyla bildirmesi şeklinde gerçekleşebilmektedir. Kasas Suresi’nin yedinci ayetinde Hz. Musa’nın annesine yapılan vahiy, bir ilham ve özel bir yönlendirmedir. Bu, annenin zor bir durumda doğru kararı vermesini sağlamıştır. Başka bir deyişle; bireysel kurtuluş, özel bir durumun yönetimi veya bir olayın gidişatını belirleme gibi bir durumda yüce Allah kuluna yardımını “*Mûsâ’nın annesine, Onu emzir, başına bir şey gelmesinden endişe ettiğinde onu nehre bırak. Korkup kaygılanma. Biz onu sana geri döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız diye vahyettik*” ayeti ile yapmıştır.¹¹ İnsanlara yapılan vahye ya da genel anlamda vahye karşı insanların tutumunun Enbiyâ Suresi’nde konu edildiği ifade edilmiştir. Bu surede ayrıca vahiy konusu da müstakil olarak ele alındığı¹² kaydedilmiştir.

Doğaya ve canlılara vahiy sevk-i ilahi ve içgüdü bağlamında, Allah’ın yarattığı varlıklara, kendi fitratlarına uygun olarak hareket etmeleri için koyduğu kanunları ve içgüdüsel yönlendirmeyi ifade eder. Nahl Suresi’nin altmış sekizinci ayetinde¹³ bal arısına yapılan vahiy, arının dağlarda ve ağaçlarda kovan yapma ve bal üretme sürecindeki mükemmel düzeni sağlayan ilahi bir sevk-i ilahidir. Fussilet Suresi’nin on ikinci ayetinde¹⁴ göklere vazifelerinin bildirilmesi de kâinat düzeninin ilahi bir emirle kurulduğunu göstermektedir.

Meleklerle yapılan vahiy, onların görevlerini yerine getirmeleri için verilen kesin ve hızlı ilahi komutlardır. Enfâl Suresi’nin on ikinci ayetinde¹⁵ meleklerin müminlere yardım etmesi için onlara yapılan vahiy, savaş anında ilahi desteğin bir emri olarak gerçekleşmiştir. İlahi iradenin ve kudretin, melekler aracılığıyla yeryüzünde ve göklerde tecelli etmesini sağlamak bu bağlamdaki vahiy olarak değerlendirilebilir.

¹⁰ Yazır, *Hak Dini*, 5/239.

¹¹ Yazır, *Hak Dini*, 4/412.

¹² Enbiyâ Suresi’nin içerdiği konularla ilgili olarak bkz. Ömer Özbek, Kevâşî’nin Tefsirinde Kıraat Vecihlerinin Anlama Etkileri (Enbiya Suresi Örneği), Volume 14 Issue 6, 2019, Skopje/Macedonia-Ankara/Turkey, 3368.

¹³ Yazır, *Hak Dini*, 3/850.

¹⁴ Yazır, *Hak Dini*, 4/811.

¹⁵ Yazır, *Hak Dini*, 3/233.

Vahiy, insanı pasif bir alıcı konumunda olmaktan ziyade onu aktif bir muhatap ve dönüşmesi gereken bir özne olarak konumlandırır. Şura Suresi'nin elli birinci ayetinde¹⁶ yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur. Yahut da bir elçi gönderir de izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz ki O çok yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.*” Peygamberlerin insanoğluna sunduğu ilahi mesajlar aslında insanın ne kadar kıymetli ve değerli bir muhatap olduğunu göstermektedir. İnsan Allah tarafından muhatap alınacak kadar önemli ve değerli bir öze sahiptir.

Yukarıda sözü edilen bu farklı kullanımlar, vahiy kelimesinin Allah'tan gelen çok boyutlu ve farklı manalarda anlaşabilecek bir kavram olduğunu göstermektedir. Kelimenin anlamı, kullanıldığı bağlama göre peygambere, insana, meleklerle, doğaya ilham ve vahiy ile yüce Allah'ın mesajını iletmesi olarak değerlendirilebilir.

“*Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur veya bir elçi gönderip izniyle dilediğini vahyeder.*”¹⁷

Elmalılı'ya göre bu ayet, vahyin keyfiyetini sınırlandırmak değil, bilakis insan idrakinin ulaşabileceği çerçeveyi tayin etmek amacı taşır. O, bu ayetin nübüvvetin imkânını inkâr eden anlayışlara karşı açık bir delil olduğunu belirtir.¹⁸

Taberî (ö. 310/923), ayette zikredilen vahiy türlerini “ilham”, “hitab-ı ilahî” ve “melek vasıtasıyla vahiy” şeklinde açıklar.¹⁹

Elmalılı'ya göre Allah'ın insanla konuşması yalnızca üç yolla mümkündür: Doğrudan kalbe ilka edilen vahiy/ilham, perde arkasından işittirilen hitap, bir melek (resul) aracılığıyla yapılan vahiy. Bu tasnif, vahyin bütün mümkün türlerini kuşatan kapsamlı bir çerçeve sunar.²⁰

Ayette vahyin lügat ve ıstılah anlamları detaylandırılır. Vahyin yalnızca peygamberlere mahsus olan teşrîî vahiy ile, peygamberlik dışındaki kimselere mahsus ilham, rüya ve teshir gibi türler arasındaki farklar net biçimde belirlenir. Özellikle ilhamın, şariat koyucu bir bilgi değil; ancak hayra yönlendiren fer'î bir bilgi olduğu vurgulanır.

Elmalılı, peygamberlere gelen vahyin kesinlik (ilm-i yakîn, aynü'l-yakîn) taşıdığını; buna karşılık velîlere gelen ilhamların bağlayıcı olmadığını ifade

¹⁶ Yazır, *Hak Dini*, 4/865.

¹⁷ Şûrâ 42/51.

¹⁸ Yazır, *Hak Dini*, 4/865.

¹⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir – Mahmûd Muhammed Şâkir (549, Kahire: Dârü'l-Hicr, 1415/1995), 21/547.

²⁰ Yazır, *Hak Dini*, 4/864.

eder. Şa'rânî'den yapılan nakillerle, vahyin metafizik boyutu ve insanın ontolojik sınırları açıklanır: Beşer, ilâhî kelâmı doğrudan idrak edemez; bu nedenle vahiy daima bir hikmet ve perde düzeni içinde gerçekleşir.²¹

Kur'an'ın "ruh" ve "nur" olarak nitelendirilmesi üzerinden, vahyin insanlığa hayat veren, hidayet eden ve doğru yola yönelten ilâhî bir rehber olduğu sonucuna varılır. Peygamber'in görevi, bu vahiy sayesinde insanları yalnızca Allah'a götüren dosdoğru yola davet etmektir.

Bu ayet, vahyin hem biçimlerini hem sınırlarını belirleyerek, nübüvveti ilhamdan ayıran, Kur'an'ı ise ilâhî hidayet merkezinin yerleştiği bütüncül bir vahiy teorisi ortaya koymaktadır.

Vahyin temel işlevi, insanlığa hidayet rehberliği sunmaktır. Allah tarafından gönderilen mesajlar, insanın akıl ve duyularıyla ulaşamayacağı gayb âlemi, yaratılışın amacı, ölüm sonrası hayat gibi konularda bilgi vererek insanın varoluşsal sorularına cevap verir. Nitekim Şûrâ Suresi'nin elli ikinci ayetinde de *"İşte biz böylece sana da emrimizden Kur'an'ı vahyettik. Yoksa sen kitap nedir? İman nedir? bilmiyordun. Fakat biz onu bir nur kıldık. Onunla kullarımızdan dilediğimizi doğru yola iletiyoruz. Şüphesiz ki sen de insanları doğru bir yola götürüyorsun"*²². Bu ayetin bağlamında Peygamber gibi aklî yetkinliğin en üst düzeyinde bulunan bir şahsiyetin dahi bu bilgilere vahiy yoluyla muhtaç olması, vahyin aklın erişim sınırlarının ötesinde yer alan, hayatın temelini oluşturan mutlak bilgiyi temin eden ilâhî bir kaynak olduğunu göstermektedir. Elmalılı, vahyin işlevini ayetin devamında yer alan *"Fakat biz onu bir nur kıldık. Onunla kullarımızdan dilediğimizi doğru yola iletiyoruz."*²³ ifadesi üzerinden açıklamaktadır. Bu çerçevede Kur'an, karanlıkları aydınlatan, hakikati görünür kılan bir "nur" olarak değerlendirilmekte; vahiy ise insanı doğru yola sevk eden ilâhî bir rehber olarak konumlandırılmaktadır. Elmalılı'ya göre vahiy, aklı devre dışı bırakan bir unsur değildir; bilakis aklın doğruyu yanlıştan ayırt etme sürecinde yol gösterici bir işlev üstlenir. Bu nedenle Elmalılı'nın genel yaklaşımı, aklın vahyin rehberliği doğrultusunda kullanılması gerektiği düşüncesi etrafında şekillenmektedir.

2.1. Vahyin Geliş Şekilleri

Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahyin geliş şekilleri hakkında klasik kaynaklarda yer alan tasniflere kısaca değinmek yerinde olacaktır.

²¹ Yazır, *Hak Dini*, 4/867.

²² Yazır, *Hak Dini*, 4/ 871.

²³ Yazır, *Hak Dini*, 4/ 871.

1-Sâdık rüya: Allah'ın, doğrudan veya melek aracılığıyla peygamberlere rüya yoluyla bildirdiği vahiy türüdür.²⁴

2-Vahyin zil sesi veya can çınlamasını andıran bir ses eşliğinde gelmesi: Bu tür vahiy, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beyanlarına göre en ağır vahiy şeklidir. Hâris b. Hişâm'ın vahyin geliş biçimine dair sorusu üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) "*Bazen vahyin, çan sesine benzer bir şekilde geldiğini, bu hâlin kendisi için son derece ağır olduğunu ve vahiy hâli sona erdiğinde kendisine bildirilenleri ezberlemiş olarak bulduğunu ifade etmiştir.*"²⁵ Bazı durumlarda ise meleğin insan sûretinde görünerek vahyi ilettiğini belirtmiştir. Süyûtî, bu rivayetlerde geçen "nefese" ifadesinin, sözlü bir aktarımdan ziyade doğrudan kalbe ilka edilen bir anlam taşıdığına dikkat çekmektedir.²⁶

3-Meleğin vahyi Peygamber'in kalbine ilka etmesi: Hz. Âişe'den rivayet edilen ve başta Buhârî olmak üzere birçok hadis kaynağında yer alan rivayetlere göre Hz. Peygamber (s.a.v.), bazen meleğin beşer sûretinde kendisine görüldüğünü ve onunla konuştuğunu; konuşma sona erdiğinde ise meleğin ilettiği vahyi eksiksiz şekilde ezberlemiş olduğunu ifade etmiştir.²⁷

4-Meleğin insan suretinde gelerek Hz. Peygambere (s.a.v.) konuşması.²⁸ Önceki maddede zikredilen hadiste Cebrâil'in Allah Resûlü'ne insan şeklinde görüldüğü açıkça ifade edilmektedir. Vahiy meleğinin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) insan sûretinde görüldüğünü bildiren başka rivayetler de mevcuttur. Bu bağlamda, "Cibrîl hadisi" olarak meşhur olan rivayette, Cebrâil'in beyaz elbiseler içerisinde ashabın gözleri önünde Hz. Peygamber (s.a.v.) ile konuştuğu aktarılmaktadır.²⁹

5- Cebrâil'in aslî sûretiyle görünerek vahiy getirmesidir.³⁰

6- Allah'ın peygamberlere perde arkasından hitap ederek vahiy indirmesidir. Şûrâ Suresi'nin elli birinci ayetinde, "*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur*" buyrulur bu vahiy biçimine işaret edilmiştir. Bu tür vahiyde hitap eden varlık görülmez; ancak ilahî kelâm ya da bir ses işitilir. Nitekim Hz. Mûsâ'nın Tur Dağı'nda kendisiyle konuşulan ve kutsal vadi Tuvâ'da ilahî hitaba muhatap olduğu bildirilmiştir. Bu esnada hitap eden görünmemekte, herhangi bir aracı olmaksızın ilahî kelâm

²⁴ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 2002), "Bedü'l-Vahy", 3 (No. 3).

²⁵ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 2 (No. 2).

²⁶ Mecdüddin el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Ahmed b. Muhammed el-Harât (Doha: Dâru'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 4210.

²⁷ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 2 (No. 2).

²⁸ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 2 (No. 2).

²⁹ Halil Aldemir, "Vahiy sırasında Hz. Peygamber'in Melekiyete Yükselmesi ya da Vahiy Meleğinin Beşeriyete Bütünmesi Teorisi", *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (Aralık 2015), 17-26.

³⁰ Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed es-Sülemî, *er-Ravzu'l-Ünüf*, thk. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 1/402.

işitilmektedir. Burada peygamber, kendisine yöneltilen hitabı doğrudan Allah katından gelen bir söz olarak idrak eder; vahyin kaynağı konusunda herhangi bir tereddüt yaşamaz. Bu tür vahiy, Allah ile peygamber arasında doğrudan fakat perde arkasından gerçekleşen bir iletişim biçimi olarak değerlendirilmektedir.³¹

2.2. Vahyin Ortak Özellikleri

Kur'an-ı Kerim'de peygamberlere gelen vahyin ortak özellikleri, ilahi köken, doğruluk, evrensellik ve koruma altında olma olarak özetlenebilir. Bu özellikler, tüm peygamberler için geçerli olup, vahyin güvenilirliğini vurgular.

İlahi Köken ve Doğruluk: Vahiy, doğrudan Allah'tan gelir ve peygamberlerin kendi zihninin ürünü değildir. Kur'an, peygamberlerin vahyi değiştiremeyeceğini belirtir: “*De ki: Onu kendime göre değiştirmem olacak şey değil. Ben yalnızca bana vahyolunana uyarım.*”³² Bu, vahyin mutlak doğruluğunu gösterir. Peygamberler, vahyi tebliğ etmekle yükümlüdür ve bu süreçte herhangi bir tasarruf yetkileri yoktur.

Evrensellik ve İnsanlığa Yönelik Olma: Vahiy, her millete gönderilen peygamberler aracılığıyla evrenseldir. Nahl Suresi otuzaltıncı ayette: “Andolsun ki biz, ‘Allah’a kulluk edin ve Tâğût’tan sakının’ diye (emretmeleri için) her ümmete bir peygamber gönderdik” denilerek, vahyin tüm insanlığa hitap ettiği ifade edilir. Peygamberler, vahyi “*müjdeleyici ve uyarıcı*”³³ olarak iletir.

Koruma ve Güvenilirlik: Vahiy, ilahi koruma altındadır. Hicr Suresi dokuzuncu ayette: “*Kur'an'ı biz indirdik biz; onu koruyacak olan da elbette biziz*” buyrulur. Bu, vahyin bozulmadan aktarılmasını sağlar.³⁴ Ayrıca, peygamberlerin sıfatları (sıdk, emanet, tebliğ) vahyin güvenilirliğini pekiştirir.

Ruhani ve Manevi Boyut: Vahiy, “ruh” olarak nitelendirilir ve insanları cehaletten kurtarır.³⁵ Bu, vahyin manevi bir hayat kaynağı olduğunu gösterir.

³¹ Ali Dursun Demirli, *Ana Konuları Ekseninde Şûrâ Suresi'nin Tefsiri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 25.

³² Yûnus 10/15.

³³ el-Bakara 2/213.

³⁴ Ömer Özbek, “Kur'ân Metninin Tarihine İlişkin Mülâhazalar ve Çağdaş Yanılgılar”, *İlahiyat* 14 (Haziran 2025), 19-35.

³⁵ eş-Şûrâ 42/52.

3. Elmalılı'nın Mukattaa Harfleri Yorumu ve Bakara Suresi Örneği

Mukattaa harfleri meselesi, Kur'an tefsirinde en çok tartışılan konulardan biridir. Elmalılı, bu harflerin anlamı konusunda ihtiyatlı bir yaklaşım sergiler. Bakara Suresi'nin başındaki "Elif Lâm Mîm" ayeti vesilesiyle, mukattaa harflerinin vahyin i'câz yönüne işaret ettiğini belirtir.

Elmalılı'ya göre bu harfler, Kur'an'ın aynı harflerden meydana gelmesine rağmen beşer sözüne benzemediğini gösteren sembolik bir bildiridir. Bu yaklaşım, Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Râzî'nin görüşleriyle paralellik arz eder. Zemahşerî, mukattaa harflerini "tenbih ve "tehaddî (meydan okuma)" unsuru olarak değerlendirirken,³⁶ Elmalılı da bu görüşü benimser.

Şûrâ Suresi'nin başında yer alan "*Hâ Mîm, Ayn Sîn Kâf*" harfleri de Elmalılı'ya göre vahyin sır boyutuna ve peygamberin bu sır karşısındaki teslimiyetine işaret eder.

Elmalılı, vahiy sürecinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) maddî âleme ait seslerden ve algı vasıtalarından sıyrılarak kalbî ve içsel bir idrak düzeyine yönelmesini sağlayan bazı seslerin işlevine, hurûf-ı mukattaa bağlamında dikkat çekmektedir. Bu çerçevede, söz konusu seslerin sıradan insanlar tarafından kullanılan gündelik sesler mi yoksa belirli bir anlam ve işleve sahip özel sesler mi olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Sürelerin başında yer alan ve kelâmın hemen girişinde vurgulanan bu seslerin, muhatap üzerinde belirgin bir dikkat ve yönelim oluşturduğu açıktır.

Bu bağlamda Elmalılı, öncelikle Arapçada "elif" ve "lâm" harflerinin başına geldikleri kelimeleri belirginleştiren ve dikkat çekici bir işlev gördüğüne işaret eder. Benzer şekilde "mîm" harfinin de Arap dilinin bazı lehçelerinde "lâm" yerine kullanılarak kelimeyi vurgulayan bir unsur olduğu belirtilmektedir. Bu durum, mukattaa harflerinin sıradan hece seslerinden ibaret olmayıp, özel bir anlam ve fonksiyon taşıdığına işaret etmektedir.

Elmalılı'ya göre, bu tespiti destekleyen karineler mevcuttur. Bunlardan biri, mukattaa harfleriyle başlayan sürelerde hitabın, "zâlike" (işte bu) ifadesiyle Kur'an'a yönelmesi ve sürenin 21. ayetine kadar özellikle Hz. Peygamber'e hitap eden bir üslubun hâkim olmasıdır. Vahyin nüzul keyfiyetine dair rivayetler de bu yorumu destekleyen diğer karineler arasında yer almaktadır.

³⁶ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Çavâmidü't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, ed. Murat Sulun, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/115.

Bu çerçevede, söz konusu seslerin Kur'ân nâzil olurken Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kulağında özel bir şekilde yankılanan ve ilahî manaların kalbine yerleşmesini sağlayan vahiy sesleri olduğu söylenebilir. Buna bağlı olarak, mukattaa harflerinin vahyin nüzul sürecinde çeşitli işlevler üstlendiği ve aynı zamanda Kur'ân'ın bazı temel özelliklerine işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Genel olarak değerlendirildiğinde, bu ses ve harflerin kelâmın bölümleri arasında geçiş ve aktarımı sağlama, vahyedilen ilahî mesajı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kalbine yerleştirme işlevi gördüğü; bunun yanı sıra Kur'ân'ın lafız ve mana bütünlüğüne işaret eden önemli unsurlar olduğu ifade edilebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.), bu seslere dikkat kesildikten sonra, “O hâl benden ayrılınca, bana ne vahyedildiğini tam olarak kavramış olurdum” buyurması, mukattaa harfleriyle başlayan vahiy tecrübesi ile lafzen okunan ayetler arasında güçlü bir ilişki bulunduğunu ortaya koymaktadır.³⁷

4. Şûrâ Suresi'nde Ayetlerin Birbirleriyle Münasebeti

Şûrâ Suresi, baştan sona vahyin sürekliliğini ve tarihsel devamlılığını vurgular. Sure, önce mukattaa harfleriyle başlamakta, ardından vahyin önceki peygamberlerle olan ortak yönlerini ifade etmektedir: “*İşte sana ve senden öncekilere Aziz ve Hakîm olan Allah böyle vahyeder.*”³⁸

Elmalılı, bu ayetin vahyin kesintisizliğini ve ilahî kaynağının değişmezliğini ortaya koyduğunu belirtir. Ona göre bu münasebet, Kur'an vahyinin önceki ilahî mesajların tamamlayıcısı olduğunu gösterir.

Sure boyunca vahyin fiil kalıbı olan “*evhâ ve yûhî*” kullanımlarının tercih edilmesi, vahyin aktif ve süreklilik arz eden bir fiil olduğuna işaret eder.³⁹ Bu husus, Beydavî⁴⁰ (ö. 685/1286) ve İbn Âşûr (ö. 1973) tarafından da vurgulanmıştır.

Şûrâ Suresi, Kur'an vahyinin mahiyetine ve ilahi mesajın sürekliliğine dikkat çekmesi bakımından özel bir konuma sahiptir. Sure, kendisinden önce gelen vahiylerin devamı niteliğinde olduğunu açıkça vurgular. Nitekim “*Böylece sana ve senden öncekilere vahyedilir*” ifadesi, Kur'an'ın önceki ilahi kitaplarla aynı kaynaktan geldiğini ortaya koyar. Bu bağlamda vahiy, tarihte kopuk ve münferit bir olay değil; süreklilik arz eden ilahi bir hitap olarak sunulur.

³⁷ Mehmet Demirci, “Vahiy Esnasında Hissedilen Çınlama Sesi: Salsaletü'l-Ceres”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim 2021), 634-660.

³⁸ eş-Şûrâ 42/3

³⁹ Yazır, *Hak Dini*, 4/ 836.

⁴⁰ Nâsirüddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, h. 1418), 5/76; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tünisiyye li'n-Neşr, 1984), 25/26.

Surenin başında yer alan “*Hâ Mîm, Ayn Sîn Kaf*” gibi mukattaa harfleri, ilahi kelamın insan idrakini aşan yönüne işaret eder. Müfessire göre bu harfler, Kur’an’ın kaynağının beşerî değil, doğrudan ilahi olduğunu hatırlatır. İnsan bu harflerin hakikatini bütünüyle kavrayamasa da onların varlığı, vahyin aşkın karakterini ve hikmet boyutunu ortaya koyar.

Metinde özellikle Allah’ın “*Azîz*” ve “*Hakîm*” sıfatları üzerinde durulur. Bu sıfatlar, vahyin hem mutlak kudret sahibi bir ilah tarafından gönderildiğini hem de derin bir hikmet üzere bina edildiğini gösterir. Göklerde ve yerde bulunan her şeyin Allah’a ait olduğu vurgulanarak, O’nun mülkünde ortağı bulunmadığı açıkça ifade edilir.⁴¹ Dolayısıyla vahiy, yalnızca bireysel bir rehberlik değil, tüm kâinatı kuşatan ilahi düzenin sözlü bir tezahürüdür.

Şûrâ Suresi’nin temel mesajları arasında tevhid, peygamberlik ve ahiret inancı öne çıkar. Metinde, Allah’tan başka dostlar ve koruyucular edinmenin batıl olduğu belirtilir. Peygamberlerin görevinin insanları zorla hidayete erdirmek değil, yalnızca ilahi mesajı tebliğ etmek olduğu özellikle vurgulanır. Hidayet ve sapma, nihayetinde insanın iradesine ve Allah’ın takdirine bağlıdır.

Ahiret inancı ise ilahi adaletin tamamlayıcı unsuru olarak sunulur. İnsanların dünya hayatındaki amellerinin karşılığını mutlaka görecekleri, iyilerin mükâfatlandırılacağı, kötülük yapanların ise hesap vereceği ifade edilir.

Surede dikkat çekilen önemli bir husus da şudur: Allahu Teâlâ, Hz. Nuh’a, Hz. İbrahim’e, Hz. Musa’ya, Hz. İsa’ya ve Hz. Muhammed’e aynı temel dini emretmiştir. Bu dinin özü, Allah’ı birlemek ve O’na kullukta ayrılığa düşmemektir.

Bu bağlamda Kur’an, yalnızca belli bir topluma veya döneme değil, tüm insanlığa hitap eden evrensel bir ilahi mesajdır. İnsanlardan istenen ise bu mesaja teslimiyet, tevhid üzere sebat ve ahiret bilinciyle yaşamaktır.

5. İrşad ve Tebliğ Açısından Vahiy

Vahiy, irşad, tebliğ ve rehberlik anlamında, Allah’ın seçilmiş peygamberleri aracılığıyla insanlığa ilettiği ve insanları hayatta doğru yola yönlendiren ilahi mesajı ifade etmektedir. İnsanlar genellikle ahlaki değerler, inanç ve doğru davranış konusunda vahyin yönlendirmesine ihtiyaç duyarlar. İnsanlara inanmayı, yaratılışın amacını ve doğru ile yanlışın standartlarını öğreten ilahi kanunlar, peygamberlere vahyedilerek beşerin idrakine

⁴¹ Yazır, *Hak Dini*, 4/ 867.

sunulmaktadır. Vahiy yoluyla bireyler dürüstlük, adalet, sabır, şefkat ve başkalarına saygı gibi ahlaki erdemleri öğrenirler. Bu da dengeli ve anlamlı bir yaşam sürmelerine yardımcı olur. Bu şekilde vahiy, hem bireyler hem de topluluklar için manevi ve ahlaki bir rehberlik kaynağı görevi görür.⁴²

Vahiy ayrıca hayatın pratik konularında da rehberlik sağlar. Kişisel davranışları, aile hayatını ve sosyal ilişkileri düzenleyen, toplumda barışı, adaleti ve uyumu teşvik eden ilkeler ve yasalar sunar. İlahi rehberliği izleyerek insanlar zararlı eylemlerden kaçınabilir ve Allah'a karşı sorumluluk duygusu geliştirebilirler. Bu nedenle vahiy, toplumu ahlaki çöküşten korur ve adaleti ve etik davranışı tesis etmeye yardımcı olur.

Vahyin rehberliği, insanların hem bireysel hem de toplumsal hayatlarında karşılaştıkları zorluklara karşı çözüm yolları sunar ve insanları doğru yoldan sapmaktan korur. Böylece vahiy, insanlık için hem ruhani hem de sosyal açıdan vazgeçilmez bir kaynak olarak işlev görmektedir.⁴³

6. Ahlaki ve Manevi Gelişimde Vahyin Rolü

Vahiy, insanda fitri olarak bulunan manevi potansiyeli harekete geçiren ve ona yön veren birincil kaynaktır. İnsan, fitratına yerleştirilen bu manevi potansiyele peygamberler aracılığıyla gelen vahyi içselleştirmesi sayesinde Allah'ı tanıır ve hayatını ona göre düzenler. Vahiy, kişinin içsel arayışına bir cevap sunarak, onun dikkatini görünenin ardındaki görünmeyen gerçekliğe çeker ve böylece anlamlandırma sürecini başlatır.

Vahiy, insanı bilişsel veya sadece duygusal bir varlık olarak ele almanın yanında, insanın akıl, kalp, ruh ve beden bütünlüğünü de gözetir. Allah tarafından sunulan inanç esaslarıyla akla, kalbe ve ruha hitap eder. Bu yaklaşım, bireyin farklı yönlerinin birbiriyle uyum içinde gelişmesini sağlayarak dengeli bir kişilik yapısının oluşmasına zemin hazırlar. Vahiy, mana ile şekli, öz ile bedeni birleştirerek insanın hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaşmasını kolaylaştırmaktadır.⁴⁴

Günümüz dünyasında artan anlam krizleri ve ahlaki yozlaşmalar karşısında, vahyin sunduğu bütüncül ve aşkın perspektife her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle, din eğitiminde vahiy merkezli bir yaklaşımın benimsenmesi ve bireylerin vahyin rehberliğinde ahlaki ve

⁴² Feyza Şule Düşgün, "İslam Hukuku Açısından Sosyal Realite-Vahiy İlişkisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2006), 105-129.

⁴³ Cevdet Kılıç, "Felsefe Din, Vahiy Akıl İlişkisi Bağlamında Din Kavramı ve Günümüz Din Toplum İlişkileri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1999), 113-120.

⁴⁴ Yasin Pişgin, "Vahiy ve Karakter İnşası", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014), 193-203.

manevi gelişimlerini sürdürmelerine yönelik programların geliştirilmesi büyük önem taşımaktadır.⁴⁵

7. Toplumsal Düzen İçin Vahyin Önemi

Vahiy, toplumsal düzenin temellerini bireylerin istekleri ya da belirli bir grubun çıkarlarına göre belirlemez; Allah tarafından belirlenen aşkın ve evrensel ilkelere dayandırır. Bu ilkelerin en önemlisi tevhid kavramıdır. Tevhid, Allah'ın birliğine olan inancı ve insanların ilah dışında tüm varlıklara kulluk yapmasını reddetmeyi gerektirir. Bu temel ilke, insanların hukuk önünde eşitliği ve farklı sosyal tabakalar arasında adaletin sağlanmasını da zorunlu kılar. Adalet, vahyin toplumsal düzenle ilgili en merkezi talebidir.

Vahiy, adaleti hukuk prensibi olarak ve ahlak anlayışının esaslarından biri olarak tanımlamaktadır. Emanet, liyakat ve şura, danışma gibi ilkeler ise yönetim sisteminin temel taşlarını oluşturur. Kamu hakkının bir emanet niteliği taşıdığı, bu görevlere en ehil ve liyakat sahibi kişilerin atanması gerektiği ve toplumu ilgilendiren kararların istişareyle alınmasının önemi, vahiy tarafından öngörülen adil ve meşru bir yönetimin başlıca koşulları olarak belirlenmiştir.⁴⁶

8. Adalet İçin Vahyin Önemi

Kutsal dinlerin tamamında, ilahi hitabın ve normların, o dönemin insan prototipinin somut zihniyetine uygun olarak şekillendiği görülmektedir. Bu aşamada adalet, büyük ölçüde kriminal adalet çerçevesinde tanımlanmış; kısas ilkesiyle karşılık mantığına dayanmıştır. Adaletin sağlanması, kendisine yapılanın aynıyla karşılık verilmesi olarak algılanmıştır. Dönemin toplumsal yapısında bireysel ahlaki ilkelerin henüz tam olarak gelişmediği, davranış standartlarının somut kurallara sıkı sıkıya bağlı olduğu bir aşamayı yansıtmaktadır.

Kazara işlenen suçlar için sığınma şehirleri kurulması emri, adaletin sadece fiilin sonucuna değil, aynı zamanda failin kastına da odaklanmaya başladığını göstermiştir. Hz. İsa'nın Düşmanlarınızı sevin ve size eza edenler için dua edin şeklindeki hitabı, mukabele psikolojisinden uzaklaşarak, bağışlamanın adaletin en üst formu olarak tanımlandığı bir etik adalet anlayışına sahip olunabileceği gerçeğini salık vermektedir.

⁴⁵ Yusuf Bahri Gündoğdu-Olcay Bayraktar, "İlk Vahyin Eğitimsel Yorumlarında İnsan Unsurunun İncelenmesi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58 (2022), 88-94.

⁴⁶ Düşgün, "İslam Hukuku Açısından Sosyal Realite-Vahiy İlişkisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Nisan 2006), 105-129.

Adalet kavramının vahiy eksenindeki tekâmülü, insanlığın ahlaki ve zihinsel gelişimine paralel bir ilerlemeyi gözler önüne sermektedir. Kur'an'dan önceki vahiyler, kısasa dayalı bir adalet anlayışını tesis ederek toplumsal düzeni sağlamlaştırmış; geçiş dönemi vahiyleri ise merhamet ve niyet gibi etik unsurları devreye sokarak bu anlayışı sağlamlaştırarak toplumun yararına düzen tesis etmiştir.⁴⁷

Kur'an vahyinde ise adalet, tevhidin bir gereği olarak, takva ve ihsan ile bütünleşmiş,⁴⁸ hukuki bir zorunluluktan öte, varoluşsal bir sorumluluk ve ahlaki bir yaşam tarzı haline gelmiştir. Adalet teriminin günümüz sosyal hayatında aktif ve yapıcı yapısını yeniden kazanabilmesi için, vahiy sürecindeki bu kavramsal gelişimin yeniden değerlendirilmesi ve adaletin Allah'la, âlemle ve diğer insanlarla olan ilişkisini kapsayan geniş anlam alanının araştırılması faydalı olabilir.⁴⁹

SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışmada Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsiri çerçevesinde vahiy anlayışı, özellikle Şûrâ Suresi merkezinde ele alınmıştır. İnceleme neticesinde, Elmalılı'nın vahiy tasavvurunun klasik İslâm tefsir ve kelâm geleneğine yaslanmakla birlikte, modern dönemin epistemolojik ve metodolojik sorunlarına cevap verme iddiası taşıyan bütüncül ve özgün bir mahiyet arz ettiği görülmüştür.

Elmalılı'ya göre vahiy, lugavî anlamındaki “gizli ve süratli bildirim” çerçevesini aşarak, Allah'ın insanlıkla kurduğu bilinçli ve maksatlı bir iletişim biçimini ifade eder. Bu iletişim, yalnızca peygamberlere mahsus teşrî'î vahiy ile sınırlı olmayıp, ilham, sevk-i ilâhî ve teshîr gibi farklı formları da kapsamakla birlikte, bağlayıcılık ve kesinlik açısından nübüvvet vahyiyle açık bir biçimde ayrılmaktadır. Bu ayrım, özellikle modern dönemde ilham ve sezgi merkezli din anlayışlarına karşı vahyin otoritesini ve normatif konumunu muhafaza eden önemli bir ilkedir.

Şûrâ Suresi 51. ayet, Elmalılı'nın vahiy anlayışında merkezi bir yere sahiptir. Ayette zikredilen vahyin üç temel geliş şekli (doğrudan vahiy/ilham,

⁴⁷ Mustafa Özden, “Kur'an'dan Hareketle Akıl-Vahiy İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2019), 259-286.

⁴⁸ Kur'an'da Adalet konusu için bkz. Ömer Özbek, Farklı Kıraat Vecihlerindeki Anlamlarıyla Kur'an'da Adalet, İslâm Medeniyeti Bağlamında Adalet (Kavramsal ve Kuramsal Yaklaşımlar), Editörler: Ahmet Kamil Cihan Ali Kuşat, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2024), 155-192.

⁴⁹ İsmail Fethullah Caymaz-Fatih Tiyek. “Kur'an-ı Kerim'in Tevhid İnancını Anlatmadaki Beyan Çeşitliliği”, *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2024), 144-167.

perde arkasından hitap ve melek aracılığıyla vahiy), vahyin keyfiyetini sınırlamaktan ziyade insan idrakinin sınırlarını belirlemekte; ilâhî kelâmın beşerî idrakle doğrudan özdeşleştirilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Elmalılı, bu ayeti nübüvvetin imkânına yönelik inkârcı yaklaşımlara karşı güçlü bir delil olarak değerlendirmekte ve vahyin akıl üstü fakat akıl dışı olmayan bir bilgi kaynağı olduğunu vurgulamaktadır.

Mukattaa harfleri bağlamında Elmalılı'nın geliştirdiği yorum, vahyin lafız–mana bütünlüğüne ve nüzul sürecindeki metafizik boyuta dikkat çekmesi bakımından dikkat çekicidir. Özellikle Şûrâ ve Bakara sureleri örneğinde, bu harflerin Kur'an'ın i'câzına, beşerî taklitten uzak oluşuna ve vahyin peygamberin iç dünyasında meydana getirdiği derin etkiye işaret ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu yaklaşım, vahyi yalnızca metinsel bir olgu olarak değil, aynı zamanda peygamberin ontolojik tecrübesi olarak ele alan bir perspektif sunmaktadır.

Çalışmada ayrıca vahyin irşad, tebliğ, ahlaki olgunlaşma ve toplumsal düzenle olan ilişkisi ortaya konulmuştur. Elmalılı'ya göre vahiy, bireyin fitrî potansiyelini harekete geçirirken akli dışlamaz; bilakis onu doğru istikamete sevk eden bir rehberlik fonksiyonu üstlenir. Toplumsal düzlemde ise vahiy, adalet, emanet, liyakat ve şûrâ gibi ilkeler aracılığıyla insan merkezli, fakat aşkın bir ahlaki düzenin inşasını hedefler. Kur'an vahyinde adaletin tevhid, takva ve ihsan ile bütünleşmesi, vahyin yalnızca hukukî değil, aynı zamanda varoluşsal bir sorumluluk alanı oluşturduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın vahiy anlayışı, vahyi tarihsel bir olguya indirgemeyen; akıl, ahlak ve toplumsal düzenle irtibatlandırarak süreklilik arz eden ilâhî bir rehberlik olarak konumlandıran güçlü bir teorik çerçeve sunmaktadır. Şûrâ Suresi özelinde yapılan bu inceleme, Kur'an vahyinin hem önceki ilâhî mesajlarla sürekliliğini hem de insanlığa yönelik evrensel rehberliğini ortaya koymakta; Elmalılı'nın tefsir metodolojisinin çağdaş vahiy tartışmalarına önemli katkılar sunduğunu göstermektedir. Bu yönüyle çalışma, modern dönemde vahiy–akıl ilişkisini yeniden düşünme çabalarına mütevazı bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

KAYNAKÇA

- Aldemir, Halil. “Vahiy sırasında Hz. Peygamber’in Melekiyete Yükselmesi ya da Vahiy Meleğinin Beşeriyete Bürünmesi Teorisi”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (Aralık 2015), 17-26.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, H. 1418.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 2002.
- Caymaz, İsmail Fethullah-Tiyek, Fatih. “Kur'an-ı Kerim'in Tevhid İnancını Anlatmadaki Beyan Çeşitliliği”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2024), 144-167.
- Ceyhan, Mehmet Akif. “Allah-İnsan İletişimi Açısından Vahiy”. *Kader* 16/2 (2018), 347-372.
- Demirci, Mehmet. “Vahiy Esnasında Hissedilen Çınlama Sesi: Salsaletü'l-Ceres”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim 2021), 634-660.
- Demirli, Ali Dursun. *Ana Konuları Ekseninde Şûrâ Suresi'nin Tefsiri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Düşgün, Feyza Şule. “İslam Hukuku Açısından Sosyal Realite-Vahiy İlişkisi”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2006), 105-129.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahî Hitâbın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- el-Mu'cemu'l-Vasît*. ed. İbrahim Medkûr Mısır: Mektebetü's-Şurûk'd-Devliyye, (2004).
- es-Sülemî. Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravzu'l-Ünüf*. thk. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şurî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzibü'l-Lüga*. thk. Abdullah Derdiş. Kahire: Daru'l-Mısriyye li't-Telif ve't- Tercüme, ts.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri – Bayraktar, Olcay. “İlk Vahyin Eğitimsel Yorumlarında İnsan Unsurunun İncelenmesi”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58 (2022), 88-94.
- Hatice, Meraklı. *Ana Konuları Ekseninde Necm Süresinin Tefsiri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 cilt. Tunus: Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984
- İbnü'l Manzur, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisanü'l Arap*. thk. Abdullah Ali Kebir vd. Kahire: Daru'l Meârif, ts.).
- İbnü'l-Esir, Mecdüddin el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadis ve'l-Eser*. thk. Ahmed b. Muhammed el-Harât. Doha: Dâru'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, ts.
- Kılıç Cevdet. “Felsefe Din, Vahiy Akıl İlişkisi Bağlamında Din Kavramı ve Günümüz Din Toplum İlişkileri”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1999), 113-120.
- Kılıç, Recep. “Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine”. *Milel ve Nihal* 8/1 (Mart 2011), 21-47.
- Kurban, Nur Ahmet. “Vahiy Kavramının Belirlenmesinde Şûra Suresi 51. Ayetin Önemi Üzerine İnceleme”. *Journal of Islamic Research* 30/2 (2019), 205-225.
- Özbek, Ömer. Kevâşi'nin Tefsirinde Kıraat Vecihlerinin Anlama Etkileri (Enbiya Suresi Örneği), *Turkish Studies*, Volume 14 Issue 6, 2019, Skopje/Macedonia-Ankara/Turkey. 3361-3380.
- Özbek, Ömer. Farklı Kıraat Vecihlerindeki Anlamlarıyla Kur'an'da Adalet, İslâm Medeniyeti Bağlamında Adalet (Kavramsal ve Kuramsal Yaklaşımlar), Editörler: Ahmet Kamil Cihan Ali Kuşat, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2024, 155-192.
- Özbek, Ömer. “Kur'an Metninin Tarihine İlişkin Mülâhazalar ve Çağdaş Yanılgılar/Contemporary Mistakes Regarding the History of the Text of the Qur'an”. *İlahiyat* 14 (Haziran/June 2025), 19-35.
- Özden, Mustafa. “Kur'an'dan Hareketle Akıl-Vahiy İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2019), 259-286.
- Pişgin, Yasin. “Vahiy ve Karakter İnşası”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014), 193-203.
- Sahib, İsmail b. Abbad. *el-Muhit fî'l Luga*. thk. Muhammed Hasen Âli Yâsin. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Taberi, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr . *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir – Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Hicr, 1415/1995.

- Tehânevî, Muhammed Ali . *Keşşâfû Istulâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. thk. Ali Dahrûc Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahiy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/440-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. nşr. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Zeccac, Ebu İshak İbrahim b. es-Sirri. *Me'ani'l Kuran*. thk. Abdu'l Celil Abduh Şelbî. Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *El-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmidü't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. nşr. Murat Sulun. çev. Muhammed Coşkun. 6 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

BÖLÜM 2: HZ. İSÂ'NIN (A.S.) REF'İ VE NÜZÜLÜ MESELESİNE DAİR TEFSİR YAKLAŞIMLARI: SAFVETÜ'T-TEFÂSİR VE BEYÂNÜ'L-HAK ÖRNEĞİNDE MUKAYESELİ BİR İNCELEME*

Lokman Bedir**, Abdullah Özbek***

GİRİŞ

Hiz. İsâ'nın (a.s.) ölümü, ref'i (Allah'a yükseltilmesi) ve kıyamete yakın nüzûlü (yeryüzüne inışı) meselesi, İslâm dünyasında batılılaşma ve modernleşme hareketlerinin etkisiyle modern dönemde tartışmaya açılan konular arasında yer almaktadır. Modernist akımlar, rivayetlere dayalı geleneksel açıklamaları reddederek bu rivayetleri uydurma kabul etme eğilimindedir. Ancak Kur'an'ın kendisine vahyedildiği Peygamber'in hadislerini tamamen göz ardı etmenin metodolojik sorunları ve İslâmî düşünce açısından doğuracağı sakıncalar açıktır. Bu nedenle tartışmanın tefsir merkezli olarak yürütülmesi isabetli olmakla birlikte, konunun bütüncül biçimde ele alınabilmesi için hadis rivayetlerinin de değerlendirme dışında bırakılmaması gerekmektedir.

Sâbûnî, klasik Ehl-i Sünnet çizgisini takip ederek ref' ve nüzûl meselesini hem Kur'an ayetleri hem de sahih hadisler ışığında yorumlar. Zeki Duman ise Kur'an merkezli bir yorum geliştirir; hadisleri tamamen reddetmez ancak Kur'an'ın lafzî ve bağlamsal anlamını öncelikli görür. "Teveffî" ve benzeri kelimelerin anlamlarını tartışarak Hiz. İsâ'nın ölümü meselesinde farklı ihtimalleri değerlendirir. Bununla birlikte, Kur'an'daki ifadelerin Hiz. İsâ'nın öldürülmediğini ve Allah'a yükseltildiğini gösterdiğini kabul eder.

Bu çalışmada, Hiz. İsâ'nın (a.s.) nüzûlü meselesi Safvetü't-Tefâsîr ve Beyânü'l-Hak tefsirleri çerçevesinde karşılaştırmalı olarak incelenmiş; ayrıca konulu tefsir yöntemleri dikkate alınmıştır. Araştırmanın temel tezi, Hiz. İsâ'nın (a.s.) ölmediği, hâlen hayatta olduğu ve kıyamete yakın yeryüzüne ineceği olgularının Kur'ânî hakikatler olduğu ve hadislerin de bunu

* Bu çalışma Abdullah Özbek'in, Bilecik Şeyh Edebali Lisansüstü Enstitüsünde Dr. Öğr. Üyesi Lokman Bedir'in danışmanlığında hazırlanan "Osmanlı Döneminde Kıraat İlmi ve Eğitimi" adlı tezden yararlanılarak üretilmiştir.

** Lokman BEDİR, Doktor Öğretim Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. lokman.bedir@bilecik.edu.tr. ORCID. 0000-0002-7735-5171.

*** Abdullah ÖZBEK, Yüksek Lisans Öğrencisi, Bilecik Şeyh Edebali Lisansüstü Enstitüsü, 1928695@ogrenci.bilecik.edu.tr. ORCID. 0009-0007-2575-6313.

desteklediğidir. Bu sebeple çalışmamızın amacı meseleye çağdaş iki müfessirimizin nasıl baktığını tespit etmek ve değerlendirmektir. Yapılan tespit, konuya ilgi duyanlara farklı bakış açılarını ve bunların karşılaştırmalı olarak ortaya konulmuş analizini sunacaktır.

Hız. İsa'nın (a.s.) risâletinin ardından, insanlığın son ilahî vahiy ile muhatap olduğu Hız. Muhammed'in (s.a.v.) risâletine kadar geçen süreçte başka bir peygamber gönderildiği bilinmemektedir. (s.a.v.) Bu dönemin başlarında yaşanan olaylar neticesinde Hız. İsa'nın (a.s.) ölümü, ref'i (Allah'a yükseltilmesi) ve kıyamete yakın nüzûlü (yeryüzüne inişi) meselesi, İslâm düşüncesinde tarih boyunca tartışılan konulardan biri olmuştur. İslâm'ın ilk dönemlerinde çok problem edilmese de Kur'an'da bulunan Hız. İsa konulu ayetler ve hicrî ikinci asırdan itibaren tedvin edilen hadislerde bu konuda mevcut olan ifadeler neticesinde bu mesele tartışılmaya başlanmış ve belli dönemlerde daha da yükselerek günümüze kadar gelmiştir. Modernleşme ve Batılılaşma süreçleriyle birlikte bu mesele, özellikle rivayetlere dayalı geleneksel açıklamaların sorgulanması bağlamında yeniden gündeme gelmiştir. Modernist yaklaşımlar, hadisleri ve klasik tefsir geleneğini reddederek Kur'an merkezli yorumlara yönelmiş; bu durum, metodolojik ve itikadî açıdan önemli tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu çalışmanın amacı, söz konusu tartışmayı Kur'an eksenli olarak ele almak ve Sâbûnî'nin *Safvetü't-Tefâsîr* ve M. Zeki Duman'ın *Beyânü'l-Hak* adlı tefsirlerinden karşılaştırmalı olarak incelemek ve değerlendirmektir.

Araştırma türü olarak karşılaştırmalı tefsir analizi yöntemini kullanan bu çalışma, veri kaynakları olarak Kur'an ayetleri (özellikle Âl-i İmrân 3/55, Nisâ 4/157-158, Mâide 5/117), Sâbûnî'nin *Safvetü't-Tefâsîr* ve M. Zeki Duman'ın *Beyânü'l-Hak* adlı tefsirleri temel alınarak hazırlanmıştır.

Araştırmada analiz yöntemi olarak Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri ilkesi benimsenmiş ve kavramsal çerçeve (özellikle *kehl*, *ref'* *teveffî* ve *nüzul* kavramları) temel lügatlerden incelenerek değerlendirilmiştir. Bu konudaki rivayetler ve karşılaştırmaların yapıldığı tefsirlerdeki konuyla ilgili ayetlere dair yapılan yorumlar tespit edilerek karşılaştırmalı bir şekilde incelenmiştir. Ayrıca modernist yaklaşımların metodolojik eleştirisi de yapılmaya gayret edilmiş, elde edilen bulgular ve varılan sonuç paylaşılmıştır. Bu bağlamda ilgili Kur'an ayetlerinin dilbilimsel analizi yapılırken elde edilen bulgular karşılaştırılmıştır.

Fıkhu'l-ekber'de İmam-ı A'zam Ebu Hanife (ö.150/767) “kıyamet alâmetlerinden nüzûl-i Îsâ haktır”¹ şeklinde bir ifade kullanmıştır. Bu Hanefî mezhebinin olduğu kadar Ehl-i Sünnet'in de genel görüşüdür. Hz. Îsâ hakkında daha sonra her iki tefsirde de tek tek inceleyeceğimiz ayetlerde² Mesih ve Meryem'in oğlu, İncil verilen Peygamber,³ kendisinden sonraki ismi Ahmed olan bir Peygamberi müjdeleyen, Allah'ın kelimesi ve tavsif edildiği şekliyle O'ndan bir ruh, kendi ağzından ikrarıyla bir ilah değil Allah'ın kulu⁴ olduğu geçmektedir.

İslâm inancında olduğu gibi kıyamete yakın bir zamanda Mesih'in geleceğine dair inanç, Mesih'in Hz. Îsâ olup olmadığı noktasında üç ilahî din arasında ve her bir dinin kendi iç yorumlarında farklılık göstermektedir.⁵ Bu konuda çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan birinde Osman Oral, İslâm dünyasında Hz. Îsâ'nın ölümü ve kıyamet alâmetlerinden biri olarak dünyaya dönüşüne dair ortaya çıkan görüşlerin üç şekilde özetlenebileceğini ifade etmiştir:

Birinci görüşe göre, Hz. Îsâ düşmanları tarafından öldürülmek istendiğinde ruh ve beden bütünlüğüyle ilâhî huzura yükseltilmiş, kıyamet öncesinde yeryüzüne inecek, son peygamber Hz. Muhammed'in getirdiği vahye tâbi olarak onun ümmetinden olacak, deccâlî öldürüp yeryüzünde adaleti tesis edecektir. Bu görüşün Ehl-i Sünnet tarafından benimsendiği ifade edilmektedir.⁶ Bu çalışmada Sâbûnî'nin de bu görüşte olduğu görülmektedir.⁷

İkinci görüş ise, Hz. Îsâ'nın öldürülmek istendiği anda Allah tarafından tabii bir ölümle öldürülerek bedenen değil, ruhen kendi katına yükseltildiğini ileri sürer. Nüzûl-ü Îsâ'ya dair Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetler isnad bakımından mütevâtir olmayıp âhâd derecesindedir. Mu'tezile kelmacıları ile İslâm filozoflarının çoğunluğu bu görüştedir. Çalışmamızda tefsirini ele aldığımız Duman'ın bu görüşte olduğu ifade edilebilir.

Üçüncü görüşe göre, Hz. Îsâ'nın ölümü ve âhir zamanda dünyaya dönüşüne ilişkin ayetler açık anlamlı olmadığından ve bu konuda pek çok hadis bulunduğundan, nüzul-ü Îsâ olayını bütünüyle reddetmek doğru değildir. Buna göre Îsâ ruh ve beden bütünlüğüyle ilâhî huzura

¹ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (Çev. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri), (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları), 2011, 582.

² Bkz. Nisa, 4/171, 172; Maide, 5/72, 75.

³ Bkz. Maide, 5/46; Hadid, 57/27.

⁴ Bkz. Saf, 61/6.

⁵ Bkz. Jacques Waardenburg, “Mesih”, *DİA*, İstanbul, 2004, 29/306-309.

⁶ Bkz. Ömer Faruk Harman, “İsâ”, *DİA*, İstanbul, 2000, 22/465-467.

⁷ Bu görüşler ileride ele alınacaktır.

yükseltilmemiş, tabii ölümle ruhu kabzedilmiştir. Ancak konuyla ilgili hadisler dikkate alınarak uygun şekilde te'vil edilmelidir. Muhammed Abduh (ö. 1313/1905) ve M. Reşid Rızâ (ö. 1354/1935) gibi bazı âlimler bu görüşü benimsemişlerdir.⁸

Bunlara iki görüş daha eklemek meseleyi izah etmek sadedinde daha ayrıntılı bir irdeleme imkânı sağlayacaktır. Bu durumda;

Dördüncü görüş, Hz. İsa'nın çarmıhta ölmediği, bayıldığı ancak öldü diye bir lahite kapatıldığı daha sonra ayılıp kaya mezarından dışarı çıktığı şeklindedir. Buna göre o, mezarını ziyaret için gelen kadınlara görünmüş ve ölmediğini havarilerine haber vermelerini onlardan istemiştir. Erkeklerle görünmemesinin sebebi onların kendisini yine cezalandırılabileceği endişesidir. Bu görüş Hz. İsa'nın havarileriyle buluştuktan sonra yer altına çekildiğini ve peygamberlik vazifesini gizli olarak sürdürdüğünü daha sonra normal yollarla öldüğünü savunur.

