

**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**



**HÜKÜM ÂYETLERİ ÇERÇEVESİNDE KİRÂATLERİN
AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN TEFİSİRLERİNE ETKİSİ
(KURTUBÎ ÖRNEĞİ)**

Yüksek Lisans Tezi

Seyfullah BAYSAL

Danışman

Doç. Dr. Yaşar AKASLAN

SAMSUN
2022

TEZ KABUL VE ONAYI

Seyfullah BAYSAL tarafından, Doç. Dr. Yaşar AKASLAN danışmanlığında hazırlanan “HÜKÜM ÂYETLERİ ÇERÇEVESİNDE KİRÂATLERİN AHKÂMÜ’L-KUR’ÂN TEFSİRLERİNE ETKİSİ (KURTUBÎ ÖRNEĞİ)” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 6.1.2023 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	Sonuç
Başkan	Doç. Dr. Yaşar AKASLAN Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Hatice ŞAHİN AYNUR Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Adem YEŞİLDAĞ Amasya Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Yüksek Lisans tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli mi ?

Evet ☐ (Gerekli ise ekler kısmına ekleyiniz)

Hayır ☒

07 / 12 / 2022
Seyfullah BAYSAL

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı: HÜKÜM ÂYETLERİ ÇERÇEVESİNDE KİRÂATLERİN AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN TEFSİRLERİNE ETKİSİ (KURTUBÎ ÖRNEĞİ)

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 02.12.2022 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 24

Tek kaynak oranı : % 2 çıkmıştır.

07 / 12 / 2022
Doç. Dr. Yaşar AKASLAN

ÖZET

HÜKÜM ÂYETLERİ ÇERÇEVESİNDE KİRÂATLERİN AHKÂMU'L-KUR'ÂN TEFSİRLERİNE ETKİSİ (KURTUBÎ ÖRNEĞİ)

Seyfullah BAYSAL
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans, Aralık/2022
Danışman: Doç. Dr. Yaşar AKASLAN

Kırâat ihtilafları usûl ve ferş olmak üzere iki açıdan değerlendirilmektedir. “Usûl farklılıkları”, kırâat imamının bir yöntem dâhilinde, kendine mahsus bir okuyuş tarzı ile telaffuzda belli bir usûl takip ederek gerçekleştirdiği okuyuşlardır. Manada önemli bir değişikliğe sebep olmayan bu ihtilaflar, mahallî şive ve ağızların ses özellikleriyle ilgilidir. “Ferşî okumalar” ise usûl ihtilaflarının aksine, kıyas kabul etmeyen kırâat farklılıklarıdır. Bunlar manayı bazen farklı hükme sebep olacak derece etkilemektedir.

Gayet geniş olan kırâat birikimi içinde hukuka etki eden kırâat vecihleri sayısal olarak az bir yekûn tutmaktadır. Mütevâtir, sahih kırâatler ve bazı mezheplere göre şâz kırâatler fikhî bir konunun başka bir hükme bağlanmasına doğrudan etki edebildiği gibi diğer hüküm kaynaklarından elde edilen delilleri tekit ya da teyit etmede kaynak olarak kullanılmaktadır. Özellikle Hanefîler ve Hanbelîler kırâatleri hüküm kaynağı olarak kullanmakta öne çıkmaktadır.

Müfessirler, kırâat birikimini manaya tesiri bakımından kullandıkları gibi özellikle ahkâma ağırlık verdikleri çalışmalarında hükme tesiri de konu etmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirinde rivâyet ve dirayeti bir arada kullanan müfessirlerden biri olan Kurtubî, tefsirinde ahkâma fazlaca yer vermiştir. Onun tefsiri kırâat, fıkıh ve usûlü fıkıh gibi açılardan ele alınmış, bu hususlarda eser birtakım araştırmacılar tarafından irdelenmiştir. Lakin çalışmamızda daha spesifik olarak Kurtubî'nin tefsirinde, kırâatin hükme tesirine dair açıklamalarını, eleştirilerini ve tercihlerini ortaya koymak için kırâatin hükme tesirinin bulunduğu âyetler seçildi.

Tezimizde Kurtubî'nin, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsirinde sahih kırâatler ile şâz okuyuşların ahkâm âyetlerinin yorumuna etkisi ele alınacaktır. Bu kapsamda çalışmada önce kırâat ilmi konularına değinilmiş, hükme tesir eden kırâat farklılıkları bulunan âyetler tespit edilmiş ve bu ihtilafların fikhî hükümlere yansması incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Kur'ân, Ahkâm, Fıkıh, Kırâat farklılıkları, Kurtubî.

ABSTRACT

THE EFFECT TO THE AHKAM'UL-QUR'AN INTERPRETATIONS OF RECITATIONS WITHIN THE FRAMEWORK OF THE VERSES OF THE PROVISION (THE CASE OF QURTUBI)

Seyfullah BAYSAL
Ondokuz Mayıs University
Institute of Graduate Studies
Department of Basic Islamic Sciences,
Master, December/2022
Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Yaşar AKASLAN

Recitation disputes are evaluated in two aspects, namely method and phonetic. Method differences" are the recitations made by the leader of recitation, in a way specific to herself and by following a certain method in pronunciation. These conflicts, which do not cause a significant change in meaning, are related to the sound characteristics of local dialects and dialects. "Phonetic readings", on the other hand, are the differences of recitation that do not accept comparisons, unlike the disagreements of method. These sometimes affect the meaning to a degree that causes different judgments.

Recitation aspects that affect the law in the vast accumulation of recitation are numerically a small number. Mutawatir, sound recitations and, according to some madhabs, shaz recitations can directly affect the binding of a fiqh subject to another rule. In some recitations, it is used as a source to confirm or confirm the evidence obtained from other sources of judgment. Especially Hanafis and Hanbalis come to the fore in using recitations as a source of judgment.

Commentators use the accumulation of recitation in terms of its effect on meaning. In addition to this, they also talked about the effect of the differences in the recitation of the decree, especially in their works that focused on the decrees. Qurtubi, who is one of the commentators who used both narration and insight in the exegesis of the Qur'an, gave a lot of space to the rules in his tafsir. His tafsir has been discussed in terms of recitation, fiqh and its methodology. On these issues, the work has been examined by some researchers. However, in our study, we have chosen more specifically the verses in which the recitation has an effect of the ruling in his tafsir. Thus, we wanted to reveal his explanations, criticisms and preferences regarding the effect of recitation on the ruling, in a more specific area.

In our thesis, Qurtubi's interpretation of *al-Câmi' li Ahkâmi'l-Qur'an*, the differences in frequent/right recitation and the effect of other shaz readings on the interpretation of the verses will be discussed. In this context, in this study, firstly, the subjects of the science of recitation were mentioned, the verses of judgment with differences in recitation affecting the ruling were determined, and the effect of these differences on the jurisprudence was examined.

Keywords: Qur'an, Judgment, Fiqh, Recitation differences, Qurtubi.

ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR

Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerîm'in bazı kelimelerinin telaffuzunda farklılıklar söz konusudur. Arap dilinin zenginliği, lehçe farklılıkları ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu husustaki uygulamaları buna mesnet olmuştur. Tarihsel süreçte bu hususta meydana gelen birikim özellikle Kur'ân-ı Kerîm ile doğrudan münasebeti olan ilimler açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu farklılıklar tefsir ilmi kapsamında ahkâm âyetlerinin anlaşılmasına ve yorumlanmasına da etki etmiştir.

Nesilden nesile pratik olarak aktarılan kırâat birikimi tedvin dönemiyle birlikte bir ilim dalı olarak yazıya aktarılmaya başlamıştır. Kırâat konusu dilbilimsel boyutu hasebiyle evvela dilciler tarafından ele alınmış ve dil kaynaklarında dil kaidelerinin referansı olması yönüyle işlenmiştir. Sonraki süreçte öncelikle lügavî tefsir eserleriyle tefsir kaynaklarına girmiş; hem lügavî açıklamalarda hem de anlam ve yorum bağlamında kullanılmıştır.

Ahkâm âyetleri umumiyetle mücmel niteliktedir. Ahkâmü'l-Kur'ân eserlerinde amelî konulara doğrudan temas eden âyetlerin yanında hükümlere dolaylı olarak işaret eden pek çok âyet de hüküm âyeti kapsamında değerlendirilerek tefsir edilmiştir. Kur'ân'ı baştan sona tefsir etmekle birlikte özellikle ahkâma dair âyetleri daha detaylı işleyen Kurtubî, tefsirinde doğrudan hüküm ifade etmediği düşünülen âyetlerden bir fakîh olarak hükümler çıkarmıştır. Biz de bu çalışmamızda Kurtubî'nin ahkâm âyetlerini tefsir ederken kırâat birikimini nasıl kullandığını tespit etmeyi amaçladık.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında doğrudan veya dolaylı olarak birçok kişinin katkısı bulunmaktadır. Öncelikle bütün hocalarıma ve eserlerinden istifade ettiğim ilim erbabına müteşekkir olduğumu belirtmek isterim. Bilhassa gerek tez sürecinde gerekse öncesinde tavsiye ve birikimleriyle desteklerini esirgemeyen değerli danışman hocam Doç. Dr. Yaşar AKASLAN'a, bu çalışmam esnasında teşvikleriyle bana destek olan bütün arkadaşlarıma, eşime ve çocuklarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Seyfullah BAYSAL

İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI	ii
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu, Amacı Ve Önemi	1
1.2. Araştırmanın Kapsamı, Yöntemi Ve İlgili Çalışmalar	2
1.3. Kavramsal Çerçeve	3
1.3.1. Hüküm ve Ahkâm	3
1.3.2. Ahkâmü'l-Kur'ân	4
1.3.3. Kırâat	6
2. BİRİNCİ BÖLÜM	7
KURTUBÎ: HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE TEFSİRİ	7
2.1. Hayatı	7
2.2. İlmî Şahsiyeti	8
2.3. Tefsiri	10
2.3.1. Kurtubî'nin Tefsir Usûlü	11
2.3.2. Kurtubî'nin Tefsirine Kırâatin Etkisi	12
2.3.2.1. Yedi Harf Meselesine Bakışı	13
2.3.2.2. Tefsirinde Ele Aldığı Kırâatler	15
2.3.2.2.1. Sahih Kırâatler	16
2.3.2.2.2. Şâz Kırâatler	20
3. İKİNCİ BÖLÜM	22
KURTUBÎ'NİN AHKÂM ÂYETLERİ TEFSİRİNDE KİRÂATİN ETKİSİ	22
3.1. Sahih Kırâatler	22
3.1.1. Ulûmu'l-Kur'ân'la İlgili Âyetler	22
3.1.1.1. Nesih	22
3.1.2. İbadet ve Muâmelâtla İlgili Âyetler	26
3.1.2.1. Makam-ı İbrahim'de Namaz Kılmanın Hükümü	26
3.1.2.2. Hayızdan Sonra Kadının Temiz Sayılma Şartı	28
3.1.2.3. Muhâle'a Yetkisi	31
3.1.2.4. Şahitlerin Korunması	34
3.1.2.5. Zina Eden Cariyenin Cezası	36
3.1.2.6. Abdestliyen Kadına Temas Etmenin Hükümü	38
3.1.2.7. Savaşta İhtiyatlı Davranmak	41
3.1.2.8. Abdestte Ayakların Meshi	45
3.1.2.9. Keffâret İçin Yeminin Tekrarı ve Orucun Peşpeşe Tutulması	48
3.1.2.10. İhramlının Avlanmasının Cezası	51
3.2. Şâz Kırâatler	55
3.2.1. İbadet ve Muâmelâtla İlgili Âyetler	55
3.2.1.1. Safâ İle Merve Arasında Sa'y Etmenin Hükümü	55
3.2.1.2. Diyetin Hükümü	57
3.2.1.3. Umrenin Hükümü	60
3.2.1.4. Emzirmenin Tamamlanması ve Akrabanın Nafaka Yükümlülüğü	61
3.2.1.5. Kocasının Vefatı Sebebiyle İddet Bekleyenin İddetinde Son Vakit	64
3.2.1.6. Mehri Bağışlama Tasarrufu	66

3.2.1.7 Salât-ı Vustâ Meselesi	67
3.2.1.8 Kelâle	71
3.2.1.9 Nikâha Engel Olan Süt Miktarı	74
3.2.1.10 Müt‘a Nikâhı	76
3.2.1.11 Hırsızın Sağ Elinin Kesilmesi	81
3.2.1.12 Cuma Namazına Gitme Keyfiyeti	82
4. SONUÇ	85
KAYNAKÇA	88
ÖZGEÇMİŞ	94



KISALTMALAR

a.s.	: Aleyhisselam
b.	: bin, ibn (oğlu)
bs.	: Basım
bk.	: Bakınız
bnt.	: bint
C.	: Cilt
c.c.	: Celle Celalühü
çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Hız.	: Hazreti
İSAM	: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
öl.	: Ölüm tarihi
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfadan sayfaya
s.a.v.	: Sallallâhü aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
vd.	: Ve diğerleri

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Kaynaklarda, birtakım olaylar sebebiyle Kur'ân-ı Kerîm'in okunuşuyla ilgili “yedi harf” ruhsatı verildiği kaydedilmektedir. Bu ruhsatla beraber Kur'ân tilâvetindeki kırâat farklılıkları meselesi, bu ruhsatın gelişmeci yapısı sebebiyle zamanla daha karmaşık bir hâl almıştır. Ayrıca Mushafın imlâ özellikleri, sahâbenin müdrec okumaları, fonetik ve ferşî farklılıklar, okuyuşlarda bulunan ifade bozuklukları (lahn), hatalı veya kastî okumalarla sahih olanların karışması, eş anlamlı okumalar ve buna benzer sebepler sahih okumalar ile diğerlerini ayırmak için kıstaslar konulmasını gerektirmiştir.¹

Kırâat ilminin muhtevası hususunda nüzûl dönemine ait nakillerin yetersizliği ve gelen rivâyetlerin kesinlik arz etmemesi gibi sebeplerle birçok görüş ortaya konulmuştur. Bu da neticede âyetlerin tefsirinde yorum farklılıklarına sebep olmuştur. Söz konusu farklılıklar zamanla kimileri tarafından karışıklık olarak görülürken kimileri tarafından zenginlik ve birikim olarak kabul edilmiştir. Bu farklı yorumlar fikhî hükümlere de tesir etmiştir.²

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı âyetler ahkâm-ı fıkhiyyeyi konu etmektedir. Fukahâ bu âyetleri seçmiş ve “Ahkâmü'l-Kur'ân” diye bilinen hususi tasniflerde tefsir etmiştir.³ Söz konusu bu âyetlerin bazılarında kırâat farklılığı bulunmakta ve bu da müctehitlerin icthatlarında ihtilafa sebep teşkil etmektedir.

Ahkâm âyetlerini tespiti çalışan âlimlerin tespitleri farklılık arz etmektedir. Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi'nin (öl. 794/1392) ifadesine göre Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ahkâm âyetlerinin sayısını 500 olarak tespit etmişlerdir.⁴

İbnü'l-Arabî'ye (öl. 543/1148) göre ilimlerin özü tevhîd, tezkîr ve ahkâm olmak üzere üçtür. Tevhîd akâid konularını, tezkîr de ahlâk ilminin konularını kapsamaktadır. Ahkâm ise emir, nehiy ve muhayyer bırakılan hususları içermektedir. Fakîhlerin araştırma alanı olan bu son kısım, fakîh müfessirlerin dikkatine tevdi

¹ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011, ss. 13-16.

² Emel Ünal, *Kurtubî Tefsirinde Aile Hukuku Âyetleri Bağlamında Kırâat Farklılıklarının Etkisi*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2019, s. 2.

³ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Musa Muhammed Ali ve İzzet Abd-i Atıyye, C. 1, Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 2. bs., Beyrut 1405, s. 1.

⁴ Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, C. 2, Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut 1376/1957, s. 3.

edilmiş; böylece tefsir ilminin tedvininden bu yana tefsirlerde ahkâm konuları da işlenmiş ve fukahânın görüşlerine yer verilmiştir. Tefsir disiplininde “Fıkhî Tefsir Ekolü”, farklı mezheplerin mensupları olan müfessirler tarafından böylece meydana getirilmiştir.⁵

Çalışmamız kırâat farklılıklarının ahkâm âyetlerinde hükme etkisi konusunda olacaktır. Kırâat kaynaklarından sonra kırâati konu edinen, işleyen ve oldukça önemseyerek kırâatlere yer veren bir tefsir olması bakımından Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî'nin (öl. 671/1273) *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*'ı bu tarz ahkâm eserlerinin en başta gelenlerindendir. Bu çalışmada mezkûr eser etrafında ahkâm âyetlerinin tefsirinde kırâatlerin hükme tesiri incelenecektir.

1.2. Araştırmanın Kapsamı, Yöntemi ve İlgili Çalışmalar

Çalışmada, Kur'an-ı Kerîm âyetlerinden, aşağıda isimlerini belirttiğimiz kaynaklarda ahkâm âyeti olarak tespit edilen âyetler kırâat cihetinden ele alınacak ve “Bu âyetlerde bir kırâat farklılığı var mıdır?” “Varsa bunun hükme tesiri söz konusu mudur?” sorularının cevaplarını bulmaya yönelik bir araştırma yapılacaktır. Mezkûr soruların cevapları Kurtubî'nin *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an* isimli eserinde aranacaktır. Kurtubî tefsiri, kırâat ilminin ve ihtilaflarının, buna dair âyet ve hadis rivâyetlerinin, ihtilaflardan doğan sonuçların fıkha etkisi ile bu farklılıklara dair müfessirlerden nakillerin ve fikhî hükümlerin bir arada topluca sunulduğu, sıkça başvurulmuş kaynak niteliğinde bir eserdir.⁶ Müfessir bu eserde kırâati tefsirin akışı içinde işlemiş, sadece ittifak edilenler değil şâz kırâatlere de yer vermiştir. Ele aldığı kırâatleri anlam, ahkâm, lügat, nahiv, belâgat, Mushaf hattı gibi açılardan değerlendirmeye tabi tutmuştur.⁷

Tezimiz, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Öncelikle konumuzu ilgilendiren kavramlar üzerinde durulmuş akabinde kısaca Kurtubî ve eseri ele alınmıştır. Onun tefsir anlayışı ve tefsirinde kırâatleri değerlendirme tarzı, “yedi harf” meselesine bakışı, sahih ve şâz kırâatlere karşı tutumu, kırâatleri sahih saymada öngördüğü kıstaslar, farklı kırâatlere yaklaşımı gibi daha çok tefsirde kırâat yönü açıklandıktan sonra ikinci bölümde ilgili âyetlerin açıklamalarına geçilmiştir. Ahkâm âyetlerinin

⁵ Mevlâ Hasen b. el-Hüseyin el-Hayyân, “Ahkâmü'l-Kur'an İlmi: Doğuşu, Gelişimi ve Eserleri Üzerine Bir Araştırma”, çev. Mustafa Şentürk, Mine Özer, Narin Yavuz, *İslâm Hukuku Araştırmalar Dergisi*, S. 22, s. 461.

⁶ Ünal, *Kurtubî Tefsirinde Aile Hukuku Âyetleri Bağlamında Kırâat Farklılıklarının Etkisi*, s. 3.

⁷ İhsan İlhan, *Kurtubî Tefsiri'nde Kırâat Olgusu*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2009, s. 106.

sayısı hakkındaki farklı görüşler sebebiyle kendimize bir çerçeve oluşturmak için çalışmada “Ahkâmü’l-Kur’ân” literatüründen Cessâs lakabıyla meşhur Hanefî fıkıh ve tefsir âlimi Ebû Bekr er-Râzî’nin (öl. 370/981) *Ahkâmü’l-Kur’ân*, Şâfiî fakîhi ve müfessir Ali el-Herrâsî’nin (öl. 504/1110) *Ahkâmü’l-Kur’ân*, meşhur Mâlikî fakîhlerinden İbnü’l-Arabî’nin *Ahkâmü’l-Kur’ân*, Şâfiî fakîhi ve müfessir Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî’nin (öl. 911/1505) *el-İklîl fî İstinbâti’t-Tenzîl* ve Muhammed Ali es-Sâbûnî’nin (öl. 2021) *Revâi’u’l-Beyân fî Tefsiri Âyati’l-Ahkâm mine’l-Kur’ân* isimli eserlerinde tefsir etmiş oldukları âyetler tespit edilmiştir. Bu âyetler içinden Kurtubî’nin tefsir ettikleri ele alınarak bunlardan kendisinde kırâat farklılığının hükme etkisi bulunanlar açıklanmıştır.

Çalışmamızda “el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân” tefsirinin metodu ve tefsirdeki kırâat olgusu hususunda Abdullah Bayram ve İhsan İlhan’ın doktora çalışmaları ile Kurtubî ve tefsiri üzerine çalışılmış diğer yüksek lisans ve doktora tezleri, konuyla ilgili makaleler ve Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi ile Kurtubî’den önce ve sonra yazılmış ahkâmü’l-Kur’ân eserlerinden istifade edilmiştir.

1.3. Kavramsal Çerçeve

Bu başlık altında konumuzu daha iyi kavramaya yönelik bazı açıklamalar yer alacaktır. Ahkâm âyetleri özelinde kırâatin tesirinin incelendiği çalışmamızda önce “hüküm” ve “kırâat” kavramlarını ele almanın konuya hazırlık bakımından gerekli olduğu kanaatindeyiz. Kur’ân’ın bir hüküm kaynağı olarak görülmesinin sonucu olarak tanımlanan “Ahkâmü’l-Kur’ân” kavramı da bu çerçevede ele alınacaktır.

1.3.1. Hüküm ve Ahkâm

Sözlükte “iyileştirmek amacıyla men etmek, düzeltmek, karar vermek” manalarında mastar ve “ilim, derin anlayış, siyasi hâkimiyet, karar ve yargı” anlamlarında isim olarak yer alan “hüküm” kelimesi⁸ terim olarak kelim ve fıkıh literatüründe farklı şekillerde tanımlanmıştır. Kelam ilminde; “İslâm dininin inanç, ibadet, muamelât ve ahlaka dair temel ilkelerini” ifade etmektedir. Fıkıhta ise “sadece mükelleflerin fiilleriyle ilgili ilahi hitaplara” hüküm denilmektedir.⁹ Bu

⁸ Ebû Nasr el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü’l-Lüga ve Sihâhü’l-Arabiyye*, thk. Ahmet A. Gafur Attar, C. 5, Dâru’l-İlm lil-Melâyîn, Beyrut 1407/1987, s. 1901; Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan Davûdî, Dâru’l-Kalem, Beyrut 1412, s. 248.

⁹ Muhammed b. Ali b. et-Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâtü Fünûn ve’l-‘Ulûm*, thk. Ali Dahrûc, C. 1, Mektebetü Lübnan Naşirûn, Beyrut 1996, s. 699,700; İlyas Üzümlü, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.18, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, ss. 464-466.

kelime Kur'an'da otuz yerde zikredilmekte, fiil kalıbındaki kullanımlar ve diğer türevleriyle birlikte bu sayı iki misline çıkmakta ve yaygın olarak “yargılama, karar verme” anlamını taşımakta, bazen “ilahi takdir” manasında da kullanılmaktadır.¹⁰ “Ahkâm” kelimesi de “Hüküm” kelimesinin çoğuludur. “Ahkâm” lafzının, belli bir konu hakkında konulmuş bulunan kuralların bütününe ifade edecek tarzdaki kullanılışından dolayı özellikle hükümle ilgili âyetlerin tefsirini konu edinen ilim dalı ile bu dalda yazılan eserlere “Ahkâmü'l-Kur'ân” denilmektedir.¹¹

1.3.2. Ahkâmü'l-Kur'ân

“Ahkâmü'l-Kur'ân”, Kur'ân'ın doğrudan hükümle ilgili olsun ya da olmasın birçok âyetinin hüküm ihtiva ettiği düşüncesini ifade etmektedir.¹² Âyetlerin muhtevasında münferit ya da sosyal hayatla ilgili hukukî ve ahlakî normların bulunuyor olması bu âyetlerin anlaşılması ve açıklanmasında dikkat gerektirmektedir. Esasında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zamanından beri Kur'ân'ın hayata tatbikinde farklı anlayışlara sahip Müslümanların âyetleri sormak için Rasûlullah'a (s.a.v.) müracaatları ve onun bu suallere verdiği cevaplar ile yaptığı açıklamalar ilk Müslümanlardan itibaren Kur'ân'ın bir ahkâm kaynağı olarak görüldüğünü göstermektedir. Dolayısıyla Allah Rasûlü (s.a.v.), Kur'ân'da hüküm ihtiva eden birçok âyeti doğal olarak sahâbeye tefsir etmiştir.¹³ Bu hususta özellikle ashâb-ı suffe vakitlerini Hz. Peygamber'i (s.a.v.) dinleyip kendisinden İslâm'ın esaslarını öğrenerek geçirmelerinden dolayı Hz. Peygamber'e (s.a.v.) sorular sorarak birçok meselenin açıklanmasına vesile kılınmışlardır.¹⁴

Zerkeşî, Kur'ân'daki kıssalardan, misallerden ve benzeri durumlardan pek çok hükümler çıkarılabileceğini, bu konuya vâkıf olmak isteyenlerin İzzeddîn b. Abdisselâm'ın (öl. 660/1262) *el-İmâm fî Beyâni Edilleti'l-Ahkâm* isimli kitabına müracaat etmelerinin faydalı olacağını ifade etmektedir.¹⁵

¹⁰ Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, thk. Komisyon, C. 1, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983, s. 92.; Tehânevî, *Keşşâf*, C. 1, s. 610; Üzüm, “Hüküm”, s. 464.