Beşinci ve son görüşe göre ise Hz. İsa'nın kıyamete yakın yeryüzüne ineceğine ilişkin İslâm düşüncesinde var olan tüm görüşler İslâm'a sonradan sokulan ve İsrailiyat kaynaklı görüşlerdir. Bu görüşler sonradan İslâm'a giren Hristiyan ve Yahudilerce Kur'an'daki ayetlerde kesin belirli olmayan konularda kendi inanışlarını İslâmleştirmeleri yoluyla son ilahi dine sokulmuştur. Bu son görüş aslında Hz. İsa'nın akıbetinden çok onun kıyametten önce kurtarıcı olarak geleceği inanışına bir reddiyedir.

Bu konuda tüm görüşlerin Hristiyan Batı'daki kaynaklarla detaylı olarak incelenmesi bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bu kapsamlı araştırma başka bir çalışmanın konusudur. Burada ise kaynak olarak ele alınan her iki tefsirdeki görüşler irdelenmiş ve karşılaştırılarak değerlendirilmiştir.

1. Kavramsal Çerçeve

Hz. İsa hakkındaki farklı görüşlerin, ilgili ayetleri tefsir edenlerce farklı yorumlanmasının bir nedeni ayetlerde Hz. İsa'ya ilişkin Kur'ânî kavramların farklı anlaşılması ve bu anlayış çerçevesinde ayetlerin yorumuna gidilmesidir. Bu sebeple özellikle kehl, teveffi, ref' ve nüzul kavramlarının incelenmesi önem arz etmektedir.

⁸ Bkz. İlyas Çelebi, "İsa", *DİA*, İstanbul, 2000, 22/473-474; Osman Oral, Muhammed Zahidü'l-Kevseri'nin Ref' ve Nüzül-i İsa Görüşünün Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi, *Kelam Araştırmaları* 13:1 (2015), 354.

1.1. Kehl (كهل)

Bu kavramın anlamı Râgıb el-İsfehânî (ö. 502/1108) ve Fîrûzâbâdî (ö. 718/1318) tarafından, “yaşlılığın ortaya çıkması, belirginleşmesi” şeklinde ifade edilmiştir. İsfehânî kurumaya yüz tuttuklarında bitkiler için söylenen “iktehelen-nebâtü” ifadesini örnek getirmiştir. Fîrûzâbâdî ise “kehl”in ikinci anlamının insanın otuz ya da otuz dört yaşından, elli bir yaşına kadar olan hayat dilimi olduğunu belirtmiştir.⁹ Buna yakın bir anlam İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), tarafından ifade edilmiş ve “erkeklerden otuz yaşından kırk yaşına kadar olan zaman dilimine kehl dendiğini ifade etmiş ve bunun yanında otuz üç yaşından elli yaşına kadar ki dönemi kapsadığı şeklindeki söylemi¹⁰ de eserinde aktarmıştır.

Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr* adlı eserinde ayetlerin tefsirini yapmadan önce kavram bilgisi verirken kehl kelimesinin anlamını da kaydetmiştir. Ona göre “kehl, orta yaşlı demektir. Orta yaşlı kadına da kehle denir.”¹¹ Sâbûnî, ayetin tefsirinde ise bu kelimeyle birlikte ayete verdiği manada Zemahşerî'den (ö. 538/1143) nakilde bulunmuştur. O'na göre, Hz. Îsâ konuşma çağına gelmeden önce, çocukken ve olgun iken (kehlen) insanlara Allah'ın emrini söyleyecektir. Zemahşerî'nin bu kelimenin anlamı için, Hz. Îsâ'nın bahsi geçen iki durumda da, yani çocukluk ve olgunluk durumlarında, çelişkisiz bir şekilde insanlara peygamber sözüyle konuşacağını¹² ifade etmiş olduğunu söyleyen Sâbûnî bu durumun, büyük bir mucize olduğunu¹³ tefsirine eklemiştir.

M. Zeki Duman *Beyânu'l-Hak* adlı tefsirinde bu ayete mana verirken ele aldığı kavramlar arasına kehl kelimesini almamış ancak mealinde bu kelimeye yukarıdakine benzer bir anlam vermiştir. “O, hem beşikte hem de olgunluk çağında insanlarla konuşacak salih bir kişidir.” (Âl-i İmrân, 3/46) Buna göre *Beyânü'l-Hak*'ta kehl hem çocukluk hem de olgunluk çağı anlamında¹⁴ kullanılmıştır.

⁹ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât Fî Garibi'l-Kur'an*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts. 442; Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhîr*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1363.

¹⁰ İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Ebu's-Sa'âdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezeri, *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadis*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts. 4/213-214.

¹¹ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, (Tefsirlerin Özü), trc. Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 1/372.

¹² Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşaf*, (v. 538/1143), *el-Keşşaf an Hakâiki Çavâmidü't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, tsh: Muhammed Abdüsselâm Şâhin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995), 1/278.

¹³ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 1/373.

¹⁴ M. Zeki Duman, *Beyânü'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*, (Ankara: Fezr Yayınları, 2008), 3/202.

1.2. Teveffî (تَوَفَّى)

Arapçada fiil olarak (v-f-y) kökünden türeyen teveffâ kelimesi genel olarak ölüm ve ruhun kabzedilmesi anlamında olsa da teveffî fiili, birinden bir malı veya herhangi bir şeyi geride hiçbir şey bırakmaksızın bütünüyle almak, can almak ve ruhu kabzetmek anlamlarına gelmektedir.¹⁵ Vefât kavramı ise; ahde vefa göstermek, ölçü ve tartıyı tam yapmak ve kabzederek almak anlamlarına gelir.¹⁶

Teveffî kavramı, Kur'an ve hadisler çerçevesinde değerlendirildiğinde öldürmekten ziyade yeryüzünden bütünüyle kaldırıp almak ve uyutmak, ölmüş gibi yapmak anlamlarını da kapsamaktadır.¹⁷

Safvetü't-Tefâsîr'de Sâbûnî, kelimelerin izahı kısmında teveffî kelimesinin anlamına yer vermemiştir. Ancak ayete mana verirken tefsir kısmında *ey İsâ, seni göğe kaldıracığım, sonra da ecelin geldiğinde seni öldüreceğim* ifadelerine yer vermiştir. Buna göre “teveffî, eceli geldiğinde Allah'ın bir kimseyi öldürmesi anlamına gelmektedir. Sâbûnî'nin bu kavrama verdiği anlam bu durumda *Allah'ın ölüm meleğine emrederek Hz. İsâ'nın canını alması* şeklinde olduğu gözükmemektedir. Ayrıca *o vakti geldiğinde* şeklinde bir ifadeyi de bu kelimenin anlamına eklediği için Hz. İsâ'nın çarmıhta öldürülmediğini ancak daha sonra kıyametten önce öleceğini kabul ettiği de buradan anlaşılmaktadır.

Beyânü'l-Hak'ta Duman da Teveffî kavramının geçtiği ayete mana verirken anahtar kelimeler kısmında bu kelimeye yer vermemiştir. O da aynı şekilde bu kelimeye öldürülmek anlamını tefsir kısmında vermiştir. Bu durumda Duman'a göre teveffî kavramı öldürmek ve ruhunu kabzetmek¹⁸ anlamına gelmektedir.

1.3. Ref' (رَفَعَ)

Ref' kavramı, sözlükte asıl anlamı itibarıyla, bir nesneyi yukarı kaldırmak ve yükseltmek¹⁹ demektir. Ayrıca bu kavram Arapçada “irtef'a” şeklinde olunca bir nesnenin kendi kendine yükselmesi veya birinin eliyle yükseltilmesi²⁰ anlamına gelir. “Ref'” aynı zamanda bir kimsenin makam ve

¹⁵ Bkz. Cemâlüddîn Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mülkrîm İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “vefa” mad. (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414).

¹⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, “vefat” mad.

¹⁷ İsmail b. Hammad Cevherî, *Şihâh*, “v.f.y.” md. Beyrut: 1979; Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya Lügavî, *Mücmelü'l-Lüğa*, “v.f.y.” md., thk. Zübeyr Abdülmuhsin Sultan, Beyrut: 1986; Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî el-Vasitî el-Hanefî, *Tâcü'l-Arus Min Cevâhiri'l-Kamus*, “v.f.y.” md., (Beyrut: Mektebetül-İlmiye, trs).

¹⁸ Duman, *Beyânü'l-Hak*, 3/204.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “r.f.'a.” md.

²⁰ Cevherî, *Şihâh*, “r.f.'a.” md.; Lügavî, *Mücmelü'l-Lüğa*, “r.f.'a.” md.; Zebîdî, *Tâcü'l-Arus*, “r.f.'a.” md.

derecesini yükseltmek anlamına gelir; ayrıca birini hâkim huzuruna çıkarmak²¹ manasında da kullanılır. Bunun yanı sıra, ekinin hasattan sonra harman yerine taşınıp kaldırılması da “ref” olarak adlandırılır. Bu kavram Kur’an’da yukarıdaki teveffî kelimesi ile aynı ayette (Âl-i İmrân, 3/55) art arda geçmektedir. Burada kavrama verilen anlam sözlük anlamı ile çok yakındır. Ancak karşılaştırmalı incelediğimiz kısımda görüleceği üzere söz konusu yükselmenin mekânî mi, makamî mi? olduğu konusu tartışmalıdır.

Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr* adlı eserinde ayetin tefsirini yaparken ref kavramına da anlam vermiştir. Ona göre ref göklere kaldırmak ve yükseltmek anlamındadır. O, *Seni göğe kaldıracağım*, ifadesi ile bu kavramın anlamını yükseltmek göklere kaldırmak²² olarak vermiştir.

Duman’a gelince o, *Beyânu'l-Hak* adlı tefsirinde bu ayete mana verirken Sâbûnî’de olduğu gibi anahtar kelimeler arasında ref kelimesine yer vermemiştir. O da meal ve tefsir kısmında bu kelimeye benzer şekilde yükseltmek anlamını vermiştir. Ancak Duman’ın ifadelerinden anlaşıldığına göre katına yükseltmek ifadesi cennete girdirmek anlamını tazammun etmelidir. Çünkü ona göre Allah’ın katı ifadesi diğer birçok ayette cennet²³ anlamına gelmektedir.

1.4. Nüzul (نُزُولٌ)

Nüzul kavramı sözlükte inme, iniş, gökten yeryüzüne inmek, vahiy getirmek gibi anlamlara²⁴ gelmektedir. Arapçada “yukarıdan aşağıya inmek, gelmek, konaklamak” anlamına kullanılan nüzulün mastarı “iniş”, isim olarak ise “inme/indiriliş” anlamlarıyla kullanılmaktadır. Bu kavram Kur’an’da yukarıdaki kelimeler gibi sözlük manalarında geçmektedir. Bu anlam konu ile ilgili mütevâtir hadislerin ilgili ayetlerle karşılaştırılması sonucu verilen anlamdır. Kur’an’da bu kavrama verilen anlamlar çok kapsamlıdır. Kur’an’da nüzul kavramı yalnızca “vahyin inişi” için değil; su, rızık, demir, elbise, melek, azap, huzur, şeytan, Allah’ın ordusu gibi farklı unsurların “gökten inmesi” veya “yeryüzüne gönderilmesi” anlamlarında da kullanılır. Hz. İsa’nın nüzülü ile de bu anlamda kıyametten önce kıyamet alâmeti olarak yeryüzüne gönderilmesi kastedilmektedir.

²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “r.f.”a.” md; Zebîdî, *Tâcü'l-Arus*, “r.f.”a.” mad.

²² Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, I/373.

²³ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 3/204-205. Cennet anlamına kullanıldığı ayetler için bkz. Bakara, 2/154; Nisa, 4/158; Maide, 5/61; Yasin, 36/26-28 ve Zuhuruf 43/61.

²⁴ Cevherî, *Sihâh*, “n.z.l.” md.; Lüğavi, *Mücmelü'l-Lüğa*, “n.z.l.” md.; Zebîdî, *Tâcü'l-Arus*, “n.z.l.” mad.

Nüzul ifadesi Kur'an'da yaklaşık 300 yerde (261'i fiil kalıplarında) geçer ve farklı bağlamlarda kullanılır. Kısaca özetleyecek olursak; İlâhî kitapların inişi, vahyin eş anlamlıları olarak Kur'an yerine "hak, zikir, nur, ayet, sûre" gibi kelimelerle birlikte zikredilmesi (Kadir 97/1), tabiat olayları ile ilgili olarak su ve rızıkların gökten indirilmesi (Bakara 2/22), meleklerin inişi, Allah'ın azabının veya ordularının indirilişi (Kadir 97/4), şeytanın inişi veya Allah'ın huzur ve sükûn vermesi (Fetih, 48/4), Rûhu'l-Emîn (Cebrâil): vahyi getiren meleğin inişi (Nahl 16/102) vb. anlamlar Kur'an'da nüzul kavramının anlamlarına dair kullanımlardır.

Sayılanların dışında bu kavram "sebeb-i nüzûl" şeklinde, ayetlerin hangi olay veya bağlamda indirildiğini açıklamak için kullanılır. Bu, tefsir geleneğinde ayetlerin tarihsel bağlamını anlamada önemli bir yöntemdir.

Safvetü't-Tefâsîr adlı eserinde Sâbûnî, yukarıdaki ayetlerin tefsirini yaparken nüzul kavramına da anlam vermiştir. Bu ayetlerin tamamının tefsiri yerine yalnızca birine (Fetih, 48/4) yer vermek kavramsal izah anlamında yeterli olacaktır. O'na göre nüzul, diğer anlamları yanında huzur ve sekine de indirmektir. Burada nüzul daha farklı bir konuda olmakla birlikte sözlük anlamlarından indirmek anlamında kullanılmıştır. Sâbûnî, bu ayetteki sekine kelimesine huzur ve sükûn anlamını ve inzal kavramına da buna bağlı olarak huzuru kalbe indirmek anlamını vermiştir. Yüce Allah müminlerin kalbine huzur ve sükûn verendir şeklindeki ifadesi onun inzal kavramını *indirmenin* yanında *vermek* anlamıyla da aldığını göstermektedir.²⁵

Beyânu'l-Hak adlı tefsirinde Duman da bu ayete mana verirken Sâbûnî'de olduğu gibi anahtar kelimeler arasında nüzul kelimesine yer vermemiştir. Bu kavrama ait meal ve tefsir kısmından çıkarılmış olan manaya göre nüzul; inme, iniş ve yeryüzüne indirilme anlamına gelmektedir. Ancak o, Hz. Îsâ'nın nüzulünü kabul etmediği, ilk geldiği zamanda yaşadığı ve sonra ölüp her iman sahibi kimse gibi ruhunun göğe yükseltilmiş²⁶ olduğuna kail olduğu için onun anlayışında bu yeryüzüne inme ahir zamanda Hz. Îsâ için geçerli değildir.

2. Hz. Îsâ'nın Göğe Kaldırılması

Hz. Îsâ'nın nüzulünden önce göğe kaldırılması meselesini ilgili ayetlerin tefsirinde hemen her müfessir ele almakta ve çoğunluğu ise kabul etmektedir. Bu cümleden olarak genel itibariyle göğe kaldırılma veya semaya yükseltilme kabul edilmekle birlikte bu yükseltilmenin ruh ve cesetle mi yoksa sadece ruh

²⁵ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, VI/47-48.

²⁶ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 3/204-205...

ile mi olduğu konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Bu ihtilaf بَلَّ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ (bilakis Allah onu kendine yükseltti) ifadesine verilen mana ile alakalı bulunmaktadır. Müfessirlerin çoğunluğu bu ayeti semaya yükseltme olarak tefsir etmişlerdir. Bazı müfessirler Allah'ın Hz. İsa'yı cesedi ile semaya yükselttiğini ve onun semada diri olduğunu kaydetmişlerdir.²⁷ Bazı müfessirler “bilakis Allah onu kendine yükseltti” ayetini Miraç hadisesindeki Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Hz. İsa (a.s.) arasındaki buluşmanın ruhani değil bedeni bir buluşma olduğuna delil getirmişlerdir. Bu ameliye onların, hadisin tefsirini yaptıklarında, hadisten anladıklarına ayeti delil getirmeleri ve ayetin tefsirini yaptıklarında da ayetten anladıklarına hadisi delil getirmeleri gerekçesi ile eleştirilmiştir.²⁸

Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*'de Hz. İsa'nın göğe kaldırılması konusunu Âl-i İmrân Suresi 55. ayetin tefsirinde ele almış ve bazı müfessirlerden konuyla ilgili nakillerde bulunmuştur. Bu nakillerinde o, Allah Teâlâ'nın İsa'ya: "Ey İsa! Seni göğe kaldıracağım..." buyurduğunu, Yüce Allah'ın böyle demesinden maksadının, onu, Yahudilerin elinden kurtaracağını ve kendisine hiçbir eziyet edilmeden, sağ salım göklere kaldıracağını müjdelemek olduğunu ifade etmiştir. Buna göre Sâbûnî, Hz. İsa'nın göğe kaldırılmış olduğunu ayetin de delaleti ile kesin kabul edenler arasındadır. Onun bu kabulü göğe kaldırmanın hem ruh hem de bedenle olduğu şeklindedir. Çünkü o, Katade'den naklinde ayette bir takdim tehir bulunduğunu ve takdirinin şöyle olduğunu tefsirindeki ifadelerine eklemiştir: "Seni kendime kaldıracağım. Daha sonra da öldüreceğim." Müfessirimize göre bunu Taberî nakletmiştir. Buna göre “*Hani Allah İsa'ya: Ey İsa, seni göğe kaldıracağım, sonra da ecelin geldiğinde seni öldüreceğim demişti* (Âl-i İmrân, 3/55) ayeti de bu anlama gelmektedir. Böyleyken başkalarına göre, ayetin ikinci kısmına “seni dünyaya indirdikten sonra da öldüreceğim”, şeklindeki mana yine Taberî tarafından nakledilmiştir.²⁹

Sâbûnî'ye göre Hz. İsa'nın Allah tarafından göğe kaldırılmasının sebebi, öldürmek isteyenlerin şerrinden korumak istemesidir. Yani Allah onu korumak için semaya kaldırmıştır. Müellifimiz “Seni, öldürmek isteyenlerin şerrinden koruyacağız” şeklindeki ifadesi ile bu görüşünü tefsirine kaydetmişken Hasan el-Basri'nin şöyle dediğini ilave etmiştir: Allah onu Yahudi, Hristiyan, Mecusi ve kendi kavminin kâfirlerinden korudu.³⁰ Yine ona göre, Hz. İsa'ya uyup iman edenleri Allah, kıyamete kadar onun

²⁷ Taberî, 6/458.

²⁸ Mahmut Şeltut, Hz. İsa'nın Göğe Yükseltilmesi ve Tekrar Dönüşü, çev. Mustafa Baş, *Dini Araştırmalar*, 7/21, 289.

²⁹ Taberî, 6/458; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 1/373.

³⁰ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 1/379.

peygamberliğini inkâr edenlere ve mü'minlere düşmanlık edenlere üstün kılacağını da bu ayetle belirtmiş olmaktadır. Bunu da Allah, onu göğe kaldırmak suretiyle yapmıştır. Buradan da Hz. İsa'nın göğe ruhla beraber cesedi ile kaldırıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü Sâbûnî, onun, gündüzleyin üç saat süresince öldüğünü, sonra göklere kaldırıldığını söyleyen bazı müfessirler ile "vefattan maksat, uyku vefatıdır" diyenlerin görüşlerinin de zayıf olduğunu bu ifadelerinin ardından aktarmıştır. O'na göre muhakkik âlimler de bunu reddetmişlerdir. Kurtubî'nin, doğru olan, Allah'ın onu öldürmeden ve uyutmadan göğe kaldırmasıdır, demesi de bu sebeptendir. Yine Hasan el-Basrî ve İbn Zeyd de böyle söylemişler ve Taberî de bunu tercih etmiştir. Hatta İbn Abbas'tan (r.a.) gelen sahih rivayet³¹ de böyledir. Bu nakilleri ile Sâbûnî, aslında klasik müfessirlerin kaydettiklerini benimseyerek onların görüşlerini takip ettiğini göstermiş ve klasik anlayıştaki Hz. İsa'nın göğe kaldırılması olayının o öldürülmeden gerçekleştiğini savunmasının sebebinin öncekilere tabi olmasından başka bir durum olmadığını ortaya koymuştur.

Son olarak Sâbûnî, Âl-i İmrân Suresi 55. ayetin sonundaki "Sonra dönüşünüz banadır" ifadesini *İsa (a.s.) ile ilgili olarak düştüğünüz ihtilaflarda hepinizin arasında hak ile hükmedeceğim*, diyerek tefsir etmiştir. Buna göre Allah huzuruna topladığı tüm kullarına Hz. İsa ile ilgili hakikatleri bildirecek, kim her ne şekilde inanmışsa o şekilde hükmünü verecektir. Buradan anlaşıldığına göre her ne kadar Hz. İsa'nın gökten indirilip geleceğine inanmak bir iman esası olmasa da Hz. İsa sonuçta iman esaslarının bir yerinde bulunmaktadır. Söz gelimi kendilerine bir peygamber olarak gönderilmiş olan Hz. İsa'ya tanrı diyenler onun bir insan ve bir peygamber olduğunu bizzat o gün Allah'ın vereceği hükümle inkâr edemeyecekleri gibi bu yanlış inançlarından dolayı azap da göreceklidir.³² Çünkü Allah'a iman bir iman esasıdır ve Meryem oğlu İsa ancak Allah'ın gönderdiği bir peygamberdir, (Maide, 5/75).

Beyânu'l-Hak tefsirinde Duman'ın ilgili konudaki görüşlerine gelince o, Allah'ın Hz. İsa'yı yanına yükselteceğini ve inkâr edenlerin elinden temize çıkaracağını bildirdiğini kaydetmiştir. Bu ayetin ilgili kısmının tefsirini yaparken, zaman ve mekânın yaratıcısı olan Allah'ın zaman ve mekândan münezze olduğunu bu nedenle hakiki manada Allah'a zaman ve mekân nispet etmenin doğru olmayacağını ifade etmiştir. Bu ifadesini ise "İsa gökte, Allah'ın yanındadır." demenin, din açısından geçerli bir söz olmadığına delil

³¹ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, I/379.

³² Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, I/380.

getirmiştir. Daha sonra ise Duman Kur'an'daki, "Allah'ın katı," "Allah'ın yanı," "Allah'ın nezdi" gibi tabirlerin hep mecâzi manada olduğunu ve çoğunlukla "Allah'a göre" ve "Cennet" anlamlarında kullanılmış olduklarını ifade etmiştir. Bu konuda başka ayetleri delil getirmiş ve Allah yolunda şehit edilenlerin "ölü olmadıkları" ve "Rabblerinin katında rızıklandırıldıkları" ifade edilen ayetlerin *"Allah yolunda öldürülenlere 'ölüler' demeyin! Aksine onlar diridirler; ama siz bunu anlayamazsınız."* (Bakara, 2/154) ifadelerinin; *"Allah yolunda öldürülenleri 'ölüler' sanma! Aksine onlar diridirler; Rabb'lerinin yanında rızıklandırılmaktadırlar* (Al-i İmran, 3/169) ifadelerinin bu manayı teyit ettiklerini söylemiştir. Yine Yasin Suresi'nde bir şehit için: *"Gir cennete!"* denilmesi ve onun da cennete girer girmez: *"N'olaydı! Benim kavmim, Rabbimin beni bağışladığını ve ikram görenler arasına kattığını bilseydi!"* (Yasin, 36/26-28) sözündeki, Allah'ın katından maksadın cennet olduğuna kesin delil teşkil ettiğini buna eklemiştir. O'na göre bu surede şehitler hakkında: *"Rabb'lerinin yanında rızıklandırılmaktadırlar"* ifadesi de bu manayı doğrulamaktadır. Duman, bu ifadeleri "Ey İsa, seni öldüreceğim, seni katıma yükselteceğim..." ve Nisa Suresi'ndeki, *"Hayır, Allah onu kendisine yükseltti."* (Nisa, 4/158) ayetlerindeki "ileyye" ve "ileyhi"den maksadın da cennet olması gerektiğine delil yapmıştır. Bunun gerekçesini ise şehitler için ölmek, gerçek hayata intikal etmek anlamına geliyorsa, (Bkz. Bakara, 2/154) bu akıbet, şehitlerden daha üstün olan peygamberler için öncelikle düşünülmesi gerektiği³³ ile açıklamıştır.

Tüm bu ifadelerinden sonra yine tefsirindeki diğer başka ifadelerine dayanarak denilebilir ki Duman bu gerekçelerle Hz. İsa ve bütün peygamberlerin, şu anda Allah'ın lütfuyla şehitler gibi cennette ve akla ve hayale sığmaz nimetler içerisinde izzet ve ikram ile ağırlanmakta olduklarını düşünmekte ve onun beden ve ruhla birlikte göğe kaldırıldığını kabul etmemektedir. Onun bu konuda Zuhurf, Suresi'nin 61. ayetinin de bu görüşleri desteklediğini belirtmesi Hz. İsa'nın göğe kaldırılması meselesine Kur'an merkezli yaklaştığını göstermektedir. Onun, hadisleri dikkate almıyor gözükmektedir. Bu durumda Duman'ın anlayışının Kur'an'daki bu ifadelerin Hz. İsa'nın göğe kaldırılmış olmasının onun cennette rızıklandırılmakta olduğu şeklinde anlaşılması için yeterli saydığı söylenebilir.

Burada her iki müfessirimizin de İsa'nın göğe kaldırılmış olduğunu temelde kabul ettikleri, ancak Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*'de bu göğe kaldırmanın hem ruh ve hem de cesetle birlikte olduğu görüşünü

³³ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 3/203-204.

benimsemişken *Beyânu'l-Hak* tefsirinde Duman'ın bu konuda Allah'ın katında rızıklandırılmak ve tıpkı bir şehit gibi hatta ondan da öncelikli olarak cennette rızıklandırılması anlamında anlaşılmasını benimsediği söylenebilir. Bu durumda görünüşte aynı fikirde gibi olsalar da bu iki çağdaş müfessirimizden ilki Hz. Îsâ'nın göğsü ruh-beden bütünlüğü ile kaldırılmış olmasını kabul etmekte iken diğeri bunu kabul etmemekte ancak onun göğsü yalnızca ruh olarak kaldırıldığını söylemektedir. Bu durumda o, daha sonra yeryüzüne indirilmesi için düşmanın elinden alınarak o haliyle göğsü kaldırıldığını düşünmemektedir. Böylece Sâbûnî bu konuda klasik müfessirleri takip etmişken Duman ise modern anlayıştaki günümüz müfessirlerinin görüşlerine uymakla birlikte bu kanaatlerini konuyla ilgili diğer ayetlerle destekleme yoluna gitmiştir.

3. Hz. Îsâ'nın Ölümü Sorunsalı

Hz. Îsâ'nın ölümü meselesi asıl itibarıyla bir sorun değilken birbirini nakzeden görüşlerin tefsirlerde bulunması ve bu meseleyi, bunları okuyan ve yorumlamaya çalışan kimseler için sorun olmuş gözükmektedir. Bu nedenle sorunsal demekle aslında bir sorun olmayan meseleyi sorun gibi algılayanların gördüğü meseleyi her iki tarafın bakışıyla da ifade etmek amaçlanmıştır.

Allah Teâlâ Hz. Îsâ'nın öldürülmediğini, çarmıha da gerilmediğini, çarmıha gerilip öldürülenin ona benzetilen bir başkası olduğunu açıkça (Bkz. Nisa, 4/157) belirtmiştir. Böyleyken Yahudiler çarmıha gerilip öldürüldüğüne ve bunu da Yahudilerin yaptığına inanırlar. Yahudiler onun gayrimeşru bir çocuk olduğunu düşündükleri için onu cezalandırarak öldürdükleri düşüncesindedirler. Hristiyanlara gelince, Hz. Îsâ'nın insanlık ezeli günahıtan kurtulsun diye kendisini feda edip çarmıhta öldüğü görüşünü inanç haline getirmişlerdir. Bunun yanında İncillerde, Hz. Îsâ'nın yargılanma ve öldürülme sebebi, onun kutsal heykeli yıkıp ve üç gün içinde yeniden inşa edeceğini söylemesi olarak geçer. Ayrıca buna yine İncillerde geçen "milleti isyana teşvik etmek, Kayser'e vergi ödenmesini yasaklamak ve kendisinin Mesih Kral olduğunu iddia etmek gibi sebepler de eklenebilir. Bu sebeplerle Yahudi din büyükleri öfkelenmiş ve sonu çarmıha gerilmek olmuştur.³⁴

Safvetü't-Tefâsîr'de Hz. Îsâ'nın ölümü meselesi ilgili ayetlerde ele alınmış ve genel itibarıyla klasik anlayışla değerlendirilmiştir. Nisâ Suresi'nin 157. ayetinin tefsirinde Allah Teâlâ tarafından Yahudilerin kalplerinin

³⁴ *Matta İncili*, (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009), 26: 59-68; *Luka İncili*, (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009), 23: 3.

mühürlendiği ve bunun sebebinin de Meryem oğlu İsa'nın Allah'ın elçisi olduğunu iddia etmelerinden dolayı onu öldürdüklerini söylemeleri olduğu ifade edilmiştir. Bu ifadelerin devamında ise Yahudilerin Hz. İsa'ya "Allah'ın elçisi" demelerinin alay ve istihza kabilinden olduğu belirtilmiş ve buna Firavun'un "size gönderilen bu elçiniz mutlaka delidir"³⁵ sözü delil getirilmiştir. Yahudilerin Hz. İsa'nın zina eden bir anne ve babadan meydana geldiğini iddia etmeleri sebebiyle onun Allah'ın Rasûlü olduğuna inanmıyor olmaları³⁶ ise buna eklenmiştir. Ayetin "Onlar İsa'yı ne öldürdüler, ne de çarmıha gerdiler. Ancak ona benzetilen kişiyi çarmıha gerip öldürdüler." (Nisa, 4/157) kısmında Beyzavî'den nakille bir adamın Hz. İsa'ya karşı münafıklık etmekte olduğu ve onun yerini göstermek için yanından çıktığı; Allah'ın da onu Hz. İsa'ya benzettiği ve yakalanıp öldürülenin bu adam olduğu bildirilmiştir. Yahudilerin öldürülen kişinin İsa (a.s.) olduğunu zannetmelerinin de bu yüzden³⁷ olduğu kaydedilmiştir.

Safvetü't-Tefâsîr'de ayrıca yukarıdaki ayetin Hz. İsa'nın durumu hakkında ihtilaf edenlerin, onun öldürülmesi hususunda mutlaka şüphe içinde oldukları belirtilen kısmının açıklamasında bu şüphenin Hz. İsa'nın göklere kaldırılıp bir başkasının ona benzetilmesi ve öldürülmesi sebebiyle olduğu kaydedilmiştir. Buna ise onların; bu öldürülen İsa ise, arkadaşımız nerede? Eğer bu arkadaşımız ise, İsa nerede? demeleri delil olarak getirilmiştir. Buna göre işte ihtilafa düştükleri husus onun gerçekten öldürülüp öldürülmediği olmuştur. Bir kısmı, öldürülen şahsın İsa olduğunu, bir kısmı da onun, İsa değil, bilakis bir başkası olduğunu iddia etmişler ve yine tefsirde geçen ifadelerle göre onlar bir kişinin öldürüldüğünde ittifak etmiş, fakat öldürülenin kim olduğu hususunda ihtilafa düşmüşlerdir.³⁸ Bir sonraki ayette (Nisa, 4/158), daha önce de ifade ettiğimiz gibi Allah'ın Hz. İsa'yı onların şerrinden cesedi ve ruhu ile birlikte diri olarak göğe kaldırmak suretiyle kurtardığı ifade edilmiştir. Buna göre Sâbûnî'nin, Hz. İsa'nın öldürülmediği ve göğe canlı bir şekilde dünyada yaşadığı hali ile kaldırıldığı görüşünde olduğu açıktır.

Beyânü'l-Hak'ta İsa'nın ölümü meselesi, karşılaştırma yaptığımız *Safvetü't-Tefâsîr*'den farklı şekilde değerlendirilmiştir. Bu farklılık Âl-i İmrân Suresi 55. ayette geçen "Ey İsa Ben seni öldüreceğim" ifadesindeki öldüreceğim sözü sebebiyle bu öldürmenin kesin gerçekleştiği şeklindedir.

³⁵ Şuarâ Suresi 26/27.

³⁶ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2/43.

³⁷ Beydâvî Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'asî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1418), 1/141. Şeyh Bedreddin, *Teshîlu Şerhi Letâifi'l-İşârât*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2021), 1/163; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2/43-44.

³⁸ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2/44.

Çünkü ayette önce seni öldüreceğim denilmiş ve sonra bana yükseltileceğim ifadesi buna eklenmiştir. *Beyânu'l-Hak*'ta bu sebeple İâ'nın ölümünün ilk anda o çarmıhta olmasa dahi bir müddet yaşadktan sonra kesin gerçekleştiği kaydedilmiştir. Buna delil olarak ise kesin bir kanaatle Maide Suresi'nin 117. ayeti getirilmiştir. Bu ayette Yüce Allah'ın "*Aralarında bulunduğum sürece onları ben de görüyordum; beni öldürdükten sonra onları görüp gözetleyen sadece Sendin*" buyurduğu için beni öldürdükten sonra ifadesinin onun kesin ölümüne delalet ettiği belirtilmiştir. *Beyânu'l-Hak*'ta konumuzla ilgili olarak öncelikle Hz. İâ'nın Yahudiler tarafından çarmıha gerilerek öldürüldüğü inançları aktarılmıştır. Hristiyanların ise onun, "ezeli günah" sebebiyle kendisini insanlık âlemine feda edip çarmıhta can verdiğine inandıkları ifade edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in, bu iki iddiayı da yalanlamakta olduğu ve "*Onlar İâ'yı ne öldürdüler, ne de çarmıha gerdiler. Ancak ona benzetilen kişiyi çarmıha gerip öldürdüler ...*" (Nisa, 4/157) denilerek konuya açıklık getirmiş olduğu, Duman tarafından buna eklenmiştir. Bu ayetteki ifadelerden anlaşılan; Yahudilerin ve Hristiyanların bu konudaki bilgilerinin kesin yanlış olduğu, elbette Allah'ın daha iyi bilip ve doğruyu söylediği öyleyse Allah'ın verdiği bu bilgiye inanmanın esas olduğu³⁹ vurgusudur. Ayrıca tefsirde ifade edildiğine göre Hz. İâ'nın çarmıhta can verdiği inancı Allah'ı yalanlamak ve ayetlerini inkâr etmek olacaktır ki bu insanı küfre düşürecektir. Ancak, Allah'ın Hz. İâ'yı Yahudilerin elinden kurtarmasından sonra onun nerede, ne kadar zaman sonra ve nasıl öldüğü müellife göre bilinmemektedir. Bu tefsirde değerlendirmeler Kur'an merkezli yapıldığı için bu konuda hadislerle dayalı bilgilere başvurulmamış ve Kur'an'da açık bir bilgi verilmediği ifade edilmiştir.

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre *Beyânu'l-Hak*'ta Hz. İâ'nın çarmıhta öldürülmediği ve daha sonra ömrünü tamamlayıp ne şekilde öldüğü bilinmese de bir şekilde ve sonrasında ölmüş olduğu düşüncesi hâkimdir. Daha önce söylediğimiz gibi tefsirde *Allah'ın katı* ifadesinden *Cennetin* anlaşılması gerektiği belirtildiğinden Allah'ın İâ'yı kendisine kaldırdığı beyan edilen ayetteki ifade ile onun ölmediği söylenemez. Çünkü şehitler aslında dünyada ölmüş olsalar da nasıl cennette rızıklandırılıyorlarsa onlardan daha üstün olan peygamberlerden bir peygamber olarak onun da her ne kadar ölmüş olsa bile şehitler gibi orada farklı bir mertebeye rızıklandırıldığı şeklinde anlaşılması gerektiği belirtilmiştir. Bu gerekçelerin getirilmesi, Kur'an merkezli bir anlayışı temel alan bu tefsirde ayetlerin gerektiği durumda tevil edilerek

³⁹ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 3/203-204.

hâkim fikrin korunmasına bir gerekçe olarak sunulduğu düşüncesini akla getirmektedir.

Beyânu'l-Hak'ta Hz. İsmâ ve bütün peygamberlerin, şu anda Allah'ın lütfuyla şehitler gibi cennette ve akla ve hayale sığmaz nimetler içerisinde izzet ve ikram ile ağırlanmakta oldukları, Zuhruf, Suresi'nin 61. ayetine dayalı olarak ifade edilmiştir. Ayrıca müfessirimizce Hz. İsmâ'nın öldüğünün açık bir delili olarak Maide Suresi'nin 117. ayetinin meali getirilmiştir: “*Ben onlara, bana emrettiğini: 'Benim de sizin de Rabbiniz olan Allah'a ibadet edin!'* buyruğunu söyledim. Aralarında bulunduğum sürece onları ben de görüyordum; beni öldürdükten sonra onları görüp gözetleyen sadece Sendin” (Maide, 5/117). Kanaatimizce ayette geçen “teveffeytenî” kelimesine verdiği anlam “beni öldürdükten sonra” şeklinde olduğu için bu ayet Hz. İsmâ'nın öldüğünün açık bir delili olarak verilmiştir. Tefsirde ayrıca Âli İmrân Suresi'nin 55. ayetinde geçen “...seni inkâr edenlerin elinden temize çıkaracağım” şeklindeki ifade ise “onlar seni öldüremeyecekler, seni yaralayamayacaklar, hatta sana en ufak bir leke dahi dokunduramayacaklar”⁴⁰ ifadeleriyle tefsir edilmiştir. Buna göre Allah'ın onu Yahudilerden koruması dahi müfessirimize göre onların Hz. İsmâ'yı öldüremeyecekleri anlamına geliyor olmasına karşın diğer ayetlerde geçen ve yukarıda verdiğimiz kelimelere verdiği anlam sebebiyle Hz. İsmâ'nın öldüğüne o zaman Allah onu kurtarıp öldürmelerine izin vermemiş olsa da sonraki bir zamanda mutlaka öldüğüne dair kesin kanaat belirtmiştir.

Her iki müfessirimizin Hz. İsmâ'nın ölümü ile ilgili olarak beyan ettikleri ifadelerle bakacak olursak ayetlere kendi anlayışları doğrultusunda anlam verdikleri söylenebilir. Çünkü Sâbûnî ölmediğini savunurken örneğin teveffâ kelimesine “göğe yükseltildiği” anlamını verdiği göze çarpmaktadır. Buna karşın tefsirinde Duman'ın bu kelimeye yukarıda geçtiği gibi “beni öldürdükten sonra” anlamını vererek böyle bir semaya kaldırılmanın vuku bulmadığı, çünkü onun öldüğü ölenin ise geri gelmediği; her ölen kimse gibi semaya kaldırılanın onun ruhu olduğu şeklindeki kanaatlerini ifade ettiği tespit edilmiştir.

Hz. İsmâ'nın ölümü ile ilgili olarak Nisa Suresi 159. ayetin tefsirinde *Beyânu'l-Hak*'ta ilave açıklamalar da yer almaktadır. Bu ayette Yahudi ve Hristiyanların tümünün bir gün ona iman edecekleri ve bunun da o öldükten sonra gerçekleşeceği “*Ehl-i Kitaptan hiç kimse yoktur ki ölmeden önce ona*

⁴⁰ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 3/205.

iman etmiş olmasın! O da hesap gününde onlara şahitlik edecektir" ifadeleri ile gelmiştir. *Beyânu 'l-Hak*'ta diğer görüşlerin isabetsiz olduğu ifade edilerek Hz. İsa'nın geldiği farz edilse bile geldiğinde Yahudi ve Hristiyanların tamamının ona iman etmesinin aklen mümkün olmadığı kaydedilmiştir. Müellifimize göre Hz. İsa'nın yeryüzüne indiği zamanda, sadece Ehl-i Kitap'tan hayatta olanlar, -o da hepsinin ona ulaşmaları şartıyla- istedikleri takdirde, ona iman etme şansına sahip olabilirler, diğerlerinin ise bu şansı olmaz. Çünkü daha önce onu inkâr edip çarmıha gerildiğine inananlar ile İsa'nın nüzulü gerçekleşecekse o zamana kadar geçen süreçte küfür üzere ölmüş olan Yahudiler ve ona; "Tanrı," "Tanrının oğlu" ya da "Üçün üçüncüsü" diyen ve bu sebeple kâfir olarak ölmüş olan Hristiyanların iman etme şansı olamaz! Bu nedenle Ehl-i Kitap'tan olanların, can verme anında Hz. İsa'yı tasdik etmeleri de isabetli bir görüş sayılamaz. Nitekim ölüm anındaki iman geçerli olmadığı için hiçbir anlam ifade etmeyecektir.⁴¹ Bu ifadeler ve tefsirde yer alan diğer görüşlerle birlikte müellifimizin zaten Hz. İsa'yı öldü kabul ettiği için ayette geçen Ehl-i Kitap'tan kastedilen mananın, Hz. İsa'dan sonraki Yahudiler ve Hristiyanlar değil, Hz. İsa gelmeden önceki Tevrat ehli olduğunu söylemesi normaldir. Ayrıca O'na göre Hz. İsa vefat ettikten sonra, ümmetinin ne yaptığını görememekte ve onları gözetleyememekte olduğundan ölü birinin tekrar inerek insanları kurtarması ve onların peygamberi olarak ümmetinin ona iman etmesi mümkün değildir. Çünkü *Beyânu 'l-Hak*'ta ifade edildiğine göre ölümler dirilerden haberdar değildirler. Zannedildiği gibi zaman zaman gelip yurdunu ziyaret etmezler. Kimin ne yaptığını gözetlemez ve hiç kimseye musallat olmazlar.⁴²

4. Hz. İsa'nın Delil ve İşaret Sayılması

Kur'an'daki "وَإِنَّهُ لَعَلُّمٌ لِّلسَّاعَةِ" (Zuhur 43/61) ifadesinde geçen ilim kelimesi, delil ve işaret olarak anlaşılmış ve klasik tefsirlerde büyük çoğunlukla Hz. İsa'nın kıyamete yakın dönüşünü işaret eden bir delil olarak yorumlanmıştır. Meşhur lügat âlimi Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî bu ayette geçen "عَلَّمَ" kelimesinin "bilgi" anlamıyla sınırlı olmadığını, Arap dilinde "alâmet, işaret, ortaya çıkış ve zuhur" manalarına da geldiğini belirtmiştir. Ona göre ayetteki "وَإِنَّهُ لَعَلُّمٌ لِّلسَّاعَةِ" ifadesi, kıyamet vaktine dair bir işaret anlamına geldiği gibi, özellikle Hz. İsa'nın yeniden ortaya çıkması (hurûc etmesi) manasına da gelmektedir. Halil'e göre burada "عَلَّمَ", İsa'nın kıyametten önce yeryüzüne dönüşünü haber veren bir alamet ve zuhur anlamında kullanılmıştır. Bu da dil

⁴¹ Duman, *Beyânu 'l-Hak*, 3/348-349.

⁴² Duman, *Beyânu 'l-Hak*, 3/348-349.

açısından ayetin Îsâ'nın nüzulüne işaret eden yorumunu destekleyen önemli bir lugavî delil olarak görülmüştür.⁴³

Nitekim İbn Abbâs, Mücâhid, Taberî, Kurtubî ve Fahreddin Râzî gibi, erken dönem müfessirlerin tamamına yakını, ayetteki “علم” kelimesinin “alâmet, işaret” anlamına geldiğini belirtirler.⁴⁴ Onlara göre Allah Teâlâ, Hz. Îsâ'yı kıyametin yaklaşmasına bir işaret kılmıştır; yani Îsâ'nın gökten inışı, kıyametin büyük alâmetlerinden biridir. Bu sebeple ayette geçen “onun kıyamet için bir bilgi/işaret olduğu” ifadesi, doğrudan Hz. Îsâ'ya râci görülmüştür.

Safvetü't-Tefâsîr'de Îsâ'nın, şüphesiz bir şekilde kıyametin yaklaştığına bir alamet olduğu belirtilmiştir. İbn Abbas ve Katade'den nakille Îsâ'nın inişinin, kıyamet alametlerinden biri olduğu ifade edilmiştir. Sâbûnî bunun sebebinin; Yüce Allah'ın, kıyamet kopmadan az önce onu gökten indireceği olduğunu söylemiştir. Ayrıca buna "Meryem oğlu Îsâ'nın adil bir hakem olarak aranızda inmesi yakındır"⁴⁵ hadisini de eklemek suretiyle, kıyamet konusunda asla şüpheye düşülmemesi gerektiğine gerekçe yapmıştır.⁴⁶ Buna göre müfessirimiz Sâbûnî'nin, ayetten Hz. Îsâ'nın kıyamet kopmadan önce, dünyaya inerek kıyametin kesin bir habercisi delil ve işareti olduğunu anladığı söylenebilir. Burada dikkat çeken bir husus *Safvetü't-Tefâsîr*'de Îsâ'nın delil sayılması ile ilgili bu ayetin tefsirine çok geniş bir yer ayrılması yukarıda verdiğimiz kadar kısa ve öz bilgi ile ifade edilerek yetinilmiş olmasıdır. Bu görüş klasik müfessirlerin çoğunun da görüşü olduğu için reddine bir yol olamayacağı ve bu nedenle detaylı bir açıklama ve izaha ihtiyaç duyulmadığı düşüncesiyle bu şekilde yapılmış olduğu söylenebilir.

Beyânu'l-Hak'ta diğer tefsirde açıklandığı gibi kesin bir dil kullanılmamış ve ayetteki zamirin mercinin ihtilafı olduğu söylenmiştir. Taberî, Kurtubî, Fahrüddin Râzî, Nesefî ve İbn Kesir gibi pek çok müfessire göre zamir, Zuhur Suresi 57. ayette adı geçen Hz. Îsâ'ya râci olduğu belirtilmiştir. Bu görüş karşılaştırma yaptığımız ve yukarıda konu ile ilgili açıklamaları naklettiğimiz diğer tefsir ile aynı şeyi ifade etmektedir. *Beyânu'l-Hak*'ta bu konu için farklı görüşler beyan edilerek Hz. Hz. Îsâ'nın kıyamet kopmadan önce, dünyaya inmeyeceği kabul edilmediği için ilim ifadesinin delil ve işaret anlamına

⁴³ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, (Beyrut: Dâr ve mektebet hilal, 1988), 2/153.

⁴⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (Kahire: Dâr Hicr, 2001), 20/631; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 16/105; Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtilü'l-gayb* (Beyrut: Dârü l-hya'turasi'l-Arabi, 1998), 27/640.

⁴⁵ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail *el-Câmi' u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001, Buyu', 102; Mezalim, 31 (değişik lafızlarla).

⁴⁶ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, IV/467.

gelmediği ve bununla da Hz. Îsâ değil başka bir şeyin kastedildiğinin söylenmesi beklenirdi. Ancak ilginç bir şekilde bu ifade ile başka bir şey değil kesin olarak Hz. Îsâ'nın kastedildiği vurgulanmış ve Hz. Îsâ'nın kıyametin bilgisi, yani alameti olduğu buna eklenmiştir. Dahası Muhammed Esed gibi bazı müfessirlerden zamirin, kesinlikle Kur'an'a ve Kelamullah'a râci olması gerektiğine ilişkin görüşler nakledilmiştir. Bu müfessirlerin Kur'an'ın, kıyamet hakkında insanoğlu için en son bilgi ve uyarıları içermekte olduğu ve ondaki bilgilerin kıyametin gerçekliği ve vukuu hakkında kesin olduğuna ilişkin gerekçelerin de zikredilmesine rağmen bu görüşler reddedilmiştir. Oysa bu müfessirler bahsi geçen sebeplerle ayetteki "ilim"den maksadın Hz. Îsâ değil, Kur'an olduğunu söylemektedirler.⁴⁷ Buna rağmen tefsirin sahibi olan Duman kanaatini, zamirin mercii hakkındaki tartışmanın yersiz olduğu ve ayetin bağlamında söz konusu olan Kur'an değil, Hz. Îsâ olduğu şeklinde belirtmiştir. Ancak bunun bir tezat olduğu düşünülmemelidir. Çünkü müellifimiz ayetteki saatin "kıyamet" değil, "ba'sü ba'de'l-mevt", yani öldükten sonra yeniden diriltirme olduğunu söylemektedir. Hz. Îsâ'nın "es-saat" için "ilim" olmasının ise, onun mutlak surette kıyametin alameti olarak yeryüzüne inmesi anlamına gelmeyeceği, çünkü ayetin öncesi ve sonrası ile birlikte iyice incelenmesi halinde, burada kıyametin kopacağı vakitten söz edildiğinin kesin olarak söylenemeyeceği açıklamasını yapmıştır. Konu ile ilgili hem *Safvetü't-Tefâsîr*'de hem de başka kaynaklarda zikredilen hadisleri ise sıhhati meşkûk hadisler olarak saymış ve onları dikkate almadan Kur'an'da bu manayı destekleyen başka bir ayet bulunmadığını savunmuştur. Duman'ın getirdiği bir başka gerekçe de Kur'an'da kıyamet ve saat kelimelerinin, her geçtiği ayette mutlaka kıyametin kopma zamanı anlamında değil, geçtiği ayetlere göre "Kıyametin kopma anı," "Kıyametin başlangıcından sona erinceye kadarki süreç," "Tekrar diriltirme günü," "Hesap günü" ve "Ceza günü" anlamlarında da kullanılmasıdır.

Tüm bu izahlardan sonra *Beyânu'l-Hak*'ta net olarak ifade edilen görüş, metne uygun olarak "lissa'ati" den maksadın, ba'sü ba'de'l mevt öldükten sonra tekrar dirilme olduğudur. Buna göre Hz. Îsâ, gerçekten de "ba'sü ba'de'l-mevt" için önemli bir ilimdir, delildir, belgedir. Çünkü Hz. Îsâ, Allah'ın yaratma gücünün bilgisi ve belgesidir. Onun babasız olarak dünyaya getirilmesi, henüz kundakta bir bebek iken konuşturulması, Allah'ın izni ile elini sürmesiyle birlikte ölünün bir mucize kapsamında diriltmesi, görmeyene dokunmasıyla görür hale getirmesi⁴⁸ gibi, onun şahsında ve eliyle gerçekleşen bütün

⁴⁷ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 2/205.