¹¹ Cemâlüddîn b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, C. 12, Dâru Sadr, 3. bs., Beyrut 1414, s. 140; Ahmet Özel, “Ahkâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 1, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, ss. 550-551; Bedrettin Çetiner, “Ahkâmü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 1, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, ss. 551-552.

¹² Mehmet Demirci, “Ahkâmü'l-Kur'ân ve Kurtubî'nin Tefsir Anlayışı”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*, S. 27, 2019, s. 9.

¹³ Nüreddîn Muhammed İtr, *Ulûmu'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Matbaa-i Sabbah, Dimaşk 1414/1993, s. 103.

¹⁴ Mustafa Baktır, “Suffe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 37, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, s. 470; Hatice Şahin Aynur, *Kur'an Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*, DİB Yayınları, Ankara 2015, s. 40.

¹⁵ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, C. 2, s. 4.

Allah'ın (c.c.) yaratma, kâinatı idare etme, insanların hayatlarına dair kaideler koyma ve ahirette karar verme yetkisine sahip yegâne varlık olduğunu anlatan kavramlardan biri olan ve Kur'ân'da türevleriyle birlikte yaklaşık altmış yerde zikredilen "hüküm" kelimesi, yaygın olarak "yargılama ve karar verme" anlamında kullanılmıştır. Kur'ân'da "hüküm" kavramının bulunduğu âyetlerde üç hususa temas edildiği görülmektedir. Bunlar; Allah'ın (c.c.) hüküm sahibi olması, peygamberlere hüküm verilmiş olması ve ilahi kitapların hüküm kaynağı olmalarıdır.¹⁶

Ahkâm âyetlerini ifadede Mekkî ve Medenî âyet tasnifinin bir kıstas olarak dikkate alınmaması gerektiği dile getirilmiştir. Genel olarak muhtevasında tevhid ve şirk gibi akaide ait hükümler, peygamberlerin ve önceki milletlerin kıssaları ve haberleri gibi konuların bulunduğu sûreler umumiyetle Mekkî'dir. Muhtevasında ayrıntılı ahkâm meseleleri, şer'î hikmetler, medenî kanunlar, savaş hukuku, toplumsal meseleler, şahsî hukuk gibi ibadet ve muamelat konularının yer aldığı sûreler ise umumiyetle Medenî'dir.¹⁷ Ahkâm konularının Medenî âyetlerin muhtevasında bulunduğu bir genel kabulse de ahkâm âyetleri üzerine kaleme alınan eserlere baktığımızda, müfessirlerin Mekkî sûre ve âyetlerden özellikle kıssa ve mesellerden hüküm çıkardıkları da görülecektir. Mesela Kurtubî, Kasas sûresi 26. âyet tefsirinde Musa ve Şuayp aleyhisselam kıssasının nikâhla ilgili bazı meselelere ve icâre akdine,¹⁸ Mü'min sûresi 46. âyet tefsirinde ise Firavun ailesinin ateşe arz olunacağı ifadesinin kabir azabına delil olduğunu söylemektedir.¹⁹

Allah Teâlâ Kur'ân'ın bir hüküm kaynağı olduğunu, nüzûl hikmetinin hakkı gösterici bir esas olduğunu şöyle beyan etmiştir: *Biz sana Kitab'ı hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği şekilde hüküm veresin. Sakın hainlerin savunucusu olma!*²⁰ Dolayısıyla kitabın nüzûlündeki esas hikmet, bu kitabın insanlar arasında hükmetmek için hakkı gösteren bir esas olması ve muhatapların hükme medar olarak Allah (c.c.) tarafından gelen bu vahyi ve vahiyden elde edilen ilmi benimsemesi, buna aykırı diğer sebep ve delilleri nazar-ı dikkate almamasıdır. Çünkü diğer deliller sırf zahirî olduğu hâlde vahiy esas-ı hakka uygun ve zorunlu bir

¹⁶ Üzümlü, "Hüküm", s. 464.

¹⁷ Muhammed Abdulazim Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaa-i İsa el-Bâbî ve Şürekâihî, 3. bs., Beyrut, ss. 196-198.

¹⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Şemsüddîn el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân: Tefsiru'l-Kurtubî*, thk: Ahmed el-Berdunî ve İbrahim Atiş, C. 13, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire 1384/1964, s. 267.

¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 15, s. 318.

²⁰ Nisâ, 4/105.

ilimdir.²¹

Muhammed eş-Şevkânî de (öl. 1250/1834) Zerkeşî'nin yukarıda zikrettiğimiz görüşüne benzer olarak Kur'ân-ı Kerîm'in tamamının, kıssalar ve misaller de dâhil, şer'î hükümlerden ve nüktelerden bazı hususlar ihtiva ettiğini söylemektedir.²²

1.3.3. Kırâat

Kırâat (قراءة) kelimesi lügatte “okumak, tilâvet etmek, telâffuz etmek” manasında mastar; “sesli veya sessiz, nağmeli veya nağmesiz okuma-tilâvet etme” manasında isimdir. Aynı kökün “Kur'ân/قرآن” şeklinde gelen mastarı da kırâatle eş anlamlıdır.²³ Istılahta ise “kırâat”, bir ilim dalı olarak “Kur'ân-ı Kerîm'in kelimelerinin okunuşlarını ve bu husustaki farklılıkları, nakledenlere nispet ederek bildiren ilimdir.” şeklinde tarif olunmaktadır.²⁴

Bu ilimde sünnet ve icmadan faydalanılarak med, kasr, nakl vesairenden de bahsedilmektedir.²⁵

Kur'ân-ı Kerîm'e yakın alakasından dolayı ilimlerin en şerefli sayılan bu ilmi öğrenmek ve öğretmek Müslümanlar üzerine farz-ı kifâyedir denilmiştir.²⁶

İbn-i Mucâhid'e (öl.324/936) kadar kırâatlerin sayısı konusunda belli bir tercih ve sınırlamaya gidilmeyip kırâatin sıhhati için ileri sürülen üç temel şartı taşıyanlar sahih olarak kabul edilmiştir. Kırâat ilminin tedvini noktasında İbn-i Mucâhid'in kırâatleri yedi olarak tasnifi bir dönüm noktası olmuştur. Bu tasnife göre, Medine'de Nafi', Mekke'de İbn-i Kesir, Kûfe'de Âsım, Hamza ve Kisâî, Basra'da Ebû Amr ve Şam'da İbn-i Âmir beş merkezde bulunan yedi kırâat imamıdır.²⁷

²¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 3, Yenda Yayın Dağıtım, İstanbul, s. 89.

²² Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Edebü't-Taleb ve Müntehe'l-Edeb*, thk. Muhammed Abdullah es-Süreyhî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1419/1998, s. 104.

²³ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 668; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, C. 1, s. 128; Abdülhamit Birişik, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, Emin Yayınları, 3. bs., Bursa 2018, ss. 21-22.

²⁴ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfan*, s.412; Ramazan Pakdil, *Ta'lîm, Tecvîd ve Kırâat*, İFAV Yayınları, 12. bs., İstanbul 2017, s. 353.

²⁵ Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfû Fuzalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, thk. Enes Mehre, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. bs., Beyrut 1427/2006, s. 6.

²⁶ Abdülfettah el-Kâdî, *el-Büdüru'z-Zâhire*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, ts., s. 7.

²⁷ Birişik, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, s. 75

2. BİRİNCİ BÖLÜM

KURTUBÎ: HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE TEFSİRİ

2.1. Hayatı

Kurtubî, tefsirinin mukaddimesinde kendisini Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî el-Endelüsî el-Kurtubî olarak tanıtmaktadır.²⁸ Bu ifadelere göre adı Muhammed, babası Ahmed, kabilesi Ensarın Hazrec kabilesi, künyesi Ebû Abdillâh, nisbesi Kurtuba'da doğup büyüdüğünden "Kurtubî" şeklindedir. Kurtubî'nin doğum tarihini tespit eden yahut da buna işaret eden herhangi bir kaynak bulunmamaktadır. Ancak Mahmûd Zelat el-Kasabî, Kurtubî ve tefsirini ele aldığı doktora çalışmasında onun doğum tarihini tespit etmeye çalışırken Âl-i İmrân sûresi 169-170. âyetlerin açıklamalarında babasının vefatıyla ilgili ifadelerinden yola çıkarak hicrî 6. asrın son diliminde yahut az öncesinde, Muvahhidler zamanında Ebû Yusuf b. Ya'kub b. Mansûr-Billah (580-595/1184-1199) döneminde doğmuş olabileceğini ifade etmektedir.²⁹ Miftah es-Senûsî Bel'am da "el-Kurtubî: Hayâtühü ve Âsâruhü'l-İlmiyye ve Menhecühü fi't-Tefsîr" adlı telif çalışmasında bu görüşe katılmaktadır.³⁰

Kurtubî'nin ilim çevrelerinde sahip olduğu şöhrete rağmen hayatı hakkında kaynaklarda detaylı bilgiler bulunmaması birtakım sebeplere bağlanabilir. Bunlardan biri; erken dönem biyografi yazarlarının, hayatını konu edindiği âlimin doğumu, vefatı gibi özel konulardan çok ilmî yönlerini ve eserlerini konu edinmeleri olabilir. Kurtubî'nin ailesinin de toplumda söz sahibi veya ilim erbabı bir aile olmaması sebebiyle biyografi ve tarih yazıcıları eserlerinde onun bu yönüne değil daha çok hocaları ve ilmî cihetine yer vermişlerdir.³¹

Tahsilinin ilk yıllarını Kurtuba'da geçiren Kurtubî, gençlik yıllarında Kur'ân ilimleriyle meşgul olup Kurtuba'da sahalarında söz sahibi ulemâdan ilim öğrenmiştir.³² Bunun yanında ailenin geçimine de yardımcı olmuş, çömlek yapımında kullanılan toprak taşımacılığı yapmıştır. Kurtuba'nın 633/1236 yılında Hristiyanlar tarafından ele geçirilmesinden sonra şehri terk ederek İskenderiye'ye

²⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 1, s. 1; İlhan, *Kurtubî Tefsiri'nde Kırâat Olgusu*, s. 1.

²⁹ M. Beşir Eryarsoy, *İmam Kurtubî, Hayatı, Eserleri, Tefsiri ve Te'siri*, C. 1, Buruc Yayınları, İstanbul 2005, s. 14.

³⁰ Abdullah Bayram, *Kurtubî ve Fıkhi Tefsiri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2008, s. 41.

³¹ İlhan, *Kurtubî Tefsiri'nde Kırâat Olgusu*, s. 3.

³² Bayram, *Kurtubî ve Fıkhi Tefsiri*, s. 43.

gitmiştir.³³ İlim tahsiline bir süre burada devam etmiştir. Büyük bir ihtimalle İskenderiye’de kendisinden ilim tahsil edeceği kimsenin kalmadığı kanaatine vardıktan sonra Münyet-ü Benî Hâsib’e giderek buraya yerleşmiş ve 9 Şevval 671/1273 tarihinde vefat edinceye kadar burada yaşamıştır.³⁴

2.2. İlmî Şahsiyeti

Endülüs, hem İslâmî hem de pozitif ilimler alanında zengin bir merkezdir. Kurtubî, Endülüs’te Muvahhidlerin en istikrarlı döneminde doğmuştur. Bu dönemde ilim ve sanatın öneminin farkında olan hükümdarların himayesinde Endülüslü âlimler ve sanatkârlar Kur’ân ilimleri, hadis ve tasavvuf sahası³⁵ ile sosyal ve fen bilimleri, müzik ve sanat gibi pek çok sahada çalışmalar yapmış ve eserler kaleme almışlardır.³⁶ Böyle müsait bir ortamda küçük yaşlarda Endülüs’te ilim tahsiline başlayan Kurtubî, otuzlu yaşlarında hicret ettiği Mısır’da ilimle meşgul olmayı sürdürmüştür. O, İslâmî ilimler başta olmak üzere tarih, dil ve şiir alanında kendini geliştirmek için hem Endülüs’te hem Mısır’da çevresindeki ilim erbabından istifade ederek kendini sürekli geliştirmiştir.³⁷

Eserlerinde Ehl-i sünnet savunusu yapmış, başta Mu‘tezile olmak üzere İmâmiyye, Râfiziyye, Kerrâmiyye gibi fırkaları eleştirmiştir.³⁸ Mâlikî olmakla birlikte mezhep taassubuna karşı çıkmış ve taklitçiliği bir metot olarak benimsemediğini dile getirmiştir.³⁹ Kitap ve sünnet yolunu tutan tasavvuf ehline karşı çıkmamıştır.⁴⁰ Bu arada devlet adamlarını çekinmeden uyarmaktan ve eleştirmekten geri durmamıştır.⁴¹

Muhtelif ilim dallarıyla meşgul olması yanında farklı şehirlerde yaşaması ve ilim tahsil etmesi, hocalarının farklı ve sayısal açıdan çokluğu sonucunu doğurmaktadır. Hayatı hakkında kaynaklarda doyurucu malumat bulunmayan Kurtubî’nin hocaları da yine başta tefsirinden ve diğer eserlerinden

³³ Bayram, Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri, s. 46.

³⁴ Muhammed b. Ali Şemsüddîn Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, C. 2, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts., s.69.; İlhan, *Kurtubî Tefsiri'nde Kırâat Olgusu*, s. 6.

³⁵ Bayram, *Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri*, ss. 16-17.

³⁶ Endülüs’ün kırâat ilmindeki yerine dair bk. Yaşar Akaslan, Endülüs’ün Kırâat İlmindeki Yeri, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 19/1, 2019, ss. 107-139.

³⁷ Bayram, *Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri*, s. 49.

³⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 1, s. 193.

³⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 2, s. 212.

⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 10, s. 366; C. 15, s. 215,249,250.

⁴¹ Bayram, *Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri*, s. 355.

öğrenilebilmektedir.⁴²

Endülüs'teki hocaları; kırâat, hadis, nahiv ve fıkıh âlimi olan Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Kaysî el-Kurtubî el-Endelüsî (öl. 643/1245), Kurtuba'nın son kadısı da olan Rebi' b. Abdirrahman b. Ahmed b. Rebi' b. Übey el-Eş'arî (öl. 633/1235), Kurtubî'nin, tefsirinde “şeyh, fakîh, imam, muhaddis, kâdî ve lisânü'l-mütekellimîn” diye tavsif ettiği ve ayrıca Rebi' b. Abdirrahman'ın da kardeşi olan Ebû Amir Yahya b. Amir b. Ahmed el-Eş'arî (öl. 639/1241), muhtelif ilim sahalarında söz sahibi bir âlim olan Ebu'l-Hasen Ali b. Kudral (öl. 651/1253)⁴³ ve Ebû Muhammed Abdullah el-Ensarî el-Endelüsî'dir (öl. 622).⁴⁴

Mısır'daki hocaları; Ebû Muhammed Abdülmütî b. Mahmûd el-Lahmî el-İskenderânî (öl. 638/1241), Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Revâc (öl. 648/1250), Ebü'l-Hasen İbnü'l-Cümmeyzî (öl. 649/1251), Ebû Muhammed Hâfız Abdülazîm el-Münzirî (öl. 656/1258), İbnü'l-Müzeyyen olarak da bilinen Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahim el-Kurtubî (öl. 656/1258), hadis ve tarih sahalarında temayüz eden bir ilim adamı olan Ebû Ali el-Hasen b. Muhammed el-Bekrî'dir (öl. 656/1258).⁴⁵

Ömrünü ilim öğrenmeye, öğretmeye ve eser telifine hasreden Kurtubî'den pek çok kimsenin ilim öğrenmiş olması muhakkaktır. Sadece ahkâm tefsiri bile kendi zamanından günümüze kadar büyük alaka görmüş, ilim erbabı ondan istifade etmiş, eserlerinden alıntı yapmıştır. Şevkanî'nin Fethu'l-Kadîr isimli tefsiri Kurtubî'nin bu tesirine açık bir örnek olarak gösterilebilir.⁴⁶ Öğrencisi olarak kaynaklarda sadece oğlu Şihâbüddin Ahmed b. Ebî Abdillâh el-Kurtubî'nin (öl. 731) ismi zikredilmektedir. Meşhur Selman Mahmut, kaynakların onun öğrencilerinden bahsetmemesini; Kurtuba'dan ayrılıp Münye'ye gelmek zorunda kalmasına bağlamakta ve Kurtubî'nin ifadelerine dayanarak bizzat eserlerinin mütalaası sonucu isimlerini tespit ettiği özellikle beş öğrencisi olduğunu söylemektedir: Şihâbüddin Ahmed, Ebû Ca'fer b. Zübeyr (öl. 708), İsmail b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdüssamed el-Harâsetânî (öl. 709), Ebû Bekir el-Kastalânî (öl. 686), Ziyâüddîn es-Satrîcî (öl. 686).⁴⁷

Kurtubî'nin, çağındaki genel ilmî ve kültürel hayata da vakıf olduğu, gerek

⁴² Bayram, *Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri*, s. 39,52.

⁴³ Ebû Abdullah ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, C. 16, Dâru'l-Hadis, Kahire 1427/2006, s. 453.

⁴⁴ İlhan, *Kurtubî Tefsiri'nde Kırâat Olgusu*, ss.10-12.

⁴⁵ Bayram, *Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri*, ss. 55-58.

⁴⁶ Adem Yeşiltaş, “Tefsir Geleneğinde Kırâat-Yorum İlişkisi: Fethu'l-Kadîr Örneği”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12/1, 2022, s. 166.

⁴⁷ İlhan, *Kurtubî Tefsiri'nde Kırâat Olgusu*, s. 17.

İslâmî ilimler gerekse deneysel ilimlerin temel konularından haberdar bulunduğu yazdığı eserlerden anlaşılmaktadır.⁴⁸ En önemli eseri olan tefsiri tezimizin konusu olduğundan ayrı bir başlıkta ele alınacaktır. Kaynaklarda zikredilen diğer eserlerin isimlerini burada verecek olursak; *et-Tezkire fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhire*, *et-Tizkâr fî Efdali'l-Ezkâr*, *Kam'u'l-Hırs*, *el-İ'lâm*,⁴⁹ *el-Esnâ fî Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, *Şerhu't-Tekassî*, *Urcûze fî Esmâi'n-Nebiy*, *el-İ'lâm fî Mevlîdi'l-Mustafâ*, *el-İ'lâm fî Dini'n-Nasârâ*, *Kasîde fî Istilâhi'l-Hadîs*, *el-Misbâh*, *et-Takrîb*, *Risâle fî Elkâbi'l-Hadîs*, *Menhecü'l-Ubbâd*, *el-Muktebes*, *el-Lümâû'l-Lü'lüyye*, *el-İntihâz* isimli eserler sayılabilir.⁵⁰

2.3. Tefsiri

Mâlikî fıkıh âlimlerinden olan Kurtubî; tefsir ve hadis başta olmak üzere birçok alanda önemli bir âlimdir.⁵¹ Kurtubî'nin İslâm ilimleri sahasındaki eserlerinden en önemlisi tam ismi “el-Câmi‘ li Ahkâmi'l-Kur’ân ve'l-Mübeyyinü limâ Tadammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân” olan, daha çok “el-Câmi‘ li Ahkâmi'l-Kur’ân” şeklinde kısaltılarak kullanımı meşhur tefsiridir.⁵²

Eserin ismine bakılarak bu tefsirin bütünüyle fikhî bir tefsir olduğu, fikhî hükümlerle ilgili âyetlere tekabül ettiği anlaşılabılır. Eser fikhî bir tefsir olmadığı gibi çalışmada yer alan açıklamalar sadece ahkâm âyetlerine hasredilmiş de değildir. Buradaki ahkâmdan maksat “Biz, aynı şekilde Kur’ân’ı da Arapça bir hüküm olarak indirdik”⁵³ âyetinde ifade edildiği üzere genel olarak Kur’ân’ın hükümleridir. Kurtubî Tefsiri bu âyette işaret edilene uygun olarak hayatın her alanına ilişkin hükümleri beyan eder nitelikte, Kur’ân ahkâmını ele alan özellikte bir tefsirdir.⁵⁴

Kurtubî'nin tefsiri gerek muhtevası gerekse bu muhtevanın derlendiği kaynaklar itibarıyla dinî ilimler yönünden adeta ansiklopedik bir eser mahiyetindedir. Ondandır istifade eden veya nakilde bulunan ilim otoritelerinin bu eser hakkında

⁴⁸ Eryarsoy, *İmam Kurtubî, Hayatı, Eserleri, Tefsiri ve Te'siri*, s. 57.

⁴⁹ Bayram, *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri*, s. 64.

⁵⁰ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, C. 2, s.70; İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, C. 2, Maarif Matbaası, İstanbul 1951, s.129; Bayram, *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri*, ss. 60-71.

⁵¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn (Büyük Tefsir Tarihi)*, C. 2, Semerkand Yayınları, İstanbul 2014, s. 118.

⁵² Bayram, *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri*, s. 61.

⁵³ Ra'd, 13/37.

⁵⁴ Mehmet Demirci, *Kurtubî'nin “el-Câmi‘ li Ahkâmi'l-Kur’ân” Adlı Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri 2009, s.VI.

“Tefsirlerin en değerlilerinden, en faydalılarından, ⁵⁵ selefın bütün görüşlerini nakletmektedir, tasnifi güzel, nakli oldukça iyidir, ⁵⁶ dirayette muvaffakiyet göstermiştir”⁵⁷ gibi ifadeleri eserin değerini göstermektedir.

2.3.1. Kurtubî’nin Tefsir Usûlü

Tefsirle uğraşmanın birçok ilim sahasını ilgilendiren kapsamlı bir çaba gerektirdiğini düşünen Kurtubî, tefsirini yazma maksadını anlatırken zamanını ve emeğini tefsir, lügat, i’râb, kırâat nüktelerine, sapık akımlara cevaplara, ahkâma ve nüzûle delil teşkil eden pek çok hadise yer veren özlü bir açıklama yazmaya ayırdığını ifade etmiştir.⁵⁸

Tefsirine uzunca bir mukaddimeyle başlayan Kurtubî’nin tefsir anlayışını buradaki açıklamaları büyük oranda ortaya koymaktadır. Mukaddimede dinî ilimlerde usûle dair açıklamalar yapmaktadır. Ona göre dinî ilimlerde kaynaklar Kur’ân, sünnet ve icihat (istinbat, istidlâl) şeklinde sıralanmaktadır. Kur’ân; ana kaynak, sünnet; onun beyanı, ulemânın çıkarımları olan icihatlar da bir çeşit açıklama ve anlamlandırma çabasıdır.

Tefsirinde sünnetin beyan edici özelliğine ayrı bir önem verdiği eserin isminden de anlaşılmaktadır. Kurtubî, sünnetin Kur’ân’ı beyanının iki şekilde tezahür ettiğini belirtmektedir. Birincisi mücmeli beyan etmek, diğeri de Kur’ân’ın ahkâmına ilave hüküm koymaktır.⁵⁹ Sünnetin Kur’ân’ı beyan edici yönüne Kur’ân’dan, kendi ifadesiyle “asıl kaynaktan” bazı âyetleri delil getirmektedir: *...O’nun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir belâ gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap isabet etmesinden sakınsınlar!,*⁶⁰ *Şüphesiz ki sen doğru bir yolu göstermektesin.,*⁶¹ *Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının!*⁶²

Eserinde tefsir, dil, i’râb ve kırâat açıklamalarına, hükümlere ve âyetlerin nüzûlüne delil teşkil eden hadislere ve sapkın fırkalara cevaplara yer vermektedir. Kurtubî, mukaddimede özellikle üzerine durduğu Kur’ân, sünnet ve icihat usûlü yanında hadisleri musannıflarına dayandırmak ve tefsirlerde anlatılan pek çok

⁵⁵ İbrahim b. Ali b. Muhammed İbni Ferhun, *ed-Dîbâcû’l-Müzheb fi Ma’rifeti A’yanı Ulemai’l-Mezheb*, thk. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu’n-Nûr, C. 2, Dâru’t-Tûras, Kahire, ts., s. 308.

⁵⁶ Ahmed b. Muhammed İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-Zeheb fi Ahbâr min Zeheb*, thk: Mahmud el-Arnaut, C. 7, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1406/1986, s. 584.

⁵⁷ Bilmen, *Tabakâtü’l-Müfessirîn*, s. 118.

⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 1, s. 2.

⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 1, ss. 38-39.

⁶⁰ Nûr, 24/63.

⁶¹ Şûrâ, 42/52.

⁶² Haşr, 59/7.

kıssanın ve bir kısım tarihi haberlerin ahkâma ait yönlerine ağırlık vermek hususlarını çalışmasında bir şart olarak kabul ettiğini ifade etmektedir.⁶³

Kurtubî, ahkâm ağırlıklı yazmış olduğu tefsirinde fikhî meselelere geniş yer vermekte, âyetlerin fikhî meselelere nasıl delil teşkil ettiğine dair açıklamalarda bulunmaktadır. Muâmelâta dair meseleler, nesih, şer‘u men kablenâ, sedd-i zerâi‘, haber-i vâhid gibi pek çok fıkıh usûlü konusunda âyetlerden deliller getirerek bunları ahkâm açısından açıklamaktadır.⁶⁴

Tefsirinde bir veya birden çok âyeti açıklayıcı konu başlıkları tertip etmek şeklinde bir metot izleyen Kurtubî bu başlıkları genel olarak: Sûrenin veya âyetin faziletine dair gelen rivâyetleri nakletmek, âyetlerin tefsirinde sünnet, hadis ve sahâbe görüşlerine öncelik vererek âyeti açıklamak, âyetlerin lafızlarını ihtiva ettiği lügavî manalara dikkat çekerek ve bunları Arap şiiiriyle istişhâd ederek izah etmek, tefsir ettiği âyetle bulunan fikhî hükümleri, mezhep imamları arasındaki ihtilafı her bir imamın delilleriyle birlikte anlatmak, âyetin lafzı ile ilgili iştikâk, tasrîf, i‘lâl ve i‘rab konularını genelde dil âlimlerinin görüşleriyle birlikte değerlendirmek, âyetlerde bulunan mütevâtir veya şâz kırâatleri incelemek ve tefsir esnasında serdettiği görüşler arasında tercihte bulunmak⁶⁵ şeklinde sıralamaktadır.

2.3.2. Kurtubî’nin Tefsirine Kırâatin Etkisi

Kur’ân lafızlarının delaletini farklı yönlerden ele alan tefsir ve fıkıh usûlü ilimlerinin çıkış noktaları Kur’ân’ın anlaşılmasına matuftur. Hükümleri ortaya koymak için öncelikle Kur’ân’ın anlaşılması gerekmektedir. Ahkâmü’l-Kur’ân eserleri bu iki disiplinin kesiştiği konuları ele almaktadır. Kurtubî bu amaca yönelik olarak manalarını açıkladığı âyetlerin hangi konularda delil olabileceğini gerekçeleriyle ortaya koyan bir metod benimsemekte,⁶⁶ bu çerçevede kırâatlere de yer vererek mana ve ahkâm izahında sahih veya şâz okumaları kullanmaktadır.

Aşağıda öncelikle Kurtubî’nin, kırâat ilminin bir disiplin olarak teşekkülüne zemin hazırlayan “Yedi Harf” meselesine bakışı ardından kırâatleri tefsir içinde kullanımı örnekleriyle ele alınacaktır.

2.3.2.1. “Yedi Harf” Meselesine Bakışı

Yedi Harf’e dair Kur’ân-ı Kerîm’de herhangi bir açık beyan bulunmamakta,

⁶³ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 1, s. 3.

⁶⁴ Demirci, “Ahkâmü’l-Kur’ân ve Kurtubî’nin Tefsir Anlayışı”, s. 24.

⁶⁵ İlhan, *Kurtubî Tefsiri’nde Kırâat Olgusu*, s. 40.

⁶⁶ Demirci, “Ahkâmü’l-Kur’ân ve Kurtubî’nin Tefsir Anlayışı”, s. 21.

buna dair bilgiler Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashâbından nakledilen, tek tek olmasa bile birlikte tevatür derecesine ulaştığı söylenebilecek rivâyetlerden öğrenilmektedir.⁶⁷ *Yedi Harf*'in mahiyetine dair Hz. Peygamber'den (s.a.v.) açıklayıcı herhangi bir bilgi nakledilmediğinden bu mevzuya dair çoğu birbirine benzer farklı görüşler bulunmaktadır.⁶⁸ Bu görüşler içerisinde ittifak edilen tek husus yedi sayısı ile kastedilenin bir kelimenin yedi farklı şekilde telaffuzunun olamayacağıdır.⁶⁹ En çok rağbet gören anlayış da *yedi harf*'in Arap kabileleri içerisinde yer alan yedi kabilenin lehçeleri olduğudur.⁷⁰

Konu ile ilgili olarak kaynaklarda otuz beş görüş bulunduğunu ve bu görüşlerin İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) *Sahih*'inde yer aldığını, kendisinin de bu görüşlerin tümü yerine sadece değer verdiği beş görüşü değerlendireceğini belirten Kurtubî'nin bu görüşleri aşağıdaki gibidir:

1. *Yedi Harf* yedi müteradif kelimedir. Süfyan b. Uyeyne (öl. 198/814), Abdullah b. Vehb (öl. 197/813), Taberî (öl. 310/923) ve Tahâvî (öl. 321/933) gibi ilim adamlarının çoğunluğunun benimsediği bu görüşe göre yedi harften maksat, farklı lafızlar ile anlatılan birbirine yakın kelimelerdir.

2. *Yedi Harf* yedi lehçedir. Yemenlisiyle Nizariyla bütün Arap lehçelerine uygun yedi ayrı lehçedir.

3. *Yedi Harf* Mudar boyunun yedi koludur. Mudar'ın kolları Kureys, Kinâne, Esed, Hüzeyl, Temîm, Dabbe ve Kays'tır. Kur'ân, Mudar'ın bu kollarının lehçesiyle inmiştir. Yalnız onlar hakkında söz konusudur.

4. *Yedi Harf* yedi vecihtir. Bu hususta Bâkılânî'nin (öl. 403/1013) tespit ettiği yedi vecih de şöyle izah edilmektedir:

a. Harekesi değişmekle birlikte manası ve şekli değişmeyen okumalar. أَطَهَّرَ ve يَضِيقُ kelimelerinin son harflerini fethalı okumak gibi.

b. Yazılışı değişmemekle birlikte i'rab dolayısıyla anlamı değişen okumalar. “Uzaklaştır” manasına gelen بَاعَدَ kelimesinin “uzaklaştırdı” manasına gelecek şekilde بَاعَدَ diye okunması gibi.

⁶⁷ Birışık, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, s. 38.

⁶⁸ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s. 41,90,111.

⁶⁹ Yaşar Akaslan, “İbnü'l-Cezerî'nin “Yedi Harf” Meselesi Üzerindeki Fikirleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/2, 2018, s. 279.

⁷⁰ Akaslan, “İbnü'l-Cezerî'nin “Yedi Harf” Meselesi Üzerindeki Fikirleri”, s. 281.

c. Şekli aynen kalmakla birlikte harflerinin değişmesi sebebiyle anlamı da değişen okumalar. نُشِيرُهَا (onları birleştiririz) kelimesini (onları canlandırırız) anlamına gelecek şekilde نُشِيرُهَا şeklinde ر (râ) harfiyle okumak gibi.

d. Okuma şekilleri değişmekle birlikte anlamı olduğu gibi kalan okumalar. كَالصُّوفِ (atılmış yün gibi) buyruğunu yine (yün gibi) anlamına gelen كَالصُّوفِ şeklinde okumak gibi.

e. Şekli de manası da değişen okumalar. وَطَلَّحَ مَنْضُودٍ (meyveleri birbirine girmiş muz ağaçları) âyetini وَطَلَّحَ مَنْضُودٍ (birbirine geçmiş olgunlaşmış meyveler) şeklinde okumak gibi.

f. Takdim ve tehir edilen okumalar. وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ (Ölüm baygınlığı hak olarak gelmiş olacaktır.) âyetini وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ (Hak, baygınlık ile ölüm gelmiş olacaktır.) şeklinde okumak gibi.

g. Ziyade ve hazf olan okumalar. Örnek olarak لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَجْحَةً (doksan dokuz koyun) ifadesinden sonra “dişi” anlamına gelen اُنْتِ kelimesinin ilavesiyle okunması, وَأَمَّا الْعُلَامُ (Çocuğa gelince, onun anne babası mümin idiler.) âyetini وَأَمَّا الْعُلَامُ (Çocuğa gelince o kâfir idi, anne babası ise mümin idiler.) şeklinde çocuğun da durumunu açıklayıcı bir ifade eklemek suretiyle okumak gibi.

5. *Yedi Harf* yedi kelimedir. Bunlar Kur’ân-ı Kerîm’deki emir, nehiy, va‘d, va‘îd, kıssa, tartışma ve misallerdir.⁷¹

Kurtubî, kırâat ilminin önemli bir konusu olan *Yedi Harf* meselesini geleneği özetleyerek, hiçbir tartışma ve değerlendirmeye girmeksizin mukaddimesinde özetlemektedir. Tefsirinde bu meseledeki görüşler içinden bir tercih belirtmemiştir. Ancak *et-Tizkâr* isimli eserinde müteradif görüşünü öne çıkarmasından Taberî’nin de tercih ettiği⁷² yedi harf ruhsatının Hz. Osman’ın (öl. 35/656) istinsahında kaldırıldığı görüşünde olduğu söylenebilir.⁷³

⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi ‘li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 1, ss. 42-46.

⁷² Muhammed b. Cerîr et- Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân fi Te’vili’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, C. 1, Müesssetü’r-Risale, 1420/2000, s. 63.

⁷³ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Şemsüddîn el-Kurtubî, *et-Tizkâr fi Efdali’l-Ezkâr*, Beyrut 1407, s. 35; İlhan, *Kurtubî Tefsiri’nde Kırâat Olgusu*, s. 84.

2.3.2.2. Tefsirinde Kırâatleri İfadesi

Kurtubî, kırâatleri tefsirin akışı içinde ele almakta, sadece ittifak edilenlere değil şâz kırâatlere de yer vermektedir. Ele aldığı kırâatleri farklı bakışla incelemekte, anlam, ahkâm, lügat, nahiv, belâgat, Mushaf hattı gibi boyutlarıyla değerlendirmektedir.⁷⁴

Yedi Harf'in mahiyetinin belirsizliğinden dolayı bu konu zamanla daha karmaşık hâle gelmiş, süreç içerisinde kırâat râvilerinin sayısal anlamda çoğalması, bu alana hâkim olmayanların kırâat rivâyetinde bulunması, dili iyi bilmeyenlerin bu alanda kanaat serdetmeleri, kırâatlerin naklî dayanağı dikkate alınması gerektiği hâlde Arapça gramere uygun bütün okuyuşlara cevaz verilmesi ve resmü'l-Mushafa uymasa bile sahâbe okumalarının namazlarda kırâatinin uygun olduğu görüşünün ileri sürülmesi gibi sebeplerden dolayı bu genişlik süreç içerisinde disipline edilmiştir.⁷⁵

Kırâat âlimleri, sahih kırâatleri tespit sadedinde şu üç kıstası öne sürmektedirler:⁷⁶

1. Bir vecihle de olsa kırâatin Arapça gramere uygun olması.
2. Kırâatin, takdiren de olsa Hz. Osman'a nispet edilen mushaflardan birinin hattına uygun olması.
3. Kırâatin sahih ve muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşması.

Kurtubî'nin tefsirinde gelenekteki bu kıstaslara uyduğu ancak temel kıstas olarak senedin sahihliği ve mushafa uygunluğunu benimsediği anlaşılmaktadır.⁷⁷ Kırâatleri sahih ve şâz olmak üzere iki isim altında değerlendiren Kurtubî, bu bağlamda sahih kırâatler altında kırâat-i seb'ayı ele almakta, şâz kırâatler altında ise gerek sahâbe ve tabîinden nakledilen ilave kırâatleri ve gerekse şöhret bulmadığı için takip edilmeyen İbn Muhaysın (öl. 123/741), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) gibi imamların kırâatlerini ele almakta, bu kırâatleri okuyanına veya nakledenine nispet ederek aldığı kaynağı açık bir şekilde belirtmektedir.⁷⁸

Değerlendirmelerinden anlaşıldığı kadarıyla yedi kırâati sahih kabul edip önem vermekte, kendisinden sonra kırâat-i aşere tasnifine dâhil edilecek diğer üç kırâate

⁷⁴ İlhan, *Kurtubî Tefsiri'nde Kırâat Olgusu*, s. 106.

⁷⁵ İlhan, *Kurtubî Tefsiri'nde Kırâat Olgusu*, s. 94.

⁷⁶ Şemsüddin Ebu'l-Hayr İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabba', C. 1, el-Matbaatü't-Ticaretî'l-Kübra, ts., s. 14.

⁷⁷ İlhan, *Kurtubî Tefsiri'nde Kırâat Olgusu*, s. 108.

⁷⁸ İlhan, *Kurtubî Tefsiri'nde Kırâat Olgusu*, s. 108.

(Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef b. Hişam) hüküm olarak aynı değeri vermemekte, hatta bazen şâz kırâatlerle beraber zikretmektedir. Bunların dışındaki kırâatleri da şâz olarak değerlendirmektedir.⁷⁹

Eseri bir tefsir olması hasebiyle anlama etki eden gerek sahih gerekse sahih olmayan tüm kırâat kategorilerini kullandığı, gelenek içerisinde oluşan ikili, üçlü ve altılı tasniften ikili tasnifi benimseyerek, kırâatleri sahih ve şâz olmak üzere iki isim altında değerlendirdiği görülmektedir.⁸⁰

2.3.2.2.1. Sahih Kırâatler

Kurtubî, kırâat literatüründe genel anlayış olarak sahih kabul edilen kırâat-i seb'ayı esas kabul etmekte, çoğunlukla diğer kırâatlerden önce ele almakta ve kırâat-i seb'a arasındaki var olan ihtilafı belirttikten sonra diğer kırâatleri nakletmekte ve değerlendirmektedir.⁸¹ sahih kırâat olarak yedi kırâati kabul etmekle beraber *Yedi Harf*'i yedi kırâatle eşleştirenlerin görüşlerinin batıl olduğunu mukaddimesinde yaptığı açıklamayla reddetmektedir.⁸²

Yedi kırâat tercihini önceki âlimlerden nakiller yaparak desteklemekte ve tefsirinin temel kaynağı olan İbn Atıyye'nin (öl. 541/1147) bu husustaki görüşüne yer vermektedir. İbn Atıyye, yedi kırâatin çağlar boyunca ve her yerde kabul görmüş olduğunu, bunlar icma ile sabit olduğundan namaz için bu kırâatlerden birisinin okunabileceğini, şâz kırâatlerin böyle olmadığını söylemektedir. Rivâyet kaynağı olarak ashâbdan ve tabiîn âlimlerinden gelen rivâyetler hususunda sadece onların "bu rivâyeti yaptıklarına" inanılacağını, Ebu's-Semmal (öl. 160/777) ve benzerlerinden gelen rivâyetlere ise güven duyulamaz.⁸³

Kurtubî'nin sahih kırâatleri tefsirde kullanma tarzı şu başlıklarla özetlenebilir:⁸⁴

- a. Sahih kırâatleri herhangi bir tercih ve değerlendirme yapmaksızın nakletmektedir.

Buna Bakara sûresi 6. âyetin tefsirindeki ilgili bölüm örnek verilebilir. Burada Kurtubî *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَا يُؤْمِنُونَ* âyetinde kırâat âlimlerinin farklı okuyuş biçimlerini herhangi bir değerlendirme ve tercih yapmaksızın

⁷⁹ İlhan, *Kurtubî Tefsiri'nde Kırâat Olgusu*, s. 110.

⁸⁰ İlhan, *Kurtubî Tefsiri'nde Kırâat Olgusu*, s. 108.

⁸¹ İlhan, *Kurtubî Tefsiri'nde Kırâat Olgusu*, s. 109.

⁸² Kurtubî, *el-Câmi ' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 1, s. 46.

⁸³ Kurtubî, *el-Câmi ' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 1, s. 47.

⁸⁴ Bayram, *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri*, s. 289.

aktarmaktadır.⁸⁵ أَأَنْذَرْتَهُمْ (Onları uyarsan da...) kelimesini Medineliler, Ebû Amr (öl. 154/771), A‘meş (öl. 148/765) ve Abdullah b. Ebî İshak (öl. 117/735) hemzelerin birincisini tahkikle ikinciye de teshille أَهْذَرْتَهُمْ şeklinde okumaktadır. Bu okuyuş Kureyş ile Sa‘d b. Bekrlilerin okuyuşu olup Halil (öl. 175/791) ve Sîbeveyhi (öl. 180/796) de bu okuyuşu tercih etmektedirler.⁸⁶ Buna örnek olarak iki şiirle istişhadda bulunan Kurtubî, İbn Muhaysın’ın da bunu tek hemze ile أَمْ تُنْذِرُهُمْ أَمْ أَنْذَرْتَهُمْ şeklinde okuduğunu⁸⁷ söylemektedir.

Ebû Hâtım (öl. 277/890), Sîbeveyhi ve Ahfeş’ten (öl. 215/830) görüşler naklederek kırâat hususundaki açıklamalarını bitiren Kurtubî bu alıntıda görüldüğü gibi sahih kırâatleri sadece nakletmekte, bir değerlendirme ve tercih belirtmemektedir.

b. Kurtubî, sahih kırâatleri nakledip bunlar arasında tercihte bulunmaktadır.

Fâtiha sûresi 4. âyetteki sahih kırâatleri ve akabinde bazı görüşleri naklettikten sonra, Muhammed b. es-Sümeýfa’nın مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ âyetindeki مَالِكِ kelimesini nasb ile okuduğunu, bu kelimenin وَمَلِكُ, وَمَلِكُ, وَمَلِكُ, وَمَلِكُ şeklinde dört söyleyişi bulunduğunu söyleyen Kurtubî, burada da şiirden örnek vermekte, Nafi‘den tarikler vasıtasıyla gelen مَلِكِي şeklinde şâz okuyuşun şiire mahsus olduğu veya Ebu’l- Abbas el-Mehdevî’nin (öl. 440/1048) belirttiği gibi Arapların kullandıkları bir lehçe olduğu hususunda açıklama yapmaktadır.

Daha sonra yaptığı izahatla bu kırâatler arasından tercihini belirtmektedir. Âlimlerin, bu kırâatlerden hangisinin daha belîğ olduğu hususunda farklı görüşlere sahip olduklarını مَلِك ve مَالِك şeklinde her iki okuyuşun da Hz. Peygamber’den (s.a.v.) ve Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer’den rivâyet edildiğini, bunları Tirmizî’nin (öl. 279/892) de zikrettiğini söyleyerek مَلِك okuyuşunun مَالِك okuyuşundan daha kapsamlı ve belîğ olduğunu Ebû Ubeyde (öl. 209/824) ve Müberred’in (öl. 286/900) görüşü olarak aktarmaktadır. مَالِك şeklinde okuyuşu belîğ görenlerin de olduğunu söyledikten sonra مَلِك şeklindeki okuyuşta daha geniş bir anlam bulunduğunu belirtip kırâat

⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 1, s. 184.

⁸⁶ Abdüllatif el-Hatîb, *Mu‘cemu’l-Kırâât*, C. 1, Dâru Sa‘deddin, Dımaşk 1422/2002, s. 35.

⁸⁷ Hatîb, *Mu‘cemu’l-Kırâât*, C. 1, s. 37.

konusundaki açıklamalarını bitirmektedir.⁸⁸

Görüldüğü gibi burada Kurtubî, farklı sahih kırâatlerden birinin daha belîğ olduğuna dair bir tercih belirtmektedir.

Benzer şekilde i‘rab yönüyle de tercihte bulunduğu örnek Tevbe sûresi 14 ve 15. âyetlerin tefsiri gösterilebilir.

c. Sahih kırâatlerin manaya tesirini belirtmektedir.

Bakara sûresinde *أَوْ تُنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ تُنْسَخُ نَأْتٍ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا* âyetinin⁸⁹ tefsirinde sahih kırâatleri naklederek bir değerlendirme yapmaksızın kırâatlerden kaynaklanan anlam farklarını açıklayan⁹⁰ Kurtubî, Ebû Amr ile İbn Kesîr’in (öl. 120/738) *تُنْسَخُ* kelimesini *ن* (nûn), *س* (sîn) harflerinin fethası ve *ء* (hemze) harfinin sükûnuyla *اَوْ تُنْسَخُهَا* şeklinde okuduklarını,⁹¹ Hz. Ömer, İbn Abbas (öl. 68/687-688), Mücâhid (öl. 103/721), Atâ b. Ebû Rebâh (öl. 114/732), Übey b. Ka‘b (öl. 33/654), Ubeyd b. Umeyr (öl. 67/686), Nehaî (öl. 96/714) ve İbn Muhaysın’ın da bu şekilde okuduklarını⁹² ve bunun ertelemek ile ilgili bir anlam ifade ettiğini söylemektedir. Bu hususta görüşler aktaran, şiirle istiḥadda bulunan Kurtubî, dilcilerin de bu husustaki görüşlerini belirtmekte ve açıklamalarında sadece sahih kırâatlerin anlam farklılıklarını izah edip, herhangi bir tercih belirtmeden kırâat konusunu işlemektedir.

d. Kurtubî, sahih kırâatleri dil cihetinden değerlendirmektedir.

Örnek olarak Bakara sûresi 98. âyeti gösterilebilir. Sahih kırâatleri nakledip dil açısından değerlendirmeler yaptığı bu âyette, Cibrîl ve Mîkaîl kelimelerine dair farklı telaffuz biçimlerini ve hangi kırâate ait olduğunu açıkladıktan sonra Taberî ve Nehhâs’tan (öl. 338/950) görüşler aktaran Kurtubî, bu iki kelimeyi dil bakımından değerlendirmektedir.⁹³

e. Kurtubî, sahih kırâatleri tenkit edenlere karşı cevap vermektedir.

Örnek olarak En‘âm sûresi 137. âyetin tefsiri gösterilebilir.⁹⁴ Âyet-i kerîmede dört farklı kırâatin söz konusu olduğunu söyleyen Kurtubî, en sahih olanın cumhurun kırâati olduğunu belirterek devamında da nahiv ve tefsir âlimlerinin bu sahih kırâatlere yönelik tenkitlerini değerlendirmekte ve bu tenkitlere cevap vermektedir.

⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi‘l-Kur‘ân*, C. 1, s. 141.

⁸⁹ Bakara, 2/106.

⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi‘l-Kur‘ân*, C. 2, s. 67.

⁹¹ Ebû Amr ed-Danî, *et-Teyisîr fi‘l-Kırâati’s-Seb‘*, thk. Otto Pretzl, Dâru‘l-Kitabi‘l-Arabî, 2. bs., Beyrut 1404/1984, s. 76.

⁹² Hatîb, *Mu‘cemu‘l-Kırâât*, C. 1, s. 171.

⁹³ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi‘l-Kur‘ân*, C. 2, s. 37.

⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi‘l-Kur‘ân*, C. 7, s. 91.

Bunu yaparken Nehhâs, Mekkî b. Ebî Talib ve Mehdevî'den görüşler nakledip şiirle görüşlerini destekleyen Kurtubî, devamında Ebû Ganem Ahmed b. Hamdan en-Nahvî'nin tenkitlerine cevap vermekte ve sahih kırâatleri savunmaktadır.