⁴⁸ İlgili ayetler için bkz. Meryem Suresi, 19/21, 30 ve Âl-i İmrân, 48-49.

mucizeleriyle İsâ yeniden dirilme için bir bilgi ve belgedir. Müellifimize göre isteyen bu mucizelerde tekrar dirilişin nasıl gerçekleşeceği hakkında ipuçlarını görebilir. Ayrıca O'na göre Hz. İsâ en son peygamberi müjdeleyen bir peygamber vasfıyla da kıyamet için bir bilgi olarak da düşünülebileceği gibi başka anlamların da göz ardı edilmemesi gerekmektedir.⁴⁹

5. Ortak Noktalar ve Farklılıklar

Hiz. İsâ'nın göğsü kaldırılması, nüzulü ve bu iki mesele arasında ortaya çıkan öldürülüp öldürülmediği konularında karşılaştırmalı olarak ele aldığımız *Safvetü't-Tefâsîr* ve *Beyânu'l-Hak* tefsirlerinde ortak noktalar bulunduğu gibi; birbirinin tamamen zıttı veya aynı meseleyi farklı bakış açısıyla ele alan farklılıkların da bulunduğu tespit edilmiştir. Özellikle *Beyânu'l-Hak*'ta ortaya atılan temel ve kesin bir kanaat olarak belirtilen söz gelimi İsâ'nın öldürülmüş olduğu fikri bu iki temel meseleyi etkileyen ve *Safvetü't-Tefâsîr* ile farklı bakış açılarının temelini oluşturan önemli bir kabul olmuştur. Bu iki tefsirde ele alınan konuyla ilgili görüşlerin aslında hem klasik hem de modern anlayışları yansıtmaları bakımından bunların ortak noktaları ile farklılıklarının ayrı başlıklar altında verilmesi konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

5.1. Ortak Noktalar

Ele aldığımız tefsirlerde incelediğimiz meselede temel iki noktada görüşlerin birleştiği ancak bir kısmıyla aynı konunun farklı anlayışlarla da değerlendirildiği göze çarpmaktadır. Her iki müfessir de Hiz. İsâ'nın çarmıhta öldürülmediği ve Allah'a yükseltildiği konusunda hemfikirdir. Ancak *Safvetü't-Tefâsîr*'de hadis ve icmâ delilleriyle de teyit edilmek suretiyle nüzûl inancı kesin bir şekilde savunulmaktadır. Aynı zamanda buna klasik kaynaklardan yapılan nakillerle destekleyici bilgiler eklenmiştir. Buna göre Hiz. İsâ'nın çarmıha gerildiğinde ya da sonrasında ölmemiş ve Allah tarafından hem ruh hem de beden olarak göğsü kaldırılmış olduğu anlaşılmıştır. Kıyamete yakın olan bir zamanda yeryüzüne gelecek ve son peygambere ümmet olarak yaşayıp bir mümin olarak ölecektir. *Beyânu'l-Hak*'ta ise Kur'an merkezli bir yaklaşım sergilenerek bu konuda daha temkinli bir yorum yapılmıştır. Hiz. İsâ'nın çarmıha gerilip öldürülmekten Allah tarafından kurtarıldığı ve saha sonra bilinmeyen bir yerde ve bilinmeyen bir zamana kadar yaşadığı ifade edilmiştir. Bu süre geçince daha o zaman kavminin her ferdi gibi o da eceliyle ölmüş ve ruhu yine her salih ve said ruh gibi göğsü

⁴⁹ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 2/205-206.

kaldırılmıştır. Kur'an'da: “*Onu ne öldürdüler ne de çarmıha gerdiler; onlara öyle gösterildi.*” (Nisa 4/157) ayetinin, İsa'nın çarmıha gerilmediğini, onun yerine başka birinin öldürüldüğünü ifade etmesi sebebiyle fikir birliği bulunduğu söylenebilir. Yoksa sonuç itibarı ile bu konuda tefsirlerde birlik yoktur. Bu karşılaştırma, modern tartışmaların Kur'an ve klasik tefsir metodolojisi ışığında nasıl ele alınabileceğini göstermektedir. Buradaki ortak nokta genel anlamda çarmıhta ölmek ve göğe kaldırılmaktır. Ancak bunların keyfiyeti konusunda ayrıldıkları için bu ayrılığa dair ifadeler bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

Tefsirlerin diğer ortak noktaları *teveffâ* kelimesini her iki müfessirin de başka kaynaklardan nakille ele almasıdır. Bu, kavramın müstakil olarak incelenmesi şeklinde belirginleşmiştir. *Safvetü't-Tefâsîr*'de Mâide Suresi'nde geçen *teveffeytenî* ifadesine semaya kaldırmak ve kendine çekmek manası verilirken *Beyânu'l-Hak*'ta kavramın anlamı öldürmek, vefat ettirmek olarak ifade edilmiştir. Buna göre kavram ortak bir şekilde ele alınmış olmasına rağmen verilen mana itibarı ile tefsirlerin bir birinden ayrıldığı tespit edilmiştir.

Her iki müfessir de İbn Kesîr'in, İsa'nın göğe yükseltildiğini ve ölmediğini savunduğu görüşünü tefsirlerine almışlardır. Bu görüş *Safvetü't-Tefâsîr*'de benimsenmiş ve aynen kabul edilen görüş olduğu için aynı zamanda bir dayanak olarak sunulmuştur. Buna karşın aynı görüş *Beyânu'l-Hak*'ta eleştirilmiş ve İbn Kesîr'in İsa'nın göğe yükseltildiği ve ölmediği şeklindeki kanaatinin doğru olamayacağı ve bunun gerçeği yansıtmadığı ifade edilmiştir. Buna gerekçe olarak ise mevzubahis görüşün doğru olamayacağı çünkü onun öldüğü ve bir peygamber de olsa ölümlerin dünyaya geri gelemeyeceği sunulmuştur.

Kur'an'daki Hz. İsa'nın kıyamete yakın dönüşüne işaret eden bir delil olarak yorumlan ilim (Zuhuf 43/61) kelimesi hakkında da zamirin aidiyetinin Hz. İsa olduğu konusunda müfessirlerimiz hemfikirdir. Yukarıda da işaret edildiği gibi her ikisi de yaptıkları nakillerde Hz. İsa'nın kıyametin bir alameti olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak *Safvetü't-Tefâsîr*'de bunun aynı zamanda kıyamete yakın dönüşünü işaret eden bir delil olduğu kabul edilmişken *Beyânu'l-Hak*'ta Hz. İsa her ne kadar kıyametin bir alameti olsa da bu alamet oluşunun onun kıyamete yakın bir zamanda yer güzüne nüzulüne bir delil olamayacağı savunulur. Aynı zamanda yukarıdaki zamire başka aidiyet aramanın gereksiz olduğu ifade edilmiş ve kesin bir şekilde zamirin Hz. İsa'ya olduğu vurgulanmıştır. Bu kısmıyla görüş her ne kadar aynı sonuca

ulaştırmasa da *Safvetü't-Tefâsîr*'de benimsenmiş olanla ortak olarak belirginleşmiştir.

5.2. Farklılıklar

Ref' ve nüzül meselesini incelediğimiz iki tefsir arasındaki farkların genel olarak *Beyânu'l-Hak*'ta sergilenen Kur'ân merkezli yaklaşımın *Safvetü't-Tefâsîr*'de sergilenen klasik anlayışla ayrıştığı noktalarda gerçekleştiği tespit edilmiştir. Hem Kur'an ayetleri hem de sahih hadisler ışığında yorumların bir arada bulunduğu klasik anlayışa karşın; hadisleri tamamen reddetmeyen ancak Kur'an'ın lafzî ve bağlamsal anlamını öncelikli gören anlayış hadislerle dayalı yorumların desteklediği delillere referansların daha az olduğu noktalarda farklı yönlerle evrilmiştir.

Safvetü't-Tefâsîr ve *Beyânu'l-Hak*'ta ele aldığımız meseleler ile ilgili farklar öncelikli olarak incelenen kavramlara verilen anlamlarda göze çarpmaktadır. Dolayısıyla ortak olarak aynı kavram ele alınmış ve dayanak yapılmış olsa da iki tefsirde bu kavramın geçtiği ayetler farklı şekillerde yorumlanabilmiştir. Bu kısımda farklılıkları ortaya koyacak karşılaştırmalarla yetinerek ayrıntılara girmek önceden değindiğimiz konuların tekrarına düşmekten kurtaracağından daha faydalı olacaktır.

Safvetü't-Tefâsîr'de ele alınan “teveffî” kelimesinin anlamı göğsü kaldırmak olarak alındığı için bu kavrama verilen mana ve geçtiği ayete yapılan yorum Hz. İsmâ'nın ölmediği ve göğsü kaldırıldığı şeklinde olmuştur. Bu, klasik tefsirlerin⁵⁰ de anlayışıdır. Aynı kavrama *Beyânu'l-Hak*'ta -bazı çağdaş müfessirlerin⁵¹ de verdiği- gibi vefat ettirmek, öldürmek manası verildiği için konuyla ilgili Âl-i İmrân Suresi 55. ayete yapılan yorum Hz. İsmâ'nın öldüğü dolayısıyla beden göğsü kaldırılmadığı şeklinde farklılaşmıştır. Bu durumda mesele de farklı şekilde ele alınmış ve tartışmalara yer ayrılarak farklı ihtimaller değerlendirilmiştir. Kur'an'daki ifadelerde Hz. İsmâ'nın öldürülmediği ve Allah'a yükseltildiği kesin ifadelerle geçtiğinden bu ifadeler çarmıhta öldürülmediği ve göğsü kaldırılanın da onun bedeni değil sadece ruhu olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bu anlayış Hz. İsmâ'nın nüzülü meselesini de redde götüren daha farklı bir kabule kapı aralamıştır.

⁵⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/589; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/260; Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* (8. bs, 1-3). (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2018), 1/414; Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es- eş-Şâfiî. *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-tefsîr-i bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 16 Cilt. (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003), 2/728-732.

⁵¹ Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Tefsîrü'l-kâsımî el-Müsemmâ Mehasinü't-Te'vîl*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 3/324-325; Abduh, Muhammed- Rızâ, Reşid. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakim (Tefsîru'l-Menâr)*. (Kahire: Hey'etü'l-Mısriyye, 1990), 3/260-262; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadis*, 7/157.

Netice olarak bu konuda *Safvetü't-Tefâsîr*'de Hz. Îsâ'nın öldürülmemiş ve göğe kaldırılmış olduğu fikri hâkim olduğu için Mâide Suresi'nde geçen *teveffeytenî* ifadesine mana verilirken kavramın anlamı semaya kaldırmak ve kendine çekmek olarak alınmış olduğu netleşmiştir. Bu nedenle de ayetin açıklanması için “*Beni semaya kaldırarak kendine çekince, ey Allah'ım, onların amellerinin gözetleyicisi ve yaptıklarının şahidi yalnız Sen oldun*”⁵² denilmiştir. Bu, hâkim fikrin tefsir ifadelerine yansıyan görüntüsüdür. *Beyânu'l-Hak*'ta ise bu ayete yapılan açıklama *beni öldürdükten sonra, onları görüp gözetleyen sadece Sen idin.*⁵³ şeklindedir. Bu da yukarıdaki kavrama öldürme anlamı verilmesinin bir sonucu olmuştur.

Karşılaştırma yaptığımız tefsirlerdeki diğer farklılık, *Safvetü't-Tefâsîr*'de ilgili hadislere⁵⁴ yer verilmiş iken *Beyânu'l-Hak*'ta bu hadislere yer verilmemiş olmasıdır. Klasik anlayışın hâkim olduğu hemen her tefsirde Hz. Îsâ'nın nüzülü ile ilgili hadislere yer verilmiş ve bunlara sahih hadis kitaplarından referanslar verilmiştir. Buna karşılık *Beyânu'l-Hak*'ta bu hadisler hakkında sıhhati meşkûk ifadesi kullanılmış ve bir kısmının Kur'an'a aykırı olduğu da ileri sürülerek tefsire alınmamak suretiyle konuya dayanak yapılmamıştır.

Tefsirlerde karşılaştığımız bir diğer farklılık “indellah” Allah'ın katı ifadesi ile ilgilidir. Bu ifadeye *Safvetü't-Tefâsîr*'de sema, gökler⁵⁵ anlamı verilmişken *Beyânu'l-Hak*'ta cennet anlamı verilmiştir. Klasik anlayışta “*Hani Allah Îsâ'ya: "Ey Îsâ! Seni göğe kaldıracağım, sonra da ecelin geldiğinde seni öldüreceğim,"* (Âl-i İmrân, 3/55) ayetindeki “ileyye” yine diğer ayetlerdeki⁵⁶ “ileyhi” ve “indellah” ifadeleri de *Safvetü't-Tefâsîr*'deki gibi hep “sema ve gökler” anlamında değerlendirilmiştir. Ancak *Beyânu'l-Hak*'ta bu ifadelerin tümünün anlamının tek olduğu ve bunun da “cennet” olduğu⁵⁷ ifade edilmiştir. Buna göre “*Ey Îsâ, ... seni katıma yükselteceğim...*” (Âl-i İmrân, 3/55) ve “*... Allah onu kendisine yükseltti.*” (Nisa, 4/158) ayetlerindeki “ileyye” ve “ileyhi” ile kastedilen hep cennet olarak anlaşılmıştır. Bu ise “sema ve gökler” şeklindeki anlayıştan tamamen farklıdır.

⁵² Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, II/154.

⁵³ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 3/349.

⁵⁴ “Nefsîm kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki yakında Meryem oğlu Îsâ adil bir hakem olarak aranızda inecek, haçı kırarak, domuzu öldürecek, faizi kaldıracak ve parada bereket artacak...” Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Nüzûl-i Îsâ”, 4/168 (No. 3448); Müslim b. Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî, *Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut Dâru lhyâi't-Türâsî'l-'Arabî), tsz., “Kitabü'l- İman”, 71.

⁵⁵ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, I/379.

⁵⁶ Âl-i İmrân 3/169-171, en-Nisâ 4/158, el-Mâide 5/116- 118, Yâsin 36/26-28, ez-Zuhruf 43/61.

⁵⁷ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 3/203-204.

Beyânu 'l-Hak'ta bu bilgilerin gerekçelendirilmesi bağlamında zaten Allah Teâlâ'nın kendi katının sema olduğunu vurgulamak istemesi halinde “kendisine”, “kendi katına” anlamlarına gelen “ileyhi” veya “ileyye” kelimeleri yerine “ilessemai” yani “göğe” ifadesini kullanacağı geçmektedir. Ayrıca O'nun mekândan münezzeh olduğu için kendi katı ifadesinin mecazen cenneti ifade etmesinin akla ve mantığa en uygun olan anlayışı olduğu da bu gerekçeye eklenmiştir. Burada dikkat çeken husus bu tefsirde genel anlamda Kur'an çerçeveli bakış açısı hâkim iken bazı yorumların gerekçelendirilmesinde akıl ve mantık gibi vasıtalarla başvurulmuş olmasıdır. Bu durum bize Duman'ın hadis ve sünneti Kur'an karşısında bir kaynak olarak görmemesine karşın akıl ve mantık gibi gerekçeleri kullanmakta bir beis görmediğini de ortaya koymaktadır.

Hiz. İsa'nın Ref' ve nüzûl meselesinde iki tefsir arasındaki farklılıklarla ilgili olarak son ele alacağımız husus nüzul meselesi yani kıyamete yakın Hiz. İsa'nın bir kıyamet alameti olarak yeryüzüne inmesi meselesi kabul edilirse ortaya çıkacak son Peygamber problemi ile ilgilidir. Asıl itibarıyla *Beyânu 'l-Hak*'ta bu meselenin gerçekleşmeyeceği kabulü bulunduğundan bu meselenin bir farklılık olarak ele alınması zâid gözükmemektedir. Ancak klasik anlayışa itiraz olarak temellendirilmesi bakımından iki tefsir arasında bu konu ile ilgili farka da yer vermek uygun görülmüştür. Bu konuda *Safvetü 't-Tefâsîr*'de savunulan görüş Hiz. İsa'nın yeryüzüne inmesini onaylayan bir karakter arz ettiğinden onun bir peygamber mi yoksa bir ümmet mi olarak vefat edeceği sorgulanmıştır. Nitekim son peygamber gelmiş ve daha sonra bir peygamber de gelmeyecek olduğu gerekçesi ile Hiz. İsa'nın son Peygamber Hiz. Muhammed'in (s.a.v.) bir ümmeti olarak yaşayacağı ve kıyamete yakın yine o şekilde öleceği ifade edilmiştir. Bu görüş ise yukarıda geçen Hiz. İsa'nın kıyametin bir alameti olacağı şeklinde tefsir edilen ayetine dayandırıldığı gibi konuyla ilgili mütevatir hadisler de buna gerekçe olarak getirilmiştir. İbn Kesîr'in belirttiği “kıyamete yakın dönemde Hiz. İsa'nın yeryüzüne inerek Deccâl'ı öldüreceği, haçı kıracağı, domuzu öldüreceği ve cizyeyi kaldıracığı şeklindeki hadisleri naklettikten sonra ifade ettiği Müslüman olarak yaşayacağı görüşü de nakledilmiştir. Bu aynı zamanda İslam'dan başka bir din kabul edilmeyeceğine ilişkin ayet ile de örtüşmektedir.⁵⁸

Beyânu 'l-Hak'ta ise Hiz. İsa'nın nüzulüne dair haber ve görüşlerin isabetsiz ve hatalı olduğu vurgulanmaktadır. Çünkü Hiz. Muhammed'in (s.a.v.) son

⁵⁸ İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî, *Tefsîru 'l-Kur'ânîl-Azîm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/402-203.

peygamber olduğu el-Ahzâb 33/40. ayetle sarıh bir biçimde ortaya konulmuştur. O (s.a.v.) peygamberlerin son halkası olarak tavsif edildiği halde başka yol aramak abesle iştigaldir. Zaten Kur'an-ı Kerim'in bütünü göz önünde bulundurulduğunda bunun aksini ortaya koyan bir ayet yoktur. Kısacası son peygamber Hz. Îsâ olmadığı için onun yeryüzüne inme ihtimali yoktur. Bu açıklama birinci farklılığı oluşturur. İkinci farklılık Allah'ın adaletinin buna aykırı olduğu şeklindedir. Hz. Îsâ yeryüzüne kıyamete yakın inecek olsa, o zaman diliminde yaşayan insanların hepsi de ona iman etse bu durumda ömürleri vefa etmediğinden bu zaman dilimine erişemeyen önceki insan topluluğu iman edememiş olacaklarından bu onlara haksızlık olacaktır. Bu ise Allah'ın adaletine aykırıdır. Bu konuda üçüncü farklılık; Hz. Îsâ (a.s.) gelecekte, o zaman da bir Peygamber olarak yaşamayacaksa bu durumda daha önce Peygamber olan birinin sonrasında tenzili rütbe ile bir ümmet mesabesine düşürülmesi söz konusu olacağıdır ki bu da mümkün değildir. Çünkü ahirette bir peygamber olarak yargılanmak bir ümmet olarak yargılanmaktan her halükarda daha tercihe şayandır. Allah ise peygamberlik verdiği bir kulundan bu rütbeyi daha sonra hiç almamıştır.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Hz. Îsâ'nın (a.s.) Allah'a yükseltilmesi ve öldürülüp öldürülmediği konusunu iki çağdaş tefsir olan *Safvetü't-Tefâsîr* ve *Beyânu'l-Hak* tefsirlerinden karşılaştırmalı olarak incelediğimiz bu çalışmamızdan elde ettiğimiz sonuçları vermeden önce belirtelim ki bizim vardığımız sonuçların da karşıt görüşlerin de her dönemde savunucuları olmuş ve olmaya devam etmektedir.

Ele aldığımız mesele hakkında genel olarak karşıt görüş sahipleri tarafından eleştiriye tâbi tutmuş beş görüşün varlığı tespit edilmiştir. Buna göre ilk olarak Hz. Îsâ (a.s) öldürüldüğü ve daha sonra Allah Teâlâ tarafından tekrar diriltildiği ve semaya yükseltildiği görüşü öne çıkmıştır. Bu görüş her iki müfessirimiz tarafından da eleştirilmiştir. *Safvetü't-Tefâsîr*'de Hz. Îsâ'nın öldürülmediği ancak öldürülmeden göğe kaldırıldığı savunulurken *Beyânu'l-Hak* adlı tefsirde Hz. Îsâ'nın öldürüldüğü ancak ruhunun indi ilahiye yükseltildiği dünyada tekrar diriltildiği görüşü olduğu fikrinin öne çıkmış olduğu tespit edilmiştir.

İkinci olarak Hz. Îsâ'nın ahir zamanda kıyamete yakın yeryüzüne tekrar indirileceği ve kendisine tevdi edilen birtakım görevleri yerine getirdikten sonra eceliyle vefat edeceği şeklinde bir bakış açısı serdedilmiştir. Bu görüşün ümmetin çoğunluğunun görüş olmasının yanında taraftarlarından birinin de

Safvetü't-Tefâsîr sahibi olan Sâbûnî olduğu görülmüştür. Onun, Hz. İsa'nın öldürülmeden göğe kaldırıldığını söylerken kıyamete yakın bir zamanda Allah Teâlâ tarafından gökten indirileceğini ve hadislerde belirtilen rivayetlerde çoğunluğun üzerinde icma ettiği işleri yaptıktan sonra vefat edeceğini savunduğu sonucuna ulaşılmıştır. *Beyânu'l-Hak* adlı tefsirin sahibi Duman'ın ise Hz. İsa'nın yeryüzüne kıyamete yakın inmeyeceğini savunduğu tespit edildiğinden; şayet incek olsa, insanların tamamının ona iman edip etmemeleri konusunda problemlerin çıkacağını ve onun inmesi halinde daha öncekilerin ona yetişememiş olacaklarını söylediği ve dolayısıyla iman edememeleri konusunda masum olmalarının gerekeceğini öne sürdüğü görülmüştür.

Üçüncü görüşe göre İsa Peygamber'in yeryüzüne indirildiğinde yine bir Peygamber olarak ineceği ve Yahudilerle Hristiyanların ona topyekûn iman edeceklerdir. Sâbûnî her ne kadar Hz. İsa'nın yeryüzüne indirileceğini kabul etmiş olsa da onun yine bir Hristiyan peygamber olarak yeryüzüne gelmeyeceğini ancak son Peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.v.) iman eden bir muvahhid olarak yaşayacağını savunmaktadır. Dolayısıyla Sâbûnî'nin bu dördüncü görüşü kabul etmediği ve yeryüzüne incek olan Hz. İsa'nın kul ve ümmet İsa olarak indirileceğini ve son din olan İslâm'ın yüceltilmesi için çalışacağını savunduğu tespit edilmiştir. O'na göre Yahudi ve Hristiyanların tamamının yani tek tek her ferdinin Hz. İsa'ya ölümleri anında iman edeceklerse de bu imanları onlara bir fayda vermeyecektir. Duman'ın ise yukarıda ifade edildiği gibi göğe yüce insanların ruhlarının kaldırılması gibi Hz. İsa'nın ruhu ile kaldırıldığından yeryüzüne kıyamete yakın inmeyeceği görüşündedir. Buna göre Yahudilerle Hristiyanların ona topyekûn iman etmelerini mümkün kılan bir durumun da olmayacağını savunduğu tespit edilmiştir.

Dördüncü ve son olarak ise Neseffî'ye (ö.710/1310) nispet edilmiş olan, tüm ehl-i kitabın mutlak surette Hz. İsa'ya iman edecekleri şeklinde bir görüşün varlığı tespit edilmiştir. Bu görüş ifade edildiği zamandan öncesinde, sonrasında hatta günümüzde de oldukça fazla taraftar bulmuş bir fikri terennüm etmektedir. Böyleyken karşıt düşüncenin taraflarınca reddedilmiş olduğu da bilinmelidir. Rivayetlere ve icmâya güçlü vurgu yapan Sâbûnî bu dördüncü görüşü savunmaktadır. Tespit edildiğine göre O, tüm ehl-i kitabın mutlak surette Hz. İsa'ya iman edeceklerini; bu imanları şayet Hz. İsa'nın ilk gönderildiği ve onun bir Peygamber olarak insanları kendi dinine çağırdığı zamanda ise onların kurtulacağını savunmuştur. Bu kimseler eğer daha

sonraki dönemde henüz son Peygamber ve yeni din olan İslâm henüz gönderilmeden ona iman etmişlerse onlar da kurtulmuşlardır. Ancak gerek onun zamanında ve gerekse günümüze kadar sonraki bir zamanda ölüm anında imanın artık fayda vermeyeceği sekerât halinde iman etmişlerse bu imanları ehli kitaba hiçbir fayda sağlamayacağını söylemektedir. Duman'a gelince onun Kur'an merkezli yaklaşımı ve hadisleri ikincil konumda tutması da göz önüne alınarak şu sonuca varılmıştır:

Hız. İsa'nın peygamber ve bir kul olduğuna inanmalarının tüm ehl-i kitap için mutlak surette olmasının anlamı ister onun zamanında isterse de sonra olsun ölecekleri anda herkesle aynı şekilde iman etmeleri olduğu için bu iman onlara bir fayda vermeyecektir. Çünkü bu durumda zaten onlar iman etmiş olmamaktadırlar. Firavun'un son anda boğulurken secdeye kapanarak ıkrar ettiği imanın ona fayda vermediği gibi onlara da fayda vermeyecek bu son andaki imanın mutlak bir iman sayılmayacağı görüşünde olan Duman'ın kesin hüküm vermekten kaçınma yolunu benimsediği söylenebilir.

Bu sonuçlara göre Sâbûnî'nin yorumu Hız. İsa'nın ölmediği, semaya yükseltildiği ve kıyamet öncesi yeryüzüne ineceği görüşünü benzeyen bir yaklaşımdır. Ayrıca o nüzul-ü İsa ile ilgili hadislerin sahihliği ve tefsirdeki belirleyici rolü görüşünü temel alarak bu konudaki düşüncesini şekillendirmiştir. Duman'ın yorumu ise Kur'an merkezli bir yaklaşım sergilediği ve hadisleri ikincil konumda tutma eğilimde olduğu için bedenem semaya kaldırılmanın vuku bulmadığı şeklindedir. O, *teveffî* kelimesine de farklı anlam ihtimalleri çerçevesinde yaklaşmak suretiyle nüzul meselesinde ihtiyatlı dil kullanmıştır.

Netice olarak her iki müfessirimizde bulunan ortak noktalar Hız. İsa'nın öldürülmediği ve Allah'a yükseltildiğinin kabulü şeklinde iken *Safvetü't-Tefâsîr*'de bu göğe yükseltilme ruh ve beden olarak *Beyânu'l-Hak*'ta ise yalnızca ruh olarak gerçekleşmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Farklılıklar için ise nüzul meselesinde Sâbûnî'nin kesin, Duman'ın ihtiyatlı bir dil kullandığı söylenebilir. Böylece her iki müfessir de Kur'an ayetleri ışığında Hız. İsa'nın öldürülmediği ve Allah'a yükseltildiği konusunda hemfikirdir. Ancak Sâbûnî, hadis ve icmâ delilleriyle nüzûl inancını kesin olarak savunurken, Zeki Duman Kur'an merkezli bir yorum geliştirerek bu konuda daha temkinli bir yaklaşım sergiler. Bu karşılaştırma, modern tartışmaların Kur'an ve klasik tefsir metodolojisi çerçevesinde nasıl ele alınabileceğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim.

- Abduh, Muhammed- Rızâ, Reşid. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. Kahire: Hey'etü'l-Mısriyye, 1990.
- Ahmed b. Fâris b. Zekerıyya Lüğavi. *Mücmelü'l-Lüğâ*, thk. Zübeyr Abdülmuhsin Sultan, Beyrut: 1986.
- Beydâvî Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, 5 Cilt. Thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cevheri, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh*, Beyrut, 1979.
- Çelebi, İlyas. "İsâ", *DİA*, İstanbul, 2000, 22/473-474.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadis*, Kahire: 1381/1962.
- Duman, M. Zeki. *Beyânü'l-Hak (Kur'an-ı Kerîm'in Nüzul Strasına Göre Tefsiri)*, 3 Cilt, Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân* Kahire: Dâr Hicr, 2001.
- Ebu Hanife, İmam-ı Azam Numan bin Sabit. *el-Fıkhu'l-Ekber*, çev. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- Fahreddîn Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb* Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 1998.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*, Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-Hilal, 1988.
- Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Harman, Ömer Faruk. "İsâ", *DİA*, İstanbul, 2000, 22/465-467.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'ânîl-Azîm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-'Arab*, 15 Cilt, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddin Ebu's-Sa'âdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn. *Tefsîrü'l-kâsimî el-Müsemma Mehâsinü't-Te'vil*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964)
- Matta İncili*, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Luka İncili*, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Müslim b. Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî, *Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*, I-IV, Thk., Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, tsz.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil* (8. bs, 1-3). Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2018.
- Oral, Osman. Muhammed Zahidü'l-Kevseri'nin Ref' ve Nüzûl-i İsâ Görüşünün Kelâmi Açından Değerlendirilmesi, *Kelam Araştırmaları*. 13: 1 (2015). 353-371.
- Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât Fî Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr, (Tefsirlerin Özü)*, Trc. Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es- eş-Şâfiî. *ed-Dürri'l-Mensûr fî't-efsîr-i bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 16 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- Şeltut, Mahmut. "Hz. İsâ'nın Göğe Yükseltilmesi ve Tekrar Dönüşü", çev. Mustafa Baş. *Dinî Araştırmalar*, 7: 21, (Haziran 2005). 289-306.

- Şeyh Bedreddin. *Teshîl Şerhu Letâîfû'l-İşârât*, 3 Cilt, İstanbul: İsam Yayınları, 2021.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Camiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* 24 Cilt, Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki, Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Abdussened Hasan Yemâme: Dâr Hicr, 2001/1422.
- Waardenburg, Jacques. "Mesih", *DİA*, İstanbul, 2004, 29/306-309.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî el-Vasîtî el-Hanefî. *Tâcü'l-Arus Min Cevâhiri'l-Kamus*. Beyrut: Mektebetül-İlmiye, tsz.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidü't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, 4 cilt, Tashîh: Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.

BÖLÜM 3: KIRAAT İLMİ'NDE İHTİYÂR'IN TANIMI, KAYNAĞI VE GELİŞİM SÜRECİ

Ömer Özbek*, Omar Abdulrahman Othman**

GİRİŞ

Kur'an kıraatinde ihtiyâr meselesi bu ilmin en önemli konularındandır. Bunun sebebi yedi harfle inzal buyrulmuş olan Kur'an'ın bu yedi harften birinin ihtiyâr edilerek yani seçilerek okunma zaruretidir. Kıraat ilmi, Kur'an-ı Kerim'in Resûlullah'tan (s.a.v.) sahih rivayetlerle nakledilen okunuşlarını konu edinen temel İslâm ilimlerinden biridir. Bu ilmin çeşitli meseleleri arasında en başta geleni ise ifade ettiğimiz zarurettten dolayı ihtiyâr meselesi olarak ifade edilebilir.

İhtiyâr, genel anlamda “hayırlı olanı seçmek ve bir şeye meyletmek” anlamına gelirken; kıraat ilmi özelinde, bir imamın kendisine ulaşan sahih rivayetler arasından, belirli ilmî kriterlere dayanarak bir okuyuş tarzını benimsemesini ifade etmektedir. Bu kavram, rastgele bir seçim değil; rivayet, lügat ve resm-i mushaf kriterlerinin harmanlandığı disiplinli bir tercihtir. Kıraatlerdeki farklılıkların temelinde yatan “yedi harf” ruhsatı, İslam coğrafyasının genişlemesi ve ilk Mushaf'ların noktasız/harekesiz oluşu, ihtiyâr olgusunun tarihsel süreçte kurumsallaşmasına zemin hazırlamıştır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'dan (ö. 224/838) İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) kadar pek çok âlim, bu alanda eserler vererek ihtiyârın sınırlarını belirlemişlerdir.

İhtiyârın Kur'an-ı Kerim'de geçtiği yerler ve buralardaki anlam anları da bahsi geçen kamramın anlaşılması için en temel dayanaklardan bir olarak incelenmelidir. Aynı zamanda خير kökünün geçtiği ayetlerin anlam alanları ise kavramın Kur'anî temelini anlaşılması açısından önemlidir. Bu nedenle konunun bir bölümünü bu ayetlerin incelenmesine ayırmış bulunmaktayız.

İhtiyâr kıraat ilmi içerisinde belli şartlarla meşru bir zemin bulmuştur. Bir ihtiyârın meşru ve sahih kabul edilebilmesi için üç temel şart aranır: Sahih bir

* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Kıraat Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye, omeroz@erciyes.edu.tr ORCID: orcid.org/0000-0001-7668-1701.

** Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Tefsir Doktor Öğrencisi, Kayseri, Türkiye, omergoran123@gmail.com ORCID: orcid.org/0000-0003-0596-1743

senetle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşması, Arap dilinin kurallarına uygun olması ve Osmanî Mushaf'ın hattıyla uyumlu olmasıdır. Bu şartlardan birini taşımayan tercihler “şâz” kabul edilerek reddedilir. Uygulama örneklerinde görüldüğü üzere, ihtiyâr süreci sadece lafzî bir tercih değil; tefsir, fıkıh ve nahiv bilimlerinin verileriyle desteklenen derinlikli bir değerlendirmedir. Sonuç olarak ihtiyâr, kıraat imamlarının vahiyle gelen zenginliği ilmî bir süzgeçten geçirerek ümmetin okuyuşuna sunma faaliyetidir.

Kur'an-ı Kerîm, nüzûlünden itibaren hem lafzî hem de manasıyla titizlikle korunmuş¹ ilahî bir kitaptır. Bu korunmuşluğun önemli boyutlarından biri de kıraat ilmi çerçevesinde ortaya çıkan farklı okunuş şekilleridir. Kıraat ilmi, Kur'an'ın Resûlullah'tan (s.a.v.) sahih rivayetlerle nakledilen okunuşlarını konu edinirken, bu ilim içerisinde “ihtiyâr” kavramı önemli bir yer tutar.

“İhtiyâr” kavramı, önceki dönem âlimlerinin eserlerinde geniş bir şekilde ele alınmıştır. Kur'an'da bir kelimenin okunmasına dair bir yerde birden fazla farklı kıraat bulunduğu, âlimlerin bu okumalar arasından kendi kanaat ve değerlendirmelerine göre daha isabetli gördükleri birini tercih ettikleri görülür. İşte bu tercih sürecinde “ihtiyâr” terimi kullanılmaktadır.

Bu kavram, zamanla kıraat âlimlerinin çoğunluğu tarafından eserlerinde kullanılan yerleşik bir terim hâline gelmiştir. Biz de bu makalede, söz konusu kavramı açıklığa kavuşturmayı; âlimlerin nezdindeki anlamını, kullanım amaçlarını ve terimsel çerçevesini ortaya koymayı hedefliyoruz. Böylece Kur'an'ın doğru anlaşılmasına ve Müslüman âlimlerin ilmî mirasının daha sağlıklı kavranmasına katkı sağlamayı amaçlıyoruz.

Bu doğrultuda, “ihtiyâr” kavramını hem dil âlimlerinin hem de kıraat âlimlerinin bakış açısından ele almanın en doğru yöntem olacağı düşünülmüştür. Ayrıca ilgili tanımlara yer vermek ve bunların anlaşılması için gerekli, örneklerin sunulması da konuyu daha kolay anlamaya yardımcı olacaktır. Bunların yanı sıra, kıraat âlimlerinin ihtiyârda bulunabilmek için ortaya koydukları ilmî şartlar ve ölçütler de çalışmada ele alınmıştır.

1. İhtiyâr Kavramının Sözlük Anlamı

Bir kelimenin anlamını doğru şekilde tespit edebilmek için, öncelikle sözlüklerde onun aslı ve kökü araştırılmalı, hangi anlamlarda ve hangi maksatla kullanıldığı belirlenmelidir. Bu sebeple, “الاختيار” kelimesinin eski

¹ Mehmet Demirci, Tefsir İlminin Mahiyeti. *Tefsir Araştırmaları Dergisi*. (Nisan/2017) 1, 1, 21-46.

sözlüklerdeki kullanımına bakılarak, hangi bağlamlarda ve ne amaçla kullanıldığı incelenmiştir.

İlk dönem sözlük alimlerinden Halil b. Ahmede göre “خيار” kelimesi hem dişi deve, hem erkek deve hem de çoğullar için “seçkin” anlamında kullanılmaktadır.

Kul Allah’tan hayır dilediğinde “الاستخارة”, Allah kuluna en iyi olanı seçer.

“Hiyeretî” “خَيْرَتِي” ifadesi; bu, şu veya onlar için “benim seçtiğim/seçkinim” anlamında kullanılır.

“الخيرة” kelimesi, tıpkı “ارتاب ريبة” gibi “الاختيار” mastarının isim-mastarıdır.

Yine Halil b. Ahmed'e göre “الخيار” “kelimesi sadece seçim değil, aynı zamanda bir onay ve övgü boyutu da taşır. mesela: “خايرت فلاناً” ifadesi, kişiye seçim hakkı vermekle birlikte onun seçimini takdir etmeyi de içermektedir.² Buna göre ihtiyâr seçmeyi, seçimi ve seçileni takdir etmeyi de ifade eden geniş bir anlama sahip gözükmektedir.

Sihah sahibi olan Cevherî'ye göre, İhtiyâr, “الاصطفاء” (seçip ayıklamak, en iyisini süzmek) demektir. “Tahayyur” “تخير” kelimesi de aynı anlamı taşır.

İstihare: “الخيرة” anlamına gelir. Arapçada: “Allah’tan hayır iste “استخر الله” ki O da senin için en hayırlısını seçsin “يخر لك” denilir.

“Onu iki şey arasında muhayyer bıraktım” “خيرته بين الشيئين” ifadesi, seçim yapma yetkisini ve iradesini tamamen ona devretmek (tefviz etmek) anlamına gelir.³ Bu ifadeler ihtiyârın anlamına seçim yapma yetkisini birine vermeyi yahut da ona devredip seçmekten tamamen vazgeçmeyi ifade etmektedir.

İbn Faris, kök anlam analiziyle konuya yaklaşır. Ona göre “خ ي ر” kökünün asıl anlamı “eğilim duymak, meyletmek ve şefkat göstermek”tir. Dolayısıyla “hayır”, kalbin doğal olarak eğildiği şeydir. “استخارة” Bir konuda iki seçenekten en hayırlısını istemektir. Bu aslında bir “yönelme/meyil” isteme halidir.

Onun ifadelerinde “الاختيار” sadece rasyonel bir seçim değil, aynı zamanda duygusal ve ruhani bir yönelişi de içerir. Hz. Musa'nın kavminden yetmiş kişiyi seçmesini (وَإِخْتَارَ مُوسَى) örnek vererek, seçimin titizlikle yapıldığını

² Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn* (Beyrut: Dâr ve mektebet hilal, 1988), 4/301.

³ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987) 2/652.

vurgular.⁴ Burada ise kavranım meyletme ve kalben yönelme anlamı ortaya çıkmıştır. Ancak bu meyilde iradi veya zoraki değil doğal ve kendiliğinden bir yönelme söz konusudur.

Günümüzde hazırlanan *Nahiv Terimleri Sözlüğü*'nde de اِخْتَار kavramı “Asılları mübteda ve haber olma- yan iki mefulü nasb eden bir fiil”⁵ şeklinde ifade edilmiştir.

Bu çerçevede, dil âlimlerinin görüşleri ele alındıktan sonra “الاختيار” kelimesinin; iki veya daha fazla şey arasından birini seçmek yahut birden fazla seçenek içinden, kişi nezdinde daha uygun ve tercih edilir olana yönelme eğilimini ifade etmek anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Dilbilimcilerin kelimeye dair değerlendirmelerinin ardından, şimdi asıl konumuz olan kıraat ilmi âlimleri nezdinde “ihtiyâr” kavramına geçerek, bu âlimlerin söz konusu terimi hangi anlam ve çerçevede ele aldıklarını inceleyeceğiz.

2. Kur'an'da İhtiyâr Kelimesi

Kur'an'da خیر kökünün geçtiği ayetlerin anlam alanları yukarıda verdiğimiz sözlük anlamına katkı sağlayacağından bu kavramın Kur'an'da geçtiği ayetler öncelikli olarak incelenmiştir. İhtiyâr kavramının geçtiği ilk ayet A'râf Suresi'nin 155. ayetidir.

وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ
وَأَيَّايَّ

“Musa, kavminden, belirlediğimiz yere gitmek için yetmiş adam seçti. Onları sarsıntı yakalayınca (bayıldılar). Musa, "Ey Rabbim! Dileseydin onları da beni de bundan önce helak ederdin... dedi.” (A'râf, 7/155). Bu ayette اِخْتَار kelimesi bir kavim içindeki kimseler arasından belli sayıdaki adamı ayırarak birlikte yolculuk yapmak üzere belirlemek, seçmek anlamında kullanılmıştır. Görüldüğü üzere bu anlam sözlük anlamına oldukça yakındır. Yukarıda da geçtiği üzere İbn Faris de kavrama bu anlamı verdikten sonra bu ayeti örnek olarak getirmiştir. Bunun anlam bakımından benzeri olan bir diğer ayet şöyledir.

وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى

⁴ Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîya, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhü, 1972) 2/232.

⁵ Mehmet Kılıçarslan, Ahmet Kays Harputlu, *Nahiv Edatları Sözlüğü*, (İstanbul: Akdem Yayınları, 2021), 13.

"Ben seni (peygamber olarak) seçtim. Şimdi vahyolunacak şeyleri dinle." (Taha, 20/13). Buradaki ihtiyâr kavramı da benzer eşkilde Allah Teâlâ'nın insanlar arasından bir peygamberi seçmesi anlamına kullanılmıştır. اخْتَرْتُكَ kelimesi ihtiyâr kelimesini oluşturan kökün aynısı ile yukarıdakine benzer kalıpta gelmiş olduğundan bu ayette anlam değişmemiştir. Bir diğer ayette ise şöyle geçmektedir.

وَلَقَدْ اخْتَرْنَا هُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ

"Andolsun, onları, bir bilgi üzerine (dönemlerinde) alemlere üstün kıldık." (Duhân, 44/32). Bu ayette aynı kalıpta ve anlamda geçmekle birlikte seçmeye konu olan kimseler ile onların seçilerek üstün kılındığı merci farklılık arz etmiştir. Buna göre seçilen bir kavmin çağının insanları arasında diğerlerinden ayrılarak zamanlarındaki diğer insanlar ve kavimler arasında farklılaştırılması söz konusudur. Burada anlam yine seçmek olmasına rağmen diğerlerinden üstün kılmayı da içeren daha kapsamlı bir anlam alanını kapsamış gözükmektedir. Diğer bir ayette kalıp maziden muzariye yani şimdiki zaman kipine dönüşmüştür.

وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ

"Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur." (Kasas, 28/68). Bu ayette geçen وَيَخْتَارُ kelimesi seçer anlamındadır. Bu kalıp içerisinde kelimenin seçimin merciine dair olan anlamına vurgu yapılmıştır. Burada seçimi yapan, yapmaya hakkı olan bu konuda sultan yani seçim hakimiyeti ve gücü kendi elinde bulunan Yüce Allah'tır. Buradan gerçek seçim sahibinin Allah olduğu ve onun seçimini kimsenin engelleyemediği de anlaşılır. Yine ayetteki ikinci kelime olan الْخِيَرَةُ ifadesi ise seçim hakkına vurgu yapmıştır. Demek oluyor ki, Allah'ı bırakıp da taptıkları yahut ona ortak koştukları diğer şeylerin Allah karşısında seçme konusunda bir hakimiyetleri olmadığı gibi gerçek galip olan Allah'ın vermediği bir seçim hakkını da onlara kimse vermemiştir. Allah bir seçimde bulunmaya kadir ve hak sahibi iken onlar böyle bir seçime ne güç yetirebilirler ve ne de böyle bir seçme hakları vardır. Nitekim kendileri hakkında cinsiyet, doğdukları zaman ve anne babalar yahut takdir edilen ecelleri gibi her durumu onlar için Allah seçmiştir. Onların ortak koştuklarının ise bu konularda bir seçim hakkı yoktur. Tıpkı böyle olduğu gibi sonları ve cezalandırılıp mükafatlandırılmaları konusunda da hükmü seçecek ve hakkedene karşılığını verecek olan Allah'tır.

Diğer bir ayet ise ihtiyâr kavramı tefâ'ul kalıbında gelmiştir. Bunda anlam zalimlere karşı olan hitapta bir istihzayı da içermektedir.

إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ

Onda, (ey zalimler) "*Seçip beğendiğiniz her şey mutlaka sizindir*" (diye mi yazılı?) (Kalem, 68/38). Bu ayetin öncesinde inanmamak suretiyle nefislerine zulmetmiş kimselere sizin elinizde bir kitap mı var? diye sorulmuştur. Bu kısım ise onun devamı olarak "ve onda da seçip beğendiğiniz herşey mutlaka sizindir diye mi yazıyor? şeklinde onlar bir soruyla uyarılmıştır. Çünkü hakikatte onların ne öyle bir kitabı vardır ve ne de orada öyle bir şey yazmaktadır. Bu ayet ihtiyâr kavramının bir topluluk halinde havmin dilediğini seçmesi ve seçtiğine sahip olması anlamı belirginleşmiştir. İhtiyâr buna göre hem seçmek hem dilediğini sınırsız seçmek hem de seçtiğine sahip olmak anlamını haiz olmuştur.

Bir diğer ayette ise aynı kalıp hakiki anlamda kullanılmıştır. Ayet şöyledir:

وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ

"*Seçebilecekleri her çeşit meyveyle.*" (Vakı'a, 56/20). Buna göre kitabı sağından verilen ve cennete giren kimseler oradan her çeşit meyve ile karşılanacaklar ve seçtikleri her çeşit meyve veya meyveleri alabileceklerdir. Burada seçim sınırsız gibi gözükse de meyveler ile tahsis edilmiştir. Bu diğer nimetleri iptal eden bir tahsis değildir. Ancak dünyada sevilerek yenilen meyvelerin her çeşidinden oraya giren kimselerin istediklerini ve istedikleri kadar seçebilecekler ve onları tüketebilecekleri vaad edilmiştir. Bu ifade ihtiyâr kavramının seçme ve sahip olma anlamına vurgu yapmaktadır.

Bir başka ayette ihtiyâr kavramı çoğul haliyle *ahyâr* olarak geçer. Aslında bu kavram aynı kök harfleri ile gelmesine rağmen hayırlı anlamını da barındıran farklı bir kalıpta gelmiştir. Sonraki ayet de geçen kelime de aynı anlamı tazammun etmektedir.

وَأَنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ

"*Şüphesiz onlar, bizim katımızda hayırlı, seçkin kimselerdendir.*" (Sâd, 38/47). Ayette geçen الْأَخْيَار kelimesine anlam veren âlimlerin bir kısmı hayırlı anlamını tercih ederken bir diğer kısmı seçkin seçilmiş kimse anlamını vermeyi tercih etmişlerdir. Bazı mütercimlerin ve meal yazarlarının tercihi ise her iki anlamın da birlikte kullanılması olmuştur. Buna göre anlam Allah'ın kullar arasından seçtiği ve kendilerini o kavimlere peygamber olarak gönderdiği kimseler için olan seçimi ifade etmektedir. İhtiyâr burada insanlar arasında hayırlı olanı seçmek anlamındadır. Hayırlı anlamıyla alınacaksa her iki durum için yani hem peygamberliklerinden önce hem de peygamber olarak

seçildikten sonra Allah tarafından seçilen o kimselerin hayırlı ve seçkin kişiler olduğu ortadadır. Bu hem Kur'an tarafından⁶ hem de tarihi gerçeklerle bizlere bildirilen hakikattir.

وَاذْكُرْ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِنَ الْأَخْيَارِ

"İsmail, el-Yesa' ve Zülkifl'i de an. Onların her biri seçkin ve iyi kimselerdi." (Sâd, 38/48). Bu ayette de aynı anlam vardır. Buna göre ihtiyâr seçmek ve seçileni hayırlı kılmak anlamını da barındırmaktadır. Ancak seçimi yapanın Allah olması seçileni hayırlı kılacağından her seçim yapanın seçiminin seçilen kimseyi hayırlı yapacağı sonucuna buradan varılamaz. Dolayısıyla bu anlam Allah'ın insanlar arasından onların hayırlılarından seçtiği peygamberlerle alakalıdır.

Son olarak bir ayette ise ihtiyâr kavramını oluşturan kök harfler hayr şeklinde geçmektedir. Buna ihtiyâr anlamının verilmesi değiştirme ile yapılan bir seçimi barındırmasından dolayıdır.

قَالَ اتَّسَبَّحُوا لِلَّهِ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ

"Hayırlı olanı, şu değersiz, şeyle mi değiştirmek istiyorsunuz?" demişti. (Bakara, 2/61). Bu ayette ihtiyâr kavramı ile aynı kökten olan kelime خَيْرٌ ifadesidir. Bu kelime aynı kalıpta geçmediğinden onunla aynı anlamı çağrıştıran ifade istibdâl kavramıdır. Bu kavram İsrailoğullarının yaptığı ve hayırlı olanla hayırsız olan değiştirdiği bir seçimi ifade etmektedir. Onlar bu seçimlerinde kudret helvası ve bıldırcın eti yerine onlardan daha değersiz olan baklagiller, soğan, sarımsak, mercimek vb. şeyleri istemişler ve bu sebeple de kınanmışlardır. Bu seçim onların seçimidir ve hayırlı bir seçim olmadığı daha hayırlı olanı ondan daha değersiz şeyle değiştirmek istemelerinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre ihtiyâr burada tercihl edilen ve seçilen daha hayırlı olmasa da insanlar tarafından yapılan bir seçimi ifade etmektedir.

Sonuç olarak Kur'an'da ihtiyâr kavramı sözlük anlamına yakın ancak bazen onlara ilave olarak kattığı bazı anlam alanlarını da içinde barındıran bir anlamı ifade etmektedir. Bunları anlamak daha sonra kıraat ilminde bir ıstılah olarak yerleşmiş olan ihtiyârı anlamak için bir basamak oluşturması düşünülerek burada bu anlamaya hizmet edilmesi amaçlanmıştır.

⁶ Bu ayetlerin bazı örnekleri için bkz. Bakara 2/87, 98, 285; Âl-i İmrân 3/179, 184, 194; Nisâ 4/136, 150, 152, 164 vd.

3. Kıraat İlminde İhtiyâr

Kıraat ilminde “ihtiyâr” kavramı, genel olarak lugat âlimlerinin ortaya koyduğu çerçevede tanımlandığı gibi, diğer ilim dallarında bundan tamamen farklı bir anlamda kullanılmadığı görülmüştür. Bu sebeple âlimlerin, kelimenin sözlük anlamını uzun uzadıya tahlil etme ihtiyacı duymadıkları anlaşılmaktadır. Nitekim kelâm, fıkıh ve diğer ilimlerde “Bu, falan kimsenin ihtiyâridir” denildiğinde, kastedilen şey bunun o kişinin tercihi olduğu ve meseleyi kendi görüşüne göre bu şekilde değerlendirdiğidir. Kıraat ilminde de durum bundan çok farklı değildir. “اختاره فلان” denildiğinde, bu ifade onun tercih ettiği okuyuş anlamına gelir. Ancak bu tercih kendisine sahih olarak ulaşan ve sonu Hz. Peygamber’e (s.a.v.) dayanan rivayetler arasından olmalıdır.

Buna dair örnekler kıraat kitaplarında oldukça fazladır. Meselâ Ezherî (ö. 370/980), *Me’âni’l-Kırâ’ât* adlı meşhur eserinde (أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ...) âyetinin⁷ kıraatlerini ele alırken, Ya’kûb’un bu kısmı yalnız kendisi (إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ) şeklinde, her iki kelimedeki “elifi” kesreli olarak okumuş olduğunu söylemektedir. Kendisi ise şöyle der:

Tercih (el-ihyâr), “eliflerin” her ikisinin de fetha ile okunmasıdır. (أَنَّ الْقُوَّةَ) ve (أَنَّ اللَّهَ). Ya’kûb’un kesre ile okuması ise “لو” edatının cevabının hazfedilmiş olmasına dayanmaktadır. Takdiri: “Eğer zalimleri azabı görürken görseydin, “Şüphesiz bütün kuvvet Allah’ındır” derdin” şeklindedir. Aynı şekilde fiilin “ya” ile okunması da bu anlama dayanır; zira mana, “Bütün kuvvetin Allah’a ait olduğunu bilirlerdi” demektir.⁸

Bu örnekte de görüldüğü üzere, kıraat âlimleri farklı okuyuşları zikrettikten sonra, kendi tercih ve değerlendirmelerini “ihtiyâr” kavramı ile ifade etmekte; böylece hangi okuyuşu daha isabetli gördüklerini açıkça ortaya koymaktadırlar.

Âlimlerin “ihtiyâr” kavramını nasıl kullandıklarını daha iyi anlayabilmek için bir başka örnek olarak, kıraat ilminin önde gelen isimlerinden İbnü’l-Cezerî’nin eserlerine bakmak faydalı olacaktır. Nitekim onun eserlerinde, âlimlerin görüşlerini aktarıp değerlendirdiği yerlerde “ihtiyâr” kelimesini farklı şekillerde kullandığı görülmektedir. Meselâ “mîm-i sâkinenin hükmünü” ele alırken şöyle der:

⁷ el-Bakara 2/165.

⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Heravî, *Me’âni’l-Kırâ’ât* (Suudi Arabistan/Riyad: Merkezü’l-Buhûs fi Külliyyeti’l-Âdâb - Câmiatü’l-Melik Suûd, 1991) 1/187.

“İkinci görüş: Bâ harfî yanında ihfâ yapılmasıdır. Bu, hâfız Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ve diğer muhakkik âlimlerin “ihtiyâr” ettiği görüştür. Bu aynı zamanda Ebû Bekir b. Mücâhid (ö. 324/936) ve başkalarının mezhebidir. Mısır, Şam, Endülüs ve diğer batı beldelerindeki edâ ehlinin uygulaması da bu yöndedir.”⁹ Bunun ardından İbnü'l-Cezerî şu görüşü de zikreder:

“Ebû'l-Hasan Ahmed b. el-Münâdî (ö. 336/947) ve başkaları ise bâ harfî yanında tam izhâr yapılması görüşüne gitmişlerdir. Bu da Ebû Talib el-Kaysî (ö. 437/1045) ve başkalarının “ihtiyârî”dir. Irak ve diğer doğu beldelerindeki edâ ehlinin uygulaması da bu şekildedir. Ahmed b. Ya'kûb et-Tâib ise kâriflerin bu görüş üzerinde icmâ ettiğini nakletmiştir.”¹⁰

İbnü'l-Cezerî, bir başka yerde “istiâzenin cehrî veya gizli” okunması meselesini ele alırken, bu konuda birkaç mesele bulunduğunu bunlardan birincisinin kıraat imamları nezdinde tercih edilen görüş “el-muhtâr” olan görüş olduğunu söylemiştir. Buna göre istiaze bütün kârifler tarafından onların ihtiyârı ile cehrî olarak okunmaktadır. Hamza ve bazı kimselerden gelen rivayetler dışında, bu konuda bir ihtilaf bilinmemektedir.”¹¹

Bu iki nakilde de görüldüğü üzere İbnü'l-Cezerî, “ihtiyâr” kelimesini üç farklı lafızla kullanmıştır: “المختار، اختيار، اختاره”. Burada bağlamlara bakıldığında, bu kullanımların tamamının bir görüşü tercih etmek, onu diğerlerine üstün görmek anlamına geldiği açıktır. Buna göre İbnü'l-Cezerî'nin ihtiyâr kavramının anlamı hakkındaki görüşü bu üç kavramın anlamı ile ifade edilebilir. Birincisi ihtiyâr ki bu seçme eylemi anlamındadır. İkincisi ihtârâhû ki bu seçilmiş olan şeyi ifade etmektedir. Üçüncü ve son kavram ise muhtardır. Bu kavram seçilmiş olanı ve seçeni birlikte ifade etmektedir. Ancak bu üçüncü kavram seçme eylemine direk olarak vurgu yapmak yerine seçilmiş olanla seçene birlikte odaklanmıştır.

Yukarıdaki örnekler dolaylı olarak, “ihtiyâr” teriminin kıraat âlimleri arasında son derece yaygın bir kullanım alanına sahip olduğunu ve âlimlerin, farklı kıraatler veya görüşler arasından kendi tercihlerini ifade etmek için bu terimi tercihi bir şekilde kullandıklarını ortaya koymaktadır.

Muâsır eserler incelediğinde de “ihtiyâr” kavramının açık bir şekilde tanımlandığı görülmektedir. Nitekim Tâhir el-Cezâirî (ö.1920), ihtiyârı şu şekilde tarif eder:

⁹ Şemseddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yosuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-Aşr*, thk: Ali Muhammed ed-Dabbâ (Bayrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye) 1/222.

¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-Aşr*, 1/222.

¹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-Aşr*, 1/252.

“İhtiyâr, ehil olan bir kimsenin, rivayet edilmiş kıraatlere yönelerek, bunlar arasından kendisine göre daha râcih olanı seçmesi ve bu tercihe dayalı olarak okuyuşunda müstakil bir yol belirlemesidir.”¹²

Başta da ifade ediliğimiz üzere, çağdaş âlimlerin tanımlamalarında da ihtiyâr, kıraat âlimlerinin, mevcut rivayetler arasından delillerine göre daha güçlü gördükleri birini tercih etmeleri anlamında kullanılmaktadır.

Sonuç olarak denilebilir ki “ihtiyâr”, birden fazla görüş veya kıraat rivayeti arasından, sevap ve isabet bakımından daha yakın olduğu kanaatiyle bir rivayetin ya da bir okuma şeklinin tercih edilmesidir. Âlim, bu tercihini yaparken çoğu zaman bir gerekçe ve delile dayanır; ancak bazı durumlarda bu delili açıkça zikretmeyebilir. Tercih edilen rivayet benimsendikten sonra ise diğer rivayetler terk edilir.

4. Kıraat İlminde “İhtiyâr” Kavramının Ortaya Çıkış Sebepleri

“İhtiyâr” kavramının nasıl ortaya çıktığını ve hangi süreçte şekillendiğini ele almadan önce, ihtiyârın ortaya çıkmasına zemin hazırlayan sebepler üzerinde durmak gerekmektedir. Kur’an-ı Kerîm’in okunmasında ortaya çıkan farklılıkların oluşması, birtakım sebeplere dayanmaktadır. Burada bu sebeplerden bazılarına kısaca temas etmek faydalı olacaktır.

Kur’an kıraatlerindeki farklılıkların ortaya çıkmasının en temel sebeplerinden biri, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) rivayet edilen birtakım hadislerdir. Bu hadisler, Kur’an’ın farklı şekillerde okunmasına ruhsat vermiş ve böylece kıraat farklılıklarının zeminini hazırlamıştır. Nitekim Hz. Ömer b. Hattâb’ın rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ

“Şüphesiz bu Kur’an yedi harf üzere indirilmiştir; ondan size kolay geleni okuyunuz.”¹³

Aynı anlamı ifade eden başka rivayetler de farklı lafızlarla nakledilmiştir. Meselâ Ümmü Eyyûb’dan rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَمَا قَرَأْتَ أَصَبْتَ

¹² Tâhir b. Sâlih b. Ahmed el-Cezâirî (ö. 1338/1920), *Tibyan li-Ba’zi’l-Mebâhisi’l-Müteallika bi’l-Kur’ân* (Mısır: Matbaatü’l-Menâr, 1334) 90.

¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Şaîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dimaşık: Daru’ ibni’ Kasir, 1993), “Kitabu Fezaili’l-Kur’an”, 69 (No. 4706); Abu’l-Hüseyn Müslim ibn el-Haccac el-Kaşîri en-Nisaburi, *Şaîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabî, 1955), “Kitâbu’Salati’l-musafirine ve kasriha”, 6 (No. 818).

“Kur’an yedi harf üzere indirilmiştir; hangisiyle okursan isabet etmiş olursun.”¹⁴

Yine İmam Ahmed’in *Müsned*’inde şu rivayet yer almaktadır:

نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، أَيُّهَا قَرَأَتْ، أَجْزَأُكَ

“Kur’an yedi harf üzere indirilmiştir; hangisiyle okursan senin için yeterlidir.”¹⁵

Bu hadisler, Kur’an’ın farklı vecihler üzere okunmasına izin verdiğinden, zamanla kıraat âlimleri arasında çeşitli okuyuş farklılıkları ortaya çıkmıştır. İşte bu farklılıkların doğal bir sonucu olarak, asıl konumuzu teşkil eden “ihtiyâr” kavramı gündeme gelmiştir. Kıraat âlimleri ve râvileri, mevcut rivayetler veya okuma şekilleri arasından birini tercih ederken “ihtiyâr” terimini kullanmış; böylece benimsedikleri okuyuşu ilmî bir tercihle ifade etmişlerdir.

“Kıraat âlimleri arasında ihtiyâr kavramının ortaya çıkmasına yol açan sebeplerden bir diğeri, sahâbe, tâbiîn ve onların talebeleri arasında Kur’an kıraatlerini okuyanların sayısının giderek artmasıdır. Nitekim İbnü’l-Cezerî, bu kimselerin bir kısmının isimlerini zikrettikten sonra şu tespitte bulunur:

“Sahabe ve tabiînden sonra kurrâ çoğaldı, farklı beldelelere dağıldı. Onların ardından nesiller geldi; tabakaları tanındı, vasıfları farklılaştı. İçlerinde tilâvette son derece sağlam, rivayet ve dirayette meşhur olanlar bulunduğu gibi, bu vasıflardan sadece bir kısmına sahip olanlar da vardı. Bu sebeple aralarındaki ihtilaf arttı, zabıt azaldı, gedik büyüdü ve neredeyse bâtil hakka karışacak hâle geldi. Bunun üzerine ümmetin seçkin âlimleri ve önde gelen imamları harekete geçti; büyük bir gayretle hakkı açıklığa kavuşturdular, harfleri ve kıraatleri topladılar, vecih ve rivayetleri isnatlarıyla belirttiler, meşhur olanla şâz olanı, sahih olanla tekil olanı ayırt ettiler; bunu da tesis ettikleri usuller ve belirledikleri esaslar çerçevesinde gerçekleştirdiler.”¹⁶

Dolayısıyla sahâbe ve tâbiîn döneminde, daha sonra da onları takip eden nesillerde Kur’an kıraatlerinin farklı vecihlerini bilen okuyucuların çoğalması ve farklı şehir ve beldelelere yayılması, okuma şekilleri konusunda çeşitli farklılıkların ve ihtilafların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum karşısında kıraat âlimleri, eserlerinde ve rivayetlerinde “ihtiyâr” terimini

¹⁴ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr li’t-Tibâati ve’n-Neşr, 1422/2001) 1/29.

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), “Musnedu’l-Kabail-Hadisü’ um Ayub”, (No. 27443).

¹⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kırâ’âti’l-Aşr*, 1/9.

kullanarak, sahih ve doğru okuyuşu diğerlerinden ayırmayı ve tercih ettikleri kıraati ilmî bir zeminde belirlemeyi amaçlamışlardır.

Bahsedilen iki temel nedene ek olarak, kıraat imamları arasında “ihtiyâr” olgusunun gelişmesindeki en önemli etkenlerden biri, Hz. Osman döneminde çoğaltılarak farklı bölgelere gönderilen mushafların henüz noktalama ve hareke içermiyor oluşudur. İslam’ın hızla yayılması ve farklı milletlerin Müslüman olmasıyla birlikte, mushaflardaki bu fonsel belirsizlik (noktasızlık ve harekesizlik), kelimelerin farklı şekillerde telaffuz edilmesine zemin hazırlamıştır.

Bunun yanı sıra, bazı sahabilerin şahsi mushaflarında, ayetteki kapalı bir kelimeyi açıklamak amacıyla yanına ekledikleri müradif kelimeler, sonraki nesiller tarafından asıl kıraatle karıştırılmış ve bu durum rivayet çeşitliliğini artırmıştır. Kıraat alimleri, ortaya çıkan bu rivayet yoğunluğu içerisinde sahih olanı şaz olandan ayırmak ve en isabetli olanı belirlemek amacıyla bilimsel bir süzgeç kullanmışlardır. İşte bu süreçte, ulaşılan en doğru kanaati ifade etmek için “ihtiyâr” terimine başvurmuşlardır. Alimler, bir rivayeti değerlendirdikten sonra: “الاختيار” (Tercih edilen), “اختياره” (Onun tercihi) veya “والمختار في ذلك” (Bu konudaki seçkin görüş) gibi ifadeler kullanarak en isabetli okuyuşu tescil etmişlerdir. Kıraat âlimleri arasında “ihtiyâr” kavramının ortaya çıkmasına dair burada zikrettiğimiz üç sebep dışında, başka sebeplerin de bulunması mümkündür.

5. İhtiyâr Hakkında Yazılan Eserler

Klasik ve modern literatür incelendiğinde, “el-ihyâr fî’l-kıraat” başlığıyla veya doğrudan bu isim altında olmasa bile, muhteva itibarıyla kıraatler arasında tercih meselesini ele alan birçok eser ve tasnifatın yapıldığı görülmektedir. Erken dönemden itibaren kıraat âlimleri, farklı okuyuşları bir araya getiren eserler kaleme almış; bu eserlerde kimi zaman açıkça “ihtiyâr” kavramını kullanarak, kimi zaman da tercih ettikleri kıraatleri öne çıkararak dolaylı biçimde bu meseleye temas etmişlerdir. İbn Mucâhid’in (ö. 324) yedi kıraati belirginleştiren çalışmaları Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045). Ebû Amr ed-Dânî ve İbnü’l-Cezerî gibi âlimlerin kıraatleri cem eden, vecihlerini açıklayan ve sahih olanı şâz olandan ayıran eserleri, bu bağlamda ihtiyâr düşüncesinin kurumsallaşmasına zemin hazırlamıştır.

Âlimlerin rivayetlerinde ve eserlerinde “ihtiyâr” kavramına sıkça atıfta bulunulduğu açıktır. Nitekim Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824 [?]) ve Kâsım b. Sellâm gibi önde gelen isimler başta

olmak üzere birçok âlim, eserlerinde sık sık “اختياره كذا” veya benzeri ifadeler kullanarak kendi tercihlerini açıkça dile getirmişlerdir. Bu durum, ihtiyârın söz konusu âlimler arasında yaygın bir uygulama olduğunu ve kıraat ilmi içerisinde fiilen işlevsel bir yöntem olarak benimsendiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin (ö. 255/869) naklettiğine göre, Basra'da Kur'an kıraatlerinin vecihlerini ilk defa sistemli şekilde takip edip bunları bir araya getiren, ayrıca şâz kıraatleri tespit ederek onların isnadlarını araştıran kişi, Hârûn b. Mûsâ el-A'ver'dir (ö. 160-170/776-786). O, Benî Atîk'in mevlâsı olup kurrâdan biriydi. Ancak insanlar bu tutumunu hoş karşılamamış ve: “Bu kıraatleri telif etmekle yanlış yaptı” demişlerdir. Zira onlara göre kıraat, nesilden nesle ve ümmetten ümmete, ağızdan ağıza aktarılacak alınan bir ilimdir; geriden gelen, uzak ve kopuk rivayetlere itibar edilmez.¹⁷

Her ne kadar bazı kaynaklarda onun, kıraatler hakkında eser telif eden ilk kişi olduğu yönünde atıflar bulunsa da, kendisine nispet edilen bu eser bildiğimiz kadarıyla günümüze ulaşmamıştır. Ancak, ondan sonra birçok kıraat eserlerinde, onun adına atıfta bulunulmuştur.

Hârûn b. Mûsâ'dan sonra, bu alandaki en meşhur eserlerden biri, İmam Kisâî'ye (ö. 189/805) nispet edilen kitaptır. İmam Kisâî, bu eserinde her ne kadar “ihtiyâr” kavramını açıkça kullanmamış olsa da, kendisine göre doğru ve isabetli gördüğü görüşleri kaydetmiştir. Söz konusu eser günümüzde neşredilmiş olup Ahmed b. Mahmûd b. Abdüssamî eş-Şâfiî tarafından hazırlanan “*Kıraatü'l-Kisâî mine'l-kıraati'l-aşri'l-mütevâtira*”¹⁸ adıyla yayımlanmıştır.

Kisâî'den sonra da kıraat alanında çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Yahyâ b. Mübârek el-Yezidî (ö. 202/817), Ya'kûb b. İshâk el-Hadramî (ö. 205/820) gibi birçok âlimin çalışmaları zikredilebilir.

İbn Mücâhid, kıraat ilmi tarihinde büyük şöhret kazanmış “*es-Seb'a fi'l-kırâ'ât*” adlı eserin müellifidir. O, yedi imamın kıraatini ihtiyâr etmiş ve sistemli bir şekilde yerleştirip istikrara kavuşturmuştur. Böylece “yedi kıraat” anlayışının ilmî bir çerçeve kazanmasında belirleyici bir rol oynamıştır.¹⁹

¹⁷ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Hemedânî Alemüddin es-Sehâvî, *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ*, Thk. Abdülhak Abdüddâim Seyf el-Kâdî (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1999/1419) 2/570.

¹⁸ Ahmed b. Mahmûd b. Abdüssamî eş-Şâfiî, *Kıraatü'l-Kisâî mine'l-kıraati'l-aşri'l-mütevâtira* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002/1423).

¹⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid el-Bağdâdî, *es-Seb'a fi'l-Kırâ'ât* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1400).

İbn Hâleveyh (ö. 370/980) ise “*el-Hucce fi'l-kırâ'âti's-seb*” adlı eseriyle, yedi kıraatin delillerini açıklamış; özellikle dil, nahiv ve sarf açısından bu kıraatlerin dayanaklarını ortaya koymaya çalışmıştır.²⁰

Ebû Mansûr el-Ezherî “*Ma'âni'l-kırâ'ât*” adlı eserinde, kıraatler arasındaki farklılıkların anlam boyutunu ve tercih sebeplerini ayrıntılı biçimde ele almış; böylece ihtiyârların sadece rivayetle değil, mana ve dil açısından da gerekçelendirildiğini göstermiştir.²¹

Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ise “*el-Hucce li'l-kurrâ'i's-seb*” adlı eseriyle bu alanda son derece derin, dilbilimsel yönü güçlü bir çalışma ortaya koymuştur. Eser, kıraat tercihlerini Arap dili kuralları çerçevesinde temellendirmesi bakımından büyük önem taşır.²²

Ebû Amr ed-Dânî, ihtiyâr olgusunu sistematik bir temele oturtmuştur. Özellikle *et-Teyşir ve Câmiu'l-Beyân* adlı eserlerinde, kıraat imamlarının ihtiyârlarını hem rivayet isnadi hem de Mushaf hattına uygunluk açısından titizlikle incelemiştir.²³

İbnü'l-Cezerî, “*en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*” adlı eserinde,²⁴ kıraat âlimlerinin sahih ve doğru kabul ettikleri ihtiyârları ayrıntılı bir şekilde ele almış; bu tercihlerin rivayet, edâ ve usûl açısından hangi ilmî ölçütlere dayandığını açıkça ortaya koymuştur. Ancak bizim burada asıl üzerinde durduğumuz husus, genel olarak kıraat kitapları değil, doğrudan veya dolaylı şekilde ihtiyâr meselesini ele alan eserlerdir.

Nitekim İbnü'l-Cezerî bu bağlamda kıraatleri bir kitapta toplayan ve bu konuda muteber kabul edilen ilk imamın, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm olduğunu söyler. Ayrıca der; tespit edebildiğimiz kadarıyla o, meşhur yedi imamın yanı sıra toplam yirmi beş kârîyi bir araya getirmiştir.”²⁵

Bu yönüyle Ebû Ubeyd'in eseri, ihtiyâr konusunu ele alan ilk çalışma olarak değerlendirilebilir. Günümüzde bu çalışma, Ahmed b. Fâris es-Sellûm tarafından “*Cuhûdu Ebî Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm fi Ulûmi'l-Kur'an ve Tahkîku İhtiyârihi fi'l-Kıraat*”²⁶ adıyla neşredilmiştir. Bu eser, “ihtiyâr”

²⁰ Ebû Abdillâh Huseyn b. Ahmed b. Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-Kırâ'âti'l-Seb* (Beyrut: Dârü's-Şurûk, 1981/1401).

²¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Ma'âni'l-Kırâ'ât* (Riyad: Câmiatü'l-Melik Suûd, 1991/1412).

²² Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hucce li'l-Kurrâ'i'l-Seb* (Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs 1993/1413).

²³ Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *et-Teyşir fi'l-Kırâ'âti'l-Seb* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984/1404); Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kırâ'âti'l-Seb* (Şarika: Câmiatü'l-Şarika, 2007/1428).

²⁴ Bu eserle ilgili kısa tanıtım için bkz. Abdulhalim Başal, “İbnü'l-Cezerî'nin *Müncidü'l-Mukriin* Adlı Eserinin Endülüs Kıraat Ekolü Açısından Kaynak Değeri”, *Hitit ilahiyat Dergisi*, (Haziran/June 2022) 21/1,6.

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*, 1/34.

²⁶ Ahmed b. Fâris es-Sellûm, *Cuhûdu Ebî Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm fi Ulûmi'l-Kur'an ve Tahkîku İhtiyârihi fi'l-Kıraat* (Beyrut: Dârü ibn Hazım, 2006/1427).

kavramını doğrudan başlığında kullanan ilk çalışma olarak kabul edilmekte ve kıraat ilmi açısından önemli bir dönüm noktasını temsil etmektedir.

Ebû Ubeyd, söz konusu eserinde kurrânın tamamını ayrıntılı biçimde zikretmiş; muhâcirîn ve ensârdan olan kurrâ ile Hz. Peygamber'in ailesinden gelen okuyuculara, ayrıca Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve Şam kurrâsına geniş yer vermiştir. Bunların tamamı eserinde tafsilatlı şekilde ele alınmıştır.²⁷ Ancak bu çalışma açısından bizi asıl ilgilendiren husus, Ebû Ubeyd'in eserinde "ihtiyâr" kavramının kullanılmasıdır. Nitekim o, kıraat âlimlerinin görüşlerini naklederken, çoğu yerde "ihtiyâr" veya "يختار" lafızlarını kullanarak tercih edilen okuyuşu açıkça ifade etmektedir. Buna örnek olarak ²⁸(وَمَا كَانَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَغُلَّ) ayetinin kıraatıyla ilgili şu ifadesi zikredilebilir:

"Kisâî bu kelimeye "yâ" harfinin "damme" ile okunmasını tercih etmiş ve bu şekilde okumuştur."²⁹ Bu örnekten de anlaşılacağı üzere, Ebû Ubeyd'in eseri, "ihtiyâr" kavramını başlığında doğrudan kullanan ilk eser olarak kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra, eserinin içeriğinde de "ihtiyâr" kelimesini yoğun bir şekilde kullanmıştır. Dolayısıyla söz konusu kitap, kıraatler arasında tercih meselesinin sistematik bir şekilde ele alındığı en erken ve en önemli kaynaklardan biri olma özelliğini taşımaktadır.

"İhtiyâr" konusunda müstakil bir eser kaleme alanlardan biri de Halef b. Hişâm'dır (ö. 229/844). Kendisi, on meşhur kıraat imamından biri olup, kendisine özgü bir kıraat ihtiyârı bulunmaktadır.³⁰

Sibtü'l-Hayyât (ö. 541/1147), doğrudan "el-İhtiyâr" başlığını taşıyan eser kaleme alan âlimlerden biridir. Ona ait "el-İhtiyâr fî Kırâ'âtî'l-'Aşr" adlı eser, on imamın kıraatlerindeki tercihlerini ele alan son derece önemli bir çalışmadır.

Bu eserde müellif, imamların kıraat tercihlerini ayrıntılı biçimde incelemiş; Kur'an'ın başından sonuna kadar tüm kıraat farklılıklarını eksiksiz şekilde rivayet etmiştir. Nitekim kitabında yer alan rivayet ve tariklerin sayısı 78'e ulaşmakta olup, bu yönüyle eser kıraat ilmi açısından kapsamlı ve temel kaynaklardan biri olarak kabul edilmektedir.³¹

²⁷ Sellûm, *Cuhûdu Ebi Ubeyd*, 207-215.

²⁸ Âl-i İmrân 2/161.

²⁹ Sellûm, *Cuhûdu Ebi Ubeyd*, 223.

³⁰ Fuat Sezgin, *Târîhu'l-Türâsi'l-Arabî* (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991/1411) 1/39; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kirâ'âtî'l-'Aşr*, 1/190.

³¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ali Sibtü'l-Hayyât el-Hanbelî el-Bağdâdî, *el-İhtiyâr fî'l-Kirâ'âtî'l-'Aşr*, thk. Abdülaziz b. Nâsir es-Seber (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1996/1417) 1/165.

Yinede “*el-İhtiyâr fî Kırâ’âtî ’l-Kur’aniyye ve Mevkîfû ’l-Hüzelî*” adlı eser, Tanta Üniversitesi Kur’an-ı Kerim, Kıraatler ve Ulûmu Bölümü öğretim üyesi Dr. Nasr Saîd tarafından kaleme alınmış olup, kıraatte ihtiyâr konusuyla ilgili olarak özellikle tavsiye edilen en önemli çalışmalardan biri kabul edilmektedir.³² Bu eser, Dr. Nasr Saîd’in doktora tezinden türetilmiş müstakil bir araştırma niteliğinde olup, ihtiyâr kavramını ilmî, tarihî ve metodolojik boyutlarıyla ele almakta; özellikle el-Huzelî’nin kıraat tercihleri karşısındaki yaklaşımını ayrıntılı biçimde incelemektedir. Bu yönüyle eser, klasik kaynaklarla modern akademik yöntemi birleştiren değerli bir başvuru kaynağıdır.

İhtiyârla ilgili, Emîn b. İdrîs b. Abdulrahman tarafından yüksek lisans bir tezi yazılmıştır, tezin adı “*el-İhtiyâr inde ’l-Kurrâ: Mefhûmuhû, Merâhilühû ve Eseruhû fî ’l-Kırâ’ât*” şeklindedir.³³ Araştırmacı bu tezinde, kıraat âlimleri nezdinde ihtiyâr kavramını tanımlamış; ihtiyâr ile tahyîr ve tafdîl arasındaki ilişkiyi açıklamıştır. Ardından kıraatin kabul şartlarını ve ihtiyârın ölçütlerini ele almış; ihtiyârla meşhur olan kıraat imamlarını ve onların kısa biyografilerini tanıtmıştır. Son olarak ise, kıraatlerde ihtiyâr yöntemlerini sistematik bir şekilde ortaya koyarak konuyu ilmî bir çerçevede değerlendirmiştir.

İhtiyâr konusuna dair kaleme alınmış eserlerin önemli bir kısmına burada temas ettik. Bununla birlikte, hakkında bilgimiz olmayan ya da henüz inceleme imkânı bulamadığımız başka eserlerin de mevcut olması muhtemeldir. Bu bölümden sonra, ihtiyârın şartları, ölçütleri ve hükmü ele alınacaktır.

6. İhtiyârın Meşruiyeti ve Şartları

İhtiyârın meşruiyeti, bütün kıraatlerin vahye dayandığı aykırı değildir. Zira ihtiyâr, yeni bir okuma tarzı icat etmek anlamına gelmez; aksine önceden sahih olarak nakledilmiş okuyuşlar arasından birini tercih etmeyi ifade eder. Nitekim daha önce de değindiğimiz üzere, Hz. Peygamber (s.a.v.) Kur’an’ın farklı vecihlerle okunmasına izin vermiş, Kur’an okuyan kimseye bu sahih vecihlerden dilediğini seçme serbestisi tanımıştır. Ayrıca sahabe ve tâbiîn döneminden, ihtiyârı yasaklayan herhangi bir rivayet de nakledilmemiştir. Bu sebeple kıraat âlimleri ihtiyârı meşru ve doğru bir yöntem olarak kabul etmişlerdir.

³² Nasr Saîd, *el-İhtiyâr fî Kırâ’âtî ’l-Kur’aniyye ve Mevkîfû ’l-Hüzelî Minhu* (Mısır/ Tanta: Dârû’s-Sahâbe li’t-Türâs, 2006).

³³ Emîn b. İdrîs b. Abdulrahmân Fellâte, *el-İhtiyâr inde ’l-Kurrâ: Mefhûmuhû, Merâhilühû ve Eseruhû fî ’l-Kırâ’ât* (Mekke: Câmîatü ’Ummi’l-Kurâ, 2010/1431).

Bu bağlamda, burada kıraat alanında ihtiyâr yapan kimsenin uyması gereken usul ve şartları ele almak istiyoruz. İbnü'l-Cezerî, kıraatte ihtiyâr şartları değerlendirirken, kendisi ve önceki âlimlerin görüşleri şu şekilde ifade etmektedir:

“Arap diline –bir vecih yönüyle de olsa– uygun olan, Osmanlı mushaflarından birine –ihtimal yoluyla da olsa– mutabık bulunan ve senedi sahih olan her kıraat, sahih bir kıraattir, reddedmesi ve inkâr etmesi caiz değildir. Bilakis, Kur’an’ın indirildiği yedi harften biridir ve insanların bunu kabul etmesi vaciptir. Bu kıraat, ister yedi imamdan, ister on imamdan, isterse kabul edilen diğer imamlardan nakledilmiş olsun fark etmez. Bu üç rükünden biri eksik olursa, o kıraat zayıf, şâz veya bâtil olarak nitelendirilir; ister yedi imama, ister onlardan daha büyük bir imama nispet edilsin. İşte bu, selef ve halefin tahkik ehli imamları nezdinde sahih olan görüştür. Bu hususu İmam Hafız Ebû Amr ed-Dânî açıkça ifade etmiş, İmam Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib ve İmam Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî farklı yerlerde buna işaret etmiş, İmam Hafız Ebû'l-Kâsım Abdulrahman b. İsmail (Ebû Şâme) de bunu ispatlamıştır. Bu, selefî mezhebidir ve onlardan herhangi bir muhalefet bilinmemektedir.”³⁴

Bu açıklamalardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki, kıraat ilminde bir okuyuşun ihtiyâr konusu olabilmesi için şu şartları taşıması gerekir:

1. Sahih senet: Okuyuş, güvenilir rivayet zinciriyle Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ulaşmalıdır. Çünkü senet, kıraat ilminde en temel ölçütlerden biridir; senetdeki bir problem, bütün okuyuşu tartışmalı hâle getirir.
2. Arap diline uygunluk: Okuyuş tarzı, Arapçanın sarf ve nahiv kurallarına aykırı olmamalıdır.
3. Osmanlı mushafının hattına uygunluk: Okuyuş, Mushaf-ı Osmanî’nin yazım şekline aykırı düşmemelidir. Zira Kur’an’ın kendine özgü bir yazım geleneği vardır ve bu keyfi biçimde değiştirilemez.
4. Ümmet nezdinde kabul görmüş olmak: Okuyuş, İslam ümmeti içinde yaygın ve kabul edilmiş olmalıdır; şâz olmamalı ve yalnızca tek bir kişinin rivayetine dayanmamalıdır. Çünkü Kur’an’da esas olan kat’î rivayettir; kat’îlik de tek bir rivayetle değil, cemaatle gerçekleşir.

Bu ölçütler açıkça göstermektedir ki, kıraat ilminde ihtiyâr, keyfî bir tercih değil; aksine ilmî, sistemli ve disiplinli bir çerçevede gerçekleştirilen bir faaliyettir.

³⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâ'âtî'l-Aşr*, 1/9.

6. Kıraat İlminde İhtiyâr Örnekleri

Kıraat ilmine dair yazılan eserlerde ihtiyâr mesesine örnek olan çok sayıda kıraat vechi bulunmaktadır. Kıraat imam ve ravileri kıraatler yedili ve onlu sistemle belirlenmeden önceki süreçte çok sayıda ihtiyârda bulunmuşlardır. Ancak kıraat imamlarının “ihtiyâr” süreci, rastgele bir seçim değil; rivayet, lügat ve resmü’l-mushaf kriterlerinin mezcedildiği ilmî bir tercihtir. Aynı zamanda bu seçimler kendilerine Allah Resulü’nden ulaşan sahih rivayetler arasından olmuştur. Burada kıraat imamlarının yaptıkları tüm ihtiyârları ele almak çalışmanın hacmini çok fazla aşacağından sadece onlardan bir kaçını ele almakla yetineceğiz. Bu konunun anlaşılmasına katkı sağlamak açısından yeterli olacaktır.

6.1. Maide Suresi 6. Ayette Geçen وَأَرْجُلُكُمْ İfadesi.

وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

“...ve ayaklarını incik kemikleriyle birlikte”³⁵ İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamza ve Âsım’dan rivayetle Ebû Bekir bu kelimeyi kesreli olarak “ve ercülükum” şeklinde okumuşlardır. Diğer kıraat imamları ise fethalı olarak “ve ercüleikum” diye okumuşlardır.

Ebû Abdullah (İbn Hâleveyh) şöyle der: Bu âyetin te’vili konusunda fakihler ve nahiv âlimleri arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Ayeti, “yüzlerinizi yıkayın” emrine atfederek “ve ayaklarınızı yıkayın” şeklinde nasbendenler, bu görüşü tercih etmişlerdir. Nitekim bu tercih, ümmetin çoğunluğunun üzerinde ittifak ettiği görüştür. Ayrıca sınırı belirtilmiş bir uzvun, yine sınırı belirtilmiş başka bir uzuvla birlikte ele alınması daha uygundur. Zira Allah Teâlâ, Kur’an’da mesh olarak zikrettiği şeylerin sınırını belirtmemiştir; sınırı belirtilen her uzuv ise yıkanır. Nitekim “ellerinizi dirseklere kadar” ve “ayaklarınızı topuklara kadar” ifadelerinde olduğu gibi.

Kelimeyi kesreli okuyanların deliline gelince: Onlara göre Allah Teâlâ Kur’an’ı önce ayağa mesh edilmesi şeklinde indirmiş, daha sonra sünnet bunu yıkama ile açıklamıştır. Şa’bî ve Hasan el-Basrî de bu görüşü dile getirmiştir.

Ebû Ubeyd ise şöyle demiştir: “Ve ercülükum kelimesini kesreli okuyan kimsenin mesh etmesi gerekir.” Ayrıca bazı kimselerin bu kelimenin cer ile okunmasını civar (komşuluk) kaidesine bağlamaları yanlıştır. Çünkü civar yoluyla cer, Kur’an dilinde kullanılan bir üslup değildir; bu ancak şiirde zaruret halinde veya darb-ı mesel gibi kalıplaşmış ifadelerde görülür. Nitekim

³⁵ el-Mâide, 5/6.

Araplar bazen yıkamaya da ‘mesh’ adını verirler. Allah Teâlâ’nın şu buyruğunda olduğu gibi:

فَطْفِقْ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ

“Onları bana geri getirin, dedi, bacaklarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı.”³⁶ İbn Haleveyh bu ayette kastedilenin mesh ve sıvazlama değil yıkamak olduğunu kaydetmiş ve şu ifadeleri kullanmıştır. “yani tozdan arındırmak için onları yıkadı.”³⁷

Bu örnek açıkça göstermektedir ki İbn Hâleveyh’in yaptığı ihtiyâr, âlimlerin bu konudaki icmâına dayanmaktadır. Her ne kadar bazı kurrâ söz konusu kelimeyi kesreli olarak okumuş olsalar da, o hükmün fikhî yönünü esas alarak tercihinin fethalı okunuş yönünde kullanmıştır. Buna ilaveten, Ebû Ubeyd’in görüşünü de nakleder. Ebû Ubeyd’e göre kelimenin civar (komşuluk, yakınlık) sebebiyle cer edilmesi³⁸ doğru değildir; zira bu tür bir dil kullanımı Kur’an üslubunda yer almaz. Bu tarz bir cer ancak şiirde, şairin vezin veya zaruret sebebiyle başvurduğu bir kullanım olabilir. Kur’an ise bir şiir değildir. Dolayısıyla bu tercih, rastgele bir seçim değil; icmâ, dil kaideleri ve şer’î hüküm dikkate alınarak yapılan bilinçli ve ilmî bir ihtiyârdır.

6.2. Bakara Suresi 150. Ayette Geçen لَيْلًا İfadesi

لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ

“İnsanların aleyhinize kullanacakları bir delilleri olmasın diye.”³⁹

Âlimler, “لَيْلًا” kelimesinin hemzeli okunması konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak Nâfi‘’den rivayet edilen ve Verş yoluyla aktarılan bir görüşte kelime hemzesiz olarak “لَيْلًا” şeklinde okunmuştur. Ahmed b. Sâlih ile Yûnus da Verş’ten bu şekilde rivayet etmiştir.

Ebû Mansûr (Ezheri) bu konuda şöyle der: Tercih edilen okuyuş hemzeli “لَيْلًا”dır. Çünkü kelimenin aslı “لَا لَيْلًا”dır. Bu yapıda “nûn” harfi “lâm”a idgam edilmiş, hemze ise aslî hâliyle korunmuştur. Zira aksi takdirde, tek bir kelimeye iki harfin birden hazfedilmesi söz konusu olur ki bu uygun değildir.

³⁶ Sâd 38/33.

³⁷ Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed b. Hâleveyh el-Hemezanî (ö. 370 h.), *İ’râbü’l-Kırâ’ati’l-Seb’ ve İlelihâ*, thk. Abdurrahman el-Utheymîn (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1992/1413) 1/143.

³⁸ Cer veya İcbar: Şiirde şairin vezin zarureti sebebiyle kafiye uysun diye kelimeye yaptığı değişikliktir. Bunun zorunluluk adını alması şairi buna şiirin vezninin zorladığının düşünülmesidir. Bu diğer bazı dilciler tarafından ise hata görülerek kabul edilmemektedir. Geniş bilgi için bkz. Muhammed Meşhud Hakçıoğlu, “Arap Dil Bilginlerinin Zarûret Olgusu Hakkındaki Yaklaşımları [The Approaches of Arabic Linguists on the Phenomenon of Necessity]”, Sırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Sırnak University Journal of Divinity Faculty 26 (June 2021), 206- 232. <https://doi.org/10.35415/sirnakiifd.878887>

³⁹ el-Bakara 2/150.

Nâfi''den rivayet edilen hemzesiz okuyuş ise, “hemzenin yumuşatılması (telyîn)” esasına dayandığı için caiz kabul edilmiştir.⁴⁰

Bu örnek, ihtiyârın dilin aslî yapısı ve kelimenin kökeni dikkate alınarak yapıldığını göstermektedir. Tercih edilen vecih, hem lafzın aslına hem de dil kaidelerine daha uygun olduğu için öne çıkarılmış; buna karşılık diğer okuyuş ise bütünüyle reddedilmemiş, caiz bir vecih olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, kıraat ilminde ihtiyârın ölçülü ve ilmî bir temele dayandığını açıkça ortaya koymaktadır.

6.3. Hac Suresi 25. Ayette Geçen وَالْبَادِ İfadesi

وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعِكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ

“Yerlilerle dışarıdan gelenler için eşit olarak (haram ve kible) kıldığımız Mescid-i Haram'dan alıkoyanlara...”⁴¹ Bu ayette geçen “والبادي” kelimesi hem y^harfi ile hem de yâ harfinin hazfiyle okunmuştur. İbn Kesîr, bu kelimeyi vasl ve vakıfta “yâ” ile okumuştur. Bu okuyuş kelimenin aslına dayanır; zira Arapçada “بدا يبدو” fiili “çöle çıkmak” anlamına gelir ve bu fiilden türeyen isim “بادٍ” şeklindedir. Aslı “البادو” iken, kendisinden önceki harfin kesreli olması sebebiyle “vâv” harfi “yâ”ya dönüşmüş ve kelime “البادي” olmuştur. Bu durum, راعٍ / الراعي örneğinde de görülür.

Ebû Amr, İsmail ve Verş ise “والبادي” kelimesini vasılda “yâ” ile, vakıf halinde ise “yâ”yı hafzederek okumuşlardır. Bu okuyuş tercih edilen kıraattir. Zira böylece bu ihtiyârlarda bulunan kurrâ bazen kelimenin aslını, bazen de Mushaf hattını esas almış olurlar. Çünkü kelimenin aslında yâ harfi bulunsa da Mushaf hattında bu harf mevcut değildir.

Diğer kârilere ise “yâ”sız okuyuşu tercih etmişlerdir. Bu, Mushaf hattına uymak içindir. Ayrıca “yâ” harfi zikredilmese bile, kelimedeki kesre, yânın varlığına delâlet etmektedir.⁴²

Bu örnek, kıraat ilminde ihtiyârın dengeli bir şekilde uygulandığını ve ihtiyârda bulunan kurrânın restgele tercihlerde de bulunmadığını açıkça göstermektedir. Çünkü kıraat alimleri bir yandan kelimenin dilsel aslına, diğer yandan Mushaf hattına riayet etmiş; ihtiyâr ise bu iki esas arasında ilmî bir denge kurma çabasının ürünü olmuştur. Böylece ihtiyârın keyfî değil, sağlam dilsel ve rivayet temelli ölçütlere dayandığı bir kez daha ortaya çıkmıştır.

⁴⁰ el-Ezherî, *Ma'âni'l-Kırâ'ât*, 1/182.

⁴¹ el-Hac 22/25.

⁴² Ebû Zur'a Abdurrahmân b. Muhammed b. Zencele, *Huccetü'l-Kırâ'ât*, thk. Saîd el-Afğânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982/1402) 475.

6.4. Bakara Suresi 177. Ayette Geçen لَيْسَ الْبِرُّ İfadesi

(لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ)

“İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir.”⁴³ Hafs ve Hamza bu ifadeyi “لَيْسَ الْبِرُّ” şeklinde, “nasb” ile okumuşlardır. Diğer kârilere ise “لَيْسَ الْبِرُّ” şeklinde, “ref” ile okumuşlardır.

Ebû Mansûr (Ezherî) şöyle der: Tercih edilen okuyuş “ref” ile dir. Çünkü “لَيْسَ” fiili, kendisinden sonra gelen ismi ref’ eder. Nasb ile okuyanlara gelince, onlar bu okuyuşu şu şekilde yorumlamışlardır: “لَيْسَ”ın ismi “الْبِرُّ”, haberi ise “أَنْ تُولُوا”dur; bu durumda “الْبِرُّ” haber konumunda olur. Bu kullanım dil bakımından caizdir. Ancak buna rağmen, iki okuyuş arasında ref’ ile okuma daha fasih ve daha güçlü kabul edilmiştir.⁴⁴

Bu örnek de göstermektedir ki ihtiyâr, sadece rivayet farkına dayanan bir tercih değildir; aynı zamanda nahiv kaideleri ve dilsel sağlamlık esas alınarak yapılan ilmî bir değerlendirmedir. Ebû Mansûr’un ref’ okuyuşunu tercih etmesi, onun kıraatler arasında dil açısından daha güçlü olanı öne çıkardığını açıkça ortaya koymaktadır.

6.5. A’râf Suresi 146. Ayette Geçen الرُّشْدُ İfadesi

وَأِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ

“Doğru yolu görseler onu yol edinmezler.”⁴⁵ Hamza ve Kisâî bu ifadeyi “الرُّشْدُ” şeklinde, “râ” ve “şîn” harflerini fethalı okuyarak rivayet etmişlerdir. Diğer kurrâ ise “سَبِيلَ الرُّشْدِ” şeklinde, râ’yı “damme”, şîn’i ise “sükûn” ile okumuşlardır.

Bazı âlimler bu iki okuyuşun, السَّقَمُ / السَّقَمُ ve الْحَزَنُ / الْحَزَنُ örneklerinde olduğu gibi, aynı kelimenin iki farklı dil kullanımı olduğunu söylemişlerdir. Ebû Amr ise aralarındaki anlam farkına dikkat çekerek şöyle demiştir: “الرُّشْدُ” genel anlamda salah ve doğruluk demektir; “الرُّشْدُ” ise dinle ilgili doğruluk ve istikameti ifade eder. Bu sebeple Kehf sûresindeki ayeti “رَشْدًا” şeklinde okumuştur.

Ebû Ubeyde ise ihtiyârı “damme” ve “sükûn” ile okunan “الرُّشْدُ” yönünde yapmıştır. Bunun gerekçesi olarak da kurrânın şu ayette ittifak etmiş olmasını

⁴³ Bakara 2/177.

⁴⁴ Ezherî, *Ma’âni’l-Kırâ’ât*, 1/191.

⁴⁵ el-A’râf 7/146.

göstermiştir: ⁴⁶(فَإِنْ أَنْسَلْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا) Bu ayetteki kullanımın da aynı şekilde olması, bu okuyuşun daha güçlü olduğunu göstermektedir.⁴⁷

Bu örnek, ihtiyârın sadece dil farklılığına değil, Kur'an'ın başka ayetlerindeki kullanımlarla olan uyuma ve kurrânın icmâina dayandığını açıkça ortaya koymaktadır. Ebû Ubeyd'nin tercihi, kıraatler arasında anlam bütünlüğünü ve yaygın kabulü esas alan ilmî bir ihtiyâr anlayışını yansıtmaktadır.

Bu örnekler açıkça göstermektedir ki, kıraatlerdeki ihtilaf sadece lafzî bir farklılık olmayıp, fikhî ve dilbilimsel sonuçlar da doğurmuştur. Ancak âlimler, bu ihtilafları keyfî tercihlerle değil; Arap dili, sahih rivayetler ve ümmetin amelî uygulaması gibi sağlam ölçütlere dayanarak değerlendirmişlerdir. İşte bu da “ihtiyâr”ın, ilim ve disiplin çerçevesinde yapılan bilinçli bir tercih olduğunu ortaya koymaktadır.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Kıraat ilminde “ihtiyâr” kavramı, Kur'an'ın hem lafzî bütünlüğünün korunması hem de metnin doğru, sahih ve yerleşik bir biçimde okunması ve ayrıca doğru anlaşılması açısından son derece merkezi bir konuma sahiptir. Bu çalışma, kıraat geleneğinin en dinamik, metodolojik ve aynı zamanda seçmeci yönünü temsil eden ihtiyâr olgusunu; kavramın sözlük ve terim anlamı, Kur'an'da kök halinin aldığı çeşitli şekilleri, tarihsel gelişim çizgisi, meşruiyet şartları, ilkesel çerçevesi ve uygulama pratikleri üzerinden kapsamlı bir biçimde ele almaktadır. Böylece hem kıraat ilminin oluşumuna rehberlik eden entelektüel arka plan hem de Kur'an metninin doğru anlaşılmasını mümkün kılan ilmî güvenlik mekanizmaları bütüncül bir perspektifle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Sözlükte “en uygun olanı tercih etmek, seçmek, bir şeye meyletmek” gibi anlamlara geldiğini tespit ettiğimiz ihtiyârın; kıraat ilminde kesinlikle özgün ve bireysel bir okuyuş icat etme teşebbüsü değil, aksine Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sahih senedle aktarılan rivayetler arasında belirli ilmî kriterler doğrultusunda yapılan metodik bir seçim faaliyeti olduğu belirginleşmiştir. Bu yönüyle ihtiyâr, hem rivayet (nakil) hem de dirayet (ilim ve içtihat) boyutlarını aynı potada buluşturan, disiplinler arası bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bir imamın tercih ettiği kıraat, keyfî bir uygulamanın değil; nahiv, sarf, belâgat,

⁴⁶ en-Nisâ 4/6.

⁴⁷ İbn Hâleveyh, *l'râbü'l-Kırâ'âtî'l-Seb'* ve *İlelîhâ*, 1/206.

kıraat usûlü ve Arap dilinin yerleşik kaideleriyle uyumlu biçimde yürütülen ilmî bir muhakeme sürecinin ürünüdür.

İhtiyârın tarihsel temelleri, Kur'an'ın “yedi harf” üzere indirildiğine dair sahih nebevî ruhsata, İslam toplumunda kurrâ sayısının giderek artmasına, farklı bölgelerde okuma geleneklerinin oluşmasına ve ilk dönem Mushaflarının noktalama, hareke ve imlâ işaretlerinden yoksun olmasına dayanmaktadır. Bu durum, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde okunuş çeşitliliğini doğal bir realite hâline getirmiş; söz konusu çeşitlilik de zaman içinde İbn Mücâhid, Ebû Amr ed-Dânî, İbnü'l-Cezerî gibi kıraat otoritelerinin ilmî ve metodolojik katkılarıyla sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. Böylece ihtiyâr olgusu, bireysel tercihler düzeyinden çıkarak kurumsal ve usûle bağlı bir kıraat geleneğine dönüşmüştür.

Bir ihtiyârın geçerli, güvenilir ve sahih kabul edilebilmesi için üç temel rûkne dayanması zorunludur:

Bunlardan ilki sahih senede dayanması gerekmesidir. Tercih edilen okuyuşun, Hz. Peygamber'e ulaşan sağlam bir isnad zinciriyle desteklenmesi gerekir. Sened zincirinde sıkıntı bulunan rivayetler ya da şâz kabul edilen okuyuşlar arasından ihtiyârda bulunmak uygun değildir.

İkincisi ihtiyâr edilen rivayet Arap dili kurallarına uygunluk arzetmelidir. Okunuşun, Arap dilinin nahiv, sarf ve fesahat kaideleriyle çelişmemesi esastır. Kur'an sarih ve belîğ Arap dilinin kaideleri ve kelimeleri ile inzal buyrulduğu için ihtiyâr buna uygun olmalıdır.

Üçüncü şart ise Osmanî Mushaf hattına muvafakattır. Seçilen kıraat, mushaf hattı ile çelişmemeli; lafzın yazım şekliyle uyum göstermelidir. Bu üç şart temelde sahih kıraatlerin şartları olduğu için ihtiyâr edilen kıraatin sahih olması da aynı şartlara bağlı kabul edilmiştir.

Bu şartlar, sahih olma şartına uygun olmanın yanında ihtiyâr faaliyetinin rastgelelikten ve şahsi yorumdan tamamen uzak, sıkı bir ilmî denetim mekanizması altında gerçekleştiğini göstermektedir. Bu şartlara uygunluk yine kıraat ilminin sistematik karakterini teminat altına alır.

Uygulama örnekleri incelendiğinde ihtiyârın yalnızca telaffuz ve fonetik düzeyde bir farklılık meydana getirmekten ibaret olmadığı, aynı zamanda ayetlerin anlam genişliğini, mana inceliğini ve teolojik/fikhî yorum zenginliğini koruyan bir fonksiyon üstlendiği görülür. Nitekim kıraat imamları, belirli bir vechi tercih ederken nahiv kurallarını, belâğî incelikleri,

sahâbe uygulamalarını, ümmetin icmâını ve dilsel istikrarlı kullanım biçimlerini dikkate almışlardır. Böylece ihtiyâr, Kur'an'ın mana derinliğini daraltmayan, aksine onu çok yönlü ve kapsayıcı şekilde muhafaza eden bir ilmî yöntem hâline gelmiştir.

Sonuç olarak kıraat ilminde ihtiyâr; Kur'an-ı Kerîm'in hem lafzî hem de manevî bütünlüğünü muhafaza eden, rivayeti sistemli biçimde değerlendiren ve İslam ilim geleneğinin titizlikle inşa ettiği metodolojik yaklaşımı temsil eden vazgeçilmez bir mekanizmadır. Bu süreç sayesinde Kur'an kıraatleri, tarih boyunca ortaya çıkabilecek şâz, hatalı veya uydurma okuyuşlardan arındırılmış; sahih, güvenilir ve ilmî temellere dayalı şekliyle günümüze ulaşmıştır. Böylece ihtiyâr, Kur'an'ın tilavet geleneğini hem zenginleştiren hem de koruma altına alan ilmî bir miras olarak önemini sürdürmektedir.

KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ahmed b. Mahmûd b. Abdüssamî' eş-Şâfiî. *Kıraatü'l-Kisâi mine'l-kıraati'l-aşri'l-mütevâtira*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002/1423.
- Başal, Abdulhalim. "İbnü'l-Cezerî'nin *Müncidü'l-Mukriin* Adlı Eserinin Endülüs Kıraat Ekolü Açısından Kaynak Değeri", *Hitit ilahiyat Dergisi*, (Haziran/June 2022) 21/1,1-32.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şâhih*. Dimaşık: daru' ibni' Kasir, 1993.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh Tacu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cezâirî, Tâhir b. Sâlih b. Ahmed (ö. 1338/1920). *Tibyân li-Ba'zi'l-Mebâhisi'l-Müteallika bi'l-Kur'an*. Mısır: Matbaatü'l-Menâr, 1334.
- Demirci, Mehmet. Tefsir İlminin Mahiyeti. *Tefsir Araştırmaları Dergisi*. (Nisan/2017) 1, 1, 21-46.
- Ebû Ali el-Fârisî, el-Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hucce li'l-Kurrâ'i'l-Seb'*. Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs 1993/1413.
- Ebû Amr ed-Dânî, Osmân b. Saîd. *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kırâ'âti'l-Seb'*. Şarika: Câmiatü'l-Şarika, 2007/1428.
- Ebû Amr ed-Dânî, Osmân b. Saîd. *et-Teysir fi'l-Kırâ'âti'l-Seb'*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984/1404.
- Ebû Bekir el-Bağdâdî, Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid. *es-Seb'a fi'l-Kırâ'ât*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1400.
- Ebû Ca'fer et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*. Kahire: Dârü Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1422/2001.
- Ebû Mansûr el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Heravî. *Ma'âni'l-Kırâ'ât*. Suudi Arabistan/Riyad: Merkezü'l-Buhûs fi Külliyyeti'l-Âdâb Câmiatü'l-Melik Suûd, 1991.
- Ebû Mansûr el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Me'âni'l-Kırâ'ât*. Riyad: Câmiatü'l-Melik Suûd, 1991/1412.
- Ebû Zur'a Abdurlahmân b. Muhammed b. Zencele. *Huccetü'l-Kırâ'ât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982/1402.
- Ebû'l-Huseyn, Ahmed b. Fâris b. Zekeriya. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1972.
- Fellâte, Emin b. İdris b. Abdurrahmân. *el-İhtiyâr inde'l-Kurrâ: Mefhûmuhû, Merâhilühû ve Esarühû fi'l-Kırâ'ât*. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 2010/1431.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. Beyrut: Dâr ve mektebet hilal, 1988.
- Hakıoğlu, Muhammed Meşhud. "Arap Dil Bilginlerinin Zarûret Olgusu Hakkındaki Yaklaşımları." *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Haziran 2021), 206- 232. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.878887>
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed el-Hemezanî. *İ'râbü'l-Kırâ'âti'l-Seb' ve İlelihâ*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1992/1413.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed el-Hemezanî. *el-Hucce fi'l-Kırâ'âti'l-Seb'*. Beyrut: Dârü's-Şurûk, 1981/1401.
- İbnü'l-Cezerî, Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Yosuf. *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-Aşr*. Bayrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002/1423.
- Kılıçarslan, Mehmet, Ahmet Kays Harputlu. *Nahiv Edatları Sözlüğü*, İstanbul: Akdem Yayınları, 2021.
- Müslim b. el-Haccac Ebu'l-Hüseyn en-Nisaburi, el-Kuşeyri. *Şâhih-i Müslim*. Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1955.
- Nasr Saîd, *el-İhtiyâr fi Kırâ'âti'l-Kur'aniyye ve Mevkıfû'l-Hüzeli Minhu*. Mısır/Tanta: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 2006.

- Sehâvî, Ebû'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed el-Hemedânî. *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1999/1419.
- Sellûm, Ahmed b. Fâris. Cuhûdu Ebî Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm fî Ulûmi'l-Kur'an ve Tahkîku İhtiyârihi fî'l-Kıraat. Beyrut: Dârü ibn Hazım, 2006/1427.
- Sezgin, Fuat. *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991/1411.
- Sıbtü'l-Hayyât, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ali el-Hanbelî el-Bağdâdî. *el-İhtiyâr fî'l-Kırâ'âti'l-Aşr*. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1996/1417.

BÖLÜM 4: KIRAAT VE ORYANTALİZM

Yakup UZUN *

GİRİŞ

İslamiyet'in doğuşuyla birlikte Kur'an-ı Kerim üzerine sayısız çalışmalar yapılmış ve şüphesiz yapılmaya da devam edilecektir. Bu çalışmalar, pek çoğu eşsiz pınardan istifade etmek suretiyle dünya ve ahiret saadetine amaçlarken ne yazık ki bu amaca matuf olmayan çalışmalar da vardır. Kendisi sapkınlığıyla kalmamış sapkınlığını diğer insanlara dikte edercesine allayıp pullayanlar da olmuştur. Bu gerçeğe Nahl 16/25. “لِيُخَمِّلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَمَةِ” “Sonuç olarak, kıyamet gününde kendi günahlarını eksiksiz yükledikleri gibi bilgisizce saptırdıkları kimselerin günahlarından da yüklenmiş oldular. İşte görün, yükledikleri şey ne kadar kötü!” ifadesinde dikkat çekilmiştir. Bu tür çalışma yapanlar, ilk zamanlar herhangi bir isimle anılmazken sonraları Batı dünyasında Oryantalist, ismiyle anılır olmuşlardır. Bu kavram doğu kültürlerinin ve geleneklerinin incelenmesinde uzmanlaşmayı ifade etmektedir. Bu anlamda Türkçede şarkiyat, Arapçada istiṣrak kelimeleriyle karşılanmış, oryantalist için ise müsteṣrik kelimesi kullanılmıştır.

Kur'an'ın nüzûluyla birlikte oryantalist çalışmalar olmuşsa da ilk zamanlar bu eylem profesyonelce olmayıp birçok İslam ülkesinde farklı ekol ve gruplarla İslam düşmanlığı bağlamında gelişigüzel yapılmıştır. Ama zamanla bu eylemi bir meslek haline getirenler olmuş ve bu işi yapanlar kimi kurum ve kuruluşlarca maddi ve manevi desteklenmiştir. Oryantalizmin akademik bir disiplin olarak kurumsallaşması ise 18. yüzyıla dayanmaktadır. Bunların çalışmaları hayra hizmet etmemiş Kur'an ile ilgili iddiaları temelde Kur'an'ın Allah kelamı olmadığına insanları inandırmak ve insanların Kur'an-ı Kerim'in sıhhatine ve kaynağına olan inancını sarsmak olmuştur. Sanki Kur'an'ın ilk muhatabı olan insanların çirkeflğine varis olmuş gibilerdir. Zira Kur'an'ın ilk muhatabı olan Arap Müşrikleri, Kur'an-ı Kerim'in Allah'tan gelen bir vahiy eseri olduğu fikrine karşı çıkmışlar ve bu uğurda bütün güçlerini seferber etmişlerdir. Kur'an'ın ifadesine göre onlar, “وَقَالُوا أَتَأْتِيهِمُ الْبُكْرَةُ وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ” “(Bu Kur'an, başkalarından) yazıp aldığı

* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Kıraat Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye. yakupuzun@erciyes.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7534-6880>.

*öncekilere ait efsanelerdir. Bunlar ona sabah akşam okunmaktadır.”*¹ demişlerdir. İslamiyet’e fütursuzca saldıran oryantalistler de Kur’ân’a karşı tutumlarında tamamen Mekke müşriklerini takip etmişlerdir. Bu durum garipsenecek bir durum değildir. Aslında bu sadece son Peygamber’e özgü bir durum da değildir. Tarihten günümüze inanmayanlar hep benzer ifadeler kullanmışlardır.² Bunun sebebi nedir diye düşünüldüğünde Zâriyât 51/52-53. “كَذَٰلِكَ مَا آتَىٰ الْأَذْيَنَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ” “İşte böyle! Onlardan öncekilere hiçbir peygamber gelmemiştir ki, “O bir büyücüdür” yahut “bir delidir” demiş olmasınlar.” “أَتَوَاصُوا بِهِ بَلِّ هُمْ قَوْمٌ طَاغُوتٌ” “Onlar bunu birbirlerine tavsiye mi ettiler (ki hep aynı şeyleri söylüyorlar)? Hayır, onlar azgın bir topluluktur.” ifadelerinde cevaplandığı görülmektedir. Yani kaynak/referans (şeytan) aynı olunca ifadeler de aynı olmuştur. Bunların amacı Müslümanların zihinlerine kutsalla (Hz. Peygamber, Kur’ân) ile ilgili şüphe düşürmek, inançlarını sarsmak ve bunları bulundukları konumdan vazgeçirmek olmuştur.

Oryantalistler, yaklaşık bin yılı aşkın zamandır ve özellikle modern dönemde Kur’ân-ı Kerîm ve İslâmî ilimler sahasında birçok çalışma yapmışlar ve yapmaya da devam etmektedirler. Bu çalışmaların mihenk noktası Kur’ân-ı Kerîm’i kendi dillerine çevirmeleri ve bunun yanı sıra Kur’ân ile ilgili kitapları telif edip konferanslar düzenlemeleri olmuştur. Kur’ân özelinde mesele ele alınacak olduğunda Kur’ân kaynağının mahiyeti, Kur’ân-ı Kerîm’in tespiti ve toplanması, kıraatler,³ kıssalar, tekrarlar, Mekkî ve Medenî âyet ve sûreler, nesh gibi konuların ön plana çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda bu çalışmada pek çok asılsız iddiayı ortaya atan oryantalistlerin Kur’ân ve kıraatlere dair ileri sürdükleri mesnetsiz ifadeleri ele alınmış ve bunlar mümkün merteye kronolojik bir düzenle verilmeye çalışılmıştır. Tabii bu yapılırken bütün oryantalistlerin tek tek ele alınıp İslâma dair olumsuz propagandalarına yer vermek yerine Kur’ân ve kıraat konuları özelinde konu işlenmeye çalışılmıştır.

1. Oryantalizmin Tarifi

Oryantalizm terimi Fransızca doğu anlamına gelen “Orient” kökünden türetilmiş olup⁴ Doğunun din, dil, tarih ve kültürleri üzerinde araştırma yapan

¹ el-Furkân 25/5.

² Kur’ân’ın nasıl okunması gerektiğine dair geniş bilgi için bk.: Ömer Özбек, “Kur’an’ı Okuma ve Anlamanın Niteliği Üzerine”, *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/4 (2019), 95-96.

³ Ömer Özбек, *Karşılaştırmalı Kıraat İlmî Meseleleri* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 35-36; Mehmet Demirci, “Vahiy Enaslında Hissedilen Çınlama Sesi: Salsaletü’l-Ceres”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim 2021), 634-660.

⁴ Selahattin Sönmezsoy, *Kur’an ve Oryantalistler* (Ankara: Fezr Yayınları, 1998), 25.

Batı merkezli bir araştırma hareketini tanımlar.⁵ Batı dünyasında genellikle Asya, Afrika, Orta Doğu gibi coğrafyaları anlatmak için kullanılan Oryantalizm, Doğu üzerine akademik bir araştırma olarak şekillenmiştir.⁶ Yalnız bu lafzı sadece Doğunun din, dil, kültür vb. alanlarda araştırma yapan akademisyenlere hasretmenin çok masumane bir tutum olacağı, bu kavramın Hristiyan misyonerliği ve Batı sömürgeciliğiyle ilişkili olduğunu söyleyenler de olmuştur.⁷ Nitekim Edward W. Said (ö.2003), eserinde oryantalizmi tanımlarken herhangi bir alan ayırımına gitmeksizin Doğu hakkında yazan, ders veren, araştırma yapan kişidir demiş,⁸ oryantalizmi Batı tarzı bir egemenlik kurma amacıyla Doğu ile uğraşan, Doğu hakkında kanaatler ortaya koyan, Doğuyu tasvir ve tedris eden, iskân edip yöneten ve nihayetinde Doğuya hâkim olmak için Batının bulduğu bir yol şeklinde tanımlamıştır.⁹ Yine ifadelerinin devamında Oryantalizm Avrupa'nın rastgele bir uydurması olmadığını, birkaç neslin birlikte çalışarak uzun çabalar sonucu ortaya çıkan doktrinler ve uygulamalar bütünü olduğunu söylemiştir.¹⁰ Yine bu terimi, Doğu Medeniyetini incelemek suretiyle İslam dünyası hakkında şüpheler oluşturan, İslam'la mücadele ederek Batı Medeniyeti lehine üstünlük kurmaya çalışan bir akımdır¹¹ ve Din, dil, tarih gibi alanlarda Doğu dünyasını hedef alan Doğu hakkında değer yargıları üreten Batı kaynaklı kurumsal faaliyetler şeklinde ifade edenler de olmuştur.¹² Oryantalizm, içerik olarak Doğu hakkında fikir üreten bir uzmanlık alanı olup ilk olarak Avrupa ve Asya arasında tarihsel ve kültürler ilişkisiyi ortaya koyan aynı zamanda XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren doğu medeniyetleri ve kültürlerinin incelenmesi ile uzmanlaşan Avrupa'da bilimsel bir disiplini ifade etmektedir diyenler de yok değildir.¹³

Yapılan bu tanımların ardından Oryantalizm terim olarak değerlendirildiğinde olumlu ve çoğunlukla olumsuz olmak üzere iki farklı şekilde tanımlandığı müşahade edilmektedir. Olumlu olarak yapılan tanım oryantalizm, genel itibarıyla herhangi bir art niyet taşımadan Doğu Medeniyetini din, dil, kültür vb. alanlarda akademik bir usupla yapılan

⁵ Merve Ar, "İslamofobik Kurguda Oryantalizmin Rolü", *İlahiyat* 5 (2021), 159-175.

⁶ Dudenredaktion, *Duden-Die Deutsche Rechtschreibung* (Mannheim: Dudenverlag, 2006), 751.

⁷ Yücel Bulut "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/428-437.

⁸ Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), 2.

⁹ Said, *Orientalism*, 3; Mustafa Tarık Koça, Kur'an'a Oryantalist Yaklaşım -Richard Bell Örneği- (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 4-13.

¹⁰ Edward W. Said, *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, çev. Nezih Uzel (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1998), 22.

¹¹ Fatma Berva Küçükşucu, Oryantalizmin Kiraat İlmine Bakışı: Goldzäher'in Schools Of Koranic Commentators Kitabı Üzerinde İnceleme (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2025), 53-59.

¹² Bulut "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 33/428-437.

¹³ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 2-10.

çalışmalardır.¹⁴ bu görüşün, yok denecek kadar az olduğu söylemek gerekir. Olumsuz olarak yapılan tanımlar ise genel anlamda Doğu hakkında karar vermek, kendi fikir ve ideolojisini empoze etmek, hakimiyet kurmak, egemen olmak ve sömürmek gibi düşünce ve mülahazalarla karşı tarafı yok sayma politikası üzere yapılan faaliyetler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ne yazık ki, Oryantalist hareketlerin pek çoğu bu minval üzere olmuştur.

Arapçada oryantalizm terimi yerine “شرق” kökünden türetilen *şarkiyat* lafzı, oryantalist lafzı yerine ise *Müsteşrik* lafzı kullanılmıştır. Oryantalist teriminin tarihi çok eski değildir. Zira bu lafız, XVIII Avrupa’da kullanılmaya başlanmıştır.¹⁵ Osmanlı döneminde de oryantalizm terimi yerine *şarkiyat* lafzı kullanılmış, bu alanda çalışma yapanlara her ne kadar sonraları doğu bilimi-doğu bilimci kavramları kullanılmışsa da genel anlamda *şarkiyatçı* denilmiştir.

Oryantalizm terimi, ilk kullanıldığı zamandan günümüze kadar farklı anlamlar kazanmıştır. Bundan mütevellit zaman içinde oryantalizme yönelik tutum ve davranışlar da değişmiştir. Tabii bu değişim topyekün tamamı kapsayacak bir değişim olmamıştır. Batı dünyası tek bir yönetim veya kültürden oluşmadığı için, oryantalizm de homojen bir yapı taşımamaktadır. Nitekim bu lafız, ilk zamanlar bir bölgede belli bir anlam üzere kullanılmış ve sonrasında söz konusu lafız farklı ülkelerde başka anlamlarda da kullanılmıştır. Bundan kaynaklı olsa gerek oryantalizm ile ilgili tanım ve tarifler de birbirinden farklı olmuştur.

2. Oryantalizmin Tarihi Seyri

İslamiyet’in doğuşuyla birlikte farklı din ve kültürlerle ekonomik, sosyal, siyasal, vb. alanlarda ilişkiler olmuştur. Bu ilişkiler, pek çok alanda çeşitli etkileşimleri beraberinde getirmiştir. Bunlardan biri de etkileşimleri farklı boyutlarıyla ele alan oryantalizmdir. Oryantalizm terimi, 18. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır.¹⁶ Yahudi ve Hristiyan dünyasındaki bazı çevreler, İslamiyet’in hızlı bir şekilde yayılmasından ötürü rahatsız olmuşlar, birtakım saiklerle İslamiyet hakkında bilgi edinmeye çalışmışlardır. Bu noktada bu ameliyenin Hristiyan azizi, kilise babası ve aynı zamanda teolog Yuhannâ ed-Dımaşkî (ö. 749 [?]) ile başladığı söylenebilir.¹⁷ Zira bu şahıs,

¹⁴ Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 4.

¹⁵ Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabîyyeti'l-Mu'âşirati* (Suudi Arabistan: Âlemu'l-Kütüp, 2008), 1/5; M. Hamdi Zakzûk, *el-İstîsrâk ve'l-halfîyyetu li's-sirâi'l-hadâri* (Kahire: Daru'l-Ma'rife, 1997), 56-57.

¹⁶ M. Hamdi Zakzûk, *Oryantalizm veya Medeniyetler Hesaplaşması*, çev. Abdülaziz Hatip (İzmir: Akademi Yayınları, 2006), 24.

¹⁷ Ömer Faruk Harman, “Yuhannâ ed-Dımaşkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/580-582.

İslam'a karşı yazdığı *Epape tes Gnoseos* adlı eserinde İslâm ile ilgili olumsuz ifadeler kullanmıştır. Bu eser, ortaçağ boyunca Hristiyan dünyasının İslam hakkında geliştirdiği ve etkisinin yüzyıllarca devam ettiği polemikğin ilk nüvesini oluşturmuştur. Yuhannâ ed-Dımaşkî, bu eserinde Müslümanların etnik kökenlerine ve İslam öncesi dinlerine atıfta bulunmuş, Müslümanları Hz. İsmail'e izafeten İsmailîler ve Hacerîler olarak nitelemiştir. Aslında Müslümanların, önceleri puta taptıklarını sonrasında Muhammed adlı "yalancı" bir peygambere tâbi olduklarını ileri sürmüştür. Muhammed'in, Kur'ân'ı kutsal kitap olarak sunduğunu ve bazı "gülünç" kuralları koyduğunu ve kendisi dindar görünerek halkın güvenini kazandığını iddia eden Yuhannâ, daha sonra İslam'ın İsa'nın ulûhiyyetini reddettiğini bildirmiştir. Muhammed'in peygamberliğini ispatlayacak bir delilin bulunmadığını ileri sürerek onun, Müslümanlar için sünnet olma, cumartesi yasağına riayet etmeme, vaftiz olmama gibi kuralları koyduğunu, yiyecekleri helâl-haram diye ayırdığını ve içkiyi yasakladığını ifade etmiştir.¹⁸

Yuhannâ'nın İslam muhitinde yaşaması, İslam'ı ve Kur'ân'ı tanımasına katkı sağlamıştır; ancak bu tanıma Hristiyanlığa koyu bir taassüple bağlı olması sebebiyle ona pek fayda sağlamamış; aksine onun İslamiyet'e karşı olan düşmanlığını artırmıştır. Yuhannâ, İslam'ı İsa karşıtı bir hareket şeklinde görmüş ve aynı nitelemeyi Nestorius için de kullanmıştır. Hatta iddialarını Muhammed'in, Ariusçular'ın ve Nestûrîler'in bir öğrencisi olduğunu söyleyecek derecelere varırmıştır.¹⁹ Yuhannâ ortaya attığı ispatı imkânsız ifadelerinin İslâmî yönetimlerin hoşgörüsü içinde zamanla yayılmış ne yazık ki bunlar, İslam karşıtı çevrelerin odağı ve Hristiyan polemikçilerin dayanağı haline gelmiştir. Yuhannâ'nın teolojik delillerini Theodore Ebû Kurre (ö. 820) daha da ileri taşımış ve nihayetinde bu durum İslam ve Hristiyanlık tartışmalarında Hristiyanlar için temel kaynak olarak kabul görmüştür.²⁰

Hristiyan Arap ilahiyatçısı olan Theodore Ebû Kurre, Yuhannâ'nın takipçisi ve düşüncelerini sistemleştiren bir kişi olarak Hristiyan literatüründe onun talebesi kabul edilmiştir. Kendisine "Ebû Kurre" (Teselli babası) lakabının verilmesi, Müslümanların yönetimine geçen Bizans topraklarında yok olma tehlikesine maruz kalan Hristiyan kültürünün hâmisî gibi görülmesinden mütevellittir. Ebû Kurre'nin en önemli özelliği Hristiyan ilâhiyatına dair konuları ilk defa Arapça kaleme almış olmasıdır. Bu şahıs,

¹⁸ Harman, "Yuhannâ ed-Dımaşkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43/580-582.

¹⁹ Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ishmaelites* (Leiden: b.y.y., 1972), 68-69.

²⁰ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları* (Konya: b.y.y., 1989), 34.

yazdığı eserlerinde Sarasin, İsmâîlî, hacerî, barbar” vb. lafızlarla İslam’a ve Hz. Muhammed’e yönelik aşağılayıcı ifadeler kullanmıştır. O, Yuhannâ’nın İslam’a karşı yazdığı reddiyelerden beslenmenin yanı sıra mantık ilmi çerçevesinde diyalektiği de kullanmıştır.²¹

İslam’ı entelektüel bir çerçevede inceleme, Cluny Manastırı’ndan Muhterem Peter’in (ö. 1156) gayretiyle farklı bir boyut kazanmıştır. Bu oryantalist, İspanya’da bir tercüme heyeti oluşturmuştur. Kettonlu Robert 1143’te Kur’ân tercümesini tamamladı. Pek çok hatasının bulunmasına rağmen İtalyan Ludovico Marracci’nin 1698 yılında yaptığı çeviriye kadar Avrupa’da diğer tercümelere kaynaklık etmiştir. Bu sayede Batı dünyası, İslam araştırmaları için bir kaynağa sahip olmuştur. Muhterem Peter’in oluşturduğu tercüme heyeti, birçok Arapça metni tercüme etti ve Arapça metinlerin çevirilerinden oluşan “Cluny Corpus” adı verilen antolojiler meydana geldi.

Avrupa’nın, dünya üzerinde egemenlik kurma çabasıyla beraber XIX. yüzyılda antropoloji, sosyoloji gibi yeni bilim dallarının ortaya çıkmasının yanı sıra oryantalizm de akademik bir disiplin olarak kurumsallaşmıştır. Böylelikle önceki yüzyıllarda Avrupa’da oluşturulan İslam ve Doğu hakkındaki imaj, geliştirilen yöntemlerle daha akademik bir hüviyet kazanmaya başlamış Bu dönemin oryantalist çalışmalarında görülen belirgin özellik Batı’nın üstünlüğünü vurgulamak ve Doğu imajının Doğululara ait olduğunu belirtmektir. Dönemin oryantalist teliflerinde sıkça karşılaşılan durum hayranlıkla nefretin birlikte işlenmesidir. Buna göre Doğu’nun geniş halk kesimlerinin misafirperverliği, insanî hassasiyetliği, alicenaplığı onaylanmış hatta bu konularda Batılılardan ve Hristiyanlardan üstünlüğü vurgulanmış öte yandan aynı toplum cahilliği ve idarecilerinin kendileri üzerindeki hükümlerliliği yerilmiş ve sorgulanmıştır. Bu tür toplumlar kendileri gibi inanmayan kesimleri cahil, akıllarını kullanmayan olarak yaftalamışlardır. Oysaki hakikatte kendilerinin cahil olduklarını anlayacaklardır ama bunun kendilerine faydası olmayacaktır. Nitekim Mülk sûresi 8-10’da şöyle buyrulmaktadır: “﴿8﴾ كَلَّمَا الْقَيِّ فِيهَا فَوُجَّ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿9﴾ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ ﴿10﴾ وَتَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ” *“Oraya her bir grup atıldıkça, muhafızları onlara, “Size bir uyarıcı gelmemiş miydi?” diye sorarlar. ﴿9﴾ Şöyle cevap verirler: “Evet, doğrusu bize bir uyarıcı (peygamber) gelmişti; fakat biz onu*

²¹ İsmail Taşpınar, “Theodore Ebû Kurre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/83-84.

yalancılıkla itham etmiş ve 'Allah hiçbir şey göndermemiştir; siz gerçekten büyük bir sapkınlık içindesiniz!' demiştik.” (10)“Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şimdi şu alevli cehennem mahkûmları arasında olmazdık!” diye de ilâve ederler.” İfadelerinde de anlaşıldığı üzere asıl olan sonsuz bir hayatta aklı kullanmanın mükâfatını elde etmektir. Bütün bunlara rağmen, halkın cehaletinin idarecilerin menfaatlerine uygun olduğu ve bu cehaletin kaynağının, idarecilerin kendileri ile onların anlayışına dayanan Kur’ân ve Hz. Peygamber'in olduğunu söylemişlerdir.

İslamiyet'in yükselişi karşısında Batı dünyası birtakım tedbirler almıştır. Bunlar, bir yandan misyonerlik faaliyetleriyle Hz. Peygamber'i “sihirbaz” ve “yalancı” olarak gösterip, vahiy iddialarını rüya olarak niteleyen hezeyanlarla insanları İslamiyet'ten uzaklaştırmaya çalışırken; diğer yandan bütün güçlerini birleştirerek XI-XIII. yüzyıllarda Haçlı Seferleri düzenlemişlerdir. Yalnız bunların hiçbirisiyle hedeflerine ulaşamamışlardır. Çünkü Yüce Allah “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتُصَرُّوا اللَّهَ تَتُصَرُّكُمْ وَيُنَبِّتُ أَفْئَامَكُمْ” *“Ey iman edenler! Eğer siz Allah'a yardım ederseniz (emrini tutar, dinini uygularsanız), O da size yardım eder ve ayaklarınızı sağlam bastırır.”*²² Yine “وَلْيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ” *“Allah kendi dinine yardım edenlere muhakkak yardım edecektir.”*²³ gibi benzeri ifadelerde kendi dinine yardım edenlere yardım edeceğini vadedmiştir. Dolayısıyla İslam dinine karşı galip gelecek hiçbir güç ve kudret yoktur. Bütün bunlara rağmen misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde İslamiyet'i karalama faaliyetleri devam etmiştir. Bu süreçte odaklandıkları nokta ise Hz. Peygamber ve ona indirilen Kur’ân olmuştur. Haddizatında Hz. Peygamber'i devre dışı bıraktıklarında ona indirilen Kur’ân da yok sayılmış olacak ve nihayetinde İslam'a dair hiçbir şey kalmayacaktır. Bu sebeple Hz. Peygamber'e sihirbaz, şair, kâhin, yalancı vb. ithamlarda bulunmuşlar ve tarih boyunca da bu tutumlarından vazgeçmemişlerdir. Helak olan kavimler, sonraki nesillere yazılı bir vesika veya kayıtlı bir söz bırakmamalarına rağmen; aralarında hiçbir iletişim olmamasına karşın, sonraki nesiller yine aynı söylemleri tekrarlamışlardır. Bu durumun neden böyle olduğu ve kaynağında ne bulunduğu sorgulandığında “كَذَلِكَ مَا آتَى الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا “*İşte böyle! Onlardan öncekilere hiçbir peygamber gelmemiştir ki, “O bir büyüctür” yahut “bir delidir” demiş olmasınlar.”* “اتَّوَصَّوْا بِهٖ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُوتٌ” *“Onlar bunu birbirlerine tavsiye mi ettiler (ki hep aynı şeyleri söylüyorlar)? Hayır, onlar azgın bir topluluktur.”*²⁴ ifadelerinden

²² Muhammed 47/7.

²³ el-Hac 22/40.

²⁴ ez-Zâriyât 21/52-53.

de anlaşılacağı üzere, kaynak aynı (Şeytan) olunca, asırlar geçse de söylemlerin hep aynı kaldığı anlaşılmıştır.

Öte yandan XII. yüzyılda pek çok olumsuz şey yaşanmış olsa da, İspanya'da Kur'an'ın yanı sıra Arapça eserlerin Latinceye çevrilmesiyle bazı olumlu gelişmeler de yaşanmıştır. Söz konusu çeviriler, özellikle Kur'an çevirisi, XVII. yüzyıla kadar tek örnek olarak diğer Batılı dillere kaynaklık etmiştir.²⁵ 1312'de Viyana Konsili'nde bazı Batı üniversitelerinde Arapça kürsülerinin kurulmasıyla birlikte farklı bir boyuta geçilmiş ve nihayetinde Batı'da oryantalizm resmî bir hüviyet kazanmıştır. Bu resmiyet, bugün anladığımız anlamda Doğu ile başa çıkmayı ve Batı tarzında Doğu'ya egemen olmayı amaçlayan kurumsal bir oryantalizm değildir. Bu tür bir yapılanma daha çok XVIII. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır. Zira XVIII. yüzyılın sonlarında Batı'da oryantalizm faaliyetlerinin her alanda kurumsal bir şekilde hız kazandığı söylenebilir.²⁶ 1647'de Fransız André du Ryer'in (ö. 1660) "Alcoran de Mahomet" adlı Kur'an tercümesi, oryantalistlerce önemsenen bir çalışma olmuştur. Bu çalışma esas alınarak İngilizce, Almanca ve diğer dillere çevirileri yapılmıştır.²⁷ 1698 yılında Kur'an-ı Kerim ikinci kez Latinceye tercüme edilmiştir.²⁸ 1734 yılında İngiliz oryantalist George Sale (1697-1736), Kur'an-ı Kerim'i Arapçadan İngilizceye çevirmiş ve bu çeviri ilk tam çeviri olarak kayıtlara geçmiştir.²⁹ Bu oryantalistin, kendisinden önceki şarkiyatçı ve din adamlarının Kur'an ve Hz. Peygamber hakkındaki görüşlerine katılmadığı ve pek çok noktada onlardan ayrılarak daha ılımlı bir yol izlediği söylenebilir; Hz. Peygamber ve Kur'an hakkındaki söylemlerine bakıldığında, öncekilerden geri kalır bir yönünün olmadığı anlaşılır. Zira bu şahıs, Kur'an'ın Allah katından değil, bizzat Hz. Muhammed'in kendi eseri olduğunu; Kur'an'daki inanç, muamelat ve kıssaların ise Yahudilik, Hristiyanlık ve Mecûsîlik gibi dinlerin kitaplarından alındığını iddia etmiştir. Hz. Muhammed'in harikulade bir insan olarak görünmek için Allah'ın elçisi olduğunu iddia ettiğini, miraç hadisesinin ise toplum nezdinde şöhret kazanmak ve mevkiini yüceltmek amacıyla başvurduğu bir hile olduğunu öne sürmüştür.

²⁵ Yücel Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (2002), 13-38.

²⁶ Said, *Orientalism*, 3.

²⁷ İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1-4, (1989), 107.

²⁸ Bulut "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 428-437.

²⁹ Abdulhamit Birişik, "George Sale", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/24-25.

1782'de, Kur'ân tercümanı olarak bilinen Claude Savary'nin (ö. 1788) Fransızca tercümeleri yapılmıştır. XV. ve XX. yüzyıllarda ise oryantalistlerin Kur'ân tercümeleri yüzlerle ifade edilir olmuştur. İngiliz şarkiyatçısı Arthur John Arberry'nin (1905-1969) "The Holy Koran, an Introduction With Selections" (London, 1953) adlı eseri, İngilizce çeviriler arasında dil açısından en güzel tercüme olarak değerlendirilmiştir.³⁰ Çünkü Arberry, önceki eserinde Kur'ân'ın Batı'da yeterince dikkat çekmemesinin başlıca sebebini, mevcut tercümelerin yetersizliğine ve orijinal metnin belagat ve estetiğini yansıtmamasına bağlamış ve yıllarca süren çalışmalarıyla bunu ortaya koymaya çalışmıştır.³¹

XIX. ve XX. yüzyıllarda gündeme gelen Kur'ân metninin, Hz. Muhammed'in hayatı ile karşılaştırılarak tarihi tenkidi yapılması görüşü öne çıkmış ve bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm hakkında mesnetsiz iddialar ileri sürülmüştür. Bu bağlamda, Kur'ân tercümesiyle tanınan İngiliz şarkiyatçısı Richard Bell'in (1876-1952) tercümesi de bu yöntemle ele alınmıştır. Bell, bu meâlde Ahd-i Atîk üzerinde çalışırken öğrendiği prensipleri uygulayarak sûreleri yeniden düzenlemeye kalkışmış; bununla sınırlı kalmayıp âyetleri de nüzûl tarihlerine göre yeniden sıralamaya çalışmıştır. Öyle ki bu müellif, Kur'ân'ın, Müslümanların inandığı gibi vahiy değil, Peygamber'in kendi aklının ürünü olup ilham benzeri bir çeşit iç telkine dayandığını savunmuştur. Yine, Peygamber'in Kur'ân'ı telif etmekle kalmadığını, aynı zamanda ihtiyaca binaen metinde pek çok değişiklik yaptığını dile getirmiştir. Ona göre Kur'ân, eski kavimlerle ilgili kıssaları Kitâb-ı Mukaddes'ten almıştır. Vahiy, kısa pasajlardan oluşmaktadır. Ayrıca, Bell, daha zorlama bir hipotez ileri sürerek, Kur'ân'da yer yer konu dışına çıkan âyetlerin bulunduğunu iddia etmiştir. Bu durumu, Peygamber'in söylediği âyetlerin ele geçirilen ufak tefek malzemelerin ön ve arka yüzlerine rastgele yazılması sebebiyle, daha sonra bunların yerlerine kaydedilişi sırasında diğer yüzdeki başka sûrelere ait âyetlerin de yanlışlıkla nakledilmesi sonucu yapılan tekrarlamalar olarak açıklamaya çalışmıştır.³²

Bu hezeyanları daha ileri taşıyan bir başka İngiliz şarkiyatçısı Alfred Guillaume'dur (1888-1965). O, âyetlerin parçalanarak ve birbirlerinden ayrılarak tamamen indî mülâhazalarla yerlerinin değiştiğini, böylece kullanılmaz hale geldiğini söylemiştir. Guillaume, 1953 yılında İstanbul'da

³⁰ Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri", 107.

³¹ Tevfik Rüşü Topuzoğlu, "Arthur John Arberry", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/348-349.

³² M. Manazır Ahsan, "Richard Bell", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/423-424.

verdiği konferanslarda Kur'an-ı Kerim'in mahiyeti hakkında Müslüman dinleyicilerin infialine sebep olacak türden fikirler ileri sürmüştür. Örneğin, ona göre vahiy yahut ilham edilenler doğrudan kitaplar olmayıp, Hz. Muhammed'in tertiplediği ve kâtiplerine yazdırdığı bilgilerdir. Çünkü Allah, hiçbir peygambere bizzat düzene koyduğu bir metin indirmemiş, sadece onun zihnine hitap etmiştir. Ayrıca kutsal kitaplar arasında bir üslûp birliğinin bulunmayışını gerekçe göstererek bunların ilâhî kelâm olmadığını savunan Guillaume, Kur'an'da var olduğunu iddia ettiği gramer hatalarını da buna ilave etmiştir.³³

Herhangi bir kitabî referansı olmayan bu hezeyanlar, Ali Kemali Aksüt, M. Râif Ogan, Osman Keskiöğlu gibi müellifler tarafından yazılan bir dizi makale ile eleştirilip reddedilmiştir. Bunu anlamak için İlmî birikimin belli bir aşamada olmasına gerek yok. Kur'an ve sünneti temel düzeyde okuyan her mümin, Guillaume'un İslâmî vahiy anlayışını Hristiyanlıkla karıştırdığı, Kur'an'ın her ne kadar bir fen kitabı değilse de, ilimle çatışmadığı ve tahrif edildiği bilinen Kitâb-ı Mukaddes ile Kur'an arasında üslûp birliği aramanın mantıksız olduğunu rahat bir şekilde anlayacaktır. Kaldı ki, dildeki kurallar kaidenin dilden çıkarılmasıyla oluşur. Bu nedenle, gramer kurallarının dil âlimlerince sonradan konulduğu dikkate alındığında Kur'an'da gramer hatası bulunduğu iddiasının ne kadar temelsiz olduğu anlaşılacaktır.³⁴

Bu çerçevede özellikle Alman Theodor Nöldeke'nin çalışması, oryantalistlerin bu alandaki çalışmalarına bir bakıma temel teşkil ettiği söylenmektedir.³⁵ Bu müellif, İslâmî ilimlerle ilgilenmesinin yanı sıra, kendisi de şarkiyatçı yetiştirmiştir. Örneğin, 1890'da İngiltere'de yayımlanan şarkiyat dergisi olan *Journal of the Royal Asiatic Society*'ye şeref üyesi seçilen Nöldeke Edouard Sachau, İslam kültür tarihine dair bio-bibliyografik eseriyle tanınan Alman şarkiyatçısı ve Türkologu Carl Brockelmann, Friedrich Schwally, Charles James Lyall, Christiaan Snouck-Hurgronje ve Enno Littmann gibi isimler bunlardan birkaçıdır. Diğer şarkiyatçılar gibi Sâmi diller ve Ahd-i Atık metin tenkidi konusunda çalışmalar yapmış ve Kur'an üzerine yaptığı araştırmalarda bunların etkisi görülmüştür. Nöldeke, mukayese yaparak Tevrat, İncil ve Kur'an arasında farklılıklar olduğunu ortaya koymuş olsa da bulduğu bu farklılıklar onu hedefine ulaştırmamıştır. O, Tevrat ve İncil'le ilgili araştırmalarında ulaştığı sonuçlara Kur'an için de

³³ İlhan Kutluer, "Alfred Guillaume", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/175-177.

³⁴ Ahmet Parlakışık, *Oryantalizmin Soruları* (İstanbul: b.y.y., 1995), 87-144.

³⁵ Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri", 109.

ulaşırım düşüncesiyle araştırmalarına devam etmiştir. Yahudilik ve Hristiyanlık, gerek kurucuları ve kuruluş süreçleri gerekse kutsal kitapları itibariyle belli bir şahıs, zaman ve metinle sınırlı iken, Kur'ân diğer kutsal kitaplardan farklı olarak bir insan ömrü içinde indirilmiş ve metinleşme süreci tamamlanmıştır. Bu bilgilere rağmen, Nöldeke'nin Kur'ân'ın toplanması, âyet ve sûrelerin tertip ve düzenine dair rivayetlerle ilgili şüpheler oluşturmaya çalıştığı ve bu tutumundan vazgeçmediği anlaşılmaktadır. Nöldeke, mevcut rivayetleri tetkik etmek yerine, Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in yazdığı sıradan bir kitap gibi ele almış ve âyetlerin tertibini edebî eleştiri yöntemiyle, dil kuralları açısından yorumlamaya çalışmıştır. Ona göre Kur'ân'da belirli dönemlerde sıkça kullanılan lafızlar, metnin kronolojik düzenlenmesinde fikir verebilir. Sâmi diller alanındaki araştırmalarıyla dikkat çeken Nöldeke'nin Arapça üzerine telif ettiği eserler, günümüzde birçok araştırmacı tarafından hâlâ kaynak olarak kullanılmaktadır.³⁶

Hollandalı şarkiyatçı Christiaan Snouck-Hurgronje (1857-1936), modern şarkiyatçılığın kurucularından sayılmıştır. Çalışmalarında İslam'ın uluslararası platformdaki gücü ile Müslüman toplumun sosyal ve siyasal hayatına dair analizleriyle bilinen müellif, özellikle İslâmî sistemin nasıl kurulup geliştiği, Müslüman toplumun günlük yaşayışını nasıl düzenlediği ve bir sömürge hükümetinin Müslümanları nasıl idare etmesi gerektiği konuları üzerine yoğunlaşmıştır. Hollanda'nın Endonezya'daki sömürge politikasıyla ilgili görüşlerini ve buraya gönderilecek memurlara ve idarecilere verdiği konferansları 'Nederland en de Islam' adlı eserinde toplayan müellif,³⁷ din ile siyasetin birbirinden ayrılmasını ve dinî tarafsızlık ilkesinin devlet yönetiminde hâkim kılınmasını hedefleyen bir politika geliştirmiştir. Bu yönüyle diğer şarkiyatçılara göre daha ılımlı bir tutum sergilemiş, bu nedenle Müslüman olduğuna dair bazı iddialar ortaya atılmıştır. Bu iddia Hollanda ilim çevrelerinde şiddetle reddedilmiş, bunun yanı sıra Snouck-Hurgronje'nin Th. Nöldeke'ye gönderdiği mektupları yayımlayan Leiden Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden P. S. Van Koningsveld, onun hiçbir zaman Müslüman olmadığını, ancak Müslümanlara karşı kendileriyle özdeşleşmiş bir tavır sergilediğini belirtmiştir.³⁸

Bütün bu bilgilerin ardından genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, Batılılar İslamiyet ile karşılaştıkları ilk andan itibaren Kur'ân'ın Allah kelâmı

³⁶ Hilal Görgün, "Theodor Nöldeke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/217-218.

³⁷ J. Peterson, *The Scientific Work of Snouck Hurgronje*, (Leiden: b.y.y., 1957).

³⁸ İsmail Hakkı Göksoy, "Christiaan Snouck-Hurgronje", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/340-341.

olduğunu inkâr etmişlerdir. Bunu yaparken, bilinçli ya da bilinçsiz şekilde genellikle cahiliye taassubuyla hareket etmişlerdir. Bir başka ifadeyle, XII. yüzyıla kadar bu inkâr körü körüne yapılırken, Kur’ân’ın Batı dillerine tercümesiyle birlikte bu durum yavaşça değişmeye başlamıştır. XIV. yüzyıldan itibaren bazı Batılı ülkelerde Arapça kürsülerinin kurulması, bu alandaki çalışmaların orijinal kaynaklar üzerinden yapılmasına imkân sağlamıştır. Orijinal kaynaklar üzerinden yapılan çalışmalar, Batılıların İslam algısına etki etmemiştir. Zira gönlü kapalı olan insanlara bütün ayetler serdedilse de, yine fayda sağlamayacaktır. Nitekim Yüce Allah, “أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ” *“Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Dolaştılar, ama ibret almadılar). Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur.”*³⁹ yine “وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ” *“Göklerde ve yerde nice deliller vardır ki yanlarına uğrarlar da onlardan yüzlerini çevirerek geçerler.”*⁴⁰ ayetleriyle bu hakikate dikkat çekmiştir.

İnsanların gönüllerinin kapalı olmasının yanı sıra, kilisenin baskıları sebebiyle Batı’da İslam, kılıç dini olarak lanse edilmiş, özellikle ruhban sınıfındaki din adamları halkın hakikatlerle buluşmasına engel olmuşlar. Örneğin, et-Tevbe 9/34. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ” *“Ey iman edenler! Bilin ki Yahudi din bilginlerinin ve Hristiyan din adamlarının birçoğu halkın mallarını haksızlıkla yerler ve Allah yolundan alıkoyarlar. Altın gümüş biriktirip Allah yolunda harcamayanları elem veren bir azapla müjdele!”*⁴¹ ifadesi, sadece oryantalistlerin değil aynı zamanda din adamlarının da aynı amaca hizmet ettiklerini ortaya koymaktadır. Bu dönemde yapılan İslami araştırmalara yine kilise tarafından, 1973 yılında Paris’te düzenlenen Uluslararası Oryantalistler Konferansı’nda Oryantalist teriminin artık kullanılmaması kararı alınmıştır.⁴² Her ne kadar isim değişmiş olsa da, farklı adlar altında aynı emeller devam etmiştir. Nitekim günümüzde dahi çeşitli oryantalist dernekler ve kongreler çağın gereksinimlerini dikkate alarak isimlerini değiştirmişlerdir, fakat faaliyetlerini aynı hızla, hatta daha profesyonelce sürdürmektedirler. Bu alandaki çalışmalarıyla bilinen pek çok enstitü Avrupa ve Amerika üniversitelerinde varlığını devam ettirmektedir. Zira emperyalizm ve misyonerlik, bütün dünyada olduğu gibi Doğu’nun

³⁹ el-Hac 22/46.

⁴⁰ Yûsuf 12/105.

⁴¹ et-Tevbe 9/34.

⁴² Bulut “Oryantalizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 33/428-437.

çeşitli bölgelerinde -özellikle de Ortadoğu'da- menfaatlerinin devamı için çalışmayı sürdürmekte; bu maksatla bölge devletleri ve toplumları hakkında yapılacak araştırmalar ile araştırmacılar desteklenmektedir.⁴³

Oryantalizmin bakış açısı ve düşünsel temelleri belirli kurallar çerçevesinde yeniden yapılandırıldığında, Doğu ile Batı arasındaki ilişkilerde birtakım değişim ve dönüşümler yaşanabilir. Ancak böyle bir dönüşüm, beraberinde güç dengelerinin de değişimini getirecektir. Nitekim Said'in, Batı'nın Doğu hakkında söylediği her şeyi oryantalizmle ilişkilendirdiği söylenebilir.

3. Oryantalistlerin Kıraatle İlgili Değerlendirmeleri

İslam inanç ve ilim geleneğine göre kıraatler, Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber tarafından talim edilen farklı vecihlerdeki okunma biçimlerini ifade etmektedir. Bu kıraatlerin tamamı, sahih ve mütevâtir rivayet yollarıyla doğrudan Hz. Peygamber'e nispet edilmektedir. Müslüman âlimler, kendilerine mütevâtir tariklerle intikal eden bu okuyuşları büyük bir titizlikle muhafaza etmiş; rivayet ve isnat esasına dayalı bir aktarım anlayışıyla nesilden nesile naklederek günümüze kadar ulaştırmışlardır. Bu çerçevede İslam ilim geleneğinde, kıraatlerin kaynağının bizzat Hz. Peygamber olduğu hususunda açık ve yerleşik bir kabulün bulunduğu görülmektedir.

Batılı araştırmacıların Kur'ân-ı Kerîm'e dair ele aldıkları başlıca meselelerden biri de farklı kıraatler konusudur. Oryantalist literatürde, Kur'ân kıraatleri çoğu zaman metnin teşekkülü ve güvenilirliği bağlamında tartışılmış; bu çerçevede çeşitli asılsız iddialar ileri sürülmüştür. Söz konusu iddiaların bir kısmı, kıraat farklılıklarının mahiyetine ve kaynağına ilişkin şüpheler üretmeyi amaçlayan olumsuz yaklaşımlar içermektedir.

Bu başlık altında, tarihsel süreç içerisinde oryantalist araştırmacılar tarafından dile getirilen söz konusu asılsız iddiaların bir kısmı ele alınacak; bunun yanı sıra çağdaş Batılı akademisyenlerin kıraatlere ilişkin değerlendirmelerine de yer verilecektir. İlgili görüşler ortaya konulduktan sonra, İslam ilimleri geleneği çerçevesinde bu iddialara verilen cevaplar değerlendirilecek ve mesele, rivayet, isnat ve usûl esasları dikkate alınarak bütüncül bir bakış açısıyla ele alınacaktır.

Leemhuis başta olmak üzere bazı modern ve çağdaş Batılı araştırmacılar, kıraat farklılıklarının, Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber'e Cebrâil (a.s)

⁴³ Bulut "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 33/428-437.

aracılığıyla *yedi harf* üzere indirildiğine dair rivayetlerle irtibatlı olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁴ Bu yaklaşımı benimseyen bazı araştırmacılar, buradan hareketle sahih kıraatlerin sayısının yedi ile sınırlı olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Bununla birlikte Gade, *yedi harf* kavramının hangi unsura delalet ettiği hususunda literatürde açık ve üzerinde ittifak edilmiş bir açıklamanın bulunmadığını vurgulamakta; İslam ilim geleneğinde bu rivayetin mahiyetine dair farklı ve birbirinden ayrılan yorumların mevcut olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca Gade, kıraatler arasındaki farklılıkların temel sebebini, Kur'ân hükümlerinin anlam ve etki bakımından pekiştirilmesi ve açıklığa kavuşturulması şeklinde değerlendirmektedir.⁴⁵

İbn Mücâhid üzerine müstakil çalışmalar yapan Melchert, onun Kıraat-ı Seb' a anlayışının teşekkülünde belirleyici bir rol oynadığını belirtmekte ve bu çerçevede İbn Mücâhid'i söz konusu geleneğin kurucu figürü olarak değerlendirmektedir. Melchert'e göre İbn Miksem ve İbn Şenebûz, yerleşik kıraat anlayışını dönüştürmeye yönelik girişimlerde bulunmuş; ancak bu çabalar, İbn Mücâhid'in öncülüğünde şekillenen ana akım tarafından kabul görmemiştir. Ayrıca Melchert, İbn Mücâhid öncesi dönemde kıraat farklılıklarının büyük ölçüde dilliler tarafından aktarıldığını, İbn Mücâhid sonrasında ise hadis ehlinin kıraat alanında daha belirgin bir konuma yükseldiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda Melchert, İbn Mücâhid ve onu takip eden çevrelerin, kıraatlerin tespitinde dil merkezli yaklaşımlara mesafeli bir tutum benimsediklerini ifade etmektedir.⁴⁶

Leemhuis, Mekki b. Ebî Tâlib'in bir kıraatin sahih kabul edilebilmesi için üç temel şart ileri sürdüğünü belirtmekte ve bu şartları sistematik biçimde tasnif etmektedir. Buna göre birinci kategoride yer alan kıraat, Hz. Peygamber'e sahih bir senetle ulaşan, Arap dilinin kurallarına uygun olan ve aynı zamanda Mushaf hattıyla örtüşen okuyuş biçimidir. Bu üç şartın birlikte gerçekleştiği kıraatler sahih kabul edilmekte ve bunlarla okunması meşru görülmektedir. İkinci kategoride ise nakil ve Arapçaya uygunluk şartlarını taşımasına rağmen Mushaf hattına uygun olmayan kıraatler yer almaktadır. Mekki'ye göre bu tür kıraatlerle tilavet edilmesi caiz değildir; ancak bu okuyuşlar hakkında ne kesin olarak sahihlik ne de kesin olarak yokluk hükmü verilebilmektedir. Üçüncü kategori ise sahih bir nakle dayanmayan, Arap diline uygunluğu bulunmayan; buna karşılık Mushaf hattıyla örtüşen okuyuşları kapsamaktadır. Mekki, bu nitelikleri taşıyan kıraatlerin kabul

⁴⁴ *Readings of the Qur'an* Leemhuis, Jane Dammen McAuliffe Ed. *Encyclopedia of the Qur'an* (Köln: Brill, 2001), 1/354.

⁴⁵ *Recitation of The Qur'an* Gade, Jane Dammen McAuliffe Ed. *Encyclopedia of the Qur'an*, (Köln: Brill, 2001), 372-373.

⁴⁶ Christopher Melchert, *Ibn Mujahid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings*, 5.

edilemez olduğunu açıkça ifade etmektedir. Leemhuis, Mekkî'nin bu tasnifini temellendirirken Taberî'den delil getirdiğini de özellikle vurgulamaktadır.⁴⁷

İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr* adlı eserinde Mekkî'nin kıraatlerin sahihliğine dair ortaya koyduğu ölçütleri tasdik etmekte ve bu yaklaşımın daha önce Ebû Amr ed-Dânî tarafından da dile getirildiğini belirtmektedir. Buna karşılık Nöldeke, sahih senet şartına ilişkin farklı bir değerlendirme ileri sürmekte; bu şartın hicrî ikinci yüzyılda ortaya çıktığını ve zamanla kıraatlerin sahihliğini belirlemede en önemli ölçüt hâline geldiğini savunmaktadır. Ancak bu yaklaşımın tarihsel verilerle tam olarak örtüşmediği görülmektedir.⁴⁸

Nöldeke, kıraat imamlarını da incelemiş; onların sistemlerini değerlendirirken meşhurluk unsurunu belirleyici bir kriter olarak ön plana çıkarmıştır. Bu çerçevede kıraat imamlarını üçlü bir tasnife tâbi tutmuş, ikinci ve üçüncü grupta yer alan râvilerin daha az meşhur olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Nâfi' ve Âsım en fazla saygı gören kıraat imamları arasında yer almakta; bunları sırasıyla Ya'kûb, A'meş ve Hişâm takip etmektedir.⁴⁹ Benzer değerlendirmelere Leemhuis'in çalışmalarında da rastlanmaktadır. Bu durum, modern oryantalist yaklaşımların, kıraatlerin tasnifi ve değerlendirilmesi noktasında klasik İslam anlayışından belirli ölçülerde etkilendiğini göstermektedir. Son olarak belirtilmelidir ki gerek yedili gerekse onlu kıraat sisteminde, bir kıraatin sahih kabul edilebilmesi için sahih nakil, Arap diline uygunluk ve Mushaf hattına mutabakat şeklinde ifade edilen üç temel şartın birlikte gerçekleşmesi gerekmektedir.⁵⁰

Kıraat âlimlerinin, bir okuyuşun senet yapısını ve sahihlik derecesini tespit ederken gösterdikleri ilmî titizlik, klasik kaynaklarda açık biçimde görülmektedir. Bu çerçevede kıraatlerin kabulünde yalnızca bir okuyuşun yaygınlık kazanmış veya meşhur hâle gelmiş olması yeterli görülmemiş; sahih nakil, Arap diline uygunluk ve Mushaf hattına mutabakat gibi nesnel ölçütler esas alınmıştır. Buna karşılık bazı Batılı araştırmacıların, kıraatlerin meşruiyetini yalnızca kıraat imamlarının şöhretiyle açıklamaya çalışmaları yahut sahih senet şartının hicrî ikinci asırdan sonra ilave edilmiş bir kriter olduğu yönündeki imaları, tarihsel ve ilmî verilerle tam olarak örtüşmemektedir.