Sahih kırâatleri tefsirde kullanış tarzını özetlemeye çalıştığımız Kurtubî, bunları ifadede farklı biçimler kullanmaktadır. Bazı yerlerde okuyuşu imamlara veya râvilerine nispet etmekte, bunu yaparken ya bizzat isimlerini zikrederek veya ismini verdiği imam veya imamlardan sonra genellikle وَقَرَأَ الْبَاقُونَ (Geri kalanlar okudu.) , وَقَرَأَ , وَقَرَأَ سَائِرُ السَّبْعَةِ (Diğer seb'a imamları okudu.) (Seb'adan geriye kalanlar okudu.) , بَاقِي السَّبْعَةِ (Seb'adan geriye kalanlar okudu.) ifadelerini kullanarak kırâat-i seb'adan geri kalan kurrayı kastetmektedir. وَهُمْ الْأَكْثَرُ مِنْ (Bu, kurrânın çoğunun okuduğudur.) ifadesini, aktardığı vechi yedi imam içerisinde okuyan çoğunluğu ifade için kullanıp diğerlerinin bizzat isimlerini zikretmektedir. Eğer kırâat-i seb'a imamlarının tamamını ifade edecekse genellikle جَمِيعُ الْقُرَّاءِ (Kurrânın tamamı), قِرَاءَةُ الْعَامَّةِ (Bütün imamlar), الْقُرَّاءُ السَّبْعَةُ (Seb'a imamları) ifadelerini kullanmaktadır.

Kırâatleri ifade ederken kurrânın ismini belirtmek yerine bazı yerlerde bölge ve şehir isimlerini ön plana çıkaran bir metot kullanan Kurtubî; Haremeyn ehli, Hicaz ehli, Irak ehli, Kûfe ehli, Mekke ehli, Medine ehli, Basra ehli ve Şam ehli ifadelerini kullanmaktadır. Burada şehirlerden maksat, yaşadığı devir itibarıyla kurumsallaşan ve sistematize olan kırâat ilmi ile o şehirde meşhur olan kırâat imamlarıdır.

Daha çok sahâbe kırâatlerini aktarırken “mushaf” ifadesini tercih etmektedir. Zira Hz. Osman'ın istinsah ettirip bazı bölgelere gönderdiği mushaflar o bölgenin ismiyle anılır olduğundan gerek hüccet kaynaklarında ve gerekse kırâatlerin yoğun olarak kullanıldığı tefsir kaynaklarında bu okuyuşların referansı söz konusu mushaflar olmuştur. Kurtubî bunu “Kûfe ehlinin mushafında... şeklindedir.”, “Mekke, Medine ve Şam mushaflarında...” ibareleriyle ifade etmektedir.

Kurtubî, kırâatleri bazen nispeti kapalı olan قُرْأٌ meçhul kalıbı ve benzeri ifadelerle nakletmektedir. Bunu sahih kırâatleri aktarırken yaptığı gibi şâz kırâatleri aktarırken de yapmış olması karışıklığa sebep teşkil etmektedir. Genel bir ifade olmak üzere الْقِرَاءَةُ lafzını kullandığı yerlerde neyi kastettiği kapalı kalmakta, bununla kırâat-i seb'ayı ifade ettiği sonradan verdiği kırâatten anlaşılmaktadır.⁹⁵

⁹⁵ İlhan, *Kurtubî Tefsiri'nde Kırâat Olgusu*, ss. 151-177.

2.3.2.2.2. Şâz Kırâatler

Kurtubî, kırâat literatüründe şâz olarak kabul edilen kırâatleri naklederken bunları bazen sadece nakledip bir değerlendirme yapmamakta bazı yerlerde de anlam açısından değerlendirmede bulunarak nakletmektedir.

Hiz. Ömer, Hiz. Osman, Hiz. Ali, Zeyd b. Sabit, İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b gibi kırâat ilminde mahir olan birçok sahâbenin kırâatlerine yer veren Kurtubî, bu okuyuşları bazı yerlerde vahiy bağlamında değerlendirmekte ancak bunların kendisinin de benimsediği kriterlere uygun olmadığı için Kur'ân olamayacaklarını, nakil değeri bulunduğu için anlam ve yorumda kullanılabileceklerini söylemektedir.⁹⁶

Kurtubî'nin kendisinden nakilde bulunduğu tabiîn arasında; Kûfe kurrâsının önde gelenlerinden Ebû Abdurrahman es-Sülemî (öl. 73/692), Basra ulemâsından Ebû Recâ el-Utaridî (öl. 105/723-724), tabiînin önde gelenlerinden ve İbn Abbas'ın en meşhur talebesi Said b. Cübeyr (öl. 94/713), İbn Abbas'tan tefsir rivâyet edenlerin en meşhuru Mücâhid, Mekke ekolünün en önemli ismi İkrime (öl. 105/723), tabiînin büyüklerinden Atâ b. Ebû Rebâh, Kûfe ulemâsından Nehaî ve tefsir sahibi Katâde (öl. 117/735) sayılabilir. Bu nakillerde sahih okumalara muvafakat ettikleri yerleri belirtmektedir. Sahihin dışında kalan okumaları da müfessir olması hasebiyle yorumda kullanmaktadır. Yeri geldikçe bu kırâatlerin referanslarına değinmek suretiyle bunların vahiy zannedilmemelerini, sahâbeden nakledilen tefsirî ilaveler olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁷

Şâz kırâatleri tespit ederken bazen doğrudan شَازْ ifadesini yalın olarak veren Kurtubî, çoğu kez de bu ifadeyi bazı tamlamalarla kullanmaktadır. Kırâati tanımlarken وَفِي حَرْفِ فُلَانٍ (...okuyuşunda) veya وَفِي مُصْحَفِ فُلَانٍ (...mushafında) şeklinde “harf” veya “mushaf” tabirlerini kullanmaktadır. وَقَرَأَ بَعْضُهُمْ (Bir topluluk okudu.), وَقَرَأَ بَعْضُ النَّاسِ (Bazıları okudu.), وَقَرَأَ الْقُرْآنَ مَرْغُوبٌ عَنْهَا (Bu kırâat ragbet görmemiştir.), وَهُوَ غَيْرُ مَعْرُوفٍ (Bu bilinmeyen bir kırâattir.) ve وَقَرَأَهُ أَهْلُ الْبَيْتِ (Ehl-i Beyt kırâatinde...) ifadeleriyle nakletmektedir. Bazen “caizdir” ifadesini kullanarak bu kavram ile aslında söz konusu kırâatin dil açısından caiz olduğunu

⁹⁶ İlhan, *Kurtubî Tefsiri'nde Kırâat Olgusu*, s. 122.

⁹⁷ İlhan, *Kurtubî Tefsiri'nde Kırâat Olgusu*, ss. 123-128.

kastetmektedir. Çünkü sahih bir kırâati kabul etmek vacip olduğundan dolayı burada kullandığı caiz kavramı şâz okumaları tanımlamakta ve dilsel açıdan değerini göstermektedir.⁹⁸



⁹⁸ İlhan, *Kurtubî Tefsiri'nde Kırâat Olgusu*, ss. 177-186.

3. İKİNCİ BÖLÜM

KURTUBÎ'NİN AHKÂM ÂYETLERİ TEFSİRİNDE KİRÂATİN ETKİSİ

Hüküm âyetlerinin sayısını tespit hususunda müracaat edilecek Ahkâmü'l-Kur'ân eserlerinde farklı sayılarda âyetin tefsir edildiği görülecektir. Bu çerçevede Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli eserinde 1074 âyeti, Herrâsî *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli eserinde 534 âyeti, İbnü'l-Arabî *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli eserinde 873 âyeti, Süyûtî *el-İklîl fî İstinbâti't-Tenzîl* isimli eserinde 1070 âyeti,⁹⁹ Sâbûnî *Revâi'u'l-Beyân fî Tefsîri Âyati'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân* isimli eserinde 134 âyeti tefsir etmişlerdir. Mezkûr eserlerde toplamda 1830 âyetin tefsir edildiği görülmüştür. Çalışmamızda Kurtubî'nin eserinde bu âyetlerin tefsirinde kırâatin ahkâma tesiri incelenecektir. Âyetlerin meâllerinde Diyanet Vakfı Meâli esas alınacaktır. İncelemede Kurtubî'nin açıklamalarına yer verilecek âyette bulunan hükümler fikhî yönden değerlendirilecektir.

3.1. Sahih Kırâatler

Bu başlık altında sahih kırâat farklılıklarının hükme tesiri görülen 11 âyet ele alınacaktır. Bu âyetlerin bir tanesi ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili diğerleri de ibadet ve muâmelâtla ilgili âyetler olarak tasnif edilmiştir. Burada ele aldığımız bazı âyetler içinde sahih kırâatlerden başka şâz kırâatler de bulunduğundan aynı başlık altında belirtilmiştir.

3.1.1. Ulûmu'l-Kur'ân'la İlgili Âyetler

3.1.1.1. Nesih

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ نَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir. (Bakara, 2/106)

Sözlükte “iptal etmek, gidermek, yok etmek, nakletmek” demek olan¹⁰⁰ “nesih”, terminolojide “bir hükmün yürürlükten kaldırılması ya da daha sonra gelen

⁹⁹ Şeyma Çayırpınar, *İmam Süyûtî'nin el-İklîl fî İstinbâti't-Tenzîl Eserinin Ahkâmü'l Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi*, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2019, s. 44.

¹⁰⁰ İsfahânî, *el-Müfredât* s. 801.

bir hükümle değiştirilmesi” anlamına gelmektedir.¹⁰¹

Mezkûr âyet nesih hakkındadır. Mu‘tezilî Ebû Müslim el-İsfahânî’nin (öl. 322/934) Kur’ân’da neshin olmadığına dair görüş belirtmesine kadar neshin mevcudiyeti neredeyse herkes tarafından kabul edilirken bundan sonra konunun tartışılmaya başladığı görülmektedir. Neshi kabul edenler aklî izahların yanında görüşlerini desteklemek üzere Kur’ân’dan üç âyeti¹⁰² delil göstermektedirler.¹⁰³

Bazı selef ulemâdan gelen rivâyetlerde mensûh âyetlerin adedi 300 civarında gösterilmektedir. İmam Şâfiî (öl. 204/820) Taberî gibi âlimlerin öncülüğünde neshin tahsîs, takyîd, beyân, tafsîl gibi terimlerden farkı ortaya konulmaya ve nesih alanına girmeyen diğer iddialar ayıklanmaya başladıktan sonra mensûh kabul edilen âyetlerin sayısının azaldığı ifade edilmektedir. Süyûtî, yaptığı değerlendirmeler sonucunda mensûh âyetlerin sayısını yirmi olarak tesbit etmekte, Şah Velîyyullah ed-Dihlevî (öl. 1176/1762) bu âyetlerden sadece beşinin mensûh olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁴

Nesih edildiği kabul edilen âyetlerin adedinin fazla olmasının bir sebebi de “nesih” ile “nes’in” birbirine karıştırılmasıdır. “Seyf âyeti” ile nesih edildiği kabul edilip Mekkî sûreler içinde yer alan ve müşriklerin eziyetlerine sabretmeyi, onlara aldırmamayı ve ilişmemeyi emreden âyetlerin müşriklerle savaşmayı emreden Tevbe sûresi 5. âyetiyle nesih edildiği görüşü¹⁰⁵ bu bağlamda örnek gösterilebilir. Hâlbuki bu nesih değil bir nevi nes’ (erteleme) olup ihtiyaç anına kadar hükmü açıklamayı ertelemek demektir. Nitekim Allah Teâlâ “Sonraya bırakırız.” buyurmaktadır.¹⁰⁶ Bu âyetler arasındaki nesih ilişkisi iddiasına karşı Zerkeşî, müşriklere karşı gevşek davranmayı emreden âyetlerin hepsinin “seyf âyetiyle” mensûh olduğunu söyleyenlerin görüşlerinin zayıf olduğunu belirtmektedir. Bu âyetlerin nesihle değil nes’ ile ilgili olup hükmü ilgilendiren bir illetten dolayı belli bir zamana kadar o hükme uymak emredilmişken illet kalktıktan sonra başka bir hüküm devreye girmiş olduğundan bunun nesih değil nes’ olduğunu söylemektedir. Çünkü nesih bir daha

¹⁰¹ Hayreddin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, C. 1, DİB Yayınları, 6. bs., Ankara 2017, s. 178.

¹⁰² Nüzûl sırasına göre Nahl, 16/101, Ra’d, 13/39, Bakara, 2/106. âyetler.

¹⁰³ Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 32, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, ss. 579-581.

¹⁰⁴ Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Ammetü lil-Küttâb, Kahire 1394/1974, ss. 72-77; Çetin, “Nesih”.

¹⁰⁵ Çetin, “Nesih”, s. 580.

¹⁰⁶ Subhî Salih, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, 24. bs., b.y., 2000, s. 268.

uyulması caiz olmayacak şekilde hükmü kaldırmaktır.¹⁰⁷

Âyet-i kerîmedeki *أَوْ نُنْشِئُهَا* (veya unutturursak) ifadesini Ebû Amr ile İbn Kesîr *أَوْ نُنْشِئُهَا* şeklinde okumaktadır.¹⁰⁸ Hz. Ömer, İbn Abbas, Atâ, Mücâhid, Übey b. Ka'b, Ubeyd b. Umeyr, Nehaî ve İbn Muhaysın da bu şekilde okumaktadırlar.¹⁰⁹ Bu farklı kırâatin ahkâma tesirini izah eden Kurtubî, *أَوْ نُنْشِئُهَا* şeklinde okuyuşun ertelemekle ilgili bir anlam ifade ettiğinden “Biz onu Ümmü'l-Kitab'ın sonunda terk ederiz.” manasında olup neshi ifade etmeyeceği şeklinde müfessir ve muhaddis Atâ'nın da kabul ettiği kanaati aktarmaktadır. Ardından diğer kurrânın bu hemzeli okuyuşun anlamına dair “Belli bir vakte kadar neshi geciktirmektir.” diyenlerden bahsetmekte ve onların delil olarak Arapların bir işi erteledikleri vakit bunu ifadede *نَسَا* kelimesini, vadeli bir satış yapıldığında yine *نَسَا* kökünden gelen kelime kullanmalarını öne sürdüklerini belirtmektedir.¹¹⁰

Dilci İbn Fâris'e (öl. 395/1004) göre âyetin anlamı “Biz ondan daha hayırlısını veya onun benzerini getirmediğimiz hiçbir âyeti neshetmez veya onun nüzûlünü geciktirmeyiz.” şeklinde ya da “Biz okunmayacak ve hatıra gelmeyecek şekilde onu sizden gideririz.” şeklindedir. Kurtubî, terk etmek anlamına gelen “nisyan” kelimesinden türemiş olmak üzere baştaki *ن* (nûn) harfini dammeli okuyanlara göre bunun “Onu değiştirmeksizin ve nesih de etmeksizin bırakırız.” anlamına geldiğini söyleyen İbn Abbas ve Süddî'nin (öl. 127/745) açıklamalarını aktarmaktadır.¹¹¹

Ebû Ubeyd ve Ebû Hatim'in (öl. 255/869) dammeli kırâati tercih ettiğini¹¹² söyleyen Kurtubî, Ebû Ubeyd'in tercihini temellendirirken Ebû Nuaym'ın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Ebû Amr'ın kırâati üzere Kur'ân okuduğundan bahsettiği rüyasını aktarmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Ebû Nuaym'ın bu tilâvetinde sadece iki lafzı değiştirmiştir. Bunlar; Bakara sûresi 106. âyette *نُنْشِئُهَا* kelimesi ile yine Bakara sûresi 128. âyetinde *أَرْنَا* kelimesidir. Bu kelimeyi *أَرْنَا* şeklinde *ر* (râ) harfini cezimli okuduğunu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) *أَرْنَا* şeklinde düzelttiğini *أَوْ نُنْشِئُهَا* (yahut geciktirmeyiz.) diye okuduğu diğer kelimeyi de *نُنْشِئُهَا* (Unutturmayız!)

¹⁰⁷ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, C. 2, s. 42.

¹⁰⁸ Danî, *et-Teyisîr*, s. 76.

¹⁰⁹ Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, C. 1, s. 171.

¹¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C.2, s. 67.

¹¹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C.2, s. 68.

¹¹² Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, C. 1, s. 173.

diye düzelttiğini söylemektedir.¹¹³

Ezherî de (öl. 370/980) bu okuyuşun “veya terkedilmesini emretmeyiz.” anlamına geldiğini söylemekte ve bu görüşünü aşağıdaki şiirle delillendirmektedir:¹¹⁴

إِنَّ عَلَيَّ عَقَبَةً أَقْضِيهَا لَسْتُ بِنَاسِيهَا وَلَا مُنْسِيهَا

“Benim otlattığım ve kendisine dikkat ettiğim bir devem vardır.

Ben ne unuturum ne de terk edip geri bırakırım.”

Zeccâc (öl. 311/923) ن (nûn) harfinin dammeli okunuşu ile “terk etmek” anlamının uygun düşmediğini söylemektedir. Kurtubî “veya unutturmayız.” demenin “Size onu terk etmeyi mübah kılmayız.” anlamında olduğunun dilcilerin çoğu tarafından kabul edildiğini, Ebû Ali (öl. 307/987) ve bazı âlimlerin bunu uygun bir açıklama olarak kabul ettiğini aktarmaktadır.¹¹⁵

Kelimenin “hatırlamamak” anlamına gelen “unutmak” fiilinden geldiği şeklinde bir görüşün de olduğunu aktaran Kurtubî’ye göre mana “Ey Muhammed! Sana onu hatırlamayacak şekilde unutturmayız.” şeklinde olmakta ve fiilin, biri peygambere ve diğeri âyete ait olan هَا (hâ) zamiri olmak üzere iki mef’ûle geçiş yapmış olduğunu ancak “peygamber” isminin hazfedilmiş olduğunu belirtmektedir.¹¹⁶

Kurtubî burada görüldüğü gibi iki kırâate yönelik bilgi vermekte ve değerlendirme yapmaktadır. Bu izahlardan şu iki mananın öne çıktığı görülmektedir:

a) اَوْ تُنْسِيهَا kırâatine göre “veya unutturduğumuz bir âyetin yerine ya ondan hayırlısını yahut onun benzerini getiririz.”

b) اَوْ نَسْنَاهَا kırâatine göre “veya ertelediğimiz bir âyetin yerine ya ondan hayırlısını ya da onun gibisini getiririz.”¹¹⁷

Kırâat ihtilafından meydana gelen mana farklılığı bizi şu neticeye götürmektedir: اَوْ تُنْسِيهَا kırâatinin sadece inen hükmün ya da bu hükümle beraber metnin de daha sonra unutturulabileceği ihtimaline işareti mümkündür. اَوْ نَسْنَاهَا kırâatinde ise hükümlerin inişinin tehir edileceği, böylelikle bazı âyetlerin hükümlerinin daha sonra indirilerek ikmal edileceği anlaşılmaktadır. Hâl böyle

¹¹³ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C.2, s. 68.

¹¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C.2, s. 68.

¹¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C.2, s. 68.

¹¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C.2, s. 61.

¹¹⁷ Abdurrahman Çetin, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, Marifet Yayınları, İstanbul 2001, s. 121.

olunca mezkûr âyetin, Kur'ân âyetlerinin birbirini nesih etmesi için kullanılan bir delil olmakla ilgisi kalmamaktadır.¹¹⁸

3.1.2. İbadet ve Muâmelâtla İlgili Âyetler

3.1.2.1. Makam-ı İbrahim'de Namaz Kılmanın Hükümü

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَاً وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ
وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ

Biz, Beyt'i (Kâbe'yi) insanlara toplanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık. Siz de İbrahim'in makamından bir namaz yeri edinin (orada namaz kılın). İbrahim ve İsmail'e: 'Tavaaf edenler, ibadete kapananlar, rükû ve secde edenler için evimi temiz tutun' diye emretmiştik. (Bakara, 2/125)

Bu âyet-i kerîmede وَاتَّخِذُوا kelimesinde Nafi' ve İbn Âmir (öl. 118/736) ح (hâ) harfini fethayla diğerleri emir ifade etmek üzere وَاتَّخِذُوا şeklinde kesreyle okumuşlardır.¹¹⁹

Kurtubî, İbrahim'e (a.s.) tabi olanların orayı namazgâh edindiğini haber verecek şekilde ح (hâ) harfinin fethayla okunması takdirinde kelimenin جَعَلْنَا fiiline atfedilmiş olacağına göre anlamın “Biz o evi bir dönüş yeri ve emin kılmıştık, onlar İbrahim'in (a.s.) makamından bir namazgâh edinmişlerdi.”¹²⁰ şeklinde olacağını söylemektedir. Bunun “hani” demek olan إِذْ kelimesinin takdir edilmesi suretiyle atfedildiğini söyleyenlere göre ise mana, “Hani biz o evi dönüş yeri ve emin kılmıştık. Onlar da İbrahim'in (a.s.) makamından bir namazgâh edinmişlerdi.” takdirindedir. Birinci açıklamaya göre ifade tek bir cümledir, ikincisine göre ise iki cümledir.¹²¹

Kırâat âlimlerinin cumhurunun bu kelimeyi emir ifade etmek üzere وَاتَّخِذُوا şeklinde okuduklarını¹²² ve böylelikle ifadeyi birinci bölümünden ayırarak cümleyi diğer cümleye atfedilmiş olarak değerlendirdiklerini söyleyen Kurtubî, Mehdevî'nin açıklamalarını aktarmaktadır. Bu durumda mezkûr lafzın geride geçen 122. âyetteki

¹¹⁸ Ömer Faruk Atan, “Tarihi Süreç İçerisinde Nesih Teriminin Gelişimi ve Kapsamı”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi*, 4/1, 2018, ss. 103-104.

¹¹⁹ Danî, *et-Teyssîr*, s. 76; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C. 2, s. 222; Dimyâtî, *İthâf*, s. 192.

¹²⁰ Çetin, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 124.

¹²¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C.2, s. 111.

¹²² Danî, *et-Teyssîr*, s. 76.

أَذْكُرُوا نِعْمَتِي buyruğuna atfedilmiş olması da mümkündür. Adeta bunu Yahudilere söylemiştir ya da âyetin başındaki إِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ buyruğunun manasına atfedilmiş olabilir. Çünkü bunun anlamı “O evi insanlar için... kılmış olduğumuzu hatırlayın!” şeklindedir. Çünkü buyruğunun anlamına atfedilmiş olması da mümkündür. Çünkü bunun anlamı “Orası sizin için bir dönüş yeri olsun, oraya tekrar tekrar gidip gelin!” şeklindedir.¹²³

Kurtubî kırâate dair bu açıklamalardan sonra ikinci başlıkta buyruğun nüzûl sebebini açıklamakta üçüncü başlıkta da “Makam” kelimesiyle kastedilen yerin neresi olduğuna dair rivâyetleri aktarmaktadır.¹²⁴

Hac menasikinden olan tavafın akabinde kılınan iki rekâtlık namazın mesnedi olan bu âyet-i kerîmede Kurtubî farklı iki sahih kırâatin sebep olduğu hüküm farklılıklarına kısaca değinmekte ancak mezheplerin görüşlerine girmemektedir.

Buradaki kırâat farklılığı, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) uygulamaları ve filolojik kaideler bu namazın bağlayıcılığı ile ilgili tartışmaların odağını oluşturmaktadır.¹²⁵ Ebû Hanîfe (öl.150/767), emir kipi olan وَأَخَذُوا kırâatini tercih ederek tavaf namazının vacip olduğuna hükmetmektedir. Usûl gereği aksine bir karîne olmadıkça emir kipi vücûb ifade ettiğinden¹²⁶ Hanefiler bu âyeti tavaf namazının vücûbuna delil kabul etmektedirler. Ayrıca Hz. Peygamber’in (s.a.v.) tavaftan sonra kıldığı iki rekât namaz¹²⁷ bu vücûbu desteklemektedir.¹²⁸ Bu münasebetle tavafın çeşidi ne olursa olsun bu tavaftan sonra iki rekât namaz kılmak vaciptir.¹²⁹

هَذَا خ (ha) harfinin fethasıyla olan kırâati esas alan İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel’e (öl. 241/855) göre ise tavafın akabinde Makâm-ı İbrâhim’de namaz kılmak sünnettir.¹³⁰ Zira delil kabul ettikleri kırâata göre söz konusu fiil mâzî kalıbındadır. Dolayısıyla lafızda vücûb alâmeti yoktur. Hz. Peygamber’in (s.a.v.)

¹²³ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C.2, s. 111.

¹²⁴ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 2, s. 111.

¹²⁵ Mehmet Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1998, s. 183.

¹²⁶ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İFAV Yayınları, 4. bs., İstanbul 1998, s. 180.

¹²⁷ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Beşar A.Ma‘ruf, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1998, Hac, 43.

¹²⁸ Yaşar Akaslan, “Kur’ân Yorum Faaliyeti Olarak Kırâat İlmi (Hüküm Âyetleri Çerçevesinde)”, *ASEAD* 5/5, 2018, s. 62.

¹²⁹ Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, C. 1, Çağrı Yayınları, 2015, s. 148; Abdurrahman b. Muhammed el-Cezîrî, *el-Fıkıh ale’l-Mezâhibi’l-Erba’a*, C. 1, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, s. 592.

¹³⁰ Hayrettin Karaman vd., *İlmihal*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013, s. 531.

Makâm-ı İbrahim’de kıldığı namaz da nafîle kabilinden bir ibadettir. Kâbe’yi tavaf eden bir bedevînin tavafin ardından “Bundan başka yapmam gereken bir şey var mı?” sorusuna Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Hayır! Ancak nafîle olarak yapacakların hariç.” diyerek cevap verdiği şeklindeki rivâyet bunu desteklemektedir. Bu itibarla Şâfiî ve Hanbelî mezhebine göre tavafin ardından kılınan namazın hükmü sünnettir.¹³¹ Mâlikî mezhebi her iki mütevâtir kırâati cem ederek vacip tavaftan sonra namazı da vacip, sünnet tavaftan sonra da sünnet olarak kabul etmektedir.¹³²

3.1.2.2. Hayızdan Sonra Kadının Temiz Sayılma Şartı

... فَأَغْتَرِلُوا السَّاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ...

...Hayız zamanı kadınlardan çekilin ve temizlenene kadar onlara yanaşmayın... (Bakara, 2/222)

Câhiliye devri Yahudi ve Mecûsîlerinin hayızlı kadınlardan uzak durduğu, Hristiyanların ise bunun tersine cinsel münasebete izin verdiği nakledilmektedir.¹³³ Kurtubî, İslâm öncesi Arapların da İsrâiloğullarının yolunu izleyerek hayızlı kadınla yataklarını ayırdıklarını, sofrayı paylaşmaktan, pişirdiğini yemekten sakındıklarını¹³⁴ belirtmektedir. Bu durumun âyet-i kerîmenin nüzûlüne sebep olarak rivâyet edilen, hayızlıların durumunun Hz. Peygamber’e (s.a.v.) sorulmasına kadar bu şekilde devam ettiğini bildirmektedir.¹³⁵

Sözlükte suyun akıp taşması, kanın akması anlamlarına gelen¹³⁶ “hayız” (حيض) kelimesi fıkıh terimi olarak bülûğa eren kadının rahminden düzenli aralıklarla gelen kanı ifade etmektedir. Türkçe’de “âdet görme, âdet kanaması, aybaşı hâli” adı da verilen bu durum kadında rahmin iç yüzünü kaplayan zarın (endometriyum), yumurtanın döllemeyip ölmesi ve yumurtalık hormon salgısının kesilmesi üzerine

¹³¹ Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 1, ss. 656-657; Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Fıkhul-İslâmî ve Edilletüh*, C. 3, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, s. 2147; Akaslan, “Kur’ân Yorum Faaliyeti Olarak Kırâat İlmi (Hüküm Âyetleri Çerçevesinde)”, s. 63.

¹³² Mehmet Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 185; Salim Ögüt, “Tavaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, s. 180.

¹³³ Çetin, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, s. 131; Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, C. 1, s. 353; Ünal, *Kurtubî Tefsirinde Aile Hukuku Âyetleri Bağlamında Kırâat Farklılıklarının Etkisi*, s. 38.

¹³⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur’ân*, C. 3, s. 81.

¹³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur’ân*, C. 4, s. 374; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, C. 1, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, s. 619.

¹³⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, C. 7, s. 142.

parçalanarak kanla birlikte dışarı atılmasından ibarettir.¹³⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de hayızın bir nevi sıkıntı ve rahatsızlık hâli olduğu, bu dönemde kadınlarla cinsî münasebetten uzak durulması gerektiği,¹³⁸ boşanmış kadınların üç hayız veya temizlik süresi iddet bekleyeceği,¹³⁹ hayızdan kesilen veya henüz hayız görmemiş kadınların iddetinin ise üç ay olduğu¹⁴⁰ belirtilmektedir.

Hayız konusu taharet, namaz, Kur'ân okuma, oruç, itikâf, hac, cinsî münasebet, boşanma, iddet ve hamileliğin tespiti gibi birçok dinî hükümle alakalı olduğundan İslâm literatüründe ayrıntılı biçimde incelenmiştir.¹⁴¹

Âyette geçen لَا تَقْرُبُوا ve يَطْهَرُونَ kelimelerinde farklı kırâatler nakledilmektedir. Kurtubî, لَا تَقْرُبُوا fiili ile ilgili İbnü'l-Arabî'nin, bu fiilde geçen ر (râ) harfinin harekesi fetha olarak لَا تَقْرُبُوا şeklinde okunduğunda “bu fiili işleme”, eğer ر (râ) harfi damme ile okunursa “ona yaklaşma” manasında olacağını söylediğini aktarmaktadır.¹⁴²

Bu âyet-i kerîmede farklı kırâat vechi bulunan diğer kelime يَطْهَرُونَ kelimesidir. Nafi', Ebû Amr, İbn Kesîr, İbn Âmir ve Hafs'ın yaptığı rivâyetle Âsım'ın حَتَّى يَطْهَرُونَ (Temizleninceye kadar.) diye ط (tâ) harfini sakin ه (hâ) harfini dammeli olarak okuduğunu, Hamza (öl. 156/773), Kisâî (öl. 189/805), Ebû Bekr Şu'be'nin (öl. 193/809) ve Mufaddal¹⁴³ tarikiyle Âsım'ın ise ط (tâ) ve ه (hâ) harflerini şeddeli ve ikisini de حَتَّى يَطْهَرُونَ (İyice temizleninceye kadar.) şeklinde fethayla okuduklarını¹⁴⁴ söyleyen Kurtubî, Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'un mushafında يَتَطَهَّرُونَ şeklinde Enes b. Mâlik'in (öl. 179/795) mushafında ise حَتَّى يَتَطَهَّرُونَ (Kadınlara ay hâli olduklarında yaklaşmayın ve onlar temizleninceye kadar onlardan uzak durun!) şeklinde müdrec kırâatle bulunduğunu aktarmaktadır.¹⁴⁵

¹³⁷ İsfahânî, *el-Müfredât* s. 265; Yunus Vehbi Yavuz, “Hayız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, ss. 51-53.

¹³⁸ Bakara, 2/222.

¹³⁹ Bakara, 2/228.

¹⁴⁰ Talak, 65/4.

¹⁴¹ Karaman vd., *İlmihal*, C. 1, s. 212.

¹⁴² Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, C. 1, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, s. 227; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 3, s. 88.

¹⁴³ Ebu'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ ed-Dabbî el-Kûfî (öl. 178/794). Kûfe mektebine mensup Arap dili ve edebiyatı âlimi, şiir râvisi ve eleştirmen. bk. Hüseyin Elmalı, “Mufaddal ed-Dabbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, ss. 362-363.

¹⁴⁴ Danî, *et-Teyssir*, s. 80.

¹⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 3, s. 88; Hatîb, *Mu'cemu'l-Kırâât*, C. 1, s. 308.

Taberî ط (tâ) harfinin şeddeli okunuşunu tercih ederek حَتَّى يَطْهَرْنَ kırâatinin “onlar gusledinceye kadar” anlamına geldiğini çünkü herkesin kanın kesilmesinden sonra kadın temizleninceye kadar erkeğin hanımına yaklaşmasının haramlığını kabul ettiğini, görüş ayrılığının temizlenmenin mahiyeti ile ilgili olduğunu söylemekte, kimisinin “su ile gusletmektir”, kimisinin “namaz abdesti gibi abdest almaktır”, kimisinin de “ferci yıkamaktır” dediğini ve bu temizliğin ay hâlinde gusletmese bile hanımın kocasına helal olmasını sağladığını belirtmektedir.¹⁴⁶

Bu iki kırâatten sükûn ile okuyuş, kanın kesilmesiyle temizlik meydana geldiğine hükmedenlere; şedde ile okuyuş da temizliğin meydana gelmesi için gusledilmesini gerekli görenlere delil olmaktadır.

Şu anda üzerinde durduğumuz âyete istinaden bütün fakîhler hayızlı kadınla cinsî münasebette bulunmanın haram olduğu hususunda görüş birliğindedirler. Cinsî münasebete varmayan davranışlarla ilgili konularda ise görüş ayrılığı söz konusudur. Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre âdet gören kadının göbeği ile diz kapağı arasına çıplak şekilde temas, Mâlikîler’e göre ise arada örtü bulunsun bile vücudun bu kısmından cinsî amaçla faydalanmak câiz görülmemişken Hanbelî mezhebinde cinsel organa dokunmamak kaydıyla her türlü davranış meşru sayılmıştır. Ayrıca âdeti sona eren kadın gusletmedikçe kendisiyle cinsî münasebette bulunmanın helâl olmadığı hususunda Hanefî mezhebi dışında görüş birliği mevcuttur. Hanefiler hüküm vermede حَتَّى يَطْهَرْنَ kırâatini kabul ederek hayız kanı kesildiğinde su ile gusletmese bile kadına yaklaşılmaya cevaz vermektedir. Fakat kanın kesilmesi on günden sonra olması şartıyla böyledir. On günden önce kesildiyse gusledinceye ya da üzerinden tam bir namaz vakti geçinceye kadar yaklaşmak caiz değildir.¹⁴⁷

Teşdid ile حَتَّى يَطْهَرْنَ şeklindeki kırâat kanı kesildikten sonra kadına yaklaşmanın ancak gusûlden sonra helal olabileceği hükmüne mesnet olan kırâattir. İmam Şâfiî’nin bir kolu, Atâ, Mücâhid, Züfer (öl. 158/775) ve diğerleri bu tür okuyuşu benimsemişlerdir.¹⁴⁸

İmam Şâfiî bir âyette ihtilaflı iki mütevâtir kırâat varsa iki hükmün birleştirilmesini gerekli görmektedir. Buna göre mezkûr âyet şeddeli ve şeddesiz

¹⁴⁶ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, C.4, s. 384; Süyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, C. 4, s. 387.

¹⁴⁷ Ebû Bekr er-Razî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed es-Sâdık el-Kamhâvî, C. 2, Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1405, ss. 35-36; Cezîrî, *el-Fıkıh ale’l-Mezâhibi’l-Erba’a*, C. 1, s. 123.

¹⁴⁸ İsmail Karaçam, *Kırâat İlminin Kur’ân Tefsirindeki Yeri*, İFAV Yayınları, 3. bs., İstanbul 2018, s. 119.

okunduğunda ve iki hükmün gerekleri yerine getirildiğinde ihtilaf nihâyete ermektedir. Şu hâlde bu âyetten anlaşılacak hükmün şöyle belirtilmesi uygun olacaktır: “Âdet gören bir kadın tamamen kanaması bitip temizleninceye ve gusül alıncaya kadar eşi ona yaklaşamaz.”¹⁴⁹

Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri de kanı kesildikten sonra kadının gusletmesi, su bulamaz ise teyemmüm etmesinin gerekli olduğu görüşündedir.¹⁵⁰

3.1.2.3. Muhâle‘a Yetkisi

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ حِفْظُهُمَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir. Kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şey almanız size helâl olmaz. Ancak erkek ve kadın Allah'ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam tatbik edememekten korkarlarsa bu durum müstesna. (Ey müminler!) Siz de karı kocanın, Allah'ın sınırlarını, hakkıyla muhafaza etmelerinden kuşkuya düşerseniz, kadının (erkeğe) fidiye vermesinde her iki taraf için de sakınca yoktur. Bu söylenenler Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın onları aşmayın. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa işte onlar zalimlerdir. (Bakara, 2/229)

Bu âyette geçen الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ “Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir.” ifadesinde Kurtubî, âyetin muradının talak sünnetini öğretmek olduğunu belirtmekte, müteradif manaların âyetin hüccet olarak kullanıldığı hükümlerdeki etkilerini ele almaktadır.¹⁵¹

İslâm öncesi Araplarda talak adedinde bir sınırlama bulunmamaktadır. Erkekler kadınlarını boşuyor ancak iddet müddeti bitmeye yakın ric‘at ediyorlardı.¹⁵² Cahiliyye döneminde kadına talak verildiği hâlde evlilik bağının tamamen koparılmaması sebebiyle ölümüne kadar kocaya bağlı bir hayat sürdüğüne dair İbn Kesîr'in tefsirinde erkeğin eşini boşayıp boşadığı bu eşine tekrar dönememe sınırı yaklaşınca başka bir erkekle evlenmesine mani olmak için ona geri döndüğü ve bunu

¹⁴⁹ Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, s. 120.

¹⁵⁰ Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 1, s. 123.

¹⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 3, s. 126.

¹⁵² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, C. 2, s. 73; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, C. 1, s. 257; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 3, s. 126.

defalarca tekrarladığı şeklinde rivâyet bulunmaktadır.¹⁵³ Bu da kadınların başka erkeklerle evlenmelerini engellemesiyle onlara adeta bir eziyet oluyordu. Mezkûr âyet ile buna sınırlandırma getirilmekte ve ayrıca kadına muhâle‘a hakkı verilmektedir. Buna göre kadın kocasına vereceği bir bedel ile ayrılma hakkına sahip olmaktadır. Bu hakkı kullanan ilk Müslüman kadın Sabit b. Kays’ın hanımı Cemile bint Abdillâh’dır.¹⁵⁴

Kurtubî, âyette geçen “güzellikle salmak, bir şeyi serbest bırakmak” manasına gelen¹⁵⁵ “tesrîh” kelimesi hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Bu kelime farklı iki manaya muhtemeldir. Birincisi Süddî (öl. 127/745) ve Dahhâk’ın (öl. 105/723) görüşü olarak hanımı ikinci defa boşadıktan sonra iddet müddetini bitirinceye kadar onu kendi hâline terk etmek ve böylelikle kadının kendisi hakkında tasarruf sahibi olmasıdır. Diğer görüş Mücâhid, Atâ ve diğerlerinin görüşü olarak kadını üçüncü defa boşadıktan sonra bırakıp salmaktır. Kurtubî, bu iki görüş arasından ikinci görüşü kabul etmektedir. İbn Abbas’ın “Eğer boşamaya karar verilirse...”¹⁵⁶ âyetinde “talak” lafzını “serâh” şeklinde okuyuşunu¹⁵⁷ da buna delil getirmektedir.¹⁵⁸

Âyetin *إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَا يُتِمَّامَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ حِفْتُمْ أَلَا يُتِمَّامَا حُدُودَ اللَّهِ* kısmında, yukarıda bahsettiğimiz muhâle‘a yetkisinin kimde olduğuna dair farklı yorumlara sebep olan mütevâtir okuyuş farklılıkları bulunmaktadır. Kurtubî, Hamza’nın âyette geçen *إِلَّا أَنْ يَخَافَا* (Eğer korkarlarsa.) buyruğunda ي (yâ) harfinin harekesini damme ile¹⁵⁹ “korkutulursalar” manasına gelecek şekilde meçhul kalıpta okuduğunu, buna göre âyette “idareciler” yahut “hüküm sahipleri” manasına gelen nâib-i failin hazf edildiğini belirtmektedir. Bu kırâati kabul eden Ebû Ubeyd’in,¹⁶⁰ âyete verilen manada “korkmak” filinin eşlerin dışında birine ait olduğu, zira âyetin devamında *فَإِنْ حِفْتُمْ* (korkarsanız) şeklinde karı-kocanın haricinde birini kasteden bir ifadenin geldiğine dair görüşünü aktaran Kurtubî, buna göre meçhul kalıpta kırâatin hul‘ yapma yetkisinin sultana (devlet) ait

¹⁵³ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, C. 1, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1419. s. 460; Abdülhekim Öz, *Rivayetler Işığında Talak*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2017, s.10.

¹⁵⁴ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Revâi’u’l-Beyân Tefsîru Ayâtî’l-Ahkâm*, C. 1, Mektebetü’l-Gazâlî, Dimaşk 1400/1980, s. 326.

¹⁵⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 406; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, C. 2, s. 479.

¹⁵⁶ Bakara, 2/227.

¹⁵⁷ Hatîb, *Mu‘cemu’l-Kırâât*, C. 1, s. 312.

¹⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 3, s. 127.

¹⁵⁹ Danî, *et-Teyîsîr*, s. 80.

¹⁶⁰ Hatîb, *Mu‘cemu’l-Kırâât*, C. 1, s. 315.

olduğunu kabul edenlere delil olacağını söylemektedir.¹⁶¹ Elmalılı (öl. 1942) âyetin bu kısmının meâlini “Ey Hâkimler!” nidasıyla vermektedir¹⁶² ki bundan, tefsirinde her ne kadar açıkça ifade etmese bile hul‘ yetkisinin hâkimlerde olduğu görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

Kurtubî, devletin yetkili mercilerinin kocayı hul‘ ile zorlayamayacağı görüşünde olan Nehhâs’ın meçhul formdaki bu okuyuşu tasvip etmeyerek Ebû Ubeyd’in bunu tercih ettiğine dair rivâyetleri kabul etmediğini belirtmektedir.¹⁶³

İki mütevâtir kırâatin ihtilafı ile Ebû Ubeyd ve Nehhâs’ın bu husustaki görüşleri hakkında Kurtubî; Tahâvî’den nakille¹⁶⁴ İbn Mes’ûd’un kırâatini¹⁶⁵ aktararak ve sahâbe görüşlerine dair rivâyetleri kullanarak açıklamalar yapmakta, ardından Hamza’dan rivâyet edilen dammeli okuyuşun kabul edilemeyeceği ve cumhurun da bu görüşte olduğu şeklindeki kanaatini belirtmektedir. Hul‘ yetkisinin hâkimde olduğu görüşünü kabul etmediğini sarîh bir şekilde dile getirmektedir.¹⁶⁶

Sözlükte “hul‘”, maddî bakımdan “soymak ve gidermek” anlamını taşır. Fıkhî bir terim olarak evli çiftlerin ayrılımları bu şekilde ayrılıkları adeta elbisenin soyulup çıkarılmasına teşbih edilmiştir.¹⁶⁷ Yüce Allah’ın (c.c.) “Onlar (kadınlar) sizin giysileriniz ve siz de onların giysilerisiniz.”¹⁶⁸ buyruğundaki mecaz gibi hul‘ kelimesi de lügavî bir mecaz olarak evlilik bağının karı kocadan soyulup çıkarılması anlamında kullanılmaktadır.¹⁶⁹ Zira hul‘, bir nevi talaktır. Talak bazen bedelsiz, bazen bedelli olur. Bedelli olan talak hul‘dür.¹⁷⁰

Yukarıda belirttiğimiz kırâat farklılığı hâkimin eşleri ayırması hakkında iki farklı görüşe sebep olmuştur. Bir görüşe göre hâkimde hul‘ yetkisi yoktur. Diğer de hâkimi yetkili gören (cebrî muhâle’a) kanaattir.¹⁷¹ Dört mezhep tespit ve tescilin lüzumu sebebiyle hul‘un hâkim huzurunda olmasının gerekli olduğunda hemfikirdir.¹⁷² Said b. Cübeyr ve İbn Sîrîn (öl. 110/729) gibi tabîîn âlimleri

¹⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 3, s. 137.

¹⁶² Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 2, s. 104.

¹⁶³ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 3, s. 138.

¹⁶⁴ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed et-Tahavî, *Ahkâmü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, thk: Sadettin Ünal, C. 2, İSAM Yayınları, İstanbul 1418/1998, s. 450.

¹⁶⁵ Hatîb, *Mu‘cemu’l-Kırâât*, C. 1, s. 315.

¹⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 3, s. 138.

¹⁶⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 293; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, C. 8, s. 76.

¹⁶⁸ Bakara, 2/187.

¹⁶⁹ Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba’a*, C. 4, ss. 342-343.

¹⁷⁰ Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba’a*, C. 4, s. 347.

¹⁷¹ Muhsin Koçak vd., *İslâm Hukuku*, Ensar Yayınları, İstanbul 2013, s. 303.

¹⁷² İbn Kudâme Makdisî, *el-Muğnî li’bni Kudâme*, C. 7, Mektebetü’l-Kahire, Kahire 1388/1968, s. 324.

muhâle‘ada hâkimi yetkili gördükleri gibi bunun şart olduğunu da ifade etmişlerdir. Bunun dışında müctehitler de hâkim kararını, hukukî sonucun meydana gelebilmesi için şart koşmuşlardır.¹⁷³

Muhâle‘ada mahkemenin zorlayıcı bir yetkisinin olup olmadığı konusu, 1917’de Osmanlı Devleti’nde yürürlüğe konan Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’nin 130. maddesinde, bu şekilde gerçekleşecek muhâle‘aya imkân veren şekilde karşımıza çıkmaktadır. Yine yaklaşık bir asır sonra, 2000 yılında Mısır’da mahkemeye zorlayıcı muhâle‘a yetkisi veren bir kanunun yürürlüğe konulduğu görülmektedir. Bu kanun maddesi daha önce hiçbir mezhepte yer almamış olan bir görüşü benimsemiş olduğu için eleştirilerle karşılaşmıştır. Zaten maddenin temellendirilmesi de herhangi bir mezhep görüşüne dayandırılarak değil doğrudan naslardan delil getirilerek gerçekleştirilmektedir. Benzer uygulamalar Ürdün ve Birleşik Arap Emirlikleri mahkemelerinde de görülmektedir.¹⁷⁴

3.1.2.4. Şahitlerin Korunması

...وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ...

(Genellikle) alışveriş yaptığınızda şahit tutun! Ne yazan ne de şahit zarara uğratulsın. (Bakara, 2/282)

Bu âyet-i kerîme “deyn âyeti” olarak ifade edilen, siyak ve sibakıyla ele alındığında borçlar hukukundan ve muhâkeme usûlünden bahseden bir âyettir.¹⁷⁵

Hukukî davalarda hakkı ve haklıyı ortaya çıkaracak her şey ve her vasıta hükme sebep ve kaynaklık edebilmektedir. Şahitlik, yazılı delil, kati karîneden ibaret olan beyyine, ikrar ve nükûlden (yemin etmesi gereken kimsenin yemine yanaşmaması) ibaret beş delil İslâm hukukunda birinci derecede ispat vasıtalarıdır ve hâkimi bağlayıcıdır.¹⁷⁶

Bu delillerden konumuzla alakalı olan şahitlik sözlükte “hazır bulunmak, haber vermek, bilmek, gözlemek, görmek” anlamlarındaki “şehâdet”¹⁷⁷ kökünden türemiş bir kelimedir ve fıkıh terimi olarak “bir olaya veya duruma tanıklık etmeyi” ifade

¹⁷³ Ünal, *Kurtubî Tefsirinde Aile Hukuku Âyetleri Bağlamında Kırâat Farklılıklarının Etkisi*, s. 53.

¹⁷⁴ Ayşegül Şimşek, *İslâm Hukukunda Muhâle‘a Akdi ve Osmanlı Uygulaması (1200-1203/1786-1789)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2012, ss. 25-27.

¹⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi‘l-Kur‘ân*, C. 4, s. 8; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 194.

¹⁷⁶ Ali Bardakoğlu, “Beyyine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 6, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 98.