⁴⁷ İshak Kızılaslan, *Çağdaş Oryantalizm ve Kıraat İlmî-The Encyclopedia of the Qur'an Örneği* (İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2001), 350.

⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-13.

⁴⁹ Theodore Nöldeke, *Kur'an Tarihi*, trc. Muammer Sencer (İstanbul: İlke Yay., 1970), 529.

⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-14

Bu tür yaklaşımlar, kıraat ilminin kendi iç metodolojisini ve erken dönemlerden itibaren oluşmuş rivayet disipliniyi yeterince dikkate almamaktan kaynaklanmaktadır. Nitekim İslam ilim geleneğinde kutsal metnin korunması, sıkı bir isnat ve rivayet sistemiyle teminat altına alınmışken; Batı’da kutsal metinlerin tarihsel aktarımı çoğu zaman böyle bütüncül ve sistematik bir disipline dayanmamıştır. Bu farklı tarihsel tecrübelerin göz ardı edilmesi, kıraat ilmine yönelik değerlendirmelerde indirgemeci ve isabetten uzak sonuçların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Vahiy meleği Cebrâil’in (a.s), Hz. Peygamber’le buluşarak vahyedilecek bölümü ona okuması ve Hz. Peygamber’in dinlemesi; ikinci aşamada ise Hz. Peygamber’in ezberden okuması ve Cebrâil’in (a.s) dinlemesi, tedrisatta “arz” ve “semâ” usulünü oluşturur. Burada vahyin doğru aktarılması ve doğru algılanması birincil hedef olarak belirlenmiş, ikincil olarak da eğitimde uygulanması gereken aşamaların vazgeçilmezliğine işaret edilmiştir. Eğer Kur’ân, oryantalistlerin iddia ettiği gibi vahiy ürünü değilse, o hâlde Cebrâil’in (a.s) Hz. Peygamber’e; Hz. Peygamber’in de Cebrâil’e (a.s) okuması nasıl açıklanabilir? Şüphesiz bütün bunlar, itikadî meseleler olup insanların söylemleriyle değişikliğe uğramaz. Nitekim özelde fertlerin, genelde ise toplumların Kur’ân’la olan ilişkileri çeşitli şekillerde gerçekleşmiştir. Örneğin, Kur’ân’a gönlünü açmak ve ona kalpte müstesna bir yer ayırmak imanla mümkündür. Ona ittiba etmek, onun ahkâmıyla amel etmek ve onunla fiilî bir bağ kurmak teslimiyetle gerçekleşir. Onun anlam ve muhtevasını idrak etmek, onunla zihnî irtibat kurmak ise ilimle mümkündür. Onu okumak suretiyle lafzî bağ kurmak, tilâvet kurallarını ve tecvidi dikkate almakla gerçekleşir. Ona tazim ve hürmet göstermek ve onunla ruhî bağ kurmak ise ahlakla mümkündür. Bütün bunlar, Kur’ân’a yaklaşımın tek yönlü olmaması gerektiğini; aksine çok boyutlu bir bakışla ele alınmasının zorunlu olduğunu göstermektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’in Hz. Peygamber vasıtasıyla insanlığa aktarımı da çeşitli şekillerde olmuştur. Zira o, kendisine indirilen âyetleri ashâbına hem tebliğ ve tebyîn etmiş hem de kayda geçirmek suretiyle yazılı hale getirmiştir. Bunlarla yetinmemiş her ramazan ayında o ana kadar kendisine indirilen âyetleri Cebrâil’e (as) arz etmiş ve bu arzalarda Hz. Peygamber’in ashâbı da hazır bulunmuştur. Her ne kadar sahâbe, Cebrâil’in (a.s) Hz. Peygamber’e

okumasına şahit olamamışsa da Hz. Peygamber'in Cebrâil'e (a.s) okumalarına şahit olmuşlardır. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte de öncelikle Hz. Ebû Bekir tarafından Kur'ân nüshalarının toplanıp Mushaf'a dönüştürülmesi, sonrasında Hz. Osman döneminde Mushafların istinsahı bu işlerin ehil kişi ve komisyonlar marifetiyle yaptırılması Kur'ân'ın diğer eserlerden farklı olup Allah kelâmı olduğunu ortaya koymaktadır. Bundan sonraki süreçte bazı hareke ve noktalama çalışmalarının ardından Kur'ân-ı Kerîm nesilden nesile şifahi ve yazılı olarak mütevâtir bir yolla gelmiştir. Bütün bunlara rağmen Oryantalistler Kur'ân'ın intikal aşamalarının her biri için şüphe uyandırıcı yalan beyanlar üretmeye devam etmişlerdir.

Şu hususu ifade etmek gerekir ki, Oryantalizmin tüm bu çalışmalarının arka planında Müslüman ülkeleri sömürmek, onların zihninde inanç problemleri oluşturmak ve onları kendi egemenlikleri altına almak vardır. Bu bakımdan, şimdiye kadar yayımlanan oryantalist literatüre hâkim olmak bir bakıma önemlidir. Bu, şu açıdan önemlidir: Müslüman coğrafyada İslam'a, Kur'ân'a ve kendisine indirilen Hz. Peygamber'e dil uzatanlar, acaba hangi kaynaklardan beslenerek bu iftiraları atmaktadırlar? Diğer bir ifadeyle, oryantalist düşünceli ve Müslüman kimliği taşıyan yazarlar kimlerdir? Maalesef, bu tür şahıslar asıl kaynaklara ulaşamayan genç beyinleri zehirleyebiliyor ve mesnetsiz dayanaklardan güç alarak İslam'a dil uzatmaktan geri durmuyorlar.

Araştırmada, oryantalizmin özellikle Kur'ân'la ilgili çalışmalar ele alınmış, fikri planda oryantalistlerin zihin yapılarının daha iyi anlaşılması birçok müellif üzerinden mesele incelenmiştir. Neticede Hz. Peygamber'in, Kur'ân metnini İslam öncesi kutsal metinlerden aldığı iddiasının asılsız oluşu anlaşılmış, Kur'ân ayetlerinin o dönemde zirveye ulaşmış Arap şiirinden alındığı iddiası da bizzat Kur'ân tarafından çürütüldüğü görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Ahsan, M. Manazır. “Richard Bell”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c. 5, 1992, 423-424. İstanbul: TDV Yayınları.
- Ar, Merve. “İslamofobik Kurguda Oryantalizmin Rolü”. *İlahiyat* 5 (2021), 159-175.
- Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Konya: b.y.y., 1989.
- Bırışık, Abdulhamit. “George Sale”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 36, 2009, 24-25. İstanbul: TDV Yayınları.
- Bulut, Yücel. “Oryantalizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 33, 2007, 428-437. İstanbul: TDV Yayınları.
- Bulut, Yücel. “Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (2002), 13-38.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Oryantalizm ve Batıda Kur’an ve Kur’an İlimleri Üzerine Araştırmalar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1-4, (1989), 95-136.
- Demirci, Mehmet. “Vahiy Esnasında Hissedilen Çınlama Sesi: Salsaletü’l-Ceres”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim 2021), 634-660.
- Dudenredaktion. “Duden-Die Deutsche Rechtschreibung”. Mannheim: Dudenverlag, 2006.
- Gade, Recitation of The Qur’ân. *Jane Dammen McAuliffe Ed. Encyclopedia of the Qur’an*. Köln: Brill, 2001.
- Göksoy, İsmail Hakkı. “Christiaan Snouck-Hurgronje”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 37, 2009, 340-341. İstanbul: TDV Yayınları.
- Görgün, Hilal. “Theodor Nöldeke”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 33, 2007, 217-218. İstanbul: TDV Yayınları.
- Harman, Ömer Faruk. “Yuhannâ ed-Dimaşki”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 43, 2013, 580-582. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kızılaslan, İshak. *Çağdaş Oryantalizm ve Kiraat İlmi-The Encyclopedia of the Qur’an Örneği*. İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2001.
- Koça, Mustafa Tarık. *Kur’an’a Oryantalist Yaklaşım – Richard Bell Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Kutluer, İlhan. “Alfred Guillaume”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 14, 1996, 175–177. İstanbul: TDV Yayınları.
- Küçüksucu, Fatma Berva. *Oryantalizmin Kiraat İlmine Bakışı: Goldziher’in “Schools of Koranic Commentators” Kitabı Özelinde İnceleme*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2025.
- Leemhuis, Readings of the Qur’ân. *Jane Dammen McAuliffe ed. Encyclopedia of the Qur’an*. Köln: Brill, 2001.
- Nöldeke, Theodore. *Kur’an Tarihi*, trc. Muammer Sencer. İstanbul: İlke Yay., 1970.
- Ömer, Ahmed Muhtar Abdulhamid. *Mu’cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Mu’âşirati*. Suudi Arabistan: ‘Âlemu’l-Kütüb, 2008.
- Özbek, Ömer. *Karşılaştırmalı Kiraat İlmi Meseleleri*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Ömer Özbek, “Kur’an’ı Okuma ve Anlamanın Niteliği Üzerine”, *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/4 (2019), 94-107.
- Parlakışık, Ahmet. *Oryantalizmin Soruları*. İstanbul: b.y.y., 1995.
- Peterson, J. *The Scientific Work of Snouck Hurgronje*. Leiden: b.y.y., 1957.
- Sahas, Daniel J. *John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ishmaelites*. Leiden: b.y.y., 1972.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
- Said, Edward W. *Oryantalizm (Doğubilim): Sömürgeciliğin Keşif Yolu*. çev. Nezih Uzel. İstanbul: İrfan Yayımcılık, 1998.

Sönmezsoy, Selahattin. *Kur'an ve Oryantalistler*. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.

Taşpınar, İsmail. "Theodore Ebû Kurre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 41, 2012, 83–84. İstanbul: TDV Yayınları.

Topuzoğlu, Tefik Rüştü. "Arthur John Arberry". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 3, 1991, 348-349. İstanbul: TDV Yayınları.

Turner, Bryan S. *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayıncılık, 2002.

Zakzûk, M. Hamdi. *el-İstişrâk ve 'l-halfiyyetu li's-sirâi 'l-hadârî*. Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1997.

Zakzûk, M. Hamdi. *Oryantalizm veya Medeniyetler Hesaplaşması*. çev. Abdülaziz Hatip. İzmir: Akademi Yayınları, 2006.

BÖLÜM 5: EL-FETÂVA'L-VELVÂLİCİYYE'NİN İBADETLER BÖLÜMÜNDE YER ALAN FIKIH KAİDELERİNİN ANALİZİ

Menderes Gürkan*, Atıqurrahman Sabiry**

GİRİŞ

İslam hukuku gerek menşei gerekse de sistemi itibariyle diğer hukuk sistemlerinden farklılık gösterir. Hz. Peygamber'in(a.s.) nübüvveti ile birlikte vücut bulmaya başlayan İslam hukuku sonraki dönem ve nesillerde gelişerek zengin bir içerik ve literatüre sahip olmuştur. İslam hukuku bünyesinde pek çok alt disiplin ve bu disiplinlere ilişkin literatür çeşidi olmakla birlikte İslam hukukunun usûl ve furû olmak üzere iki temel disiplini vardır. "Muhtelif-muayyen olayların müşterek mahiyetini tespit eden genel ifade ve hüküm " şeklinde tanımlanan fıkıh kuralları veya külli kaideler yeni hükümlere ulaşma ve bu hükümler arasında tutarlılık sağlamada önemli bir rol üstlenmiştir. Fıkıh kuralları, İslam hukukunda yeni problemlerin hükmünü tespit edip çözüme kavuşturmada fakihlerin çokça müracaat ettiği deliller arasında yer alır. İslam hukukunun ilk dönemlerinde sözlü olarak bilinen ve kullanılan fıkıh kaideleri zaman içerisinde ya fıkıh eserlerinin içerisinde ya da müstakil eserler içerisinde telif edilerek yazıya dökülmüş ve yaygınlık kazanmıştır. Hanefî fıkhında külli-fıkıh kaideleri öncelikle İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin kitaplarında yer almaya başlamış ve süreç içerisinde gelişerek fıkıh ve fetvâ literatüründe etkin olarak kullanılmaya devam edilmiştir.

Ebûl-Feth el-Velvâlicî (ö. 540/1146), *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye* adlı eserinde yer alan fetvaların delillendirilmesinde fıkıh kaidelerinden fazlaca istifade etmiştir. Ebûl-Feth el-Velvâlicî'nin bu eseri telif edildiği dönemden itibaren ilim çevrelerinin ilgisini çekerek geniş bir coğrafyada kendisinden istifade edilmiş, müftülerin fetva kitabı haline gelmiş ve Osmanlı'nın son döneminde hazırlanan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin kaynakları arasında da yer almıştır. Esinini Kurân ve onun isimlerinden¹ alan el-Velvâlicî, Kur'an

* Doç. Dr. ERÜ İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, mgurkan@erciyes.edu.tr. ORCID: 0000-0002-1855-7419.

** Öğretim Görevlisi, Takhar Üniversitesi Şeriat Fakültesi Fıkıh ve Hukuk Anabilim Dalı, Afganista, Atıqurrahmansabiry@gmail.com ORCID: 0009-0006-7272-6953.

¹ Yakup Uzun, *Kur'an'ın İsimleri Bağlamında Kur'an Okuma*, Ed. Ömer Özbek, (İstanbul: Fecr Yayınları, 2023), 158-171.

ve sünnet temelli oluşturduğu kitabının fıkıh kaidelerini özenle temellendirmesiyle de önem arz etmektedir.

Bu çalışma; Ebûl-Feth el-Velvâlicî'nin *el-Fetâva'l-Velvâliciyye* adlı eserinin abdest, namaz, zekât, oruç ve hac bölümlerinde yer alan fıkıh kaidelerinin tespiti ve bu kaidelerin analizini hedeflemektedir. Bu kaideler genel itibariyle "ihtiyat, zaruret, zaruretlerin kendi miktarınca takdir olunması, zorluğun giderilip kolaylaştırılması, umûmu'l-belvâ/kaçınılması zor olan durum, katîliğin şüphe ile ortadan kalkmaması, mal sahibinin zekât sorumluluğu için öncelikle kendi ihtiyaçlarını gidermesi, kaçınılması mümkün olmayan şeylerin cevaz alanına girmesi" vb. fikhî değerler çerçevesinde oluşmuştur. Çalışmamızın temel hedefi mezkûr eserin ilgili bölümlerinde yer alan bu kaidelerin örneklem usulüyle tespiti ve fıkıh problemlerinin çözümünde kendilerinden ne şekilde istifade edildiğinin analizinin yapılmasıdır.

Fıkıh ilminde, zaman ve süreç içerisinde farklılık ve şartların değişkenliğine bağlı olarak meseleleri çözüme kavuşturabilme ve fıkıhın uygulanabilme imkânı için fıkıh usulü ilminin yanı sıra umumî-küllî prensipler/kaideler geliştirilmiştir. Bu küllî fıkıh kaideleri yeni meselelerin çözüme kavuşturulmasında bir delil gibi işlev görmesinin yanı sıra fıkıhın bütünlük içerisinde tutarlı bir yapı kazanmasında da önemli rol oynamıştır. İlk dönemlerde bu umumî kaideler sözlü olarak dilden dile aktarılırken fıkıhın tedvin dönemi sürecinde ise fıkıh kitaplarında yazılı olarak yer almaya başlamıştır. Hanefî mezhebi özelinde, özellikle İmam Muhammed (ö. 189/805)'in telif ettiği altı temel fıkıh eserinde² bu kaidelerin sıklıkla kullanıldığı ve meselelerin hükümleriyle irtibatlandırıldığı söylenebilir.³

Fıkıhın tedvin döneminde Kerhî (ö. 340/952) ve Debûsî (ö. 430/1039) gibi Hanefî fakihlerin eserlerinde⁴ genel kural anlamında "kaide" kelimesi yerine

² İmam Muhammed'in bu eserleri; "1. *el-Asl*, 2. *el-Câmiu's-sağır*, 3. *el-Câmiu'l-kebir*, 4. *es-Siyeru'l-kebir*, 5. *es-Siyeru's-sağır* ve 6. *ez-Ziyâdât*'tır. Bu eserler rivayet açısından kuvvetli bulunduğundan dolayı 'zâhiru'r-rivâye' ve içeriği de Hanefî fıkıhının temelini teşkil ettiğinden dolayı 'mesâilü'l-usûl/el-usûl' diye adlandırılmıştır. Fazla bilgi için bkz. Eyyüp Said Kaya, "zâhirü'r-rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/101-102. İmam Muhammed'in hayatı ve diğer eserleri hakkında fazla bilgi için bkz. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Mes'hurları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 4. Baskı, 2014), 24-27; Aydın Taş, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/38-42.

³ Benzer görüş ve değerlendirmeler hakkında bkz. Mustafa Baktır, "Kaide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/207, (205-210).

⁴ Kerhî ve Debûsî'nin hayatı, mezkur eserlerinin tanıtımı, hilaf ilmi içerisindeki konumu ve Kerhî'nin Risâle'si ve Debûsî'nin Tesîsü'n-Nazar'ının tercümeleri için bkz. Ebu Zeyd ed- Debûsî, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temelleri*, çev. Ferhat Koca, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 1-303.

“asıl”⁵ lafzının kullanıldığı, fıkhî dinamizm ve işlerlik kazandıran bazı asılların/kaidelerin bir araya getirildiği görülmektedir.⁶ Bu umumî prensipler/asıllar daha sonra fakihler tarafından “fıkıh kaideleri veya küllî fıkıh kaideleri” ismiyle ifade edilmiştir.⁷ Başlangıçta fıkıh kaideleri, fıkıh eserleriyle birlikte 'fetvâ, nevâzil, eşbah ve nezâir, hilaf, furuk, kavâid' kitaplarında dağınık bir şekilde yer almıştır. Zaman içerisinde bu kaideler, her mezhebin ilgisini çekmiş ve hemen her mezhep bilgini fıkıh alanında kullanılan fıkıh kaidelerini telif edip bir araya getirmeye çalışmıştır. Sonuçta bu kaidelerin yer aldığı eserler⁸ İslam hukuku içerisinde müstakil bir disiplinin literatürü halini almıştır.

Fıkıh eserlerinde yer alan fıkıh kaidelerinin sayısı hususunda bir görüş birliğinin olmadığı ve fıkıh eserlerinde farklı sayıda kaidelere yer verildiği görülmektedir.⁹ Fıkıh eserlerinde farklı sayıda kaidenin yer almasının nedeni; fıkıh kaidelerinin tespitinin fakihlerin re'y ve içtihamı ile benzer meseleleri bir kaide altında toplama isteği etkin olmuştur. Şöyle ki bu husus, fakihler arasında nasların delaleti hususunda farklı görüşlerin olması, fıkıh mezheplerinin fıkhi görüşlerinde ihtilafların bulunması, naslar ile irtibatı kurulamayan yeni meselelerin bir kurala bağlanarak çözülme isteği vb. etkenler ile yakın alakalıdır. Bu hususun bir başka nedeni ise fıkıhın tüm konularını kapsayan fıkıh kaideleri ile fıkıhın özel bir konusu hakkında belirlenen kaidelerin ayırımının yapılıp yapılmamasıdır.

⁵ Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkandî (ö. 537/1142), *Usûlü'l-Pezdevî me'a mâ yelihi Usûlü'l-Kerhî*, (Mir Muhammad Kütüphanesi Karaçi, Pakistan, bt.), 367-376; Ebû Zeyd Ubeydullah (Abdullah) b. Ömer b. İshâ ed-Debûsî, *Tesîsü'n-Nazar*, thk. Mustafa el-Kabbânî, (Dârü İbn Zeydun, Beyrut, b.t.y.), 11, 14, 22.

⁶ Kerhî, 'er-Risâle/Usûlü'l-Kerhî' adlı risalesinde 39 asıl/kaideye; Debûsî, *Tesîsü'n-Nazar*'da 85 asla yer vermektedir. Bu kaideler usûl ve çoğunlukla da furû fıkıh ile ilgili olup ilk dönem mezhep kurucu fakihleri arasındaki görüş farklılıklarının da dayanakları mesabesinde. Fazla bilgi, bu asılların ne olduğu ve çevirisi için bkz. Debûsî, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temelleri*, çev. Ferhat Koca, 71-275.

⁷ Fıkıh kaidelerinin oluşma süreci hakkında benzer değerlendirmeler için bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Tartışmalar Bilimi (İlm-i Hilaf)*, notları ekleyerek sadeleştiren: Ali Duman, (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2001), 158-160.

⁸ Küllî fıkıh kurallarının yer aldığı bazı literatür hakkında bkz. Ahmet Yaman, "Bir Kavram Olarak "Fıkıh Kaideleri" ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", *Marife*, yıl:1, sayı:1, (Konya, 2001), 68-75 (49-75); Necmettin Kızılkaya, *Haneî Mezhebinde Kavâ'id İlmi ve Gelişimi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, (Konya:2011), 181-302, (I-XVIII, 1-371); Necmettin Kızılkaya, *Kâsânî'nin Bedâ'iyi' İsmi Eserinde Kavâ'id'in Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı, (İstanbul:2005), 71-87 (I-VII-1-372); Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kaideleri*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. bs., 2009), 25-27; Mustafa Bakır, "Kaide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24/208-209; Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2012), 246-250; Ahmet Temizkan, *Fıkıh Küllî Kaideler*, Ders Notları, (Kayseri: 2019), 4-5.

⁹ Fıkıh kaidelerinin sayısını kesin olarak tespit etmek zordur. Çünkü fıkıh eserleri çoğunlukla ayırım yapmadan genel ve özel fıkıh kaidelerini ayırt etmeden bir araya getirdiği için farklı sayıda fıkıh kaidesi fıkıh eserlerinde yer almıştır. Bazı fıkıh eserlerinde genel ve özel fıkıh kaidesi sayısının asgari 100'den az ve azami ise 1000'e yakın ve daha fazla olduğu ifade edilmektedir. Farklı fıkıh eserlerinde yer alan kaidelerin sayısı hakkında örnek olarak bkz. Mustafa Bakır, "Kaide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24/207-208; Abdullah Demir, "Küllî Kaideler Ekolü", *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. XI, sy. 1-2, 2007, 146 (ss. 129-48).

Bir örnek olması düşüncesiyle İbn Nüceym diye meşhur olan Hanefî fakih Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî (ö. 970/1563)¹⁰'nin fıkıh kaidelerini içeren eserleri çerçevesinde şunları söyleyebiliriz. İbn Nüceym'in *el-Fevâ'idü 'z-Zeyniyye fî mezhebi (fıkhi) 'l-Hanefiyye* ve sonra telif ettiği *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* isimli her iki eseri de genel ve özel fıkıh kaidelerini bir araya getirmektedir. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*'ın 'el-Fennü's-sânî: el-Fevâ'id/ez-Zavâbıt ve'l-İstisnâât' adlı ikinci kısmın girişinde *el-Fevâ'idü 'z-Zeyniyye*'yi kastederek bu eserinde karışık bir şekilde 500 faideye/fıkha ilişkin özel kurallara yer verdiğini belirtmektedir.¹¹ İbn Nüceym'in oğlu Ahmed ise babasının bu eserinde 1000'den fazla kaidenin yer aldığını belirtmektedir.¹² İbn Nüceym'in bu eserinin Ebu Ubeyde tarafından yapılan neşrinde ise toplam 225 kaideye yer verildiği görülmektedir.¹³ İbn Nüceym'in konuya özel son eseri sayılan *el-Eşbâh*'ta kaideleri genel ve özel diye bir ayrıma gittiği görülmektedir. O, *el-Eşbâh*'ın birinci fenninde genel içerikli toplam 25 kaideye yer vermekte ve 'el-Kavâid' nitelemesi yapmaktadır.¹⁴ Kitabının ikinci fenninde ise tüm fıkıh babları/konuları hakkında özel içerikli 'el-Fevâ'id: ez-Zavâbıt ve'l-İstisnâât' ismiyle dar nitelikli kurallara yer vermektedir. İbn Nüceym, bu eseri ile esas itibarıyla Hanefî mezhebinde yer alan fıkhi hükümleri bir kurala bağlama, farklı görüşlerin temellendirilmesini ispat etme, sorunlu meselelere getirilen hiyel/çareleri gösterme vb. hususları hedeflemektedir.

İbn Nüceym özelinde de görüleceği gibi bu bağlamda süreç içerisinde tüm ferî konuların hükümlerini kuşatan kurallara 'kavâid/küllî kaide' denirken fıkıhın bir konusu etrafında oluşan kurallara ise 'zâbıt-zavâbıt' ismi verilmiştir.¹⁵ Diğer bir deyişle, çeşitli konulara ilişkin meselelerin ilişkilendirildiği küllî kaidelere 'üst kural' ve bir konuya ait meselelerin ilişkilendirildiği zavâbıt ise 'alt kural' adını verebiliriz.¹⁶ Bu ve benzeri

¹⁰ İbn Nüceym'in fakihliği ve eserleri hakkında fazla bilgi için bkz. Ahmet Özel, "İbn Nüceym, Zeynüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/236-237; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir/ Hanefî Fıkıhının Esasları*, çeviri ve eleştirmeli metin. Osman Baydar, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2022, 19-44, çevirenin girişinden naklen, (1-1237).

¹¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir/ Hanefî Fıkıhının Esasları*, 474.

¹² İfade için bkz. İbn Nüceym, *er-Resâilü 'z-Zeyniyye fî mezhebi 'l-Hanefiyye*, tahkik. Muhammed Ahmed Serâc, Ali Cuma Muhammed, (Kahire: Dâru's-selâm, 1998-1999), 55.

¹³ Eser ve eserde yer alan kaideler için bkz. İbn Nüceym, *el-Fevâ'idü 'z-Zeyniyye fî mezhebi 'l-Hanefiyye*, nşr. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl-i Süleyman, (Dâru İbn Cevziyye, trs.), 1-206.

¹⁴ İbn Nüceym *el-Eşbâh*'ta yer verdiği 25 kaideyi kendi içerisinde 6 ve 19 olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. 6 kaidenin oluşturduğu ilk kısım temel/müstakil ana kaide nitelikli iken diğer 19 kaidenin ise genel ve özel nitelikli kaidelerden oluştuğu söylenebilir. Bununla birlikte hem birinci grupta hem de ikinci grupta yer alan kaidelerin ekserisi *Mecelle*'nin küllî kaideleri arasında yer bulmuştur. Bu kaidelerin nelerden oluştuğu ve örnekler için bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir/ Hanefî Fıkıhının Esasları*, 48-62.

¹⁵ Benzer değerlendirmeler için bkz. Şaffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 247.

¹⁶ Fıkıh kaideleri arasında bu ayrım ve örnekler hakkında benzer yaklaşım için bkz. Mehmet Erdoğan, 'Kâide, Zâbıt', *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: EnsarNeşriyat, 2005), 2. Baskı, 286, 615.

nedenlere bağlı olarak fıkıh eserlerinde kaidelerin sayısı hakkında farklı sayıların verildiği bilinmektedir. Fıkıh kurallarına ilişkin gerek nitelik gerekse nicelik açısından yaşanan bu sürecin Osmanlı Devleti'nde 1868-1876 yılları arasında hazırlanan eşya, borçlar ve yargı hukukunu konu edinen *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*¹⁷ ile tamamlandığını söyleyebiliriz. İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ının da kaynakları arasında yer alan *Mecelle*'nin giriş kısmında ilk madde fikhın tanımı olmak üzere toplam 99 kaideye yer verilmiştir. İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ında bulunan 25 külli kaidenin büyük çoğunluğuna aynıyla *Mecelle*'nin külli kaideleri arasında yer verildiği görülmektedir. Buradan hareketle, *Mecelle* ile fıkıh ilminin üst/külli fıkıh kaidelerinin bir nevi belirlenip sınırlandığı, bir araya getirildiği ve resmileştiği söylenebilir.

Esas itibariyle fıkıh kaidelerinin varlığı İslam hukukuna özgü bir durum değildir. Bütün hukuk sistemlerinin ya benzer veya kendi sistemlerine özel kurallara sahip olduğu görülmektedir. Fıkıh tarihi içerisinde ortaya çıkan fıkıh kaideleri de fikhın genel prensiplerini yansıtan ve tikel meselelerin hükümlerini kuşatan küllî ilkeler konumundadır. Bu niteliğe haiz olan fıkıh kaideleri mevcut fikhî hükümlerin anlaşılmasına, fikhın gelişmesine, uygulanabilmesine büyük oranda katkı sağlamıştır. Fıkıh kaidelerini, müstakil olan ve müstakil olmayan, kapsamı geniş ve kapsamı dar olan, üzerinde görüş birliği edilen ve edilmeyen gibi farklı açılardan çeşitlere ayırmak mümkündür. Bütün bu ayrımlarla birlikte, küllî ve cüzî kaidelerin tüm yönleriyle bilinmesi hem mevcut fıkıh müktesebatının anlaşılmasına katkı vermekte hem de yeni meselelerin hükme bağlanmasına kaynaklık etmektedir.

Fıkıh literatürünün hemen hepsinde farklı oranlarda fıkıh kaideleri bulunmaktadır. Fıkıh kaidelerini müstakil olarak bir araya getiren literatür haricindeki fıkıh eserlerinde de azımsanmayacak sayıda fıkıh kaidesine yer verildiği görülmektedir. Bu bağlamda, hicri beşinci yüzyılın sonu ve altıncı yüzyılın başında Belh'e bağlı Toharistan bölgesinde yaşayan Hanefî fakih Ebûl-Feth el-Velvâcî¹⁸ (467-540/1075-1146) de *el-Fetâva'l-velvâciyye* adlı eserinde fetvaların açıklanmasında çok sayıda usûl ve fıkıh kaidesinden istifade etmiştir.¹⁹ Bu eser, yazıldıktan sonra müftülerin fetva verirken

¹⁷ Mecelle hakkında fazla bilgi için bkz. Mehmet Âkif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/231-235.

¹⁸ Ebûl-Feth el-Velvâcî'nin hayatı ve fetâvası hakkında fazla bilgi için bkz. Ferhat Koca, "el-Fetâva'l-velvâciyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/448-449.

¹⁹ Muhammed b. Şedîd es-Sekafî, *el-Fetâva'l-velvâciyye*'de yer alan küllî kaidelerin tespitini konu edinen makalesinde fikhın tüm konularını kuşatan ve "k-üm/bütün/her" kelimesiyle başlayan toplam 131 fikhî kaidesinin varlığına işaret etmektedir. İlgili çalışma ve fikhî kaidelerinin neler olduğu hakkında fazla bilgi için bkz. Muhammed b. Şedîd es-Sekafî, "el-Külliyyâtü'l-fikhiyye mine'l-Fetâvâ'l-velvâciyye fi'l-Fikhi'l-Hanefî", *Mecelletü Külliyyeti's-Şeria ve'l-Kânûn*, (yıl: 2017, cilt:19, sayı:3), s. 1629-1631(1621-1656).

müracaat etmesinin yanı sıra Hanefî fakihlerin de kaynakları arasında yer almıştır. Telif edildiği topraklardan geniş bir coğrafyaya yayılan ve meşhur olan eser, Osmanlı Devletinin son zamanlarında kanun olarak düzenlenen ve baş tarafında doksan dokuz fıkıh kaidesinin yer aldığı *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'ye de gerek külli kaidelerin oluşturulmasında gerekse konuların açıklanmasına kaynaklık etmiştir.

Ebûl-Feth el-Velvâlicî'nin *Fetâvâ*'sında özellikle ibadetler kısmında diğer bölümlere nispetle daha çok sayıda fıkıh kaidesine yer verdiği görülmektedir.²⁰ Çalışmamızı sınırlandırma düşüncesiyle, *el-Fetâvâ'l-velvâlicîyye*'nin tamamında değil, sadece abdest, namaz, zekat, oruç ve haccın oluşturduğu ibadetler kısmında kullanılan fıkıh kaidelerinin tespiti ve analizi teşkil etmektedir. Bu kaidelerin genel itibariyle; 'ihtiyat ve zaruret ilkesi, zorluğun kolaylığı sağlaması, zaruretlerin kendi miktarlarınca takdir olunması, umûmu'l-belvâya itibar edilmesi, kaçınılması mümkün olmayan şeylerin caiz görülmesi, kesin/yakîn olanın şüphe ile ortadan kalkmaması, kişinin kendisi ihtiyaç halinde olması durumunda zekât sorumluluğunun olmaması, vb. değerler etrafında oluştuğu söylenebilir.

1. Fıkıh Kaidelerinin Anlam Çerçevesi ve Çeşitleri

Her ilim dalı, tarihi süreç içerisinde mahiyetini oluşturmak, kendini ifade etmek, varlığını sürdürmek vb. sebeplere bağlı olarak üzerine kurulduğu kendine ait kaidelere/kurallara ve prensiplere sahip olmuştur. Fıkıh ilminde de benzer bir durumun yaşandığı söylenebilir. Esasında usûl ve furû şeklinde iki ana kısımdan oluşan fıkıh ilminin usûl-i fıkıh kısmı gerek usûl gerekse furû kaidelerine sahip olmakla²¹ zengin bir muhteva ve yapıya da sahiptir. Şer'î tafsîlî delillerden üretilen usûl kuralları²² ile fıkıh kaideleri kaynakları,

²⁰ Sekafî, *el-Fetâvâ'l-velvâlicîyye*'de tüm fıkıh konularıyla alakalı ve sadece "كل" kelimesiyle başlayan toplam 131 fıkıh kaidesinin varlığına işaret etmektedir. Bu 131 kaidenin 23 adedi abdest, namaz, zekat ve hac ibadetiyle ilgilidir. Fazla bilgi için bkz. Muhammed b. Şedid es-Sekafî, "el-Külliyâtü'l-fıkhiyye mine'l-Fetâvâ'l-velvâlicîyye fi'l-Fıkhi'l-Hanefî", 1633-1635.

²¹ Söz konusu ayrımın ilk defa Maliki fakih Karâfî (ö. 684/1285) tarafından yapıldığı ifade edilmektedir. Bu ayrım ve bu ayrımın yer alan fıkıh usulünün üslûl ve furû kaidelerinin özellikleri hakkında fazla bilgi için bkz. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Misrî el-Karâfî, *Envârü'l-burûk fi envâ'i'l-furûk*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 1: 2-3; Mustafa Baktır, "Kaide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24/206. Karâfî, söz konusu eserde usûl ve furû kuşatan toplam 548 kaide ve bunlar arasındaki farkları örnekler üzerinden göstermek istemiştir. Eser hakkında fazla bilgi için bkz. Şükrü Özen, "el-Furûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/227-228.

²² Tafsîlî delil; Kitap, sünnet, icmâ, kıyas vb. icmâli-küllî delillerden elde edilen cüzî deliller olup ameli meselelerin hükmünü belirlemede kullanılırlar. Mesela; "Emir vucup ifade eder" sözü bir usûl kaidesi olup icmâli delillerde emir niteliğinde yer alan bir meselenin hükmünün farz/vacip olduğunu ifade eder. Buna göre; "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ" /Namazı kılın ve zekatı verin" (Bakara, 2, 43) tafsîlî delil nitelikli ayette yer alan emir kipi 'vucup' ifade eder ve bu sözden namazın kılınmasını ve zekatın verilmesinin farz/vacip olduğu sonucuna ulaşılır. İcmâli ve tafsîlî delil ayrımı ile icmâli delillerden elde edilen usûl kaideleri hakkında fazla bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 6. baskı, 23-24; Zekiyyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), 24-26; Abdullah Demir, "Fıkıh Usulü Kaideleri". *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, XII, sy. 1-2 (Erzincan: Haziran 2008), 17-30.

muhtevası, fıkhıdaki işlevi vb. açılardan bir birlerinden farklılıklar gösterir.²³ Fıkıh kaidelerinin, İslam hukuku hükümlerinin istinbat edildiği şer'i deliller, bir biriyle benzeşen fikhî hükümler ve tikel meselelerden hareketle üretildiği ifade edilebilir.²⁴ Diğer bir ifadeyle usûl kuralları; ilkten meselelerin şer'i hükümlerini tespit ve/veya geriye dönük olarak mevcut şer'i hükümleri anlamayı sağlamaktadır.²⁵ Fıkıh kaideleri ise ağırlıklı olarak mevcut fikhî meselelerin hükümlerini bir üst/küllî veya alt/cüzî kural ile ilişkilendirmek yahut yeni benzer meselelerin hükümlerini kural ile ilişkilendirerek tespit etmektir. Bu açıdan bakıldığında usûl kurallarının tespitinde usûlcü kimliği ön planda olan fakihler etkin iken fıkıh kurallarının tespitinde ise ağırlıklı olarak furû fıkıh ile iştigal eden, fıkıh melekesi gelişmiş olan bilginler etkindirler.

Kaynağı İslam hukuku olan fıkıh kaidelerinin süreç içerisinde hem mevcut fikhî hükümlerin anlaşılmasına hem de güncel fer'i meselelerinin hükümlerinin tespitine büyük katkı sunduğu bilinmektedir. Bu itibarla, fikhın külli kaideleri aslî ve fer'i deliller yanında fikhın oluşması ve yürürlüğünde çok önemli bir yer edinmiştir. Fıkıh kaidelerine olan vukufiyet, hem her bir fıkıh meselesinin hükmünü ayrı ayrı bilmeye ihtiyaç bırakmamakta hem de yeni meselelerin hükmünü tespitinde önemli rol oynamaktadır.

1.1. Fıkıh Kaidelerinin Anlam Çerçevesi

Kaide, Arapça “kaade-yekudu/kuûden/قَعْدٌ، يَقْعُدُ، قَعْدًا” sülasi fiilinden türemiş bir kelime olup fiil birlikte kullanıldıkları harf-i cerler ile birlikte geniş bir anlam çerçevesi oluşturmaktadır. Fiil yalın haliyle yani harf-i çersiz olarak kullanıldığında ise 'oturmak, oturuyor olmak, kalmak, vb.' anlamları ifade etmektedir. 'Kaide' ve çoğulu 'kavâid' kelimesi lügatte; 'binanın dayandığı temel, her şeyin aslı, taban, esas ve temel, istikrar ve süreklilik' vb. anlamlara gelmektedir.²⁶ Kelime çoğul hali ile (kavâid) Kurân-ı Kerim'de lûgat

²³ Fıkıh usulü kuralları ile furû fıkıh kuralları arasındaki farklar hakkında fazla bilgi için bkz. Abdullah Demir, “Küllî Kaideler Ekolü”, 132-133; Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, 17-18.

²⁴ Külli kaidelerin elde edildiği kaynaklar hakkında benzer düşünceler ve örnekler için bkz. Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, 17; Abdullah Demir, “Küllî Kaideler Ekolü”, 133-138.

²⁵ Fıkıh usulü kurallarının işlevine ilişkin farklı değerlendirmeler hakkında fazla bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1, 2003, 7-28; Ahmet Yaman, “Fıkıh Usulü İşlevini Tamamladı mı?”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt-Sayı 57, Aralık 2019, 25-46; İbrahim Kâfi Dönmez, “Fıkıh Usulünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018) 2. basım, 71-83; A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 161-183.

²⁶ Kaade fiilinin kullanıldığı anlamlar hakkında fazla bilgi için bkz. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredatü'l-garibi'l-Kur'an*, (İstanbul: Dârü'l Marife, Seyda Yayınları, 2014), 409. Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ el-Hüseyinî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, (el-Mektebetüş-şâmile, 1431), 9/60. Ebü'l-Fadl, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, (Beyrut: Dârü Sâdir, bs.3, 1414), 3/357; Mevlüt Sarı, *Arapça-Türkçe Lûgat*, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982), 1244-1245; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 720-721; <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/قَعْدٌ>.

anlamında üç ayette geçmektedir.²⁷ Bakara suresindeki ilgili ayetin açıklaması sadedinde ise Hz. Peygamberin, Kâbe'yi Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in oluşturduğu temeller üzerine inşa etme anlamında 'kavâid/ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ' şeklinde pek çok hadis kaynağında yer almaktadır.²⁸

Kaide kelimesi sadece fıkıh ilminde değil pek çok ilimde terimi anlamı kazanmıştır. Şöyle ki, tüm disiplinlerin ortak bir terimi olarak, fizik âleme ait bu kavram tasavvurat düzlemine taşınarak iki ve daha fazla farklı olayın müşterek mahiyetini ifade eden genel hüküm, münferit meselelere ait hükümlerin dayandığı ana fikir ve cüz'ilerin hükümlerine uygun düşen küllî (tümel) önermeler, şeklinde tanımlanmıştır. İslâm hukukunda 'fıkıh kaideleri/kavâid-i fıkhiyye-kavâid-i külliyye' tamlaması şeklinde ise; bu dalın hemen her alanına uygulanabilen ve hukukun temel ilkelerini yansıtan özlü ve kuşatıcı ifadelerin, fer'î meselelerin hükümlerini tamamen veya büyük oranda kuşatan tümel önermeleri ifade eden kural şeklinde tarif edilmektedir. Hukuk kaidesi şeklinde ise, kendisine riayetın zorunlu olduğu, bağlayıcı hukuk kurallarının adıdır. Sınırlı bir alanda geçerli olan alt kaidelerden ayırmak için de “küllî kaide” veya “kavâid-i külliyye” şeklinde adlandırılmıştır.²⁹ Kelimeye yönelik verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, kaide kelimesinin kelime anlamı ile gerek fıkıh ilminde yüklendiği anlam gerekse diğer disiplinlerde taşıdığı anlam arasında bir anlam benzerliği ve bütünlüğü olduğu görülmektedir.

İlk dönem fıkıh eserlerinde kâide kelimesine kavramsal bir mana verilmeden kullanıldığına tanık olunmaktadır. Fıkıhın tedvin dönemi olarak adlandırılan dönem fıkıh bilginlerinden Kerhî (ö. 340/952) ve Debûsî (ö. 430/1039) gibi bilginlerinin eserlerinde ise fıkıh kuralı anlamında “kaide” kelimesi yerine “asıl”³⁰ kelimesinin kullanıldığına yazımızın 'Giriş' kısmında işaret etmiştik. Ayrıca bu anlama gelecek şekilde “kanun” ve “kaziyye” kelimelerinin de kullanımına kaynaklarda rastlanılmaktadır.³¹ Ancak, süreç içerisinde fıkıh kuralını ifade etmek üzere 'asıl' kelimesi yerini 'kaide'

²⁷ Kavâid kelimesinin geçtiği ayetler için bkz. Bakara, 2/127(Hani İbrahim, İsmail ile birlikte evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyor, "Ey Rabbimiz! Bizden kabul buyur! Şüphesiz sen hakkıyla işitensin, hakkıyla bilensin" diyorlardı.); Nahl, 16/26 ve Nur, 24/60.

²⁸ Örnek olarak bkz. Heysemi (ö.807), *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, tahkik. Hüsameddin el-Kudsî, (Kahire: 1994), 3, 290, hadis no:5732.

²⁹ Kaidenin terim anlamı için daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Baktır, “Kaide”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24, 205-210; Mehmet Erdoğan, 'Kâide' md., 286; Ahmet Yaman, "Bir Kavram Olarak “Fıkıh Kâideleri” ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", 50-51; Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebinde Kavâ'id İlmi ve Gelişimi*, 17-26,; <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/قاعدة>

³⁰ el-Pezdevî ve en-Neseî, *Usûlü'l Pezdevî me'a mâ yelîhi Usûlü'l Kerhî*, 367-376. ed-Debusî, *Tesîsü'n-Nazar*, 11, 14, 22.

³¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Baktır, “Kaide”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24/ 205.

kelimesine bırakmış ve bu 'kaide' kelimesi fıkıh kurallarının adı haline gelmiştir.

Külli ve cüzî fıkıh kaideleri, genel ve özel fıkıh prensibi olarak İslam hukukunun yapısını tanımayı, inceliklerine ve hikmetlerine vâkıf olmayı mümkün hale getirmektedir. Söz konusu kaidelerin belki de en önemli fonksiyonu; İslam hukukunu statik, durağan bir yapıdan dinamik, kendini yenileyen, yeni ihtiyaçlar karşısında çözüm üreten bir yapıya kavuşturmasıdır. Bu kaideler, sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn devri sürecinde sözlü olarak kullanılıp bilinse de fikhın sözlü aktarımının yazılı niteliğe kavuşmasının öncülerinden Hanefî fakih İmâm Muhammed'in eserleriyle birlikte yazıya geçirildiği gözlenmektedir. Fıkıh kaideleri, fıkıh mezhepleri açısından da farklılık gösterebildiği için rakamsal değeri konusunda bir görüş birliği bulunmamaktadır. Bununla birlikte, fikhın tedvin döneminden günümüze kadar küllî kaidelerin ve onun alt kaidelerinin tespitine yönelik pek çok sayıda çalışma yapıldığı bilinmektedir.³²

1.2. Fıkıh Kaidelerinin Tasnifi

Fıkıh kaidelerinin çeşitli kıstaslardan hareketle tasnife tabi tutuldukları bilinmektedir. Bu bağlamda; İslam hukukçularının fıkıh kaidelerini mansûs ve müstenbat nitelikli, müstakil olup olmama, genellik ve özellik, ittifak edilen ve edilmeyen şeklinde kısımlara ayırdıkları görülmektedir. Burada farklı kıstaslardan ve *Mecelle*'de yer alan kaidelerden de hareketle fıkıh kaidelerinin yapılan tasnifi hakkında kısa ve özlü bilgiler vermek istiyoruz.³³

1.2.1. Mansûs ve Müstenbat Kaideler

Fıkıh kaideleri üzerine araştırma yapan araştırmacılar bazı fıkıh kaidelerinin doğrudan naslar/Kur'ân ve hadislerden çıkarıldığını bazı kaidelerin ise anlam itibarıyla nasların bütününden ve fikhın genel yapısından hareketle belirlendiği görüşünü ileri sürerler. Buna göre; doğrudan Kur'ân ve hadisten elde edilmiş olanlara 'mansûs fıkıh kaidesi' denir. Müçtehitlerin içtihatları neticesinde elde edilen fıkıh kaidelerine ise 'müstenbat fıkıh kaidesi' adı verilir. Bu grupta yer alan mansûs ve müstenbat her bir fıkıh kaidesinin naslar ile ya doğrudan veya dolaylı şekilde irtibatı kurulur.

³² Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Baktır, "Kaide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24/205-210; Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, 25-27; Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 246-250; Ahmet Temizkan, *Fıkıh Külli Kaideler*, 4-5.

³³ Fıkıh kaidelerinin farklı kriterlerden hareketle ayırımı hakkında fazla bilgi için bkz. Ahmet Yaman, "Bir Kavram Olarak "Fıkıh Kaideleri" ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", 66-68; Necmettin Kızılkaya, *Kâsânî'nin Bedâ'iyi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri*, 65-71; İsmail Abdi Abbas, *Mebâdii'lmi'l Kavâidi'l-Fikhiyye*, www.alukah. net, 1441/2020, 8.

Bu tasnife göre; *Mecelle*'de yer alan ' Zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur'³⁴ kaidesi lafzen de benzediği ' Birine zarar vermek yasak olduğu gibi uğranılan zarara zarar ile karşılık vermek te yasaktır/ لا ضرر ولا ضرار'³⁵ hadisinin mansûs kaide haline gelmiş şeklidir. Yine, *Mecelle*'de yer alan "Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir"³⁶ ve " Ukûdda itibar mekâsîd ve meâniyedir, elfâz ve mebâniye değildir"³⁷ kaideleri lafız olarak naslarda yer almasa da dolaylı olarak " Mükellefîn işlerine bağlanan hükümler niyetler ile irtibatlıdır..."³⁸ hadisi ile ilişkilendirilmiş müstenbat bir kaidedir.

1.2.2. Asıl/ Bağımsız ve Tabi/Bağımlı Kaideler

Fıkıh kaideleri bu açıdan “asıl/bağımsız kaideler ve tabi/ bağımlı kaideler” şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Bu tasnifte birinci grupta yer alan asıl kaideler fıkıhın herhangi bir alanıyla sınırlı olmayıp tüm alanlar ile ilgili kaidelerdir. Bu tür kaideler başka bir kaidenin altında ve cüzü olmayan müstakil bir kaide hüviyetindedir. Mesela; *Mecelle*'de yer alan “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir”³⁹, “Şekk ile yakîn zâil olmaz”⁴⁰ vb. kaideler⁴¹ üst bir kaideye bağlı olmayan müstakil kaidelerdir.⁴² İkinci grubu oluşturan kaideler ise asıl kaidelere tabi tutulan ve müstakil olmayan/bağımlı yani sınırlı kapsamda olan kaidelerden ibarettir. Bu tür kaideler ya aslî kaidelere bağımlıdır ya da uygulanması için başka bir kaide ile kayıtlı/sınırlıdır. Mesela; “Bir zarar kendi misliyle izâle olunamaz”⁴³ kaidesi, “Zarar izâle olunur”⁴⁴ müstakil nitelikli fıkıh kaidesine bağlı olarak onun altında yer alır ve bu kaide ile kayıtlı ve sınırlı işlem görür.⁴⁵ Bu anlam içeriğine göre; müstakil kaideler külli/temel kaide niteliğinde olup tabi kaideler ise bu temel kaidenin uygulama alanını, sınırlılıklarını belirleyen bir yapıya sahiptir.

³⁴ Mecelle, md. 19.

³⁵ Malik b. Enes, *Muvatta*, tahkik. Beşşar Avad Mahmud ve Mahmud Muhammed Halil, (Beyrut: Müessesetü'l-risale, 1991), cilt. 3, 467, hadis no.2890.

³⁶ Mecelle, md. 2.

³⁷ Mecelle, md. 3.

³⁸ Buhârî, *Bed'ül-vahy*, 1.

³⁹ Mecelle, md. 2; Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin külli kaideleri*, 31, 37.

⁴⁰ Mecelle, md. 4.

⁴¹ Bu ve benzeri kaideler temel, rükûn ve esas kaide isimleriyle de anılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id ilmi'l-fıkhiyye*, thk; Abdüsettar Ebû Gudde, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, bs.2, 1409/1989), 39-40.

⁴² Abdi Abbas, *Mebâdiü İlmi'l Kavâidi'l-Fıkhiyye*, 8; Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id ilmi'l-fıkhiyye* 39-40.

⁴³ Mecelle, md. 25.

⁴⁴ Mecelle, md. 20.

⁴⁵ Abdi Abbas, *Mebâdiü İlmi'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, 8.