¹⁷⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 465; İbn Manzûr, *Lisânü‘l-‘Arab*, C. 3, s. 239.

etmektedir.¹⁷⁸ Şehadetin delil olduğuna kaynak Kur’ân ve sünnettir. Kur’ân-ı Kerîm’de borç ilişkisi kurma, alışveriş, boşama, rec‘at, vasiyet gibi hukukî işlem ve tasarruflarda şahit tutulmasını emreden, şahitlere zarar verilmesini meneden, şahit olmaya çağrılanın bunu reddetmemesini isteyen,¹⁷⁹ adaletin temini için şahitliğin önemine vurgu yapan ve adaletli şahitliği emreden¹⁸⁰ âyetler bulunmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisine bir dava geldiği zaman taraflardan önce istediği şey şahit getirmeleridir.¹⁸¹

Bu âyet-i kerîmede Allah Teâlâ, borç muamelesinde borçlu ile alacaklı arasındaki muamelenin şahitler huzurunda kâtipler tarafından adaletle yazılmasını emretmektedir. Kurtubî “adaletle” ifadesinin hak ve doğrulukla demek olduğunu, hatta “bu kimsenin kalbinde de kaleminde de taraflardan birinin lehine diğerinin aleyhine bir sevgi bulunmasın” manasındadır demektedir. Burada adalet sıfatı kâtibe değil yazılana aittir. Ancak İmam Mâlik, kâtibin adaletli olması gerektiği görüşündedir. Bu görüşe göre بِالْعَدْلِ buyruğundaki harfî cer وَيَكْتُبُ lafzına değil fail olan كَاتِبٌ kelimesine müteallik olmaktadır.¹⁸²

Şahitlik hususunda وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ buyruğunu açıklarken Allah Teâlâ’nın bu âyet-i kerîmede hikmeti gereği malî ve bedeni haklarda ve zina müstesna olmak üzere hadlerde, her birisinde iki şahidi öngörmüş olduğunu söyleyen Kurtubî, burada kâtip ve şahitlerin zarar görmemesi veya zarar vermemesi şeklinde iki farklı yorumu mümkün kılan bir kırâat farkının hükme tesir etmiş olduğunu beyanla bu hususta nakiller ve değerlendirmelerde bulunmuştur.

Burada kırâat farkı لَا يُضَارُّ kelimesindedir. İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya‘kûb raf’ ile لَا يُضَارُّ şeklinde başındaki لَ (lâ) nefy edatı ve fiil muzari olarak, Ebû Ca‘fer لَا يُضَارُّ şeklinde رَ (râ) harfini tahfifle ve diğer imamlar metinde olduğu gibi لَا يُضَارُّ şeklinde şeddeli ve meftûh okumuşlardır.¹⁸³ Buna göre kelimenin başındaki لَ (lâ) cezm harfidir. Hz. Ömer, İbn Abbas ve Mücâhid ise idğamsız olarak ma‘lûm kipi ile لَا يُضَارُّ

¹⁷⁸ H. Yunus Apaydın, “Şahit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 38, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 278.

¹⁷⁹ Bakara 2/282; Nisâ 4/6; Mâide 5/106; Talak 65/2.

¹⁸⁰ Nisâ 4/135; Mâide 5/8.

¹⁸¹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu Buhârî*, thk. Muhammed b. Züheyr b. Nasır, Dâru Tavki’n-Necât, 1422, “Şehadet”, 52 (No. 19-20).

¹⁸² Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 3, ss. 383-384.

¹⁸³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C. 2, s. 237; Dimyatî, *İthâf*, s. 213.

şeklinde okumuşlardır.¹⁸⁴

Zarar verilmemesinin manası hususunda üç görüş vardır. Birincisi; kâtip kendisine yazdırılmadıkça yazmaz şahit de ekleme ve eksiltme yapmaz. İkincisi; bunun manası, “yazan yazmaktan şahit de şahitlik etmekten imtina etmesin!” demektir. Üçüncü görüşe göre ise bunun manası “meşgul oldukları hâlde şahit şahitlikte bulunmaya, yazan yazmaya çağrılmasın!” demektir.¹⁸⁵

İlk iki görüşe göre لَا يُضَارُّ kelimesinin aslı يَضَارُّ şeklidir. Böyle okuyanlara göre kelimenin başındaki ض (lâ) cezm harfidir. Kelime kâtip ve şahidi kastederek onların zarar vermemesini emretmektedir. Âyet-i kerîmenin devamında “Eğer yaparsanız bu size dokunacak bir fiske olur.” buyruğuyla yapılan bu işin fasıklık olacağı bildirilmektedir. Meşguliyetinden dolayı şahitlik edemeyen kimseye “fasık” demektense doğru olmayan bir şahitlik yapan veya kâtiplikte tahrif yapan kimseye “fasık” denmesi daha doğrudur. Üçüncü görüşe göre kelimenin aslı لَا يُضَارُّ şeklinde olmakta, kâtip ve şahit de bu meçhul fiilin naib-i faili olmak üzere merfû‘ olarak “onlara zarar verilmemesi” manası anlaşılmaktadır.¹⁸⁶

Farklı iki anlama rağmen mezhepler arasında kırâat farklılığı itibarıyla bu hususta bir ihtilaf yoktur.¹⁸⁷ Çünkü kâtip ve şahit zarar verebileceği gibi zarar görmeleri de muhtemeldir. İki kırâatin da kullanılması mümkündür. Böylece âyet her iki tarafa da zarar vermeyi yasaklamakla adaletin ayakta tutulmasına bir emir olarak anlaşılmaya daha müsait olmaktadır.

3.1.2.5. Zina Eden Cariyenin Cezası

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتَوْهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

İçinizden imanlı hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan imanlı genç kızlarınız (sayılan) cariyelerinizden alsın. Allah sizin imanınızı daha iyi bilmektedir. Hep aynı köktensiniz (insanlık bakımından aranızda fark yoktur). Öyle ise iffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost da tutmamaları

¹⁸⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. 2, s. 257; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 3, s. 405; Hatîb, *Mu'cemu'l-Kırâat*, C. 1, s. 421.

¹⁸⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. 1, s. 342.

¹⁸⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 2, s. 176; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 3, s. 406.

¹⁸⁷ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 196.

şartı ve sahiplerinin izni ile onları (cariyeleri) nikâhlayıp alın, mehirlerini de normal miktarda verin. Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara hür kadınların cezasının yarısı (uygulanır). Bu (cariye ile evlenme izni), içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir. Sabretmeniz ise sizin için daha hayırlıdır. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir. (Nisâ, 4/25)

Bu âyet-i kerîmede, “şüphe barındırmayan şer‘î bir akit bulunmaksızın ve ikrah olmaksızın bir kadınla cinsel ilişkide bulunmak”¹⁸⁸ şeklinde tanımı yapılan zinanın cezası ile cezada bu fiile taraf olan kadının hür ya da cariye olmasının etkisi konu edilmektedir. İslâm hukukunda naslarla¹⁸⁹ açıkça yasaklanan zina suçunu işleyenlere, şartları taşımaları hâlinde ölünceye kadar taşlanarak recmedilmek suretiyle had cezası uygulanmaktadır. Bu cezanın uygulanması tarafların “muhsan” olup olmamasına göre değişmektedir. “Muhsan” sayılmak için sahih nikâha dayanılarak cinsel temasta bulunmak şarttır. Evlilik içinde dahi olsa birleşmemiş taraflar muhsan değildirler. Zina suçu sebebiyle muhsan olmayanın cezası yüz kırbaştır. Bülûğ, akıl, hürriyet, sahih nikâh içinde birleşme ve Müslümanlık vasıflarını taşıyan kişi muhsandır ve zina suçu sebebiyle had cezasına çarptırılır.¹⁹⁰

“Muhsan” kelimesinin Kur’ân’da “tezevvüc, hürriyet, İslâm veya iffet” manalarıyla ilgili olup bir önceki âyette “tezevvüc” manasına ve *إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ* istisnasıyla da hür olan kadınlar için sarf edilmiş olduğu aşikârdır.¹⁹¹ Yani “evli hür kadınlar” demektir. Fakat evli kadınlarla nikâhın haramlığını izah eden bir önceki âyet dikkate alındığında, burada “evli kadınlar” anlamında kullanılmadığı anlaşılmaktadır.¹⁹²

Bu âyet-i kerîmede zina suçu işleyen cariyenin cezasının “Evlendikten sonra fuhuş yaparlarsa onlara hür kadınların cezasının yarısı (uygulanır).” buyrulmak suretiyle hür kadının cezasının yarısı olacağı belirtilmektedir. Ancak bu cezanın uygulanması için bazı âlimler zina irtikâp eden cariyenin evli olmasını şart koşarken bazıları da Müslüman olmasını şart koşmuşlardır.¹⁹³ Bu iki ayrı görüşün nedeni âyet-

¹⁸⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 384; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 5, s. 48; Zuhaylî, *el-Fıkhul-İslâmî ve Edilletüh*, C. 7, s. 5349.

¹⁸⁹ İsrâ, 17/32; Nûr, 24/2; Furkan, 25/68; Mümtehine, 60/12.

¹⁹⁰ Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 5, s. 55.

¹⁹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 2, s. 527.

¹⁹² Yaşar Akaslan, *Kırâat-ı Aşere Tahlili (Nisâ Sûresi Örneği)*, Üniversite Yayınları, Samsun 2017, s. 135.

¹⁹³ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 5, s. 143.

i kerîmedeki أَحْصِ kelimesindeki kırâat ihtilafıdır.¹⁹⁴

Kurtubî, أَحْصِ kelimesindeki hemzeyi Âsım, Hamza ve Kisâ’ın fethayla okuduklarını ve “o cariyeler Müslüman olurlarsa...” manasına geldiğini, diğerlerinin de damme harekeyle okuduklarını¹⁹⁵ ve bunun da “o cariyeler evlendirilirlerse...” manasına geldiğini belirtmiş, cumhurun ve diğerlerinin bu husustaki görüşlerini aktarmıştır.

Bu meselede cumhurun görüşü hemzenin fethayla okunması takdirine göre cariyenin muhsanlığının Müslüman olması şeklinde anlaşılmasıdır. Hz. Ömer, İbn Mes‘ûd, Şa‘bî (öl.104/722), Nehaî, İbn Şihâb ez-Zührî (öl.124/742), Süddî ve İmam Şâfiî bu görüştedir. Diğerlerinin kanaati de hemzenin madmûm okunması ve cariyenin muhsanlığı, hür bir erkekle evli olması demektir şeklindedir. İbn Abbâs, Saîd b. Cübeyr, Hasan-ı Basrî ve Mucâhid bu görüştedir. Bu görüş sahipleri, Allah Teâlâ’nın burada أَحْصِ lafzından önce yer alan فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ (ellerinizin altında bulunan imanlı genç kızlarınız sayılan cariyelerinizden) ifadesiyle zaten imanlı cariyeleri belirttiğinden أَحْصِ fiilinin “Müslüman oldu” şeklinde anlaşılamayacağını söylemişlerdir.¹⁹⁶ Evli olmayan Müslüman cariyeye zina yapması hâlinde uygulanan haddin dayanağı sünnettir. Zira cariyenin muhsan değilken zina etmesi Hz. Peygamber’e (s.a.v.) sorulmuş, o da cariyeye had vurulması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁹⁷ Dolayısıyla evli cariyeye, âyet gereği; evli olmayan cariyeye ise sünnet gereği had uygulanır.¹⁹⁸

Görüldüğü gibi buradaki iki farklı kırâat, neticede mana ve hüküm zenginliği meydana getirmiştir. İlk bakışta bu âyeti anlamakta görülen müşkilat ilgili hadislerle birlikte bu iki kırâat ışığında çözüme kavuşmaktadır.¹⁹⁹

3.1.2.6. Abdestliyen Kadına Temas Etmenin Hükümü

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ

¹⁹⁴ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 198.

¹⁹⁵ Danî, *et-Teyisîr*, s. 95.

¹⁹⁶ Taberî, *Câmi‘u l-Beyân*, C. 2, s. 494; Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi l-Kur‘ân*, C. 5, s. 143.

¹⁹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Kazvinî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyai l-Kütübî l-Arabiyye, “Hudûd”, 14 (2565).

¹⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi l-Kur‘ân*, C. 5, s. 144; Cezîrî, *el-Fıkh ale l-Mezâhibi l-Erba‘a*, C.5, ss. 56-57.

¹⁹⁹ Akaslan, *Kırâat-ı Aşere Tahlili*, s. 138; Muhammed İkbal İlhan-Sebahattin Erdoğan, “Kurtubî’nin el-Câmi‘ li-Ahkâmi l-Kur‘ân İsimli Tefsirinde Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Kırâat Farklılıklarının Rolü”, *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, 2022, s. 116.

مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ
إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا

Ey iman edenler! Siz sarhoş iken -ne söylediğinizi bilinceye kadar- cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya bir yolculuk üzerinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse yahut kadınlara dokunup da (bu durumlarda) su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin: Yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allah çok affedici ve bağışlayıcıdır. (Nisâ, 4/43)

Bu âyet-i kerîmede Allah Teâlâ, teyemmüme işaret etmekte, ayrıca abdesti bozan bazı hâllerden bahsetmektedir. Abdesti bozucu hâller; abdestin maddî temizlik olma özelliği sebebiyle “maddî (hakiki)”, esasen hükmî temizlik olması yönüyle de “hükmî hades” şeklinde iki türlü ele alınmaktadır.²⁰⁰ Maddî hades önden ya da arkadan çıkan şeyler, kanama ve salgılarla gerçekleşirken, hükmî hades maddî hadesin hükmüne tabi olmak üzere abdesti bozucu kabul edilen; aklını yitirmek, kadına dokunmak, penisine dokunmak, uyumak ve irtidat gibi durumlardır.²⁰¹

İslâm hukukçuları arasında kadına dokunmanın hades sayılıp sayılmayacağı konusunda görüş farklılığı bulunmaktadır. Bunun öncelikli sebebi mezkûr âyetteki farklı kırâatlerdir.²⁰²

Âyet-i kerîmedeki لَامَسْتُمْ fiilini Hamza ve Kisâî’nin sülâsî mücerred olarak لَامَسْتُمْ şeklinde; Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Âsım’ın ise metindeki gibi لَامَسْتُمْ şeklinde müfâ‘ale bâbından okuduklarını²⁰³ bildiren Kurtubî, bu kelimenin anlamı ile ilgili; “cimâ ederseniz”, “tenleriniz değerse” ve bu iki manayı bir arada mütalaa eden görüş olmak üzere üç görüş olduğunu söyleyerek bunları aktarmaktadır.²⁰⁴

Hem “elle dokunma” hem de kinaye yoluyla “cimâ” anlamına²⁰⁵ kullanılmaya müsait olan لَمَسَ kelimesi müşkil bir lafızdır. Kinaye lafızdan hakikat da mecaz da anlaşılabilir. İmam Şâfiî hakikate ve mecaza hamledilmesi mümkün olan lafzın her ikisine de hamledilmesini caiz görürken, Ebû Hanîfe bunun caiz olmadığını söylemektedir. Bu farklı bakış açısı âyetten elde edilecek hüküm konusunda

²⁰⁰ Ebû Bekir b. Mes‘ûd el-Kâsânî, *Bedâi‘u’s-Senâi‘ fî Tertîbi’s-Şerâi‘*, C. 1, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, s. 24; Karaman vd., *İlmihal*, C. 1, s. 199.

²⁰¹ Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba‘a*, C.1, s. 73.

²⁰² Akaslan, *Kırâat-ı Aşere Tahlili*, s. 140-141.

²⁰³ Danî, *et-Teyisr*, s. 96; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C. 2, s. 250.

²⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur‘ân*, C. 5, s. 223.

²⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, C.6, s. 209; Sâbûnî, *Revâi‘u’l-Beyân*, C. 1, s. 478.

mezheplerin farklı görüş belirtmelerine sebep olmaktadır.²⁰⁶

Şâfiîlerin hükme esas kabul ettikleri كَسَمْتُمْ kırâatine göre mana “yahut el ile kadına dokunursanız...” şeklindedir. İbn Mes‘ûd, Abdullah b. Ömer ve Zührî bu görüştedirler.²⁰⁷ Lafzın hakiki manasının el ile dokunmak olduğunu ileri sürerek bunun abdesti bozacağını söyleyen Şâfiîler, lafzın manasının mecazen cinsel ilişki olabileceğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla genel görüşleri doğrultusunda hakiki manayı mecaza tercih etmişlerdir.²⁰⁸ Bu konuda Abdullah b. Ömer’den gelen “Kişinin hanımını öpmesi ve eliyle ona dokunması mülâmese sayılır ve bundan dolayı abdest alması gerekir.” rivâyetini de delil gösteren²⁰⁹ Şâfiîlere göre erkek ile kadının elleri veya diğer organlarının teması hükmi hadestir.²¹⁰ İmam Şâfiî’nin meşhur görüşüne göre, namahrem bir kadına dokunmak abdesti bozmakta, anne, kız gibi mahreme dokunmak bozmamaktadır.²¹¹

كَسَمْتُمْ kırâatine göre ise lafız müşareket ifade etmesi sebebiyle burada cinsel ilişkide bulunmak anlamında kullanılmıştır.²¹² Bundan dolayı âyetin manası kesin ve açıktır ve ifade muhkem sayılmaktadır. Buna göre âyet “...yahut kadınlarınızla cinsel ilişkiye girip de...” şeklinde anlaşılmaktadır. Hz. Ali, İbn Abbas, Ebû Mûsâ el-Eş‘ari ve Ebû Hanîfe bu görüştedir. Hanefî mezhebi bu kırâate ve Dârakutnî’nin Hz. Âişe’den gelen rivâyetine²¹³ dayanarak dokunmanın abdesti bozmayacağına hükmetmektedir.²¹⁴

Kurtubî âyet-i kerîmenin bu bölümü ile ilgili ilim ehlinin beş farklı görüşü olduğunu ifade ettikten sonra mezheplerin görüşlerini de burada aktarmıştır.

Ebû Hanîfe’ye göre buradaki mülâmeseden kasıt cimâ olup burada cünüp olan kimsenin teyemmüm edeceğinden bahsedilmiş, el ile dokunmaktan bahsedilmemiştir. Hanefîler bu görüşlerini, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) gelen bazı rivâyetlere dayandırmaktadırlar. Bu rivâyetlerden biri yukarıda temas ettiğimiz, Hz. Âişe’den

²⁰⁶ Akaslan, *Kırâat-ı Aşere Tahlili*, s. 142.

²⁰⁷ Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân* C. 2, s. 543; Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur‘ân*, C. 5, s. 224.

²⁰⁸ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 218.

²⁰⁹ Herrasî, *Ahkâmü’l-Kur‘ân*, C. 2, s. 464.

²¹⁰ Cezîrî, *el-Fıkıh ale’l-Mezâhibi’l-Erba‘a*, C. 1, s. 75.

²¹¹ Cezîrî, *el-Fıkıh ale’l-Mezâhibi’l-Erba‘a*, C. 1, s. 75.

²¹² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur‘ân*, C. 4, s. 5-6.

²¹³ Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân* C. 2, s. 544; Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur‘ân*, C. 5, s. 224.

²¹⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur‘ân*, C. 4, s. 6; Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur‘ân*, C. 5, s. 224; Cezîrî, *el-Fıkıh ale’l-Mezâhibi’l-Erba‘a*, C. 1, s. 77.

gelen rivâyettir.²¹⁵ Bu rivâyette Hz. Âişe: “Allah Rasûlü (s.a.v.) hanımlarından birisini öptü de sonra abdest almaksızın mescide geçti.” demiştir.²¹⁶ Bu rivâyetten onlar; “Nefsi harekete geçirebilecek bir eylem olan öpmek abdesti bozmuyorsa el ile dokunmak doğal olarak abdesti bozmamalıdır.” şeklinde bir delil çıkarmaktadırlar.

Mâlikîlerin görüşünü, cimâ yoluyla mülâmesede bulunan kişinin su bulamaması hâlinde teyemmüm edeceği, el ile mülâmesede bulunan kişinin ancak cinsel haz aldığı takdirde teyemmüm etmesi gerektiği şeklinde ifade eden Kurtubî âyetin muktezasının bu olduğunu söylemiştir. İki kırâati birleştirdiği anlaşılan Mâlikîler, âyeti لَمَسْتُمْ kırâatinin içerdiği manaları da ihtiva edecek şekilde yorumlamışlardır. Bir başka ifadeyle lezzet alacak şekildeki bir dokunma abdesti bozarken şehvetsiz dokunuş bozmamaktadır.²¹⁷

Şâfiîlerin, “Erkeğin bedeninin herhangi bir tarafı kadın bedeninin herhangi bir tarafına dokunacak olsa abdest bozulur.” dediklerini nakleden Kurtubî, İbn Mes‘ûd, Abdullah b. Ömer ve Zührî’nin de bu görüşte olduklarını bildirmektedir.²¹⁸

Hanbelîler kadına şehvetle dokunmanın abdesti bozacağını söylerler ki İmam Ahmed b. Hanbel’in meşhur görüşüdür. Onlara göre Dârağutnî’nin Hz. Âişe’den nakledilen rivâyeti budur ve rivâyet mürsel hadis kabul edilmektedir.²¹⁹ Ahmed b. Hanbel’den, bu hususta Ebû Hanîfe’nin görüşüne uygun olarak ne şekilde olursa olsun kadına dokunmak abdesti bozmaz şeklinde bir görüş de nakledilmektedir. Diğer bir görüşüne göre ise her hâlükârda dokunmak abdesti bozmaktadır ki bu İmam Şâfiî’nin de görüşüdür.²²⁰

Sonuç olarak Müslümanların günlük yaşamlarında önemli bir yeri olan abdest hususundaki ahkâmda ihtilaflar vardır ve bu ihtilafların hâlinde ulemâ kırâat birikimini de dikkate almıştır. Mezheplerin kendi görüşlerini destekleyici hadislerin yanında kırâat farklılıklarını da hüküm istinbatında kullandıkları bu âyette açıkça görülmektedir.²²¹

²¹⁵ Vehbe b. Mustafa ez- Zuhaylî, *et-Tefsiru’l-Münîr fi’l-Akâdeti ve’ş-Şerîati ve’l-Menhec*, C. 5, Dâru’l-Fikri’l-Muâsir, Dimaşk 1418, s. 88.

²¹⁶ İbn Mâce, “Tahâret”, 69 (502); Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 2, s. 544; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 5, s. 224.

²¹⁷ Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Müdevvene*, C. 1, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1994, s. 121; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 5, s. 224; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletüh*, C. 1, s. 428.

²¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 5, s. 224.

²¹⁹ Zuhaylî, *et-Tefsiru’l-Münîr*, C. 5, s. 89.

²²⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, C. 1, s. 141.

²²¹ Yaşar Akaslan, “Kırâatlerin Fıkhî Hükümlere Etkisine Dair Bir İnceleme: Nisâ Süresinin 43. Âyeti Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, 2015, s. 228.

3.1.2.7. Savaşta İhtiyatlı Davranmak

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

فَعِنْدَ اللَّهِ مَعَالِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman iyi anlayıp dinleyin. Size selam verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek ‘Sen mümin değilsin!’ demeyin. Çünkü Allah’ın nezdinde sayısız ganimetler vardır. Önceden siz de böyle iken Allah size lütfetti; o hâlde iyi anlayıp dinleyin. Şüphesiz Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır. (Nisâ, 4/94)

Bu âyet-i kerîmenin bir öncesinde (Nisâ, 4/93) İslâm hukukuna göre hataen ve kasten adam öldürme suçundan ve bu suçun failine verilecek cezadan bahsedilmekte, bu âyet-i kerîmede ise Müslüman bir kimseyi öldürmenin haramlığını tekitli bir şekilde ifade etmek üzere böyle bir yanılsa düşmemek için ne şekilde tedbirli olunması gerektiği ihtar olunmaktadır.

İslâm hukuku, savaş hâllerine dair uyulması zorunlu birtakım kıstaslar belirlemiştir. İşkenceyle öldürmek, savaşı olmayanları öldürmek, uzuvları kesmek, namus ve haysiyete tecavüz etmek suretiyle insanları öldürmek, rehineleri öldürmek ve sulh ile veya İslâm’a girerek teslim olanları öldürmek²²² bu yasakların en önemlilerindendir.

Buhârî’nin Atâ’dan İbn Abbas yoluyla rivâyetine²²³ göre bu âyet-i kerîmenin sebep-i nüzûlü; bir müslüman topluluğun yolculuklarında, yolda rastladıkları ve beraberinde bir deve ile satmak üzere birkaç koyun bulunan bir adamın kendilerine selam verip kelime-i tevhidi okumasına rağmen içlerinden birinin onu öldürmesi ve bu Peygamberimize (s.a.v.) anlatıldığında ona gayet ağır gelmesidir. Kurtubî, sebep-i nüzûle dair bu olaydaki katil ile maktul hakkındaki kanaatleri de aktarmıştır. Bu hususta birbirine benzeyen fakat farklı şahısların zikredildiği rivâyetler nakledilmiştir.²²⁴ Kaynakların en çok zikrettiği rivâyette katil Usâme b. Zeyd, maktul ise kabilesi içinde tek Müslüman olan Fedekli Mirdâs b. Nehîk’dır.²²⁵ Rivâyete göre Hz. Peygamber (s.a.v.), Gâlib b. Fudâle komutasında bir müfrezeyi bu kabile üzerine

²²² Muhammed b. Ahmed Şemsü’l-Eimme es-Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-Kebîr*, C. 1, Şirketü’ş-Şarkıyye, 1971, ss. 189-191; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 206; Akaslan, *Kırâat-ı Aşere Tahlili*, s. 158.

²²³ Buhârî, “Kitabü’t-Tefsîr”, (No. 4591).

²²⁴ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 3, s. 73; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, C.3, s. 223; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C.5, s. 336; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 3, s. 64; Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-Münîr*, C. 5, s. 214.

²²⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 5, s. 337.

göndermiştir. Müfrezeyi gören herkes kaçtığı hâlde Mirdâs atlıları görünce koyunlarını dağın oyuğuna çekerek müfreze onun bulunduğu yere gelince onların yanına inip *السلام عليكم لا إله إلا الله محمد رسول الله* şeklinde selam verdi. Buna rağmen onu öldürerek koyunlarını da alan Üsâme'nin bu yaptığını haber alan Rasûlullah (s.a.v.) çok üzüldü. Üsâme'ye “Siz onu yanındaki mala göz diktiğiniz için öldürdünüz!” diyerek öfkeleni ve akabinde ona bu âyeti okudu. Üsâme, Rasûlullah'dan (s.a.v.) kendisi için istiğfar talebinde bulunduğunu ve onun da tevbe tavsiye ederek köle âzâd etmesini söylediğini belirtmektedir.²²⁶

Âyet-i kerîmedeki *فَتَبَيَّنُوا*, *السلام* ve *مُؤْمِنًا* kelimelerinde bulunan kırâat farklılıkları birbirine yakın manalar ihtiva etse de hükme tesir edecek farklı yorumlara neden olmaktadır.

İyice araştırılıp anlaşılmadan şüphe ile hareket edilerek bir cana kıymak gibi büyük bir hatadan korunmak için olayın açıklığa kavuşturulması emredilen bu âyet-i kerîmede *فَتَبَيَّنُوا* lafzını Hamza ve Kisâî *فَتَبَيَّنُوا* şeklinde, Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Âsım ise metinde olduğu gibi *فَتَبَيَّنُوا* şeklinde okumuşlardır.²²⁷

Birbirine yakın manalar ifade eden bu kırâat farklılıkları hakkında Kurtubî; tebeyyünü emreden tesebbütü, iyice sağlamlaştırmayı da emretmiş demektir. *فَتَبَيَّنُوا* şeklinde okuyuş daha pekiştirici bir anlam ifade etmektedir. “Zira insan tesebbütte bulunmakla beraber tebeyyünde bulunamayabilir.” diyerek tercihini belirtmektedir.²²⁸

Müslüman olduğunu diliyle, hâl ve hareketleriyle gösterenler hakkında karar verirken titiz davranmak, sağlam bilgiyle değerlendirmek gerekmektedir.²²⁹ Nitekim tesebbüt ve tebeyyün vaciptir.²³⁰

Görüldüğü gibi her iki kelimenin ifade ettiği mana birbirine yakın olmakla manayı pekiştirmekte, konuyla ilgili karar verilirken kesinlikle şüpheye yer olmadığı, hassasiyet gerektirdiği her iki okuyuşla dikkatlere sunulmaktadır.²³¹

Âyet-i kerîmede farklılığın olduğu ikinci kelime *السلام* lafzıdır. Nâfi', İbn Âmir

²²⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 3, s. 74; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C.3, s. 64; Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Münîr*, C. 5, s. 215; Akaslan, *Kırâat-ı Aşere Tahlili*, s. 153.

²²⁷ Danî, *et-Teyisîr*, s. 97; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 5, s. 337.

²²⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 5, s. 338.

²²⁹ Sâbûnî, *Revâi 'u'l-Beyân*, C. 1, s. 494.

²³⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 5, s. 338.

²³¹ Akaslan, *Kırâat-ı Aşere Tahlili*, s. 158.

ve Hamza السَّلَامْ şeklinde medsiz,²³² İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım ve Kisâî ise السَّلَامْ şeklinde med ile okumuştur.²³³

Taberî, kendisinin de tercih ettiği السَّلَامْ kırâatinin السَّلَامْ lafzından daha kapsamlı olduğunu, السَّلَامْ ifadesinin, şehâdet kelimesini söylemek ya da Müslüman olduğunu dille ikrar etmek ya da Müslümanların selâmı gibi “es-selâmü aleyküm” ifadesini kullanarak selam vermek suretiyle Müslümanlığı ortaya koymak manalarının tamamını taşıdığını söylemektedir. السَّلَامْ ise böyle değildir. Bu lafızda, “es-selâmü aleyküm” ifadesindeki selâmın dışında farklı bir mana bulmak mümkün değildir.²³⁴

İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım ve Kisâî’nin okuduğu²³⁵ السَّلَامْ kırâatine göre ise iki mana mevzubahistir. Birincisi; selâmdan maksadın müslümanların birbirlerini selâmladıkları ifade şekli olduğudur²³⁶ ki buna göre mana, “Sizi es-selâmü aleyküm diyerek selamlayan kimse hakkında ‘Bu selamı, korktuğu için kendisini korumak maksadıyla söyledi. O mümin değildir!’ diyerek malını almak için öldürmeyin!” şeklindedir. Bu kimsenin İslâm selâmını vermesi itaat ve teslimiyetin bir alâmetidir. Buna “Sen mümin değilsin!” denilmez.²³⁷

İkincisi ise; selâmdan maksadın “selâmet” olduğudur. Onun kenara çekilerek saldırıda bulunmaması sizden emniyet beklemesi demektir. Buna göre mana, “Size saldırmayan kimseye ‘Sen mümin/emniyette değilsin!’ demeyin!” demektir. Zira böyle kenara çekilip saldırıda bulunmamak savaşmayı terk ettiğini, teslim olduğunu göstermektedir. “Filan kişi selâmdır.” demek onun tarafsız olduğunu belirtmektedir. Savaş esnasında birinin selâm vermesi durumunda iyice araştırmadan, bunun ardında olanı açıkça anlamadan o kişiyi öldürmek caiz değildir.²³⁸ İmam Mâlik böyle bir durumun içinden çıkılmasının zor olduğunu, Müslüman olduğunu söyleyip emân isteyen kişinin Müslümanlığına hemen hükmedilmeyip asıl maksadın anlaşılması için delil ve alametlere müracaat edilmesi gerektiğini söylemektedir.²³⁹

Âyet-i kerîmede farklılığın olduğu üçüncü kelime مُؤْمِنًا kelimesidir. Ebû Ca‘fer bu lafzı “Sen kendisine emân verilmiş kimse değilsin, emân altında değilsin!”

²³² Danî, *et-Teyisîr*, s. 97.

²³³ Danî, *et-Teyisîr*, s. 97.

²³⁴ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân* C. 3, ss. 75-76.

²³⁵ Danî, *et-Teyisîr*, s. 97.

²³⁶ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân* C. 3, s. 75.

²³⁷ Kurtubî, *el-Câmi ‘li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 5, s. 338.

²³⁸ Akaslan, *Kırâat-ı Aşere Tahlili*, s. 183.

²³⁹ Kurtubî, *el-Câmi ‘li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 5, s. 338; Zuhaylî, *et-Tefsiru’l-Münîr*, C. 5, s. 219.

manasına gelecek şekilde ism-i mef'ûl olarak مُؤْمِنًا şeklinde okumaktadır.²⁴⁰

Bu lafzı مُؤْمِنًا şeklinde fail kalıbıyla okumakla mana “Sen mümin değilsin!” şeklinde âyette kastedilenin iman eden kimse olduğunu ifade etmiş olur ki âyetin siyâk ve sibâkı birlikte değerlendirildiğinde bu daha münasip olmaktadır. İsm-i mef'ûl olarak مُؤْمِنًا şeklinde okumakta “Sana emân/güven verilmez!” manası ile gayr-i müslimlerin himaye altına alınması kastedilmektedir. Böyle bir mana âyetin geride geçen kısımdaki kelimelerin ifade ettiği manalara uygun düşmemektedir. Zira daha önce geçen “selâm” lafzı her hâlükârda Müslümanlığı ikrar etmenin ifadelerinden sayılmaktadır. Müslüman da zaten emân altındadır. Fakat ona hatayla “Sen mümin değilsin!” denilebilir.²⁴¹ Az önce Müslüman olan kişiyi kastedip burada aynı kişiyi gayr-i müslimlere verilen emânın konusu yapan bir okuyuş âyetin genel manasına uymamaktadır.

3.1.2.8. Abdestte Ayakların Meshi

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı meshedip topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın). Eğer cünüp oldunuz ise boy abdesti alın. Hasta yahut yolculuk hâlinde bulunursanız yahut biriniz tuvaletten gelirse yahut da kadınlara dokunmuşsanız (cinsî birleşme yapmışsanız) ve bu hâllerde su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin de yüzünüzü ve (dirseklere kadar) ellerinizi onunla meshedin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat sizi tertemiz kılmak ve size (ihسان ettiği) nimetini tamamlamak ister. Umulur ki şükredersiniz. (Mâide, 5/6)

Abdest âyeti olarak bilinen bu âyet-i kerîmenin, Mûreysî Gazvesi'nde gerdanlığını kaybeden Hz. Âişe hakkında nazil olduğunu belirten Kurtubî, abdestin bilinen ve uygulanan bir iş olduğu hâlde abdestten bahseden bu âyetin indirilmesinde müminlerin teyemmüm ruhsatını elde etmesi gibi bir fayda bulunduğunu İbn

²⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C. 2, s. 251; Dimyâtî, *İthâf*, s. 245.

²⁴¹ Akaslan, *Kırâat-ı Aşere Tahlili*, s. 184.

Atıyye'den nakletmektedir.²⁴² Taberî'ye göre bu âyet-i kerîmenin nüzûlünden önce Rasûlullah (s.a.v.) abdestini bozunca yeniden abdest alıncaya kadar hiçbir iş konuşmak, selam almak dahi olsa yapmıyordu. Bu âyet-i kerîmedeki “namaza kalkacağınız zaman” ifadesi, diğer ameller için değil, sadece namaz kılmak istediğinde abdest alması gerektiğine dair bir ruhsattır.²⁴³ Kurtubî, bu görüşü ve diğer görüşleri âyetin tefsirinde ikinci başlık altında aktarmaktadır.²⁴⁴

Farsça bir kelime olan “abdest”, Arapça'da الْوُضُوء kelimesi ile ifade edilmektedir. Bu da “güzel ve temiz olmak” manalarına gelmektedir. Fıkıh ıstılahında (suyun) mahsus azaları (yüz, baş, eller ve ayaklar) gasl ve mesh etmek (için özel bir şekilde kullanılması) demektir.²⁴⁵ Abdest; namaz kılmak, Mushaf'a dokunmak ve Kâbe'yi tavaf için farzdır. Hanefîler tavaf için abdestin vacip olduğu, abdestsiz tavaf edenin tavafının sahih olmakla beraber haram işlemiş olacağı görüşündedirler. Mushafa abdestsiz dokunmak hususunda ise mezhepler birtakım şartlar belirlemişlerdir.²⁴⁶

Abdestin farzları; Hanefî mezhebine göre bu âyet-i kerîmede belirtilen belli organların (yüz, kollar ve ayaklar) usûlünce yıkanması ve başın mesh edilmesidir.²⁴⁷ Hanefîler dışındaki mezhepler bu dört farza ilaveler yapmışlardır. Hanbelîler'e göre abdeste başlarken besmele çekmek, Şâfiîler ve Hanbelîler'e göre tertip (dört farzın âyette belirtilen sıraya göre yapılması), Mâlikî ve Hanbelîler'e göre muvâlât (ara verilmeden yapılması) abdestin farzlarındanır.²⁴⁸

Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri arasında, âyet-i kerîmede sayılan dört farz ile ilgili ittifak vardır. Şâa'nın Ca'ferî kolu ise ayakların yıkanmasının değil mesh edilmesinin farz olduğu görüşündedir. Davud ez-Zâhirî, her ikisinin cem edilmesinin vacip olduğu, Hasan-ı Basrî ile Taberî ise mükellefin mesh ile gasl beyninde muhayyer olduğu görüşündedirler.²⁴⁹ İbnü'l-Arabî; Taberî ile Rafızîlerden başka ilim adamlarının ayakların yıkanmasının vücûbunu ittifakla kabul ettiklerini söylemektedir.²⁵⁰

²⁴² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 6, s. 80.

²⁴³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* C. 3, s. 222.

²⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 6, ss. 81-82.

²⁴⁵ Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rîfât*, s. 253; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 1, s. 45.

²⁴⁶ Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 1, ss. 45-46.

²⁴⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-Senâi'*, C. 1, s. 3; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 1, s. 52.

²⁴⁸ Karaman vd., *İlmihal*, s. 197.

²⁴⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 3, s. 190; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*, C. 1, s. 376;

Karaman vd., *İlmihal*, s. 197.

²⁵⁰ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 3, s. 231; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 6, s. 91.

Bu muhtelif görüşlerin kaynağı âyette geçen اَرْجُلُكُمْ kelimesindeki farklı kırâatlerdir.²⁵¹

اَرْجُلُكُمْ kelimesini Nâfi‘, İbn Âmir, Âsım’ın ravîsi Hafs ve Kisâî metinde olduğu gibi اَرْجُلُكُمْ şeklinde ل (lâm) harfinin fethasıyla okumuşlardır. İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım’ın diğer ravîsi Şu‘be ve Hamza اَرْجُلُكُمْ şeklinde kesresiyle okumuşlardır.²⁵² ل (lâm) harfinin kesresiyle okuyanlara göre اَمِلْ اَرْجُلُكُمْ kelimesinin başındaki ب (bâ) harfidir. ل (lâm) harfinin fethasıyla okuyanlar burada amilin emir kipinde اَمِلْ (Yıkayın!) fiili olduğunu kabul etmiş ve ayaklar hakkında farz olanın mesh değil yıkamak olduğunu belirtmişlerdir. Cumhurun görüşü bu yöndedir. Bu husustaki birden çok hadis-i şeriften²⁵³ anlaşılması gerekenin ayakların yıkanması olduğunu söyleyen Kurtubî, âyet-i kerîmede Allah Teâlâ’nın ellerin sınırlarını belirttiği gibi ayakların sınırlarını da belirtmiş olmasının ayakların yıkanmasına bir delil olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır.²⁵⁴

Bu farklı kırâatlerin delaletinden üç farklı yorum ortaya çıkmaktadır. Birincisi, her iki kırâatin cem edilmesidir. Buna göre ayaklar hem yıkanır hem de mesh edilir. Diğeri, kırâatlerden biri tercih edilip farz olarak yerine getirilmesidir. Bu ise caiz değildir. Zira âyette tercih belirtilmediği gibi ona delalet edecek bir alamet de bulunmamaktadır. Üçüncüsü de herhangi bir tercih bulunmaksızın kırâatlerden biriyle amel etmektir. Âlimlerin tamamına yakını burada hükmün nasb kırâatine göre yıkamak olduğu görüşündedir. Ayaklarını yıkayan kişi farzı yerine getirmiş olur ve mesh etmediğinden dolayı kınanmaz. İki manadan birine muhtemel olması dolayısıyla bu âyet mücmeldir ve açıklanmaya muhtaçtır. Bu mücmeli, Hz. Peygamber’in (s.a.v.), ayakların yıkanması ile ilgili kavli ve fiili beyanları açıklamakta ve Allah Teâlâ’nın maksadını ortaya koymaktadır.²⁵⁵

Netice olarak mezkûr dört mezhep, âyetteki kırâat farklılığı sebebiyle meydana gelen tearuzu giderirken nasb kırâatini ayakların yıkanmasına, cer kırâatini da tevâtür

²⁵¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, C. 3, s. 349; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 213.

²⁵² Danî, *et-Teyâsîr*, s. 98; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C. 2, s. 254.

²⁵³ bk. Buhârî, “İlim”, 3 (No. 60); Müslim b. el-Haccac Ebu’l-Hasen, *el-Müsnedü’s-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, “Tahâret”, 9 (No.25); İbn Mâce, “Tahâret”, 55 (No.450); Tirmizî, “Tahâret”, 31 (No. 41).

²⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 6, s. 91.

²⁵⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, C. 3, s. 350; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 214.

derecesine ulaşan hadislerle dayanarak ayağa giyilen meste mesh etmeye hamletmektedir.²⁵⁶

Ancak Şîa'nın Ca'ferî kolu (İmâmiyye) mestlere mesh etmenin kesinlikle caiz olmadığını ileri sürmekte ve caiz görenleri de şiddetle eleştirmektedir. On iki imamın söz, fiil ve takrirlerini Kur'ân'dan sonraki aslî delil kabul eden, kendilerinden olmayanların rivâyetlerini kabul etmeyen ve böylece kendine has bir hadis literatürü oluşturan, fikhî görüşleri de bu literatüre bina eden İmâmiyye, Ehl-i sünnetin hadis eserlerinde yer alan rivâyetlere itibar etmemekte, abdestin farzı olarak çıplak ayağı mesh etmeyi gerekli görmekte, ayağın yıkanması veya ayağa giyilen mestler üzerine mesh edilmesi ve benzeri tüm uygulamaları batıl saymaktadır.²⁵⁷

Görüldüğü gibi kırâat farklılığı bir hüküm hakkında farklı yorumların yapılmasına, usûle dair diğer delillerle de desteklenmek suretiyle farklı kabullere sebep olmaktadır.

3.1.2.9. Keffâret İçin Yeminin Tekrarı

لَا يُؤَاحِدُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْنِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاحِدُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hâllisinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek yahut da bir köle azat etmektir. Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin keffâreti işte budur. Yeminlerinizi koruyun (onlara riayet edin). Allah size âyetlerini açıklıyor; umulur ki şükredersiniz! (Mâide, 5/89)

Allah Teâlâ bu âyet-i kerîmede, yeminin gereği yerine getirilmediği takdirde bunun telafisi için gereken keffâretten bahsetmiştir. Âyet-i kerîmede bir sahih ve bir zayıf kırâat bulunmakta ve bunlar hükme tesir etmektedir.

Kurtubî âyet-i kerîmenin tefsirinde sebab-i nüzûlden, yeminlerin kısımlarından ve yemine dair hükümlerden bahsetmekte, kırâat farklılıklarına da temas etmektedir.

²⁵⁶ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 218.

²⁵⁷ Şerif el-Murtezâ, *el-İntisâr*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1415, s.105; İlyas Üzümlü, “Şîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 39, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 116; Mehmet Ali Aytekin, “Abdestte Ayağı Yıkamanın veya Mesh Etmenin Fikhî Boyutu”, *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 5/2, 2020, s. 376.

Yemin “bir şeyi yapmaya veya yapmamaya niyet edip bunu Allah’ın (c.c.) ismiyle ya da başka bir şeye bağlamak suretiyle kuvvetlendirmektir.” Kurtubî “yemin” kelimesinin “hayır ve bereket” manasına gelen يَمِين kelimesinden isim olduğunu ve Allah Teâlâ’nın bu adı vermesinin sebebinin yemin sebebiyle hakların korunması olduğunu söylemektedir.²⁵⁸

İslâm hukukunda yemin 3 kısımdır:

Yemin-i lağv; kişinin doğru olduğuna inanarak veya zannederek bir iş için yemin edip sonra yalan olduğu açığa çıkmasıdır. Bu yeminin ne günahı ne de keffâreti vardır. Bir kimsenin yemin akdetmeyi kastetmeksizin, konuşması sırasında “Hayır, vallahi! Evet, vallahi!” demesi genel olarak ilim adamlarınca lağv olarak kabul edilmiştir.

Yemin-i gâmûs, kişinin yalan kastederek, yalan yere Allah (c.c.) adına yemin etmesidir. Bunun günahı vardır.

Yemin-i mün‘akide, istikbalde bir işi yapacağına veya yapmayacağına dair Allah (c.c.) adına veya Allah’ın (c.c.) sıfatlarından birine ant içmekle tahakkuk eden yemindir. Bozulması hâlinde keffâreti gerektirir.²⁵⁹ Âyet-i kerîmede bu keffâret sorumluluğu şu şekilde ifade edilmektedir: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْنِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ (Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar.) Burada “bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı” ifadesiyle mün‘akid yeminin kastedildiğinde ihtilaf yoktur. Ancak keffâret sorumluluğu bir defa yemin etmekle mi doğar yoksa tekrarıyla mı doğar? Bu husus ihtilaf konusu olmuştur. Bunun nedeni âyet-i kerîmede geçen عَقَّدْتُمْ kelimesindeki farklı kırâatlerdir.²⁶⁰

Nafi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Âsım’ın râvisi Hafs şeddeli olarak عَقَّدْتُمْ şeklinde, Hamza, Kisâi ve Âsım’ın râvisi Şu‘be şeddesiz عَقَّدْتُمْ şeklinde, İbn Âmir’in râvisi Ebû Amr İbn Zekvân (öl. 242/857) ise ع (‘ayn) harfini uzatarak ve şeddesiz عَاقَّدْتُمْ şeklinde okumuşlardır.²⁶¹

Şeddeli okunuşa göre mana “tekrar edip sağlamlaştırmak” olduğundan yemin

²⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur‘ân*, C. 6, s. 264; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, C. 4, s. 45; Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletüh*, C. 4, s. 2442.

²⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur‘ân*, C. 6, s. 266; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, C. 4, s. 46; Cezîrî, *el-Fıkhu ale’l-Mezâhibi’l-Erba’a*, C. 2, s. 57.

²⁶⁰ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 222.

²⁶¹ Danî, *et-Teyssîr*, s. 100; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C. 2, s. 255; Dimyâtî, *İthâf*, s. 256.

tekrarlanmadıkça keffâret icap etmez. Abdullah b. Ömer bu görüştedir. Ebû Ubeyd ise bu kırâata göre yeminin defalarca tekrar etmesi gerektiği, bu şekilde okuyan kişinin yeminini birkaç defa tekrarlamadığı sürece ona keffâretin gerekmeyeceğinden emin olmadığını söylemekte, ancak bunun icmaya aykırı olduğunu belirtmektedir. Abdullah b. Ömer'in yukarıdaki görüşüne dair bir rivâyette Nafi', onun yeminini pekiştirmeksizin bozacak olursa on yoksul doyurduğunu, bir şeye defalarca yemin ederek pekiştirdikten sonra bozarsa da bir köle âzâd ettiğini belirtmektedir.²⁶² Dolayısıyla Abdullah b. Ömer, şeddeli kırâati yemin keffâretlerinden diğerlerine göre yerine getirilmesi daha ağır olan köle âzâd etmeye, şeddesiz kırâati da diğer keffâret şekillerine hamlederek her iki kırâatten da faydalanmaktadır.²⁶³

Şeddesiz okuyanlara göre kelime "Yeminlerini kendilerine vacip kılarak kalpleriyle de buna azmettiler." demektir. Bu okuyuş bir kez yemin etmekle birçok kez yemin etmeyi içerdiğinden tek seferde de tekrarlanması hâlinde de keffâreti gerektirmektedir. Ayrıca kelimeyi عَاقِدُكُمْ şeklinde müfâ'ale kalıbıyla okumak burada müşareket veya teksir ifade etmez. Bu şeddesiz okumak gibidir.²⁶⁴

Bu farklı kırâatlerden ortaya çıkan farklı manaları âlimler genelde tevil yoluna giderek birbirini açıklayıcı olarak değerlendirmişlerdir. Şeddeli okuyuşu dil ve kalp ile yemini akdetme şeklinde yorumlayarak şeddesiz kırâatle aynı konumda değerlendirmişlerdir. Meselenin hukukî boyutuna bakıldığında bu kırâat farklılığının tesiri, birkaçı dışında diğer fıkıh eserlerinde yer almamaktadır. Yukarıda isimlerini zikrettiklerimiz hariç diğer bütün âlimler buradaki farklı kırâatlerin temelde aynı manaya geldiğini, farklı hükümlerin doğmasına sebep olmaksızın âyetin izah ve yorumuna katkıda bulunduğunu kabul etmektedirler.²⁶⁵

Bu âyet-i kerîmede bahsi geçen keffâret şekillerinden biri olan oruçla keffâretin keyfiyetine dair İbn Mes'ûd ile Übey b. Ka'b'dan rivâyet edilen müdrec kırâat, zayıf kırâatin hükme tesirine örnek olarak gösterilmektedir.²⁶⁶

âyetinde, فَكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَمَكُوا مِنْ حَبِّهِ إِذَا حَبَّ وَلَا تُبْسِكُمْ إِلَيْهِ لَعَلَّكُمْ تَكْفُرُونَ

²⁶² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. 2, s. 150; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 6, s. 267; Mustafa İzci, *el-Mâide Sûresi'nin Kırâat Açısından İncelenmesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1996, s. 139.