1.2.3. Genel ve Özel Kapsamlı Kaideler

Bu açıdan da kaideler, kapsamı genel olan ve kapsamı özel olan şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Kapsamı genel olan kaideler asıl kaideler ile benzerlik taşımakta olup fıkıhın her alanında yer alan farklı meselelere tatbik edilebilen kaidelerdir. Özel kapsamı olan kaideler ise genel olanlar gibi kapsamı tüm alanları kuşatıcı ve kapsayıcı değildir. Bu tür kaideler ya kapsamı kaidelerin altında yer almakta ve uygulama alanı bulmakta ya da fıkıhın bazı alanlarında yani dar bir alanda uygulanabilmektedir.⁴⁶ Yapılan bu değerlendirmeye göre; genel kapsamı kaideler müstakil/küllî kaidelere benzemekte ve fıkıhta benzer işlevi yerine getirmektedir. Özel kapsamı kaideler ise genel kapsamı/küllî kaidelerin uygulanışını sağlayan, genel kaideye tabi olan veya cüzî meselelerin hükümlerini belirlemede sınırlı kapsamı kaidelere işaret etmektedir. Genel nitelikli fıkıh kaidelerinin sayısı hususunda bir görüş birliğini olmadığı ve fakihlerin buna ilişkin farklı sayılar verdiği görülmektedir.⁴⁷ İbn Nüceym, toplam on dokuz olarak verdiği bu kaidelerin sayılamayacak çoklukta cüzî meseleyi kuşattığını ifade etmektedir.⁴⁸ Mesela; İbn Nüceym'in bu on dokuz kaide içerisinde yer verdiği "Sâkite bir söz isnad edilmez"⁴⁹, " Raiyye üzerine tasarruf maslahata menûttur"⁵⁰ kaideleri *Mecelle*'nin küllî kaideleri arasında yer almıştır. Genel kaidelere tabi olan özel kapsamı kaideler ise az sayıda meselenin hükmünü belirlemede etkindir. İbn Nüceym'in *el-Eşbâh'ta* 'İkinci Fen: Fevâid: ez-Zavâbit ve'l-İstisnâât' başlığıyla verdiği faydalı bilgiler/kurallar genel olmayıp fıkıhın tikel nitelikli konuları için hükümleri anlamlandırmada müracaat edilecek kural niteliğindedir.⁵¹ Mesela; temizlik ve haramlık bakımından temel kural her kanın necis/pis sayılmasıdır. Ancak şehitlerin kanı, kesilmiş hayvanın damarlarında kalan kan, dalak ve ciğerdeki kan vb. nitelikte olanların temel kuraldan hariç sayılması⁵² kuralı dar kapsamı olup yeme-içme ve temizlik ile sınırlı tutulmuştur.

⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebu'l-Haris Muhammed Sıdkî b. Ahmed el-Bornu, *Mevsû'atü'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, (Beirut: Risâle, 2003), 1/32-33; Abdi Abbas, *Mebâdîü İlmi'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, 8.

⁴⁷ Bu konuda fazla bilgi için bkz. Necmettin Kızılkaya, *Kâsân'ın Bedâiyi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri*, 67-68.

⁴⁸ Bu genel nitelikli kaidelerin neler olduğu ve örnekler için bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir/ Hanefî Fıkıhının Esasları*, 56-62. Aslında İbn Nüceym'in bu 19 küllî kaideden önce verdiği temel/asıl nitelikli 6 kaide de genel kapsamlıdır ve bu yönüyle bu 6 kaidenin de genel kaidelere eklenmesinde bir sakınca yoktur. *Mecelle* bu 25 kaidenin çoğuna küllî/genel kaideler arasında yer vermiştir.

⁴⁹ *Mecelle*, md. 67.

⁵⁰ *Mecelle*, md. 58.

⁵¹ İbn Nüceym bu özel kaidelerin 500 civarında olduğunu söylemektedir. Fıkıh sistematığına göre sıralanan bu fevâid/özel kaidelerin neler olduğu ve örnekler için bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir/ Hanefî Fıkıhının Esasları*, 474-853.

⁵² Bu özel kural hakkında fazla bilgi için bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir/ Hanefî Fıkıhının Esasları*, 476.

1.2.4. İttifak Edilen ve İttifak Edilmeyen Kaideler

Fıkıh ilminde yer alan kaidelerin tümü fıkıh mezhepleri tarafından kabul edilmiş ve uygulama alanı bulmuş değildir. Buna göre, asıl ve genel nitelikli kaideler tüm mezhepler tarafından kabul görmüş ve fıkha tatbik edilmiştir. Ancak asıl ve genel niteliği hâiz olmayan bazı fıkıh kaideleri mezheplerin ittifak edip kullandığı kaideler değildir. Bu tür kaideler ya mezhep içerisinde ya da farklı mezhepler arasında tartışma konusu olabilmektedir.⁵³ Yapılan bu ayırımdan da anlaşılacağı üzere; müstakil-külli kaideler tüm fıkıh mezheplerinin görüş birliğinde olduğu ve kendi mezheplerinde işlevsel olan kaidelerdir. İttifak edilmeyen kaidelerden kasıt ise cüzi/alt nitelikli kaidelerdir. Zira bunlar farklı mezheplerin görüş ayrılıklarının da sebepleri arasında yer almaktadır.⁵⁴ Mesela; Hanefî mezhebince esas alınan ' Vakıfta bulunanın şartı Şâriin nassı/sözü gibidir' kaidesi⁵⁵ İbn Kayyim tarafından ağır eleştirilere konu olmuştur.⁵⁶ Yine, Hanefî fakihlerce kabul edilen ve *Mecelle*'de de yer alan " Alâ hilâfi'l-kıyas sabit olan şey makîsun aleyh olamaz"⁵⁷ kaidesi⁵⁸ bir çok fakih tarafından kabul görmemektedir.

Fıkıh kaidelerine ilişkin yapılan tasnif ve açıklamalardan da anlaşılacağı gibi mansûs-müstakil-genel-ittifak edilen külli kaideler fıkıhın tamamına uygulanabilen ancak sınırlı sayıda kaideleri ifade etmektedir. Buna nazaran, tabi-özel-ittifak edilmeyen nitelikli cüzi kaideler ise fıkıhın alt konularında yer alan meselelerinin hükümlerini belirleyen, mezheplerin görüş ayrılıklarına sebep olan ve sınırlı sayıda olmayan kaidelerdir.

2. el-Fetâva'l-Velvâliciyye'nin İbadet Kısımında Yer Alan Fıkıh Kaideleri

Külli fıkıh kaideleri, umumî hukuk prensibi olarak İslam hukukunun sırlarına ve hikmetlerine vâkıf olmayı mümkün kılmaktadır. Bu kaideler, sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn devrinde sözlü olarak kullanılırken Hanefî fakih İmâm Muhammed b. Hasan'ın eserlerini telif etmesiyle birlikte yazıya döküldüğü görüşü yaygındır. Her ne kadar fakihler, fıkıh kaidelerinin sayıları konusunda farklı rakamlar verse de fıkıh kaidelerinin sayı ile sınırlandırılması

⁵³ Mesela; "Kul haklarının hemen ödenmesi gerekir" kaidesi Malikî ve Şafilere göredir. Ama Hanefiler bu hususta farklı bir yaklaşımı takip ederler. Daha fazla bilgi için bk. Abdî Abbas, *Mebâdîü İlmi'l-Kavâidi'l-Fikhiyye*, 9.

⁵⁴ İhtilaf edilmiş kaide örnekleri hakkında fazla bilgi için bkz. Ahmet Yaman, "Bir Kavram Olarak "Fıkıh Kaideleri" ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", 67; Necmettin Kızılkaya, *Kâsânî'nin Bedâi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri*, 68-70.

⁵⁵ Kaide hakkında fazla bilgi için bkz. Ahmet Akman, "Ali Haydar Efendi'de Vâkıfın Şartları (Şart-ı Vâkıf)", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 26, S. 3, 2018, 57-62 (45-86).

⁵⁶ Fazla bilgi için bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Tartışmalar Bilimi(İlm-i Hilaf)*, 159.

⁵⁷ *Mecelle*, md. 15.

⁵⁸ Bu kaideye ilişkin örnekler için bkz. Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, 62-64.

zordur. Çünkü kimi fıkıh kaideleri tüm mezheplerce kullanılan ortak kaideler niteliğinde ve kimi fıkıh kaideleri ise sadece bazı mezheplerce kullanılan fıkıh kaideleri niteliğindedir. Bununla birlikte fıkıh eserlerinin tedvin döneminden günümüze külli/genel fıkıh kaideleri ile tamamlayıcı alt kaidelerin bir araya getirilmesi yönünde çok sayıda ilmi çalışma yapılmıştır. Fıkıh kaideleri hakkında müstakil çalışmaların yapılması İslam hukukunun sağlam ve zengin bir içeriğe sahip olduğunun bir işareti sayılabilir.⁵⁹

Çalışma konusu yaptığımız Velvâlicî de fetâvâsında meselelere ilişkin görüşleri ve fetvaları verirken fıkhi delillerin yanı sıra fıkıh kaidelerine de atıf yaparak yer vermiştir. Velvâlicî, meselelerin izahında gerek külli/genel fıkıh kaidelerini gerekse alt/özel fıkıh kaidelerini kullanmıştır. Velvâlicî'nin kullandığı fıkıh kaideleri ile İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ı ve *Mecelle*'de yer alan kaideler arasındaki benzerliklere de dikkat çekerek fıkıh kaidelerinin tarihi sürecine işaret etmek istenmiştir.

Çalışmamızın bu kısmında, Velvâlicî'nin sadece abdest, namaz, zekat, oruç ve hac ibadetlerinde kullandığı bazı genel ve özel kapsamlı fıkıh kaidelerine örnek olması kabilinden yer vermek istiyoruz.

2.1. Abdest İbadetinde Kullanılan Fıkıh Kaideleri

Ebu'l-Feth el-Velvâlicî, *el-Fetâvâ'l-Velvâliciyye*'nin abdest kısmında meselelerin açıklanmasında fıkıh kaidelerden istifade etmiştir. Burada meselelerin çözüme kavuşturulmasında fıkıh kaidelerinden ne şekilde yararlandığını örneklerle açıklamak istiyoruz.

2.1.1. المشقة تجلب التيسير/Meşakkat Kolaylığı Celbeder

Bu fıkıh kaidesi genel/külli nitelikli olup pek çok fıkıh eserinde ve *Mecelle*'de⁶⁰ de kendisine yer verilmiştir. Velvâlicî, abdest konusunun hemen başında kendi dönemindeki havuzların şekli, su hacmi, içerisine karışan necaset oranı ile suyun özelliklerine etkisi ve meydana getirdiği değişiklik gibi hususları söz konusu etmiştir. Ona göre, bir havuz şekil itibarıyla uzun olup geniş (dörtgen)olmasa da, havuzun iç hacmi toplam ona on arşın⁶¹ büyüklüğüne denk gelirse bu havuzdaki su çok su sayılır ve temiz kabul edilir.

⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Bakır "Kaide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24/205-210; Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, 25-27; Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 246-250; Ahmet Temizkan, *Fıkıh Külli Kaideler*, 4-5.

⁶⁰ Bu fıkıh kaidesi hakkında ve örnekler için bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir/ Hanefî Fıkıhının Esasları*, 52-54; Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, 68-70.

⁶¹ Bir uzunluk ölçü birimi olup zirâ da denir. Çarşı arşını 68.58 cm ve mimârî arşın ise 75.774 cm. dir. Fıkıhta çok su 'havz-ı kebir' diye tabir edilir. Sathı yüz arşın kareye eşit olan durgun sudur. Dörtgen ise 10X10 zira veya çevresi 36 arşın dairesel yüzey, yaklaşık 50 metrekairelik bir alandır. Bkz. Mehmet Erdoğan, 'Arşın' ve ' Havz-ı kebir' md., 31,187.

Velvâlicî, havuzun geometrik şekline değil de su hacmine itibar ederek toplam su miktarı çok su miktarına ulaştığı için bu kaideyi kullanarak bu şekildeki bir havuz suyu ile abdest alınabileceğini ifade eder. Velvâlicî, bu kaidenin, mümkün merteye Müslümanların işinin kolaylaştırılmasını öngördüğünü ve bu suyun çok ve temiz kabul edileceğini⁶² belirterek abdest almakta bir sakınca olmadığı istidlalinde bulunmuş ve abdestin geçerli olduğuna hüküm vermiştir.⁶³

2.1.2. الضرورات/Zaruretler Kaidesi

Zaruret durumlarının meselelerin hükmüne etki edeceği kaidesi bütün mezheplerce (yorumları farklı olsa bile) en çok kullanılan kaideler arasında yer alır. Bu kaide, en büyük beş külli kaideden biridir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız"⁶⁴ şeklindeki sözüne binaen oluşturulmuş bir kural olarak kabul edilir. Zorunluluk hallerinde ve zaruret durumu geçene kadar haram olan hüküm mübah hale gelir. İnsanın bireysel veya toplumsal hayatı bir takım sıkıntılar ve zaruretler ile doludur. Dolayısıyla fakihlerin en çok karşılaştığı soru ve sorunlardan biri zaruretle ilişkili olanlardır denebilir.

İbn Nüceym zaruretlerin geçici olarak meselelerin hükmüne etki edeceği kaidesine, 'Zarar izâle olunur/الضرر يزال' asıl kaidesi altında yer vermektedir. Bu asıl kaide altında; "الضرورات تبيح المحظورات/Zaruretler memnû olan şeyleri mübah kılar." , "الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة"/İnsanlar arasında yaygın olan ihtiyaçlar, zaruret yerine geçer." vb. alt kaideler yer almaktadır.⁶⁵ Mecelle'de ise 'zarar ve zarûret' durumuyla ilgili tüm kaideler külli kaide olarak yer verilmiştir.⁶⁶ Velvâlicî, zaruret halinin bulunduğu fetvaya konu olan meselelerde bu kaideleri kullanırken meseleyi zaruret ile ilişkilendirerek sadece "لما فيه من الضرورة/zarureten dolayı" ve "جاز لضرورة/zarurete göre caizdir." şeklinde genel bir kullanımı tercih etmektedir.⁶⁷ Mesela;

المسافر إذا مضى مدة المسح وهو يخاف من نزع الخفين ذهاب رجله من البرد حل له المسح على الخفين كما حل المسح على الجباير لان فيه ضرورة⁶⁸.

⁶² Velvâlicî, zor ve sıkıntılı durumlarda kolaylık ilkesinin esas alınacağına şu ifadeler ile yer verir. "فلا بأس بالوضوء منه تيسيرا" "الامر على المسلمین"

⁶³ Ebü'l-Feth Zahirüddin Abdürreşid b. Ebi Hanife b. Abdirrezzak el-Hanefî el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, tahkik. Mikdad b. Musa Feryevî. (Beyrut: Darü'l Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/31.

⁶⁴ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, thk; Mustafa Dîb el-Buga, (*Dimaşk: Daru İbn Kesir*, bs.5, 1414/1993), 5: 2969, (5774).

⁶⁵ İbn Nüceym'in yer verdiği bu asıl kaide ve buna bağlı alt kaideler hakkında fazla bilgi için bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir/ Hanefî Fihhının Esasları*, 54.

⁶⁶ Örnek olarak bkz. Mecelle, 43, 19, 20, 21, 22, 25, 30, 31, 32, 33.

⁶⁷ Bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/61., 69, 77, 138, 144, 146, 152.

⁶⁸ Bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/61.

Velvâlicî, “Yolcunun meshin üzerine mesh etme süresi geçmişse ve meshini çıkarma sebebiyle üşümek ve ayaklarını kaybetmekten korkarsa, yaraların üzerine mesh etmek (yaranın iyileşme süresiyle sınırlı olarak)caiz olduğu gibi mest üzerine mesh etmesi de caizdir. Çünkü bu hususta zaruret vardır.” ifadeleriyle zaruret kaidesine atıf yapmış ve mest üzerine mesh etme süresini yara üzerindeki sargıya meshedilme süresine kıyas yaparak hükme ulaşmıştır.

2.1.3. اليقين لا يزول بالشك /Kesinlik /Yakin Şüphe İle Ortadan Kalkmaz

Velvâlicî, söz konusu kaideye aynı lafızla değil de bu anlama gelecek başka ibareler ile yer vermektedir. Ancak hem İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*⁶⁹1 hem de *Mecelle*⁷⁰ ilgili maddeyi aynı lafızla külli kaideler arasında zikreder. Kaideye ilişkin bu süreç, bu kaidenin mansûs değil müstenbat bir kaide olduğunu da göstermektedir. Bu kaidenin asıl ve genel kapsamlı bir kaide olduğunda görüş birliği olduğu için fıkhnın her alanında uygulandığı görülmektedir. Velvâlicî de kitabının abdest kısmında gerek bu kaideden ve gerekse bu kaidenin alt kaidesi olan kaidelerden istifade etmiştir. Söz konusu kaideye aşağıda yer alan ibareyle atıf yapıldığını görmekteyiz. Kaideye zemin teşkil eden ilgili ibareyi ve bu kurala ilişkin bir örnek meseleyi vermek istiyoruz.

قاعدة: كل ما تيقنا بنجاسته أو غلب على ظننا ذلك لم يجز التوضي به؛ لأن عليه الظن تلحق باليقين في حق العمل.⁷¹

“*Necis olduğunda kesin bilgi veya zann-ı gâlip sahibi olduğumuz sular ile abdest almak caiz değildir. Çünkü böyle bir suyun temiz olmadığı hususunda zan oluşmuştur.*”

عرق الحمار والبغل إذا أصاب الثوب لا يفسده، ولو وقع في الماء أفسده يعني به لم يبق طهوراً؛ لأن عرقهما إذا وقع في الماء صار الماء مشكلاً كما في لبانها. والماء المشكل طاهر لكنه في كونه طهوراً مشكل فلا يزول الحدث الثابت بيقين بالشك، و كل ما تيقنا بنجاسته أو غلب على ظننا ذلك لم يجز التوضي به؛ لأن عليه الظن تلحق باليقين في حق العمل، ولهذا لو أخبر واحد بنجاسة الماء لا يجوز التوضي به.

⁶⁹ Bu genel kaide ile altında yer alan diğer alt kaideler ve örnekler için bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir/ Hanefî Fıkhnın Esasları*, 50-52. Şâfiî fakih Suyûtî (ö.911/1505) de *el-Eşbâh*'ında bu kaideyi genel kaideler arasında sayar. Bu kaidenin oluşmasına temel teşkil eden hadislere ve bu kaidenin içerdiği alt kaidelere örnekler ile birlikte yer verir. Fazla bilgi için bkz. Celalüddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâidi ve furûi fıkhi's-Şâfiî*, (Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997), 2. Baskı, 1, 86-94.

⁷⁰ Kaide ve örnekler için bkz. *Mecelle*, 4; Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, 37-38.

⁷¹ el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/39.

Örnek: “Eşek ve katırın teri, elbiseye temas ettiğinde onu necis kılmaz. Ancak bu ter suya karışırsa, suyu kirletir; yani artık o su temizleyici sayılmaz. Çünkü onların teri, suya düştüğünde terin karıştığı su aynı sütleri gibi şüpheli hale gelir. Temizliğinde şüphe duyulan su temiz olsa da bu suyun temizliğinde şüphe bulunmaktadır. Yakinen sabit olan necislik ise şüphe ile zâil olmaz. Necis olduğunda kesin bilgi veya zann-ı gâlip sahibi olduğumuz sular ile abdest caiz değildir. Çünkü böyle bir suyun temizliğinde zan vardır ve bu şekildeki su ile abdest alınması bilgisine zan karışmıştır. Buna bağlı olarak bir kişi suyun necis olduğunu söylerse o suyla abdest almak caiz olmaz.”

Metindeki ifadeden de anlaşılacağı gibi Velvâlicî, zann-ı galip ile yakîni bilgiyi hükmü tespit bakımından aynı derecede görmektedir. Yani, kesine yakın olan şey de kesin sayılır ve hüküm de bu kabule göre verilir. Şöyle ki; temizlik ve kirlilikte kesin olana yakınlığı ifade eden galip zan bulunursa burada zann-ı galibe göre hareket edilmesi fakihlerin genel bir kabulüdür.

2.1.4. الإحتياط/İhtiyat/Şüpheli Şeylerden Uzak Durmak

Fıkıh ve fıkıh usulü ile ilgili bir kavram olan ihtiyat; şüpheli konularda hata ve günaha düşmemek için en güvenli usulü ve çözümü benimseme ve şüpheli şeylerden uzak durma olarak tarif edilmiştir. Buna göre ihtiyat, fıkıhta ibadetler ve ibadet yönü ağır basan işlemlerde esas alınan bir ölçü şeklinde değerlendirilir.⁷² Fıkıhın ağırlıklı olarak ibadetler ve diğer konularında bir denge ölçüsü şeklinde kullanıldığı anlaşılan bu kavramın bir nevi kural görevi gördüğü ve fetva kitaplarında fazlaca yer verildiği görülmektedir. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*'ta 'Helal ve haram içtimâ edince haram baskın/galip kılınır' külli kaidesine ilişkin örneklerde 'ihtiyat' ilkesine çokça atıf yapmaktadır.⁷³ Bu bağlamda fakihlerin mesela, ibadetler ve helal-haram konuları ile ilgili hüküm verirken “احتياطاً”, “الأول أحوط”, “الإحتياط” ifadeleriyle bu ölçüye/kaideye atıf yaptıkları anlaşılmaktadır.⁷⁴ Ebul-Feth el-Velvâlicî de fetva kitabında bu kaideden çokça istifade etmiş ve bu kaideye uygun olarak pek çok meseleye fetva vermiştir. Velvâlicî'nin ihtiyat kuralını kullanmasına bir örnekle yer vermek istiyoruz.

⁷² İhtiyat kavramının tanımı, fıkıh ve fıkıh usulü ile ilişkisi, külli kaidelerin oluşmasına etkisi hakkında fazla bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, “İhtiyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/577-579; Mehmet Erdoğan, “İhtiyât” md., 240.

⁷³ İbn Nüceym, 'Mâni ve muktezi teâruz ettikde mâni takdim olunur' kaidesinin de bu kaide kapsamında olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir/ Haneî Fıkıhının Esasları*, 330-356.

⁷⁴ Velvâlicî'nin ihtiyat ilkesinin/ölçüsünün kullanım örnekleri için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâvâ'l-Velvâliciyye*, 1/32, 33, 34, 37,148.

خشبة أصابته نجاسةً فاحترقت فوقع رمادها في البئر يفسد الماء وكذلك رماد عذرة احترقت، وكذلك الحمار إذا مات في مملحة لم يؤكل الملح. هذ كله قول أبي يوسف رحمه الله خلافاً لمحمد رحمه الله؛ لأن الرماد أجزاء تلك النجاسة فبقيت النجاسة من وجه فالتحقت بالنجاسة من كل وجه احتياطاً.⁷⁵

Örnek: “Pisliğe bulaşan kuru bir ağaç yakılsa ve onun küllü kuyunun içine atılsa, kuyudaki suyu fasit ve pis eder. Yakılan hayvan gübresi de aynen bunun gibidir. Buna benzer şekilde bir eşek tuz ocağında ölse o tuzlanın tuzu yenilmez. Bu görüşlerin hepsi Ebû Yusuf (r.a.)’a aittir. İmam Muhammed(r.a.) ise bu hususta ona karşı çıkmıştır. Ebu Yusuf’a göre küll o pisliğin bir parçası olduğundan necaset bir şekilde kalmıştır. İhtiyata göre hareket edildiğinde her açıdan bu pisliğin suya karıştığı düşünülür.”

Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Velvâlicî, Ebû Yusuf’un, necis olmak bakımından kendisine pislik bulaşmış ve yanmış ağaç küllü ile hayvan gübresi küllünün benzer olduğu ve karıştıkları suyu kirlettikleri görüşünü ihtiyat kaidesiyle temellendirmektedir. Dolayısıyla bu nitelikteki suların necis kabul edilmesi ve abdest vb. temizlikte kullanılmamasını ihtiyaten anlamlı bulmaktadır. Velvâlicî, örnekte bu hususu, “فالتحقت بالنجاسة من كل وجه احتياطاً” ifadesi ile açıklamıştır.

2.1.5. عوم البلوى /Çoğunluğun Bilgisi Dâhilinde Olan Şeyler

Arapça'da 'belvâ/البلوى', zahmet ve imtihan konusu şeyi ifade etmektedir. 'Umûmu'l-belvâ' tamlaması şeklinde fıkıh terimi olarak ise, kaçınılması büyük güçlüğü yol açan yahut yaygınlığı sebebiyle bilinmemesi mümkün olmayan olaylar, çoğunluğun bilgisi dışında kalmayacak şeyler anlamında kullanılır.⁷⁶ Umûmu'l-belvâ'ya, fıkıh usulüyle ilişkisini kurarak şerî hükümlerin delilleri arasında yer veren fakihler olmakla birlikte fıkıh ilmi içerisinde bir ilke, prensip olarak görülmesi daha yaygındır.⁷⁷ Umûmu'l-belvâ/ çoğunluğun bilgisi dâhilinde olan veya kaçınılması sıkıntı oluşturan şeyler ilkesinin Hanefî mezhebi fıkıhında en çok istifade edilen ilkeler arasında yer aldığı görülmektedir. Umûmu'l-belvâ, esasında başlangıçta bir kuralın fiki meselelere uygulanma sebebi iken zamanla bir alt veya müstakil fıkıh ilkesi/kuralı işlevi kazandığı da söylenebilir. Mesela; İbn Nüceym, 'Meşakkat kolaylığı celbeder' külli kaidesini açıklarken 'umûmu'l-belvâ' ilkesine

⁷⁵ Örnek mesele için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâvâ'l-Velvâlicîyye*, 1/34.

⁷⁶ Umûmu'l-belvânın lafız ve terim anlamı ile fıkıh ve fıkıh usulü ilmindeki yeri hakkında fazla bilgi için bkz. Mustafa Bakır, "Umûmu'l-belvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/155-156; Mehmet Erdoğan, "Umûm-ı belvâ" md., 587.

⁷⁷ Mesela; Ebu Said el-Hâdimî ve İsmail Hakkı İzmirli umûmu'l-belvâyı şerî deliller arasında göstermektedir. Fazla b ilgi için bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Tartışmalar Bilimi(İlm-i Hilaf)*, 1162-163.

kolaylığı gerektiren yedi sebepten birisi (altıncı sebep) olarak yer verir.⁷⁸ Zaruret ve meşakkatin kolaylığı gerektirmesi kaidesine bağlı olarak *Mecelle*'de yer alan 17, 18 ve 21. kaidelerin de, umûmu'l-belvâ ilkesi ile ilişkisi kurulmuştur. Bu bağlamda; umûmu'l-belvâ, daha çok fıkıhın ibadet konularında müracaat edilen bir ilke olarak görülse de muamelat, ukubat ve güncel fıkıh problemlerinde de etkin bir ilke olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁹

Ebu'l-Feth el-Velvâlicî'nin de *el-Fetâva'l-velvâliciyye*'nin Kitâbu't-Tahâret bölümünde bu kaideye çokça "لأنه فيه عموم البلوي", "لأن فيه ضرورة وبلوي", "البلوي" ifadeleriyle atıf yapıldığı görülmektedir.⁸⁰ Umûmu'l-belvânın etkin olduğu bazı örnekler vermek istiyoruz:

البرع إذا وقع في المحلب عند الحلب واستخرج من ساعته لابس به لما فيه من الضرورة لأنه فيه عموم البلوي.

Örnek: “Hayvanın sütü sağılırken süt kabının içerisine dışkısı düşse, hemen çıkarılıp kabın dışına atılsa, zaruret ilkesi gereği bunda herhangi bir sakınca yoktur. Çünkü bu husus bu işi yapanların çokça başına gelen bir durumdur.”⁸¹

Velvâlicî, bu meselede “umûmu'l-belvâ/çoğunluğun sıkça karşılaştığı” kaidesinden yararlanmıştır. Bu husus, onun şu “لأنه فيه عموم البلوي” ifadesinden anlaşılmaktadır. Bu durum bu işle uğraşanların başına sıklıkla geldiği için bu durum zorluğun giderilmesi ilkesiyle çözülmüştür. Çünkü bir şey insanlar arasında ne kadar çok yaygınlaşırsa ondan kaçınmak da zor olacaktır. Bir şeyi yapmak da ne kadar zorlaşırsa o iş zaruret kapsamına alınıp çözülür.

Ayrıca *el-Fetâva'l-velvâliciyye*'de bu ilkenin “Şeriatta çoğa itibar edilir ve Gereklilik çok olanda etkindir/العبرة للغالب في الشرع”, “الواجب شائع في الكل”, gibi kaidelerle birlikte kullanıldığı ve bir birleriyle irtibatlandırıldığı görülmektedir. Buna ilişkin bir kaç örnek vermemizde yarar olduğunu düşünmekteyiz. Şöyle ki;

مسح الرأس مقدر بربع الرأس، وقال بعضهم: مقدر بثلاثة أصابع؛ لأن الله تعالى أمر بالمسح فاقتضى ذلك آتاه وذلك هي اليد وثلاثة أصابع أكثر اليد ولأكثر حكم الكل...

⁷⁸ Umumu'l-belvânın kolaylık sebebi olması ve meşakkat arasındaki ilişkiye ilişkin örnekler hakkında bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir/ Hanefî Fıkıhının Esasları*, 240-256.

⁷⁹ Zaruret ve meşakkat kaidesi ile umûmu'l-belvâ arasındaki ilişki ve etkin olduğu fıkıh alanları hakkında fazla bilgi için bkz. Mustafa Bakır, “Umûmu'l-belvâ”, 42/155-156.

⁸⁰ Umumu'l-belvâ kullanımları için bkz. el- Velvâlicî, *el-Fetâva'l-velvâliciyye*, 1/39, 40, 43, 46, 48.

⁸¹ Örnek için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-velvâliciyye*, 1/39.

Örnek 1: *"Başın meshi dörtte bir ile ölçülendirilmiştir. Bazılarına göre ise bunu üç parmak ile sınırlamışlardır. Çünkü Allah Teâlâ(cc) sadece mesh etmeyi emretmiştir. O halde, meshin yapılması için bir alete ihtiyaç vardır ve bu alet ise eldir.....üç parmak, elin çoğunluğunu oluşturur ve eksere de tümünün hükmü verilir."*⁸²

الْمَ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْفَمِ لَوْ غَلَبَ الْبِزَاقُ يَنْتَقِضُ الْوُضُوءُ وَإِذَا غَلَبَ الْبِزَاقُ لَا يَنْتَقِضُ؛ لِأَنَّ الْعِبْرَةَ لِلْغَالِبِ فِي الشَّرْعِ، وَإِنْ اسْتَوَى يَنْتَقِضُ الْوُضُوءُ احتياطاً

Örnek 2: *"Birinin ağzından kan gelse ve kan da tükürüğe galip gelse, abdest bozulmuştur. Ancak tükürük kana galip gelirse abdest bozulmamıştır. Çünkü Şeriat'ta itibar çoğa ve eksere göredir. Eğer tükürük ve kan eşitse ihtiyat kaidesine göre abdest bozulur."*⁸³

Bu iki örnekte bu kaidelerin nasıl kullanıldığı açıklanmaktadır. Çünkü çok olan şüpheyi gidermede etkin olup kesine yaklaştıır. Ayrıca bir şeyden şüphe ne kadar uzak olursa o şey hakikate o ölçüde yaklaşmış olur ve hüküm vermeye uygun hale gelir.

2.2. Namaz İbadetinde Kullanılan Fıkıh Kaideleri

Ebûl-Feth el-Velvâlicî, abdest konusunda olduğu gibi namaz kısmında da fıkıh kaidelerinden istifade ederek ve yer yer de kendi tercihlerini öne çıkararak fetva vermiştir. Abdest ibadetinde yer verilen kaideler ile başka kaidelerin benzer şekilde namaz ibadetinde de kullanıldığı anlaşılmaktadır. Burada Velvâlicî'nin bazı fıkıh kaideleri ile bu fıkıh kaidelerinden hareketle verdiği fetva örneklerine yer vermek istiyoruz.

1. الضرورات / Zaruretler Kaidesi

Zaruret kaidesine abdest ibadetinde olduğu gibi namaz ibadetinde de yer verildiği ve namaz ile ilgili farklı durumlarda hükme etki edecek şekilde zaruretin etkin olduğu anlaşılmaktadır. Velvâlicî, genel olarak zaruret ilkesini kullanırken özellikle "لما فيه من الضرورة" / "Zarureten dolayı" ve "جاز" / "ancak zaruret var ise caizdir" vb. ifadelerle yer vermektedir.⁸⁴ Zaruret kaidesine ilişkin şu örneği burada verebiliriz:

⁸² Örnek için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/64.

⁸³ Örnek için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/48.

⁸⁴ Zaruret kaidesinin kullanım şekilleri hakkında bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/61, 69, 77, 138, 144, 146, 152.

المصلي إذا دعاه أحد أبويه فلا يجيبه مالم يفرغ من صلاته إلا إن كان يستغيث بشيء منه؛ لأن قطع الصلاة لا يجوز إلا للضرورة.⁸⁵

Örnek: "Bir kimse namaz kılariken, namazını bitirmeden anne ve babasından birinin davetine icabette bulunamaz. Fakat eğer anne-baba herhangi (önemli) bir hususta ondan yardım talep ederse bu istisnâ bir durumdur. Zira namazdan ancak zarûrî durumlarda namazın bozulup çıkılması câiz olur."

2. الإحتياط /İhtiyat/Şüpheli Şeylerden Uzak Durmak

Abdest ibadeti konusunda ihtiyat kaidesi hakkında özlü bilgi verdiğimiz için burada tekrar bu hususta bilgi vermek istemiyoruz. Ancak, Hanefî mezhebi fıkında ibadet kısmında ihtiyat kaidesine sıklıkla atıf yapıldığını, fetvalarda kullanıldığını görmekteyiz. Çünkü Hanefî fakihlerin ibadetlerle ilgili hükümlerde takva düşüncesiyle çok dikkatli olmayı yani, ihtiyatlı tutum almayı önceledikleri anlaşılmaktadır. Velvâlicî, kitabında ihtiyat kaidesine yer verirken genellikle "الإحتياط", "الأول أحوط", "احتياطاً" ifadelerini kullanmıştır.⁸⁶ Namazla ilgili meselelerde ihtiyatlı tutum almaya ilişkin iki örnek vermek istiyoruz:

رجل دخل المسجد والإمام والقوم فى صلاة الظهر فأحدث الإمام فقدم هذا الرجل وهو لا يعلم كم صلى إمامه ؟ ينبغى أن يصلى أربع ركعات ويقعد فى كل ركعة احتياطاً لتجوز صلاته وصلاتهم بيقين.⁸⁷

Örnek 1. Bir adam camiye girdiğinde imam ve insanlar cemaat ile ögle namazına başlamışlar ve imamın da abdesti bozulmuş olsa ve bu durumda imam bu sonradan mescide gelen kişiyi imamete geçirse ve bu kişi de imamın kaç rekat namaz kıldırıldığını bilmeseyse şöyle davranması gerekir: Her rekatta oturarak dört rekat namaz kıldırır. Zira hem kendisinin hem cemaatin namazının kesin olarak caiz olması için ihtiyaten böyle yapması gerekir.

Bu örnekte de görüldüğü üzere Velvâlicî'nin, mescide sonradan girip te imamın yerine geçip namaz kıldırma durumunda namazın sahih bir şekilde cevazını ihtiyat ilkesiyle çözümlemeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

إمام يصلي في المسجد الداخل فجاء رجل يصلي الفجر في المسجد الخارج، اختلف المشايخ فيه قال بعضهم: يكره وقال بعضهم: لا يكره؛ لأن ذلك كله كمكان واحد بدليل جواز الإقتداء لمن كان في المسجد الداخل وإذا اختلف المشايخ فالإحتياط أن لا يفعل.⁸⁸

⁸⁵ el-Velvâlicî, *el-Fetâva 'l-Velvâliciyye*, 1/77.

⁸⁶ İhtiyat kaidesinin farklı kullanımları için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva 'l-Velvâliciyye*, 1/32, 33, 34, 37, 148.

⁸⁷ el-Velvâlicî, *el-Fetâva 'l-Velvâliciyye*, 1/81.

⁸⁸ el-Velvâlicî, *el-Fetâva 'l-Velvâliciyye*, 1/116.

Örnek 2. *İmam cami içerisinde sabah namazını kıldırırken, birisi gelip caminin dışında imama uyararak namaz kılmaya başlasa Meşâyih/İleri gelen fakihler bunun cevazında ihtilaf etmişlerdir. Kimisi bunu mekruh görmüştür. Kimisi de mekruh değildir demişlerdir. Çünkü, caminin içerisi ile dışarı bir mekan sayıldığı için caminin dışarısında caminin içerisinde oluşan cemaate uymanın caiz olması gerekir. Ancak bu hususta Meşâyih ihtilaf ettiğinden dolayı ihtiyaten böyle yapılmaması yani mescid içerisine girerek cemaate uyulması daha doğrudur.*

3. اليقين لا يزول بالشك / Kesinlik /Yakin Şüphe İle Ortadan Kalkmaz

Abdest başlığı altında bu kaideye ilişkin bilgi verdiğimiz için burada kaide hakkında ayrıca açıklamada bulunmayı zaid sayıyoruz. Kaidenin, namaz ibadetine de kullanıldığını⁸⁹ göstermek için bir örnek vermek istiyoruz:

من شك في إتمام وضوء إمامه جازت صلاته ما لم يستيقن أنه ترك بعض أعضائه سهوا أو عمدا لأن الظاهر أنه لم يترك.⁹⁰

Örnek: *Biri imamın abdestinin tamam olduğu konusunda şüpheye düşse bu imamın arkasında namaz kılması caizdir. Ancak sehven veya kasıtlı bazı uzuvlarını yıkamadığını bilirse bu imamın arkasında namaz kılması caiz olmaz. Çünkü; zahir/ortada olan durum imamın tüm uzuvlarını yıkayarak abdestini alması olup bu bilgi şüphe ile terk edilmez.*

Yani, bu meseleden de anlaşılacağı üzere görünüşte olan bilgi imamın tam bir şekilde abdest almasıdır, şüpheli olan durum ise bazı uzuvlarını yıkamadığıdır. Kesin olan bilgi ise şüphe arz eden bilgi sebebiyle terk edilemez.

4. إذا ابتلي ببليتين اختار أهونهما (أيسرهما) / Bir Kişi İki Sıkıntılı Durum İle Karşı Karşıya Kaldığında İçlerinden En Ehven Yani Kolay Olanı Tercih Eder

İslam hukukunda mevcut zararın tümüyle giderilmesi yahut en az zararlı olumsuzluğun kaldırılması esası vardır. Kavâid kitaplarında bu içerikli hususlar, "Zarar izâle olunur" külli kaidesi altında yer almaktadır. Gerek İbn

⁸⁹ Kaidenin farklı kullanımları için bkz. el-Velvâlicî, el-Fetâva'l-Velvâlicîyye, 1/93, 95.

⁹⁰ el-Velvâlicî, el-Fetâva'l-Velvâlicîyye, 1/ 95.

Nüceym⁹¹ gerekse *Mecelle*⁹²'de bu ve benzer kaidelere yer verilmiştir. Buna göre; kişi iki olumsuz/zararlı durumla karşı karşıya kaldığında ve bu olumsuzluklardan birinin zararı diğerine göre daha baskın ise ve bu iki zarardan kaçınmak da mümkün değilse zararı az (ehven-eyser) olanın yapılması ile sıkıntı atlatılır. Velvâlicî de benzer düşünceden hareketle bir meselede birden fazla zararlı husus var ise bu zararın en azı ile giderilmesi gerektiğine atf yapmaktadır.⁹³ Konuya ilişkin bir örneğini burada vermek istiyoruz.

البزاق في المسجد لأبلي فوق البواري ولا تحته، لقوله: (إنَّ المسجد لينزوي من النخامة كما تنزوي الجلدة من النَّار)⁹⁴ و يأخذ النَّجاسة بكمه أو بشيء من ثيابه، وإن اضطرَّ إلي ذلك كان البزاق فوق البواري خيرٌ من البزاق تحت البواري؛ لأنَّ البواري ليست من المسجد حقيقة، وإن كان لها حكم المسجد، وما تحت البواري مسجد حقيقة، فإذا ابتلي ببليتين أختار أهونهما.

Örnek: *Mescide tükürük ve balgam gibi ağız suyu halının ne üstüne ve ne de altına atılmaz. Bu konuyla ilgili Efendimiz (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Derilerinizi ateşten koruduğunuz gibi mescidi de balgamdan koruyun.” İnsan, balgam ya da tükürme halinde eli veya elbisesiyle önlem alır/müdahale eder. Eğer eli veya elbisesiyle önlem alamayacaksa halının altından üstüne kusması daha uygundur. Çünkü halı mescidin içerisinde olsa da mescitten bir parça değildir. Halının altı ise mescidin bir parçasıdır. Dolayısıyla bu kaideye göre; bir kişi iki sıkıntılı durum ile karşı karşıya kaldığında içlerinden en ehven/zararsız olanı tercih etmesi gerekir.*⁹⁵

5. العادة الجارية / Âdet Muhakkemdir/Delildir

Arapça bir kelime olan 'âdet', bir şeyin tekrar tekrar yapılması anlamında olup 'gelenek-örf' lafızlarıyla aynı anlamda kullanılır. Fıkıh terimi olarak ise, İslam toplumu nazarında genel kabul görmüş ve öteden beri tekrarlanarak yerleşmiş bulunan uygulama anlamında olup belirli şartlara bağlı olarak İslam hukuku kaynakları arasında yer bulmuştur.⁹⁶ Âdet terimine ve bu terim

⁹¹ İbn Nüceym, "Zarar izâle olunur" küllî kaidesi altında bağlantılı olduğunu düşündüğü dokuz alt kaideye yer verir. Bunların hemen hepsi zararın giderilmesi ve az zararın çok zarara tercih edileceğine ilişkin kaidelerdir. Bu dokuz kaideden birisi de, "zarar-ı eşed, zarar-ı ahaf ile izale olunur" kaidesidir ki, Velvâlicî'nin burada yer verdiği kaide ile benzerdir. Bu alt kaideler ve örnekler hakkında fazla bilgi için bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir/ Haneî Fıkıhının Esasları*, 264-286.

⁹² *Mecelle*'de de zararın izale olunacağı ile bağlantılı olarak başka küllî kaidelere yer verilmektedir. Mesela; "zarar-ı eşed, zarar-ı ahaf ile izale olunur, ehven-i şerreyn ihtiyar olunur" vb. kaideler en az zararla sıkıntının atlatılmasını önelemektedir. İlgili *Mecelle* maddeleri; 20, 26, 27, 28, 29.

⁹³ Kaidenin farklı kullanımları için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/56, 59.

⁹⁴ Ali el-Müttetki el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fi Süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk; Bekri Hayyani. (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, bs.5, 1981), 8: 317, (23092). Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-eḥâdiş ve'l-âşâr*. thk. Sa'd b. Nâsir eş-Şuserî. (Riyad: Dâru Küñûz İşbiliyye, 2015), 5: 102, (7471, 7472).

⁹⁵ Örnek olarak buraya aldığımız meselenin, o günün imkanları, mescitlerin mimarisi, şartlar ile birlikte düşünülmesi gerekir.

⁹⁶ Âdet'in sözlük-terim anlamı ve İslam hukuku delili olarak kullanımı hakkında fazla bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, 'Âdet', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/369-373; Mehmet Erdoğan, "Âdet", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 13.

etrafında oluşan kurallara hem fıkıh usulünün delilleri kısmında hem de fıkıhın kuralları içerisinde yer verilmiştir. Gerek İbn Nüceym⁹⁷ ve gerekse Mecelle⁹⁸ âdet terimiyle ilgili kaidelerin neler olduğuna dikkat çekmiştir. Velvâlicî de yer yer fetâvâsında âdet-örfün etkin-hüküm koyucu olduğuna farklı lafızlar mesela, 'به جرت العادة' ile işaret etmektedir.⁹⁹ Başlıkta yer alan 'âdet muhakkemdir' şeklindeki tamlama Velvâlicî'nin kullanımına benzediği için bize aittir. Konuya ilişkin bir örneğini burada vermek istiyoruz.

ويكره أن يكون الإمام على الدكان والقوم أسفل منه، أو القوم على الدكان والإمام أسفل منه؛ لأنَّ اشتراك صلاتهم بصلاة الإمام توجب التسوية في مكان الصلاة ولم يوجد وتجوز صلاتهم لإنعدام المفسد هذا إذا كانت الإمام وحده، أمَّا إذا كان بعض القوم معه لا بأس بذلك به جرت العادة في جوامع المسلمين.

Örnek: *İmam, dükkânın üstünde/yüksek bir yerde olup cemaat imamdan aşağıda, ya da tam tersi olduğu halde namaz kılmak mekruhtur. Çünkü cemaatin imam ile birlikte namaz kılması hepsinin aynı eşit zeminde olmalarını gerektirir. Bu durumda ise eşit zemin yoktur. İmam tek olsa da namazı ifsad edecek bir durum olmadığı için namaz geçerlidir. Ancak cemaatin bir kısmı imam ile birlikte ve farklı zeminde cemaatin bir kısmı ise farklı bir zeminde olsa bu şekilde namaz kılınmasında bir sakınca yoktur. Çünkü Müslümanların namaz kıldıkları camilerde bu durum bir adet halini almıştır.*¹⁰⁰

Velvâlicî'nin vermiş olduğu bu örnekten de anlaşılacağı üzere; insanlar arasında yeni bir uygulama yaygınlık kazanmış ve bu uygulama temel fıkıh kurallarına aykırı değilse ve sıkıntı olmaması için bu uygulamaya itibar edilir. Velvâlicî'nin eserinde, gerek bu örnekte ve gerekse başka örneklerde fetva verirken bu ilkeyi esas aldığı anlaşılmaktadır.

6. تكليف ملايطاق/İnsana Büyük Sıkıntı Veren Yükümlülük

İnsan, gücü ve takati sınırlı olan bir varlıktır. Bu nedenle, insanın mükellef tutulması, zorluk karşısında bazı ruhsatların tanınması vb. durumlar hep insanın gücü ve kuvveti ile mütenasiptir. Bu hususa pek çok nas işaret etmektedir. Mesela; "...Bir insan ancak gücü yettiğinden sorumlu

⁹⁷ İbn Nüceym temel altı külli kaide arasında yer verdiği âdet ve örfün fıkıhtaki yerini göstermek için bazı şartlar öne sürmüştür. Bu şartların neler olduğu ve örnekler hakkında fazla bilgi için bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir/ Hanefî Fıkıhının Esasları*, 286-319.

⁹⁸ *Mecelle* bu bağlamda, âdet, örf, maruf ve istiğmalin etkin ve hüküm koyucu olduğu toplam dokuz kaideye yer vermektedir. İlgili maddeler şunlardır: 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45.

⁹⁹ Kaidenin kullanımı için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/130.

¹⁰⁰ Konu hakkında fazla bilgi için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/130.

tutulur..."¹⁰¹ ayeti, Hz. Peygamber'in kolaylaştırmayı teşvik edip zorlaştırmayı yasaklaması¹⁰² vb. naslar esasında insanın gücünün sınırlı olduğuna ve bu sınırlı güç çerçevesinde sorumlu olacağını öne çıkarır. Buna göre; bir fiilin hükme konu olabilmesi için o fiilin kişinin kudreti dahilinde olması ve yoğun meşakkat içermemesi gerekir.¹⁰³ İnsanın gücünün üstündeki fiiller ile sorumlu tutulmaması müstakil bir kaide olmayıp "meşakkat kolaylığı celbeder" vb. genel kaidelerin uygulanmasını sağlayan bir ilke olarak görülebilir. Nitekim İbn Nüceym, "meşakkat kolaylığı celbeder" genel kaidesinin uygulanmasını gerektiren sebepler arasında bu hususa yer vermektedir.¹⁰⁴ Velvâlicî de fetvalarında bu ilkeyi esas almış ve bazı meselelere bu ilke çerçevesinde cevap vermiştir. Örnek meselenin cevabını da "فيه تكليف مالا يطاق"/güç yetirilemeyen şeyle teklif olmaz"¹⁰⁵ ilkesine bağlamıştır. Velvâlicî, bu ilkeyi kullanarak Ebu Hanife'nin şu görüşünü aktarır.

قال أبو حنيفة في سجدة الشكر: لا أراها واجبة؛ لأنها لو وجبت، لوجبت في كل لحظة و طرفة عين، فإن نعم الله تعالى علي عباده متواترة و فيه تكليف مالا يطاق.

Örnek: *Ebü Hanîfe şükür secdesi ile ilgili şöyle demiştir: "Şükür secdesinin vacip olduğu görüşünde değilim. Çünkü eğer vacip olsaydı, her an ve her bir gözün kapatılıp açıldığında şükür secdesi yapmak lazım gelirdi. Zira Allah'ın nimetleri kullarına her an kesintisiz bir şekilde gelmektedir. Her bir nimet karşılığında şükür secdesi yapmakta ise büyük bir sıkıntı olur.*

Özetle, insanın üzerine yüklenen sorumluluklar, kişinin gücünü aşmamalıdır. Allah, farz ve vacip olan hükümleri açıkça belirtmiştir; ancak sünnet ve müstehap nitelikli sorumluluklar kişilerin tercihine bırakılmıştır.

Velvâlicî'nin, bu meselede Ebu Hanife'nin görüşünü, insana büyük sıkıntı veren durumların yükümlülük konusu olmayacağı ilkesiyle irtibatlandığı görülmektedir.

¹⁰¹ Bakara, 2, 233.

¹⁰² Buhârî, İlim, 11.

¹⁰³ Şerî hükme konu olacak fiilde bulunması gereken özellikler, meşakkat hüküm ilişkisi ve bunların değerlendirilmesi hakkında fazla bilgi için bkz. Zekiyyüddin Şâban, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Dârul-Kitâbi'l-Câmiî, Kahire, 221-223; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, Bilay Yayınları, Ankara-2018, 6. Baskı, 196-198.

¹⁰⁴ Mezkur kaidenin uygulanmasını gerektiren sebeplerin neler olduğu konusunda fazla bilgi için bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir/ Hanefî Fıkhnın Esasları*, 238-264.

¹⁰⁵ Kaidenin kullanımı için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâvâ'l-Velvâliciyye*, 1/137.

7. للأكثر حكم الكل /Çoğa, Bütününün Hükmünün Verilmesi

Furû fıkhın hemen her konusunda çoğa tümün hükmünün verilmesi¹⁰⁶, vukuu yaygın olanın öncelenmesi¹⁰⁷ ve hüküm vermede bu ilkelerin dikkate alınması ilk dönemlerden itibaren fıkıh eserlerinde yer almaya başlamıştır. Bu kabule, fıkıh eserlerinde farklı lafızlarla yer verildiği ve Mecelle'de de "İtibar gâlib-i şâyiadır nâdire değildir"¹⁰⁸ şeklinde kaide formatına kavuştuğu söylenebilir.¹⁰⁹ Velvâlicî'nin de, fetâvâsında namaz konusunda bu kaideye farklı lafızlar "الواجب شائع في الكل", "العبرة للغالب في الشرع" ile yer verdiği görülmektedir. Konuya ve kullanıma ilişkin aşağıda yer alan örnekleri verebiliriz.

إذا خرج أكثر الولد حيًّا، ثم مات، يصلي عليه وإلا فلا، سواء خرج من جانب الرأس أو من جانب آخر؛ لأن الأكثر حكم الكل.¹¹⁰

Örnek 1: *Bir çocuğun doğma anında, bedeninin çoğu canlı iken çıkar ve sonra ölürse cenaze namazı kılınır, aksi durumda ise kılınmaz. Çocuğun canlı olarak doğması ister baş tarafından isterse diğer tarafından olsun durum aynıdır. Çünkü çoğa tümün (külli) hükmü verilir.*

إذا اجتمع موتي المسلمين والكفار والمسلمون أكثر غسلوا وكفنوا وصلي عليهم وينوي بالدعاء المسلمين، وإن كان الكفار أكثر لم يغسلوا؛ لأن العبرة للغالب في الشرع.¹¹¹

Örnek 2: *Müslüman ile kâfirlerin cesetleri birbiri ile karışsa ve müslümanların ölümleri kâfirlerden fazla ise o zaman tümü yıkanır, kefenlenir ve Müslüman diye niyet edilerek cenaze namazları kılınır. Eğer kâfirlerin cesetleri fazlaysa o zaman cesetler yıkanmaz. Çünkü Şerîatta çoğa itibar edilir ve hüküm de ona göre verilir.*

8. العمل الكثير تفسد الصلاة /Fazla Amel Namazı Fasit Kılar

Sözlükte 'çok iş' olarak tanımlanan *amel-i kesîr*in terim anlamı; 'namazın mahiyetiyle bağdaşmayan bir fiilin namaz esnasında onu bozacak düzeyde oluşunu ifade eder. Söz konusu fiil namazı bozacak düzeye ulaşmazsa *amel-i kalîl* adı verilir.¹¹² Esasında namaz ibadetiyle ilgili bu ilke/alt kaide 'çoğa,

¹⁰⁶ Kaidenin farklı lafızlarla ifade edilmesi ve örnekler için bkz. Hilal Çavuşismail, *Haneî Kaynaklarına Göre Gâlibiyet İlkesinin Fıkıhî Açısından Değerlendirilmesi ve Fûrû-ı Fıkıhtaki Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa-2018, 14-18.

¹⁰⁷ Hilal Çavuşismail, *Haneî Kaynaklarına Göre Gâlibiyet İlkesinin Fıkıhî Açısından Değerlendirilmesi ve Fûrû-ı Fıkıhtaki Yeri*, 104-121.

¹⁰⁸ Mecelle, 42.

¹⁰⁹ İlgili maddenin açıklaması için bkz. Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, 117-118.

¹¹⁰ el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/157.

¹¹¹ el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/161.

¹¹² Namaz ibadetine ait görülen terim ve *amel-i kesîr* ile *amel-i kalîl* için mezheplerin getirdiği ölçüler hakkında fazla bilgi için bkz. Fahrettin Atar, 'Âmel-i kesîr', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, gözden geçirilmiş 2. basım ek-1. cilt (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 91-92; Mehmet Erdoğan, "Âmel-i kesîr", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 13.

tümün hükmünün verilmesi' kaidesiyle anlam içeriği bakımından benzeşmektedir. Bu ilke, namazı ifsat etme hususunda en fazla başvurulacak ilkeler arasında yer alır. Velvâlicî'nin de, fetvalarında bu ilkedен yararlanıldığı anlaşılmaktadır. Bu ilke için şu meseleyi örnek verebiliriz.

ولو قبلها أو لمسها فسدت صلاته لانه في معنى الجماع والجماع عمل كثير.¹¹³

Örnek: *Eğer biri namazdayken eşini öpse veya dokunsa namazı fasit olur. Çünkü öpmek veya dokunmak cimâ (cinsel ilişki) anlamına gelir ve cimâ da fazla amel/amel-i kesîr hükmündedir.*

9. Artığı Pis Olmayan Hayvanın Etinin Değdiği Elbiseyle Namaz Kılmak Caizdir

Velvâlicî fetva eserinde yer yer , 'كل' /her, tüm' kelimesi ile başlayan ilkeler ile bir hükmü ifade etmektedir.¹¹⁴ Burada yer alan ilke genel ve müstakil bir kaide değildir. Sadece eti yenen ve yenmeyen hayvanların artıkları-salyaları ve derilerinin temizliğinin tespitinde kullanılan bir ilke/ölçü olarak görülebilir. Bu ilkeye göre; bir hayvanın eti temiz/mübah ise artığı da temiz ve mubahtır; eti mübah olmayan hayvanların ise artıkları da necistir yani, hayvanların artıklarının helal olup olmamasında etin helal olup olmaması bir ölçüdür. Eti yenmeyen hayvanın kesilerek öldürülmesi sadece derisini temiz hale getirir, yoksa etinin necisliği devam eder. Velvâlicî, bu ilkeye ilişkin şu örneği vermektedir.

إذا ذبح شيئاً من السباع مثل الثعلب ونحوه يطهر جلده، ولا يطهر لحمه حتي لو صلي الرجل و معه من لحمه أكثر من قدر الدرهم فصلاته فاسدة، ولو وقع لحمه في الماء القليل أفسده؛ لأن سورة نجس، ونجاسة سورة دليل نجاسة لحمه و به أخذ الفقيه أبو جعفر الهذلي، والفقيه أبو الليث رحمهما الله تعالى، والمختار: أنه ظاهر حتي كانت هاتين المسألتين علي خلاف هذا. هكذا اختار الصدر الشهيد في (الجامع الصغير) أولاً ثم أخذ بما أخذ به الفقيه أبو جعفر والفقيه أبو الليث رحمهما الله تعالى وقال: لا يطهر اللحم بالذبح ولو كانت بازياً مذبوحة، أو غير البازي من الطيور أو الفأرة أو الحية تجوز الصلاة مع لحمها؛ لأن سورة هذه الأشياء ليس بنجس، وكل ما لا يكون سورة نجساً تجوز الصلاة مع لحمه إذا كان مذبوحة؛ لأنه لا يكون لحمه نجساً.

Örnek: *Eğer tilki gibi yırtıcı bir hayvan kesilmişse onun derisi temiz sayılır. Ancak o yırtıcı hayvanın eti temiz değildir. Eğer bir kişi tilkinin bir dirhemden fazla eti üzerine bulaştığı halde namaz kılsa, o kişinin namazı fasit olur. Yine tilki eti az suyun içinde düşse, o suyu necis hale getirir. Çünkü tilki gibi yırtıcı hayvanların artığı necistir. Tilkinin etinin necis olması artığının da necis olmasının delilidir. Bu görüşü fakîh Ebû Ca'fer el-*

¹¹³ el-Velvâlicî, *el-Fetâvâ'l-Velvâlicîyye*, 1/83.

¹¹⁴ Velvâlicî, *el-Fetâvâ'l-Velvâlicîyye* adlı eserinin tümünde, 'كل' /her' ile başlayan toplam 131 kaide/ilkeye yer vermektedir. Eserde yer alan kaide/ilkeler için bkz. Sekaî, Muhammed b. Şedîd. "el-Külliyyâtü'l-fıkhiyye mine'l-Fetâvâ'l-Velvâlicîyye fi'l-Fıkhi'l-Hanefî", s.1621-1656.

Hinduvani ve Fakih Ebu'l-Leys (r.h) ifade etmişlerdir. Tercih edilen görüş ise şudur: Her iki hususta da ihtilaf olsa da tilki temizdir. Sadrüşşehid önceden tilkinin temiz olduğunu söylerken daha sonra bu görüşünden vazgeçmiş fakih Ebû Ca'fer ve fakih Ebu'l-Leys'in (r.h) görüşünü benimsemiş ve şöyle demiştir: “ Tilki boğazlansa da eti temiz olmaz. Ancak boğazlanan hayvan kartal veya diğer kuşlar, fare, yılan gibi hayvanların eti namaz kılanın üzerine bulaşsa bu halde namaz kılınması caiz olur. Çünkü bunların artığı necis değildir. Artığı necis olmayan hayvanlar boğazlanıp da etleri namaz kılanın elbisesine bulaşsa bu durumda namaz caiz olur. Çünkü bunların eti necis değildir.”¹¹⁵

10 العبرة للأقدام لا للرأس في الإمامة الصلاة / Namazda İmama Uymada Ölçü/İtibar Baş Değil Ayaklardır

Bir önceki ilke gibi bu da bir kaide olmayıp sınırlı bir konuda kullanılan ilke/ölçü olarak görülebilir. Bu ölçü, cemaat halinde namaz kılınmasında imam ve imama tabi olanların saf tutma sıra/hizasında kullanılmaktadır. Cemaatin imamdan önde durması caiz olmadığı için cemaat asgari bir ayak boyu imamdan geride olmalıdır. Bu hususta ölçü secde yeri/baş değil ayakların yeri esastır.¹¹⁶ İmam ve kendisine tabi olanın hiza farklılığı hem eda edilen namazın sahih veya fasid şeklinde niteliğini gösterme hem de sünnete uymada bir ölçüdür.¹¹⁷ Velvâlicî, bu hususu bir örnek mesele ile kaide formatına sokmaya çalışmıştır.

المأموم إذا كان أطول من الإمام فصلّي بجنبه وهو بحال لو سجد يقع رأسه قبل رأس الإمام فصلاته جائزة (لما روي عن عبدالله ابن مسعود أنه صلّي بعلمة والأسود وأقام أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره وكان ابن مسعود صغير الجثة وكان أطول منه حتّي نقل أنّهما كانا يقولان: أنت فيما بيننا كنون في إناء) بخلاف ما إذا صلّي بالإيماء ورأس المؤتم وقع قبل رأس الإمام لا يجوز هكذا ذكر بعض المشايخ، والصحيح: أنه يجوز؛ لأنّ العبرة لأقدامهم لا لرؤوسهم.

Örnek: İmamın arkasında namaz kılan/me'mûm imama göre uzun boylu olsa, hemen imamın yanında dursa(biraz arkası hizasında) ve bu durumda secde edildiğinde başı imamın başından önce/öne gelse de, bu şekilde namaz caizdir. Bunun delili Abdullah b. Mesud'tan gelen şu rivayettir: Abdullah b. Mesud, Alkame ve Esved'e imamlık yapmış, namazda birisini sağına ve diğerini ise sol tarafına durdurmuştu. Abdullah b. Mesud kısa yapıydı bu ikisi ise ona göre uzun boyluydu. Hatta Alkame ve Esved'in şöyle

¹¹⁵ Mesele için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/146.

¹¹⁶ Konu hakkında fazla bilgi için bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1990), 146-154.

¹¹⁷ Cemaat halinde saf düzeninin fıkhi hükümleri ve şekli hakkında fazla bilgi için bkz. Salim Öğüt, 'Saf', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35, 435-436; Mehmet Erdoğan, "Saff", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 489.

söyledikleri nakledilir: “*Sen ikimizin arasında (إني)nin nûnu gibisin*”. Bazı Meşâyih ise imaen kılınan namaz hariç imama uyan kişinin başı imamın başından önde olacak şekilde kılınan namazın caiz olmadığını söylemektedirler. Ancak bu durumda doğru olan husus bunun caiz olmasıdır. Çünkü namazda imama uymada ölçü/itibar uyanın başı değil ayak hizasının arkada olmasıdır.¹¹⁸

2.3. Zekât İbadetinde Kullanılan Fıkıh Kaideleri

Fakihler, fıkhi bir meselenin hükmünü tespit edip ifade ederken veya fetva verirken fikhî deliller ile birlikte sıklıkla fıkıh kaidelerine de müracaat ederler. Velvâlicî'nin de zekâtla alakalı verdiği fetvalarda sıklıkla fıkıh kaidelerinden istifade ettiği görülmektedir. Abdest ve namaz ibadeti kısmında yer alan genel müstakil kaideler fıkıhta en yaygın şekilde kullanılan kaideler olduğundan çalışmamızın bu iki kısmında haklarında verdiğimiz bilgiyle yetinmek istiyoruz. Zekat, oruç ve hac ibadetleri kısmında ise bu genel kaideler ve ilgili bir-iki örnek vermekle iktifa edeceğiz. Ayrıca bu başlık altında zekât kısmında kullanılan ve bu alana özel/mahsus olan alt kaideleri örnekler ile birlikte vermek istiyoruz.

1. الضرورة/ Zarûret Kaidesi

Bu kaide fikhin her alanında kullanılabilecek özelliğe sahiptir. Bu nedenle Ebu'l-Feth el-Velvâlicî fetva kitabının abdest ve namaz bölümlerinde bu kaideyi kullandığı gibi zekât kısmında da birçok meselenin fetvasını bu kaide ile irtibatlandırmıştır.

ولا ينبغي لأحد أن يسأل الناس وعنده قوت يومه؛ لأنَّ السَّوَال لا يجوز إلا للضرورة و لا ضرورة.

Örnek: “*Bir kimsenin, yanında bir günlük ihtiyacını karşılayacak yiyeceği varsa dilencilik yapması uygun değildir. Çünkü dilencilik sadece zorunluluk durumunda geçerlidir. Bir günlük yiyeceği olan kişi ise zor durumda değildir.*”¹¹⁹

Bu meseleden de anlaşılacağı üzere Velvâlicî, dilenciliği zorunlu durumlarla kayıtlamış ve dilencilik yapmayı zaruret kuralı ile sınırlı tutmuştur.

¹¹⁸ Örnek için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva 'l-Velvâlicîyye*, 1/107-108.

¹¹⁹ Örnek için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva 'l-Velvâlicîyye*, 1/214.

2. العبرة للغالب في الشرع/ Şeriatta Çoğa İtibar Edilir/Şeriatta Hüküm Gâlibe Göredir

Bu kaide, namaz ve abdest ibadetinde en çok kullanılan kaidelerden olduğu gibi zekat ibadetinde de en çok yer verilen kaidelerden biri olarak görülmektedir. Fıkıh eserlerinde benzer ifadeler ile bu kurala yer verildiği gözlenmektedir.¹²⁰ *Mecelle*'nin 42. maddesi bu kaideye yer vererek hükmün yaygın olan duruma göre verileceği nadir olanın ise dikkate alınmayacağına vurgu yapmaktadır.¹²¹ Bununla ilgili şu meseleyi örnek olarak zikretmekle yetineceğiz.

فإن كانت تسام في بعض الحول و ثمان في البعض فالعبرة للغلبة.

Örnek: “Eğer hayvan (deve) yılın bir kısmında meralarda otlatılır/yayılır ve yılın bir kısmında da özel olarak (ahırda) beslenirse, bu halde itibar galip ve çoğadır.”¹²²

Bu örnek meseleye göre; hayvanlar yılın bir bölümünde otlakta yayılır ve bir bölümünde de ahırda beslenirse böyle durumlarda hayvanın hangi şekilde daha çok beslendiği esas kabul edilir ve zekat ile irtibatlandırılır. Şöyle ki yılın yarısından çoğunu merada yayılmış ise sâime¹²³ kabul edilir ve zekatı verilmesi gerekir, ancak ahırda yılın yarısından fazla beslenmişse sâime sıfatını kazanmadığı malûfe sayıldığı için zekata tabi olmaz.¹²⁴

3. السبب في وجوب الزكاة تكميل النصاب مال نائم/ Zekât'ın Farz Olmasının Sebebi, Artma Özelliğine Sahip Olan Malın Nisabının Tamamlanmasıdır

Başlıkta yer verilen nisap kavramı, zekata tabi malların zekatının verilmesindeki asgari miktarı/ölçüyü ifade etmektedir.¹²⁵ Başlıkta yer verilen ifade genel bir fıkıh kaidesi olmayıp sadece zekat ibadetinde zekata tabi mallara ilişkin bir ölçü getirmektedir. Bu ölçüye göre, malın zekatının verilmesi için nisaba ulaşması tek başına yeterli olmayıp söz konusu malın nâmi/artıcı nitelikte de olması gerekir. Aşağıdaki örneklerde zekata tabi malların bu ölçüye uygun olması ifade edilmektedir.

¹²⁰ Kaidenin farklı lafızlarla kullanımı ve örnekler hakkında fazla bilgi için bkz. Hilal Çavuşismail, *Hanefî Kaynaklarına Göre Gâlibiyet İlkesinin Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi ve Fürû-ı Fıkıhtaki Yeri*, 104-121.

¹²¹ *Mecelle*'nin ilgili maddesi ve madde ile ilgili açıklamalar için bkz. Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, 117-118.

¹²² Örnek için bkz. el-Velâlicî, *el-Fetâva 'l-Velâlicîyye*, 1/188.

¹²³ Sâime kavramı için bkz. Mehmet Erdoğan, "Sâime", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 492.

¹²⁴ Hayvanların zekata tabi olması için sâime niteliğini taşıması hakkında fazla bilgi için bkz. Mehmet Erkal, 'Zekât', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44, 197-207; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihi*, 342-343.

¹²⁵ Nisab kavramı hakkında fazla bilgi için bkz. Mehmet Erkal, , 'Nisab', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33, 138-140.

رجل له مائة درهم فقط و مائة درهم دين علي انسان تجب الزكاة وتكمل النصاب أحدهما بالآخر؛ لأن الجنس واحد في حق السببية

Örnek 1: "Bir kişinin sadece yüz dirhemi olsa ve aynı zamanda bir kişiden de yüz dirhem alacağı bulunsa bu durumda eldeki dirhem ile alacak dirhem bir birine eklenir ve zekat vacip olur. Çünkü zekatın vacip olma sebebinin oluşmasında sahip olunan mal tek cinstir."¹²⁶

ويؤخذ العشر من الأرض العشرية سواء كان المالك صغيراً أو كبيراً، عاقلاً أو مجنوناً؛ لأنه مؤونة الأرض النامية

Örnek 2: "Mülk sahibi küçük olsun büyük olsun veya akıllı olsun deli olsun fark etmez; bunların sahip olduğu öşrî araziden onda biri öşür/zekat alınır. Çünkü bu öşür, üretmekte olan arazinin geliridir."¹²⁷

Birinci örnekte, zekâtın vacip olmasında keyfiyetleri farklı da olsa aynı cins olan malın/gümüş paranın bir birine eklenerek nisaba ulaşmış olma ilkesi esas alınmıştır. Gümüşte ise zekata esas asgari miktar/nisap iki yüz dirhem gümüştür. İkinci örnekte de araziden elde edilen gelirin öşrünün/zekatının verilmesinde sahiplerinin hukuki durumlarının dikkate alınmayacağı belirtilmiştir. Bu örneğe göre, toprak mahsullerinde esas olan elde edilen mahsulün nisaba ulaşmış olmasıdır, mahsul sahibinin vucup-eda ehliyeti değildir.¹²⁸

4. لا زكاة في مال مشغولة لحاجة صاحبه /Mal Sahibinin İhtiyaçları İçin Ayrılan Malda Zekât Yoktur

Ebul-Feth el-Velvâlicî'nin, fetâvâsında bu özel kaideyi birçok zekat meselesinde kullandığı görülmektedir. Zekat ile mükellef olmak için öncelikle kişinin asli ihtiyaçlarını karşılaması esastır. Buna göre, zekatı verilecek mal, sahibinin asli ihtiyaçları dışında sahip olduğu mallardır. Bu hususta fakihler arasında görüş birliği bulunmaktadır.¹²⁹ Burada örnek olması düşüncesiyle şu meseleyi verebiliriz.

"رجل له كتب من العلم مايساوي مائتي درهم يحل له أن يأخذ الزكاة إن كانت الكتب ممّا يحتاج هو إليها للحفظ والدراسة والتصحيح. حلّ له أخذها فقهاً كان أو حديثاً أو أدباً؛ لأنها مشغولة بحاجته

¹²⁶ Örnek için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/184.

¹²⁷ Örnek için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/201.

¹²⁸ Fakihler, çocuk ve akıl sahibi olmayanların sahibi oldukları toprak mahsullerinin zekatını vermekle yükümlü oldukları hususunda görüş birliği içerisindeyler. Sahibi oldukları diğer malların zekatları ile yükümlü olup olmadıklarında ise fikir ayrılığı vardır. Çünkü, mahsullerde zekat malda, diğer mallarda ise zimmette tahakkuk etmektedir. Konu hakkında fazla bilgi için bkz. Mehmet Erkal, 'Zekât', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44, 198.

¹²⁹ Asli ihtiyaç/Havâic-i asliyye hakkında bkz. Orhan Çeker, 'Havâic-i asliyye', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16, 504-507.

فصار كتياب اللبس، وأما المصاحف هكذا الجواب إن كان عنده ما يحتاج إليها حلّ، وإن كان عنده زائداً علي قدر الحاجة وهو يساوي مائتي درهم لايحلّ.

Örnek: “Eğer bir ilim adamının sahip olduğu kitaplar iki yüz dirheme denk gelse ve bunlar, ezberleyeceği, öğreneceği ve tashih edeceği türden ihtiyaç duyduğu kitaplar ise bu kişinin zekat alması helaldir. Hatta bu kitaplar fıkıh, hadis ve edebiyat ile ilgili olsa da durum aynıdır. Çünkü, bu kitaplar kişinin ihtiyaç duyduğu elbise mesâbesindedir. Yine sahip olunan kitaplar Mushaf ise ve ilim adamı da bunlara ihtiyaç duyuyorsa zekat alması kendisine helal olur. Ancak sahip olduğu kitaplar ihtiyaç duyduğundan fazla ise ve bunların değeri de iki yüz dirheme ulaşıyorsa bu durumda zekat alması helal olmaz.”¹³⁰

Bu örnekten de anlaşılacağı üzere kişinin sahip olduğu şeyler iki yüz dirheme ulaşmış olsa da bu şeyler kişinin öncelikle ihtiyaç duyduğu şeyler ise bu kişi zekat vermez tam tersine kendisine zekat verilebilir.

5. النية تعتبر في أداء الزكاة؛ لأنها عبادة / Zekât İbadet Olduğu İçin Ödenmesi Esnasındaki Niyete İtibar Edilir

Velvâlicî'nin zekât ile ilgili kaydettiği bir diğer ölçü de niyetin varlığı ve zamanıdır. Bu ölçü, diğer ibadetlerde bir sıhhat şartı olduğu gibi zekâtta da sıhhat şartı olarak görülmüştür. Çünkü, zekât, fıkıhta malî bir ibadet olarak kabul edilir. Dolayısıyla diğer ibadetlerin sahih olması için ibadete başlarken niyet şart olduğu gibi zekat olarak verilecek mal ana maldan ayırt edilirken/elden çıkarılırken niyetin yapılması gerekir. Bu, fakihlerin baskın olan ağırlıklı görüşüdür.¹³¹ Vereceğimiz örnek bu hususu ifade etmektedir.

فإن نوي أداء الزكاة ثم يتصدق في آخر السنة لايجزئه؛ لأن النية تعتبر عند الأداء.

Örnek: “Bir kişi zekât vermeye niyet etse ancak yılın sonunda bu malın zekâtını ayırıp verse, bu kişiden zekât sorumluluğu düşmez. Çünkü zekât malı verilirken niyet edilmesi gerekir, esas olan budur.”¹³²

Bu örnekten de anlaşılacağı gibi zekât bir ibadet olduğu için niyetin zekât malı verilirken edilmesi asıldır. Zekât malının verilmesi öncesi veya

¹³⁰ Örnek için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/201.

¹³¹ Konuya ilişkin fazla bilgi için bkz. Mehmet Erkal, 'Zekât', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44, 199-200.

¹³² Örnek için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/181. Velvâlicî, Hanefî mezhebi görüşleri çerçevesinde niyet ile ilgili farklı durumlara burada temas etmektedir. Mesela; kişi sene başında zekâta niyet edip zekât malını ayırsa ve yıl sonunda bunu bir fakire verse zekâtın geçerli olduğu umulur. Yine niyet etmeksizin malının tamamını elden çıkarsa istihsan deliline göre kendisinden zekât sorumluluğu kalkar.

sonrasında niyet edilmesine itibar edilmez. Niyet, ibadete başlama anında yapılması gerekir.

6. **كل أرض عشريّة تسقيها السماء أو تسقى سيحاً ففيه العشر وما يسقى بالدلاء** / **Gökyüzü veya nehirle sulanan öşrî arazilerin ürünlerinden onda biri (öşür) zekât olarak verilir. Ancak kovalarla veya diğer sulama yöntemleriyle sulanan yerlerin ve arazilerin ürünlerinden yirmide bir (öşrün yarısı) zekât olarak verilir.**¹³³

Zekât ibadeti hakkında özel bir kural/kaide olarak görülebilecek bu kaide, öşrî arazilerin sulanma şeklindeki farklılığa bağlı olarak verilecek öşür miktarının da değişebileceğini ifade etmektedir. Öşri araziden elde edilen her türlü üründen öşür/zekât verilir verilmeyeceği ve öşrün verilmesinde nisabın aranıp aranmayacağı hususunda görüş ayrılığı vardır. Hanefî mezhebinde Ebu Hanife'nin görüşü esas alınarak toprak mahsullerinde nisap aranmadan elde edilen mahsulün toprağın sulanma çeşidine bağlı olarak onda bir veya yirmide bir şeklinde öşür alınır. Buna göre; toprak emek sarf edilmeden meselâ yağmurla veya nehir suyu ile tabii biçimde sulanıyorsa 1/10 (% 10), emek harcanarak veya dolap vb. aletler kullanılarak sulanıyorsa 1/20 (% 5) nisbetinde zekât alınır.¹³⁴ Velvâlicî'nin bu hususta İmameyn değil de Ebu Hanife'nin görüşünü esas aldığı anlaşılmaktadır. Velvâlicî, bu durumu “كل/bütün” kelimesini de kullanarak zekât ile ilgili bir özel kaide formatına soktuğu görülmektedir.

2.4. Oruç İbadetinde Kullanılan Fıkıh Kaideleri

Velvâlicî'nin, oruç ibadetiyle ilgili meselelerde abdest, namaz ve zekât ibadetlerinde kullandığı külli fıkıh kaidelerinin yanı sıra sadece oruç ibadetine has özel fıkıh kurallarını da kullanıldığı görülmektedir. Bu kısımda kullanılan genel fıkıh kaidelerden bir kısmı; "zaruret ilkesi, kesin bilginin şüphe ile ortadan kalkmayacağı vb. " külli kaidelerdir. *el-fetâvâ'l-velvâlicîyye'de* oruçla ilgili bazı meselelerin fetvasında kullanılan bazı genel ve özel fıkıh kaidelerine örneklerle birlikte yer vermeyi düşünüyoruz.

¹³³ Zekât ile ilgili bu özel kural/kaide hakkında bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâvâ'l-velvâlicîyye*, 1/202. Velvâlicî, hadisile ilişkilendirdiği bu kural altında altı çeşit öşri arazi hakkında da özlü bilgi vermektedir. (1/202-203)

¹³⁴ Toprak mahsullerinden alınan öşür/zekat ile ilgili fazla bilgi için bkz. Yunus Vehbi Yavuz, *İslâm'da Zekât Müessesesi*, İlaveli İkinci Baskı, (İstanbul: Otağ Matbaası, 1975) 161-173; Mehmet Erkal, 'Öşür', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34, 97-100.

1. ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها /Zaruretler Kendi Miktarlarınca Takdir Olunur

Bu başlıkta yer alan 'zaruretlerin kendi miktarlarınca takdir edilmesi' kaidesi zaruret durumlarında mevcut zararın giderilmesi gerektiği asıl kaidesinin uygulanma keyfiyetini açıklayan bir alt/tabî kaide niteliğindedir. İbn Nüceym, 'zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur' kaidesini 'zarar izâle olunur' asıl kaidesi başlığı altında ve bu asıl kaidenin uygulanmasını sağlayan bir alt/tabî kaide niteliğinde görür.¹³⁵ Söz konusu kaide *Mecelle*'de ise böyle bir ayırımı gidilmeden genel fıkıh kaidesi olarak verilmektedir.¹³⁶ Velvâlicî, söz konusu kaideyi başlıkta olduğu şekliyle olmasa da benzer anlamı ifade edecek 'لأجل الحاجة فيقدر بقدرها'./İhtiyaçlar kendi miktarınca takdir olunur' şekilde verir. Velvâlicî'nin, konu ile ilgili verdiği şu meseleyi örnek olarak vermek istiyoruz.

وينبغي للمعتكف أن يخرج إلى الجمعة عند الأذان مقدار ما يصلي فيه أربعاً أو ستاً قبل الجمعة؛ لأنَّ جواز الخروج لأجل الحاجة فيقدر بقدرها.

Örnek: “Mu'tekif/İtikâf eden kişi cuma namazı için ezan okunurken ancak dört ve ya altı rekât (nafile) namaz kılacak kadar bir süre önce çıkar. Çünkü bir ihtiyaç için dışarı çıkma izni, o ihtiyacın kendi miktarınca takdir olunur.”¹³⁷

İtikâfta esas olan bu ibadeti yerine getiren kişinin bulunduğu yeri terk etmemesidir. Ancak bulunduğu mescitte cuma namazı kılınmadığı için Cuma namazını kılması için bu namazın kılındığı büyük bir camiye gitmesi gerekir. Dolayısıyla bu kişi bulunduğu yeri ancak ihtiyacını karşılayacak bir süre için terk edebilir ve bu süre de cuma namazını kılma süresi ve öncesinde hazırlık yapmak için gerekecek süredir. Cuma namazı öncesi dört veya altı rekât nafile namaz kılacak kadar bir süre o kişiye yetecek ihtiyaç süresidir. Bu süreyi taşıması, itikâf ibadetini ifsat edebilir.¹³⁸

2. ما لا يمكن الإحتراز عنه فهو جائز /Kendisinden Kaçınmak Mümkün Olmayan Şeyler Caizdir.¹³⁹

Kendisinden kaçınmanın mümkün olmadığı şeylerin caiz görülmesi, genel bir kural olmayıp bir kaidenin uygulanmasına yönelik sebepler arasında

¹³⁵ Kaide hakkında fazla bilgi için bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir/ Haneî Fıkhının Esasları*, 268-270.

¹³⁶ *Mecelle*, md. 22.

¹³⁷ Örnek için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/241. Velvâlicî, 1,241-244. sayfalar arasında itikâf hakkında daha geniş bilgi de vermektedir.

¹³⁸ İtikâf ibadeti hakkında fazla bilgi için bkz. Mehmet Şener, 'İtikâf', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23, 457-459.

¹³⁹ el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye* 1/217 (Kurala zemin teşkil edecek örnekler burada yer almaktadır).

gösterilmektedir.¹⁴⁰ Başlıktaki şekliyle kural, Velvâlicî'nin fetâvâsında bu şekliyle değil de orucu bozan ve bozmayan örnek meselelerden hareketle bizim ifade şeklimizdir. Bu kural, Mecelle'de de yer alan 'meşakkat teysiri celbeder'¹⁴¹ külli kaidesiyle irtibatlandırılabilir. İbn Nüceym de, zorluğu bu kaidenin uygulama sebepleri arasında sayar.¹⁴² İnsanlar, hayatlarında bazen kaçınılamayacak durumlarla karşı karşıya kalırlar. Örneğin, bir evde kedi olması durumunda ondan tamamen kaçınmak zordur. Rüzgârlı hava koşullarında ise tozdan tamamen korunmak mümkün olmayıp toz ağız içerisine girer. İşte bu gibi durumlarda bazı yasakların caiz olabileceği veya bazı hükümlerde bu kaide gereği değişiklik olabileceği söz konusu edilir. Velvâlicî'nin, bu kaideyi kullanarak aşağıdaki fetvayı verdiği anlaşılmaktadır.

إذا فتح فاه فدخل الغبار حلقة لا يفسد صومه؛ لأنه لا يمكنه الإحتراز منه في الجملة.

Örnek: “Oruçlu biri ağzını açsa ve boğazına toz kaçsa bu kişinin orucu bozulmaz. Çünkü genel olarak bir insanın tozu yutmaktan kaçınmak mümkün değildir.”¹⁴³

Velvâlicî'nin, kendisinden kaçınmanın mümkün olmadığı kimi durumları hükme tesir edecek bir özür olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu örnekte de görüldüğü üzere yutmaktan kaçınılamayan toz her ne kadar boğazdan geçse de bu durum bir özür kabul edilir ve oruç bozulmaz.¹⁴⁴

3. قضاء الشهوة صورة ومعنى تفسد الصوم و الكف عن قضاء الشهوة قائم صورة
Şeklî ve Hükmi Olarak Şehvetin Tatmin Edilmesi Orucu Bozar. Bunun Tersî Yani Şeklî ve Hükmi Olarak Şehveti Tatminden Kaçınmak İse Orucu Bozmaz

Başlıkta yer verdiğimiz kural külli fıkıh kaidesi değildir. Sadece oruç ibadetiyle ilgili özel bir kural olarak görülebilir. Söz konusu kural şehvetin teskin edilmesinin orucu bozmasında bir ölçü getirmektedir. Bu ölçüye göre, orucun bozulması hem şeklen ve hem de hükmen şehvetin teskin edilmesi yani cimâ/cinsel ilişki ile irtibatlandırılmıştır. Velvâlicî, oruç ibadetinde kabul edilen bu ölçüye ilişkin şu meseleyi örnek olarak vermektedir.

¹⁴⁰ Muhammed Mustafa ez-Zuhayli ise, 'Kendisinden kaçınmak mümkün olmayan şeyler ma'fuvdur affedilmiştir/ ما لا يمكن الإحتراز عنه فهو معفو عنه' şeklinde bir fıkıh kaidesi olarak vermektedir. Fazla bilgi için bkz. Muhammed Mustafa ez-Zuhayli, *Kitâbu'l-kavâidi'l-fıkhiyye ve tatbikâtuhâ fi'l-mezâhibi'l-erbea*, (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 2006), 154. Kaide. (<https://shamela.ws/book/21786/648>)

¹⁴¹ *Mecelle*, md. 17.

¹⁴² Fazla bilgi için bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir/ Hanefî Fıkhnın Esasları*, 240-256.

¹⁴³ Örnek için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/218.

¹⁴⁴ Ayrıca bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 294.

إذا أنزل المني عن تفكر ونظر لا يفسد صومه؛ لأنه لم يوجد الجماع لا صورة ولا معني. فصار كالاحتلام.

Örnek: “Eğer bir kişinin oruçluken cinsel ilişki olmadan sadece düşünme veya bakma sonucunda menisi gelse, bu durum onun orucunu bozmaz. Çünkü böyle bir durumda şehvet şeklen ve manen tatmin edilmemiştir. Bu durum aynen ihtilâm olma gibidir”¹⁴⁵

Velvâlicî, şeklen ve hükmen cinsel ilişkinin oluşmamasını rüyada cinsel hazza bağlı olarak meninin gelmesini ifade eden ihtilâma¹⁴⁶ benzetmektedir. Çünkü, kişinin ihtilam olması hem şeklen ve hem de manen şehvetin tatmin edilmesi anlamını taşımaz ve dolayısıyla oruç da bozulmamış olur.

2.5. Hac İbadetinde Kullanılan Fıkıh Kaideleri

Ebul-Feth el-Velvâlicî, fetva verirken abdest, namaz, zekât ve oruç bölümlerinde kullandığı bazı genel fıkıh kaidelerini hac ibadetinde de kullanmıştır. Velvâlicî'nin hac ibadetine ilişkin fetvalarında "ihtiyat, zaruret, çoğa tümün hükmünün verilmesi, vb." genel kurallar yer almakla birlikte hac ibadetine özgü kullandığı özel kurallar da bulunmaktadır. Burada sadece, Velvâlicî'nin hac ibadeti ile ilgili yer verdiği bazı özel kuralların neler olduğunu vermekle iktifa etmek istiyoruz.

1. حق العبد مقدم على حق الشرع بأمر الشرع /Şer'î emir gereği kul hakkı şer'î hakka takdim edilir.¹⁴⁷ Velvâlicî, hac ile ilgili bu kuralı, hac ile yükümlü olmanın şartlarından 'istitâat'ı açıklarken kullanır. Buna göre; hac yolculuğuna çıkacak kimsenin öncelikle gidip geri dönünceye kadar kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kişilerin nafakasına güç yetirebilmesi gerekir. Çünkü, önce kulların haklarını sonra ise Allah hakkını yerine getirmesi esastır.
2. ترك السنة من غير عذر يوجب الإساءة /Hacda özürsüz olarak sünnetin terk edilmesi isâettir/şer'an kötüdür.¹⁴⁸ Velvâlicî, hac ibadetinde sünnet olan hükümler ile ilgili genel bir değerlendirme yaparak bu kuralı hatırlatır. Bu kurala göre, özürsüz olarak sünnetlerin terki bir isâettir/günahkar olmaktır. Ancak sünnetlerin terkinin maddi bir yaptırım/cezası da yoktur.

¹⁴⁵ Örnek için bkz. el-Velvâlicî, el-Fetâva'l-Velvâlicîyye, 1/220.

¹⁴⁶ İhtilâmın hangi ibadetlere etki edip etmemesi ve oruca tesiri hususunda fazla bilgi için bkz. Orhan Çeker, “İhtilâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21, 569-570.

¹⁴⁷ Örnek için bkz. el-Velvâlicî, el-Fetâva'l-Velvâlicîyye, 1/253.

¹⁴⁸ Örnek için bkz. el-Velvâlicî, el-Fetâva'l-Velvâlicîyye, 1/263.

3. تقديم الفرع علي الأصل لايجوز في العبادات / İbadetlerde fer'in asla takdimi caiz değildir. Velvâlicî, bu kuralı tavaf ile sa'y arasındaki irtibatı konu¹⁴⁹ ederken kullanır. Kural gereği sa'yin tavaftan sonra yapılması gerekir, çünkü sa'y tavafa tabidir. Tavaf asıl, sa'y ise ferdir.¹⁵⁰ Fer'in/tabiiin aslın önüne geçirilmesi caiz değildir. Başlıktaki şekliyle kural tarafımızdan oluşturulmuştur. Velvâlicî, bu kuralı 'تقديمه علي الأصل لا يجوز' /sa'in tavafa takdimi caiz olmaz' sözüyle ifade eder.
4. أشواط الطواف كركعات الصلاة، فكما تفتتح كل ركعة بالتكبير فكذا كل شوط /Hacda tavafin şavtları namazın rekatları gibidir. Yani, her rekata tekbir ile başlandığı gibi her şavta da selamlama/istilam ile başlanır.¹⁵¹ Velvâlicî'nin bu sonuca kıyas ile ulaştığını söyleyebiliriz. Bu kıyasa göre; nasıl ki intikal tekbiri rekatlar arası geçişi sağlıyor ve her rekatin tekbir ile başlamasını sağlıyorsa istilam da şavtlar arasındaki geçişi sağlamakta ve yeni bir şavta başlamanın ilk adımı sayılmaktadır.¹⁵²
5. الجناية تتكامل بتكامل الإرتفاق /Hacda bir fiilin cinayet/yasak sayılması için tam olarak gerçekleşmesi gerekir.¹⁵³ Hac ve umre için ihram girilmesiyle birlikte bazı şeyler yasak kapsamına girer ve bunların ihramlı iken işlenmesi ilmihal dilinde 'cinayetü'l-hac' olarak isimlendirilir. İhramlı iken işlenen cinayetin büyüklük oranına göre de cezasında farklılık oluşur.¹⁵⁴ Ancak bir şeyin cinayet olarak görülebilmesi için yasak fiilin tam olarak gerçekleşmesi gerekir. Velvâlicî, hac ibadetiyle ilgili pek çok yasak fiile örnek vermekte, ancak bu yasağın çiğnenmiş olması için fiilin tam olarak gerçekleşmesine vurgu yapmaktadır. Başlıktaki kural niteliğindeki ifade aynıyla Velvâlicî'nin fetva eserinde yer almayıp bizim örnek çözümlerimizden hareketle belirlediğimiz bir ifadedir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Ebûl-Feth el-Velvâlicî'nin *el-Fetâva'l-Velvâliciyye* adlı eserinin ibadetler kısmındaki fetvalarda yer verdiği genel ve özel fıkıh kaidelerinin tespiti ve bu kaidelerin analizi hakkında yaptığımız bu çalışma neticesinde ulaştığımız sonuçları maddeler halinde aşağıdaki şekilde verebiliriz.

¹⁴⁹ Örnek için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, 1/294.

¹⁵⁰ Sa'y ve tavaf arasındaki irtibat hakkında fazla bilgi için bkz. Salim Ögüt, "Sa'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36, 206-207.

¹⁵¹ Örnek için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, 1/293, 257.

¹⁵² Şavt hakkında fazla bilgi için bkz. Salim Ögüt, "Tavaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40, 178-180.

¹⁵³ Örnek için bkz. el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, 1/275, 277, 279, 280.

¹⁵⁴ Hac yasakları ve bunların işlenmesi durumunda cezaları hakkında fazla bilgi için bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 394-399.

1. Fakihler ve müftüler kendi dönemlerinin ihtiyaçlarına göre İslam dininin temel kaynaklarını esas alarak insanların dini problemlerini ve sorunlarını çözmek ve sorularını cevaplamak için fetvâ vermişlerdir. Müftüler, fetva verirken şer'in genel delillerinden elde edilen genel/külli ve özel fıkıh kaidelerinden de istifade etmeye çalışmışlardır.

2. İslam'ın ilk dönemlerinde fıkıh kaidelerinin sözlü olarak dilden dile şifahi olarak aktarıldığı görülmektedir. Ancak fıkıhın tedvin dönemiyle birlikte özellikle Hanefî mezhebinde İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) tarafından yazılan temel altı eser ve sonrasında bu genel ve özel kaideler telif edilip metinleşmeye ve fikhî çözümlerlerde kullanılmaya devam edilmiştir. Hanefî mezhebine mensup Kerhî (ö. 340/952) ve Debûsî (430/1039) gibi fakihler bu külli ilkelere ve kaidelere 'asıl' ismini vermiştir. Zaman içerisinde bu genel kaideler fıkıh ilmi içerisinde müstakil bir literatür halini alacak genişliğe ulaşmıştır. Bu literatürde telif edilen bazı eserlerde ise 'asıl' yerine 'kaide/kavâid' adının kullanıldığı görülmektedir.

3. " Muhtelif-muayyen olayların müşterek mahiyetini tespit eden genel ifade ve hüküm " içeren fıkıh kuralları veya külli kaideler usûl ve furû kaideleri olmak üzere iki guruba ayrılmıştır. Bu usûl ve furû kaideleri yeni hükümlere ulaşmak ve mezhep içerisinde yer alan hükümler arasında tutarlık sağlamada önemli role sahip olmuştur.

4. Fıkıh kaidelerinin meselelerin hükmünü açıklaması ve gerekçe olarak kullanımı bütün mezhepler arasında yaygınlık kazanmış bir durumdur. Hatta her bir mezhebe müntesip fakih ve müftünün vermiş olduğu hüküm ve fetvalarda mezhep içi tutarlılık bakımından da bu kaidelere ihtiyacı vardır.

5. Fetvâ literatürünün önemli ve ilk dönem simalarından olan Ebûl-Feth el-Velvâlicî'nin (ö. 540) bir fakih ve müftü olarak kendi eserinde fikhî delillerin yanı sıra külli ve özel kaidelere çokça müracaat ettiği görülmektedir. Velvâlicî'nin "*el-Fetâva'l-Velvâliciyye*" adlı eserinde ibadetlerle ilgili fetvalarda genel ve özel fıkıh kaidelerini kullanarak fetvaları tahkik etmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

6. Velvâlicî'nin bu eseri telif edildiği zaman ve sonraki dönemlerde ilim çevrelerinin ilgisini çekmiş, müftülerin fetva kitabı haline gelmiş ve fıkıh eserlerinin yanı sıra *Mecelle*'nin hazırlanmasında da başvuru alan güvenilir kaynaklar arasında yer almıştır.

7. Bu çalışma; Velvâlicî'nin *el-Fetâva'l-Velvâliciyye* adlı eserinin abdest, namaz, zekât, oruç ve hac bölümlerinde yer alan genel ve özel fıkıh

kaidelerinden örneklem usulü tespiti ve analizi ile sınırlı tutulmuştur. Bu nedenle, çalışmada yer verilen fıkıh kaideleri eserin ibadetler bölümü ile ilgilidir. Ancak fıkhi bütünlük gereği ibadetler kısmında yer verilen özellikle genel kaidelerin eserin diğer bölümlerinde de kullanılması beklenen bir durumdur.

8. Eserin ibadetler kısmında yer verilen külli, ve özel kaideler genel itibariyle "ihtiyat ve zaruret kaidesi, zaruretlerin kendi miktarınca takdir olunması, zorluk karşısında kolaylığın öncelenmesi, umûmu'l-belvâ/kaçınılması zor olan duruma uygun hükümlerin tercih edilmesi, kesinliğin şüphe ile ortadan kalkmaması, mal sahibinin zekât sorumluluğu için öncelikle kendi ihtiyaçlarını gidermesi, kul hakkının şer'î haktan önce gelmesi, kaçınılması mümkün olmayan şeylerin cevazına hükmedilmesi " ve benzeri prensipler çerçevesinde oluşmuştur.

9. Bir fetva kitabı olmakla birlikte *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*'de, fıkıh eserlerinin konu sistematigi takip edilmiştir. Kitap, fetva eserlerinden farklı olarak 'soru' ve 'cevap' şeklinde tertip edilmemiştir. *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, İslam hukukunun muhtemel, öne çıkan, problem oluşturan, Hanefi mezhebi içerisinde farklı görüşlerin yer aldığı hususları öncelemiş ve bunların cevaplarını kaydetmiştir. Fetva konusu olmayan meseleler hakkında ise konu bütünlüğü ve sistematigi içerisinde bilgi verilmiştir. Kitap bu yönüyle yani, muhtemel ve problem olarak sunulan meseleleri açıklığa kavuşturmak açısından fetva kitabı; fıkıh konularının kendine has sistematik ve bütünlük içerisinde ele alınması açısından da bir fıkıh eseri görünümündedir.

KAYNAKÇA

- Abdi Abbas, İsmail, *Mebâdîü İlmi'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*. www. alukah. net, (Erişim Tarihi: 07.01.2020).
 almaany.com/ar/dict/ar-ar/قاعدة/
 Akman, Ahmet. "Ali Haydar Efendi'de Vâkıfın Şartları (Şart-ı Vâkıf)", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 26, S. 3, 2018.
 Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 6. baskı.
 Apaydın, H. Yunus. "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı:1, 2003.
 Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Bilay Yayınları, Ankara-2018, 6. Baskı.
 Atar, Fahrettin. 'Âmel-i kesir', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, gözden geçirilmiş 2. basım ek-1. cilt (Ankara: TDV Yayınları, 2020).
 Aydın, Mehmet Âkif. " Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).
 Baktır, Mustafa. "Kaide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).
 Baktır, Mustafa. "Umûmu'l-belvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).
 Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*, (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1990).
 Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîh-i Buhârî*. thk; *Mustafa Dîb el-Buga*, (Dimaşk: *Daru İbn Kesir*, bs.5, 1414/1993).
 Bornu, Ebu'l-Haris Muhammed Sıdkî b. Ahmed. *Mevsû'atü'l kavâdi'l fıkhiyye*. (Beyrut: Risâla, 2003).
 Çeker, Orhan. "İhtilâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).
 Çeker, Orhan. 'Havâic-i asliyye', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).
 Çavuşışmail, Hilal. *Haneî Kaynaklarına Göre Gâlibiyet İlkesinin Fıkhi Açından Değerlendirilmesi ve Fûrû-ı Fıkıhtaki Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa-2018.
 Debûsî, Ubeydullah Amr b. İsa ed-. *Tesîsü'n-nazar*. thk, Mustafa el-Kabbânî, (Beyrut: Dârü İbn Zeydun, bt.).
 Debûsî, Ebu Zeyd ed-. *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temelleri*, çev. Ferhat Koca, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002).
 Demir, Abdullah. "Küllî Kaideler Ekolü". *Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. XI, sy. 1-2, 2007, ss. 129-148.
 Demir, Abdullah. "Fıkıh Usulü Kaideleri". *Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, XII, sy. 1-2 (Erzincan: Haziran 2008), 17-30.
 Dönmez, İbrahim Kâfi. "Fıkıh Usulünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018) 2. Basım.
 Erkal, Mehmet. 'Zekât', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).
 Erkal, Mehmet. 'Nisab', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).
 Erkal, Mehmet. 'Öşür', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).
 Erdoğan, Mehmet. 'Zâbita', *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005).
 Erdoğan, Mehmet. 'Âdet', *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005),
 Erdoğan, Mehmet. 'Arşın' ve ' Havz-ı kebîr', *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005).
 Erdoğan, Mehmet. 'İhtiyât', *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005).
 Hintli, Ali el-Muttakî. *Kenzü'l-ummâl fi Süneni'l-aqvâl ve'l-ef'âl*. thk; Mahmud Ömer Meyati. (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010).
 İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşanneff fi'l-eḥādîs ve'l-âşâr*. thk. Muhammed Abdusselâm Şahin. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2017.
 İbn Manzur, Ebü'l-Fadl, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanül- Arab*. (Beyrut: Dârü Sâdir, bs.3, 1414).

- İbn Nuceym, Sirâcuddîn Ömer b. İbrahim b. Muhammed el-Mısri. *en-Nehru'l-fâ'ik Şerhu Kenzü'd-dekaik*, thk. Ahmed İzzu İnaye, (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 2002).
- İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir/ Hanefî Fıkhu'n Esasları*, çeviri ve eleştirmeli metin. Osman Bayder, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2022.
- İbn Nuceym, *el-Fevâ'idü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye*, nşr. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl-i Süleyman, (Dâru İbn Cevziyye, trs.), 1-206
- İbn Nuceym, *er-Resâilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye*, tahkik. Muhammed Ahmed Serâc, Ali Cuma Muhammed, (Kahire: Dâru's-selâm, 1998-1999).
- İzmirli, İsmail Hakki. *Tartışmalar Bilimi(İlm-i Hilaf)*, notları ekleyerek sadeleştiren: Ali Duman, (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2001).
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısri el-. *Envârü'l-burûk fî envâ' i'l-furûk*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.).
- Karaman, Hayreddin. 'Âdet', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).
- Kaya, Eyyüp Said. "zâhirü'r-rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).
- Kızılkaya, Necmettin. *Kâsânî'nin Bedâ'iyi' İsimli Eserinde Kavâid'in Yeri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı, (İstanbul:2005).
- Kızılkaya, Necmettin. *Hanefî Mezhebinde Kavâ'id İlmi ve Gelişimi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, (Konya: 2011).
- Koca, Ferhat. " el-Fetâva'l-Velvâliciyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).
- Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2008).
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2012).
- Malik b. Enes. *Muvatta*, tahkik. Beşşar Avad Mahmud ve Mahmud Muhammed Halil, (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1991).
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995).
- Öğüt, Salim. 'Saf', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008).
- Öğüt, Salim. "Sa'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).
- Öğüt, Salim. "Tavaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 4. Baskı, 2014).
- Özen, Şükrü. " el-Furûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm (en-Nesefî, Ebî Hafs Necmüddîn Ömer). *Usûlü'l-Pezdevî me'a mâ yelihi Usûlü'l Kerhî*, (Mîr Muhammad Kütüphane Karaçi, Pakistan, bt.)
- Râğîb, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal el-İsfahânî. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, (İstanbul: Darü'l Marife, Seyda Yayınları, 2014).
- Sarı, Mevlüt. *Arapça-Türkçe Lügat*, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982).
- Sekafi, Muhammed b. Şedid es-. "el-Külliyâtü'l-fikhiyye mine'l-Fetâvâ'l-Velvâliciyye fî'l-Fikhi'l-Hanefî", *Mecelletü Külliyyeti's-Şerîa ve'l-Kânûn*, (yıl: 2017, cilt:19, sayı:3).
- Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman es-. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâidi ve furûi fikhi's-Şâfiî*, (Riyad: Mektebetü Nezar Mustafa el-Bâz, 1997), 2. Baskı.
- Şener, Mehmet. 'İ'tikâf', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).
- Taş, Aydın. "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).
- Temizkan, Ahmet. *Fıkıh Külli Kaideler*, Ders Notları, (Kayseri: 2019).
- Uzun, Yakup. *Kur'an'ın İsimleri Bağlamında Kur'an Okuma*, Ed. Ömer Özbek, İstanbul: Fecr Yayınları, 2023, 158-171.
- Velvâlicî, Ebü'l-Feth Zahirüddin Abdürreşîd b. Ebî Hanife b. Abdîrrezzak el-Hanefî. *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, tahkik. Mikdad b. Musa Feryevî. (Beyrut: Darü'l Kütübü'l-İlmiyye, 2003).
- Yaman, Ahmet. "Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı?", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt-Sayı 57, Aralık 2019.
- Yaman, Ahmet. "Bir Kavram Olarak "Fıkıh Kâideleri" ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", *Marife*, yıl:1, sayı:1, (Konya: 2001).

- Yavuz, Yunus Vehbi. *İslâmda Zekât Müessesesi*, İlaveli ikinci baskı, (İstanbul: Otağ Matbaası, 1975).
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. bs., 2009).
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-Arûs*, (el-Mektebetü's-Şâmile, 1431).
- Zekiyüddin Şâban, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Câmiî, Kahire.
- Zekiyüddin Şa'ban. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990).
- Zerkâ, Ahmed Muhammed, *Şerhu'l-kavâ'idî'l-fikhiyye*, thk; Abdüssettâr Ebû Gudde. (Dimaşk: Daru'l Kalem, bs.2, 1409/1989).
- Zuhayli, Muhammed Mustafa. *Kitâbu'l-kavâidi'l-fikhiyye ve tatbîkâtuhâ fi'l-mezâhibi'l-erbea*, (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 2006), 154. Kaide. (<https://shamela.ws/book/21786/648>)