²⁶³ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 223.

²⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 6, s. 267; İzci, *el-Mâide Sûresi'nin Kırâat Açısından İncelenmesi*, s. 140; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 223.

²⁶⁵ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 225.

²⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 3, s. 382; Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, C. 3, s. 155; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, thk. Usamüddin es-Sababî, C. 8, Dâru'l-Hadis, Mısır 1413/1993, s. 273.

etmek imkanlarından birine güç yetiremeyen keffâret olarak üç gün oruç tutacağı ifade edilmektedir. Ancak bu orucun keyfiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bu orucun peş peşe tutulması gerektiği ya da gerekmediğine dair görüşlerin temelinde bu müdrec kırâat bulunmaktadır. Kurtubî'nin bildirdiğine göre Ebû Hanîfe ve Süfyân-ı Sevrî (öl. 161/778) ile iki görüşünden birinde İmam Şâfiî ve onun önde gelen talebelerinden İsmâil el-Müzenî (öl. 264/878) bu âyet-i kerîmedeki ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مُّتَابِعَاتٍ şeklindeki müdrec kırâati mesnet alarak orucun peş peşe tutulması görüşündedirler. İmam Mâlik ile diğer görüşünde İmam Şâfiî, bunları ayrı ayrı tutmanın da yeterli olduğu görüşündedirler. Onlar peş peşe oruç tutmanın ancak bir nassa ya da nass ile bağlanmış bir hükme kıyas ile vacip olabilen bir sıfat olup burada ikisinin de bulunmadığı görüşündedirler.²⁶⁷

Şâfiîlerde ağırlıklı görüş ve Mâlikîlerin görüşü bu kırâatin delil olarak kullanılamayacağıdır. Zira bunlar zayıf olduklarından Kur'ân sayılmazlar. Kur'ân diye nakledilen bu rivâyetler haber-i vâhid de sayılamayacağından delil olarak kullanılması mümkün değildir. Onlar bu kırâati kaynak olarak kabul etmediklerinden keffâret orucunda peş peşe tutmayı gerekli görmemişlerdir. Mükellef isterse peş peşe tutabilir ki bu da müstehâptır.²⁶⁸

Hanefîler ve Hanbelîler bu kırâati delil olarak kabul ederek orucun peş peşe tutulmasının gerekliliğine hükmetmişlerdir. Onlara göre bu kırâat Kur'ân olmasa da âhâd haber derecesindedir ve bunlarla mütevâtir naslar üzerine ziyade yapmak, onların mutlakını takyîd etmek, âmmını tahsis etmek caizdir.²⁶⁹

3.1.2.10. İhramlının Avlanması Cezası

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ ...

Ey iman edenler! İhramlı iken avlanmayın. İçinizden kim onu kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi (ona) cezadır. (Buna) Kâbe'ye varacak bir kurban olmak üzere içinizden adalet sahibi iki kişi hükmeder (öldürülen avın dengini takdir eder). (Mâide, 5/95)

²⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 6, s. 283.

²⁶⁸ Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 2, s. 78; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*, C. 4, s. 2585; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 265.

²⁶⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. 4, s. 121; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 2, s. 78; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*, C. 4, s. 2585; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 265.

İslâm hukukunda hac menasikine dair hükümleri ihtiva eden bu âyet-i kerîme Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamaları ışığında yorumlanarak ihramlı ya da ihramsız olarak Harem bölgesinde ya da çevresinde (Hil bölgesi) yabani kara hayvanı avlamanın yasak olduğuna hükmedilmektedir. Hanefiler ve Mâlikîlere göre eti yenmeyen hayvanlar da bu kapsamdadır.²⁷⁰

Âyet-i kerîmenin ahkâmına dair geniş açıklamalarda bulunan Kurtubî, âyette “kasıtlı” olarak avlanan kimsenin zikredildiğini, “unutarak” avlanan kişiden söz edilmediğini ifade ederek bu hususta açıklamalarda bulunmaktadır. Buna göre kasıttan anlaşılması gereken; ihramlı olduğunu bilmekle beraber ava kastetmek, hatadan anlaşılması gereken; kastı başka bir şey iken hatayla ava isabet ettirmek, “unutmaktan” anlaşılması gereken ise kastı av olduğu hâlde ihramlı olduğunu unutmaktır. Ancak cezanın kim için sabit olduğuna dair farklı görüşler vardır. Birinci görüş; cezanın kasten avlanan kişiye olduğu yönündedir. İkincisi; âyette, çoğunlukla görülene binaen “bilerek/kasten” buyrulduğundan usûle göre, nadiren olan (bilmeden/kastetmeden yapılan) da hükümde buna ilhak edilmelidir. Böylece hatayla avlayana ceza gerekmektedir. Üçüncüsü; hata edene ve unutana bir şey düşmeyeceğidir. Dördüncüsü, gerek kasıtlı gerek unutarak ya da hata ile olsun hepsine ceza terettüp edeceği, beşincisi ise; kasten öldürmesi demek ihramlı olduğunu unutarak öldürmesi demektir görüşüdür.²⁷¹

İhramdan çıkmadan avlanan kişi cezalı olur. Şâfiî mezhebine göre ihramlı kişi için vahşi bir kara hayvanını avlamak veya bunları hedef olarak bir avcıya göstermek, elinin altında bu türden bir hayvan bulunup da telef etmek veya hastalığına sebep olmak, bu hayvanlardan canı, malı hususunda veya yola gitmesine engel olması gibi bir zarar görmek hâlleri dışında cezayı gerektirir.²⁷² Bunun cezası, haklarında şeriat koyucudan rivâyet edilen sahih nakiller²⁷³ bulunan hayvanlarda, belirtildiği şekildedir. Avlanan hayvanla ilgili hüküm belirten bir nakil yoksa adaletli ve uzman iki kişi şekil ve benzerlik açısından avlanmış olan hayvan için emsal takdirinde bulunur. Misli bulunan hayvanlar için fidyenin ödenmesi üç şeyden biriyle yerine getirilmiş olur: Avlanan hayvanın misli olan bir davar kesilir ve eti haremdeki

²⁷⁰ Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, C. 2, s. 368.

²⁷¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. 4, s. 133; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. 2, s. 178; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 6, ss. 307-308.

²⁷² Ebû Bekr el-Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'ân li's-Şâfiî*, C. 1, Mektebetü'l-Hancî, 2. bs., Kahire 1414/1994, s. 124; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 6, s. 310; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 1, s. 611.

²⁷³ Buhârî, “Cezau's-Sayd”, 28 (No. 1828); İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. 2, s. 183; Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, C. 3, s. 186.

yoksullara sadaka olarak dağıtılır, ya da fitır sadakası olarak verilmesi caiz olan yiyeceklerden satın alınarak yine haremdeki yoksullara dağıtılır. Veyahut da bu yiyeceğin her yarım sa‘ı²⁷⁴ karşılığında bir gün oruç tutulur. Misilsiz hayvanların fidyesi için de iki seçenekten birini yapmalıdır: Ya bu hayvanın değeri tutarında yiyeceği sadaka olarak Harem’deki yoksullara dağıtmak veya yiyeceğin her yarım sa‘ı karşılığında bir gün oruç tutmak.²⁷⁵

Hanefî mezhebine göre ihramlı kişi, avlanması caiz olmayan bir hayvanı avlarsa iki âdil kişi tarafından takdir edilen değeri ödemekle yükümlüdür. Eğer bu bir kurban değerine ulaşırsa bu değerde bir kurban alıp Harem’de kesmeli veya bu değerde yiyecek maddesini, her birine yarım sa‘ miktarında olmak üzere dilediği yerlerdeki fakirlere sadaka olarak dağıtmalı veya her yarım sa‘ yiyecek karşılığında bir gün oruç tutmalıdır. Eğer avladığı hayvanın değeri kurban değerine ulaşmıyorsa ya bu değerde yiyecek maddesini fakirlere dağıtmalı ya da her yarım sa‘ için bir gün oruç tutmalıdır.²⁷⁶

Mâlikî mezhebine göre Harem’de hayvan avlayan ya da ölümüne sebebiyet veren kişiye ceza terettüp eder. Vâcip olan ceza, muhayyer olarak üç şekilde ödenmektedir. Ya avlanan davar türünden hayvanlardan, avlanan hayvana şekil ve değer bakımından benzer ya da yakın olanı (mislini) tasadduk etmeli ya da konuyla ilgili fikhî hükümlere vâkıf uzman, adaletli iki kişinin tespit ettiği değer nispetinde yiyeceği, telefin vukû bulduğu mahaldeki miskinlere, yarımşar sa‘ olarak dağıtmalıdır. Üçüncü bir seçenek olarak her yarım sa‘ yiyecek karşılığında bir gün oruç tutmalıdır.²⁷⁷

Hanbelî mezhebine göre avlanmanın cezası, davarlardan emsali olanlar için; eğer avlanan hayvan, hakkında sahih nakiller bulunan hayvanlardan ise bu nakillerde belirtildiği şekildedir. Eğer avlanan hayvan hakkında sahâbeden nakledilmiş rivâyet bulunmuyorsa, bu hayvanın değerini iki âdil kimseye takdir ettirilir. Onlar da değeri yönünden değil yaratılış ve suret bakımından öldürülene en çok benzemeyi dikkate

²⁷⁴ Aslen Mezopotamya’da katı madde ölçeği olup Araplar’ca benimsenmiş eski bir ölçektir. Diğer birimlerden karşılığının hesaplanmasında farklı görüşler vardır. Cengiz Kallek, “Sâ‘”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 35, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, s. 317.

²⁷⁵ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, C. 2, s. 180; Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba’a*, C. 1, s. 612.

²⁷⁶ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, C. 4, s. 134; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, C. 2, s. 180; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 6, s. 310; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, C. 1, s. 165; Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba’a*, C. 1, s. 613.

²⁷⁷ Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihayetü’l-Muktesid*, C. 2, Dâru’l-Hadis, Kahire 1425/2004, s. 123; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 6, s. 310; Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba’a*, C. 1, s. 614.

almalıdır. Nitekim sahâbenin verdiği hüküm kıymet ve değer yönünden hayvanların benzer şekilde olmasına göre değildir. Davarlardan emsali bulunmayan hayvanların avlanması hususuna gelince, bunların değerlerini sadaka olarak vermek gereklidir. Bu cezanın ödenmesi üç şeyden biriyle olmaktadır. Ya o hayvanın benzerini fidye olarak vermeli ya da benzerini dirhem cinsinden ölçerek yiyecek olarak ne kadar geleceğini hesaplayıp her bir yoksula bir müd²⁷⁸ olarak yedirmeli veya her bir müd karşılığında oruç tutmalıdır. İster zengin ve isterse fakir olsun bu üç şeyden biriyle muhayyerdir.²⁷⁹

İhramlının avlanması hususunda aktardığımız mezhep görüşlerinden de anlaşılacağı gibi avın mislinin veya kıymetinin ödenmesinin vücûbu hususunda ihtilaf edilmiştir. Cumhur, avın katlinden dolayı vacip olanın “misli ile cezalandırmayı”, Ebû Hanîfe ise “avın kıymeti ya da misli arasında muhayyerliği” tercih etmiştir.²⁸⁰

Kurtubî, فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ buyruğunda dört farklı kırâat vardır demek suretiyle burada mezheplerin farklı hükümlerine de delalet eden kırâat farklılıklarını aktarmıştır. Birincisi فَجَزَاءٌ مِّثْلُ şeklinde birinci kelime merfû‘ ve tenvinli, ikinci kelime de onun sıfatı olmak üzere dammeli okunmasıdır. Bu Kûfelilerin (Âsım, Hamza, Kisâî) ve Ya‘kûb’un kırâatidir. Diğerleri, فَجَزَاءٌ kelimesini merfû‘ ve tenvinsiz olarak مِثْلُ kelimesini de izafetle okumuşlardır.²⁸¹

Kûfelilerin ve Ya‘kûb’un okuyuşuna göre ifadenin takdiri “Ona öldürdüğü hayvanın benzeri bir ceza vacip olur.” şeklindedir. Bu kırâate göre gereken ceza benzerin bizzat kendisi olmasıdır. İzafetli okuyuşta ise ifadenin takdiri “öldürdüğünün benzeri” şeklindedir. Bu hâlde مِثْلُ kelimesi zâit olarak gelmiştir. Bu kırâata göre cezada gereken, öldürülen avın benzerinden başkasının olmasıdır.²⁸²

Ebû Abdurrahman ise فَجَزَاءٌ kelimesini raf‘ ile tenvinli, مِثْلُ kelimesini de mansûb olarak okumuştur. İfadenin takdiri “Öldürdüğünün benzerini ceza olarak verir.” şeklindedir. İbn Mes’ûd ve A‘meş ise ava yahut avcıya ait olmak ihtimali bulunan

²⁷⁸ Eskiden kullanılan bir tür ölçeğin ismidir. Günümüz ölçü birimiyle yaklaşık 0,73 litredir. İsmail Karagöz, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5.bs., Ankara 2010, s. 485.

²⁷⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, C. 3, ss. 437-444; Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba’a*, C. 1, s. 614.

²⁸⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, C. 2, s. 123.

²⁸¹ Ahmed b. Musa İbn Mücahid, *Kitâbü’s-Seb’a fi’l-Kırâât*, thk. Şevki Dayf, Dâru’l-Meârif, Mısır 1400, s. 247; Danî, *et-Teyssîr*, s. 100; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C. 2, s. 255; Dimyâtî, *İthâf*, s. 256.

²⁸² Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 6, s. 309; Dimyâtî, *İthâf*, s. 256.

zamiri izhar ederek فَجَزَاؤُهُ مِثْلُ (Onun cezası...benzeridir.) şeklinde okumuşlardır.²⁸³

3.2. Şâz Kırâatler

Bu başlık altında şâz kırâat farklılıklarının hükme tesiri görülen 12 âyet ele alınacaktır. Bu âyetler ibadet ve muâmelâtla ilgili âyetlerdir. Burada ele aldığımız kırâatler sahih kırâat şartlarını taşımayan âhâd veya müdrec kırâatlerdir.

3.2.1. İbadet ve Muâmelâtla İlgili Âyetler

3.2.1.1. Safâ ile Merve Arasında Sa'y Etmenin Hükümü

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

Şüphesiz ki, Safâ ile Merve Allah'ın koyduğu nişanlardandır. Her kim Beytullah'ı ziyaret eder veya umre yaparsa onları tavaf etmesinde kendisine bir günah yoktur. Her kim gönüllü olarak bir iyilik yaparsa şüphesiz Allah kabul eder ve (yapılanı) hakkıyla bilir. (Bakara, 2/158)

Bu âyet-i kerîmede Safâ ile Merve arasında sa'y yapılmasına dair içinde kırâat farklılıklarının bulunduğu bazı rivâyetleri ele alan Kurtubî birtakım değerlendirmeler yaparak konuyu yorumlamaktadır.

Safâ ile Merve arasında sa'y etmek Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre haccın ve umrenin rükünlerindendir. Yapılmadığı takdirde hac ve umre batıl olmaktadır. Hanefîler bu hükme muhalefet ederek sa'yin rükün değil vâcip olduğunu terk edenin hac ve umresinin batıl olmayacağını fakat fidye vermesi gerektiği görüşündedirler.²⁸⁴

Bu âyet-i kerîmenin açıklamasında sa'yin bir rükün olması veya olmaması değil sa'yin yapılmasında bir vebal olması/olmaması görüşleri konu edilmiştir. Ashâbdan bazılarının Safâ ile Merve arasında sa'yin yapılmasının bir vebal olacağı görüşünde oldukları buna dair de “Tavaf etmemesinde bir vebal yoktur.” şeklinde bir kırâat vechinin bulunduğunu aktaran Kurtubî, sa'yin yapılması gerektiğine, sa'y etmenin vebal olacağı görüşünün zayıflığına dair açıklamalarda bulunmuştur.²⁸⁵

Âyet-i kerîmede “Onlar arasında güzelce tavaf etmesinde kendisi için bir vebal yoktur.” buyrulmaktadır. Vebal olarak tercüme edilen جُنَاح kelimesinin aslının “meyletmek” manasına gelen cünûhtan geldiğini, eğri olduklarından dolayı azalara الْجَوَانِح adının verilmesinin de buradan geldiğini söyleyen Kurtubî bu âyet-i kerîmeye

²⁸³ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 6, s. 309; Hatîb, *Mu'cemu'l-Kırâât*, C. 2, s. 340.

²⁸⁴ Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 1, ss. 594-616.

²⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 2, s. 182.

dair Hz. Âişe'nin açıklamasını hatırlatmaktadır. Söz konusu açıklamada Tirmizî'den,²⁸⁶ Urve'nin Hz. Âişe'ye, “Safâ ile Merve arasından tavaf etmeyen herhangi bir kimse aleyhinde bir şey olduğu görüşünde değilim ve ben ikisi arasında tavaf etmemeye de aldırmiyorum.” dediği onun da cevaben “Kız kardeşimin oğlu ne kadar kötü bir söz söyledin! Rasûlullah (s.a.v.) da Müslümanlar da tavaf ettiler. Müşellel'deki²⁸⁷ tağût olan Menat için ihlâl eden kimseler Safâ ile Merve arasında tavaf etmezlerdi. Bunun üzerine Allah Teâlâ ‘Her kim Beyti hacceder veya umre yaparsa onlar arasında tavaf etmesinde kendisi için bir vebal yoktur.’ buyruğunu indirdi. Eğer durum senin dediğin gibi olsaydı ‘Onlar arasında tavaf etmemesinde kendisi için bir vebal yoktur.’ denmesi gerekirdi.” şeklinde karşılık verdiği rivâyet edilmektedir. Zührî, bunu Ebû Bekir b. Abdurrahman b. Hâris el-Hişâm'a (öl. 94/713) söylediğinde bunu beğendiğini ve “Şüphesiz ki bu bir ilimdir. Ben ilim ehlinden birtakım kimseleri şöyle derken dinledim; Safâ ile Merve arasında tavaf etmeyen Araplar ‘Bizim bu iki taş arasında tavaf etmemiz bir câhiliye işidir.’ derlerdi. Ensar'dan olan başkaları da ‘Bizler Beytullah'ı tavaf etmekle emrolunduk, Safâ ile Merve arasında tavaf etmekle emrolunmadık.’ derlerdi. Bunun üzerine Allah Teâlâ ‘Şüphe yok ki Safâ ile Merve Allah'ın alametlerindendir.’ buyruğunu indirdi.” dediğini söylemektedir.²⁸⁸

Kurtubî, İbnü'l-Arabî'nin bu husustaki açıklamalarında bir kimseye “Bu işi yapmaktan dolayı sana bir vebal yoktur.” denildiği vakit o yapılan fiilin mübahlığı anlaşılmaktadır. Buna karşılık “Bu işi yapmamanda senin için bir vebal yoktur.” denildiğinde ise o fiilin terkedilmesinin mübahlığını ifade etmektedir. Şeriatın tavafın uygulanmasını esas aldığını, terkedilmesinde bir ruhsat görmediği ile kendisinin tavafın terkedilmesinin caiz olduğuna delil olarak gördüğü “Onlar arasında tavaf etmesinde kendisi için bir vebal yoktur.” buyruğunun telif edilmesini isteyen Urve'ye cevaben Hz. Âişe “Onlar arasında tavaf etmesinde kendisi için bir vebal yoktur.” buyruğunun tavafın terkedilebileceğine dair delil olmadığı, aksine eğer “Onlar arasında tavaf etmemesinde kendisi için bir vebal yoktur.” şeklinde olsaydı terkine delil olabileceği şeklinde telif etmektedir. Bu ifade tavafın terkinin mübah olduğunu belirtmek için değildir ve buna dair bir delil de taşımamaktadır.

²⁸⁶ Tirmizî, Tefsiru'l-Kur'an, 3 (No. 2965).

²⁸⁷ Mekke ile Medine arasında Kudedyd'e yakın, Medine'ye 15 km. mesafedeki bir yer. bk. Tevfik Fehd, “Menât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 29, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2004, s. 121.

²⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 2, s. 178.

Aksine bu buyruk Câhiliye döneminde bu işi sakıncalı gören veya orada bulunan putları kastederek Câhiliye döneminde ikisi arasında tavaf eden kimselerin tavaf etmesinin bundan böyle mübah olduğunu ifade etmek için gelmiş ve Allah Teâlâ onlara, eğer tavaf eden kimsenin batıl bir maksadı yoksa tavafın sakıncalı olmayacağını bildirmiştir dediğini aktarmaktadır.²⁸⁹

Buraya kadarki açıklamalarda Hz. Âişe'nin açıklaması esas alınarak tavaf edilmesinin meşru ve gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Kurtubî, “tabiînden Atâ'nın rivâyetine göre İbn Abbas مَا لَا حُنَاحَ عَلَيْهِ إِلَّا أَنْ يَطَّوَّفَ بِمَا (Onlar arasında tavaf etmemesinde kendisi için bir vebal yoktur.) şeklinde okumaktadır. İbn Mes'ûd'un kırâatinde de durum bu minval üzeredir. Übey b. Ka'b'ın mushafında da böyle olduğu rivâyet edilmektedir. Aynı zamanda Enes'ten de buna benzer bir rivâyet gelmiştir”²⁹⁰ şeklinde sorulabilecek bir suale, Mushafta sabit olan kırâatin sahih olup olmadığı bilinmeyen bir kırâat dolayısıyla terkedilemeyeceğini, diğer taraftan tabiîn dönemi muhaddis ve müfessirlerinde olan Atâ'nın, İbn Abbas'tan bizzat işitmeksizin birçok mürsel rivâyet naklettiğini belirterek cevap vermektedir. Enes'ten gelen rivâyet hakkında ise bunun sağlam bir şekilde zapt edilmediğinin söylendiği veya burada olumsuzluk ifade eden لَا (lâ) tekit için zait olarak gelmiştir şeklinde cevap vermektedir.²⁹¹

3.2.1.2. Diyetin Hükümü

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٍ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بِغَدٍّ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür). Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (taraflar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir. Bu söylenenler, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için elem verici bir azap vardır. (Bakara, 2/178)

Bu âyet-i kerîmede dinin korumayı hedeflediği temel değerlerden biri olan hayatın korunmasıyla ilgili bir tedbir olarak kısas ele alınmaktadır.²⁹²

²⁸⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, s. 70; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 2, s. 182.

²⁹⁰ Hatîb, *Mu'cemu'l-Kırâât*, C. 1, s. 219.

²⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 2, s. 182.

²⁹² Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, C. 1, ss. 265-270.

İslâm hukukunda “katil ve yaralamalarda mağdura ödenen mal” şeklinde tarif edilen diyet Arapça’da “ödemek, vermek” anlamındaki “vedy” kökünden türemiş bir kelimedir.²⁹³ Kan bedeli olarak da ifade edilen diyet insanlık tarihi boyunca İbrâniler, eski Yunan, Mezopotamya, Roma ve Germen hukuklarında uygulanmaktaydı. Arap yarımadası ise öteden beri kisas ve diyetin en fazla bilindiği ve uygulandığı bölgelerden biri olma özelliği göstermektedir. Câhiliye dönemi Arapları arasında cinayetler için net bir kasıt-hata ayırımı yapılmamakla birlikte diyet genelde kastî cinayetlerde gündeme gelmekteydi. Hem o dönemdeki sosyal yapı ve sınıflaşma hem de diyetin adeta öldürülenin aradan çıkmasıyla kabilesinin uğradığı kaybı telafi edici bir usûl olarak görüldüğünden diyetin miktarı sadece öldürülen değil öldüren kimsenin kabilesine, cins ve statüsüne göre de değişebilmekteydi.²⁹⁴

Âyet-i kerîmede “Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (taraflar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir.” buyrulmaktadır. Bu da kisası affetme durumunda diyetin vâcip olduğuna işaret etmektedir. Çünkü diyet, kisasın affedilmesi durumunda onun bedelidir.²⁹⁵ Bu âyetin açıklamasında Kurtubî, فَاتِّبَاعُ kelimesindeki kırâat farklılığı üzerinden diyetin vücûbu ya da mendupluğu hususundaki farklı görüşleri aktarmakta, kendi görüşü olarak merfû’nun vücûba delalet edeceğini, zira merfû‘ takdirinde mananın “artık (taraflar) hakkaniyete uymalı.” şeklinde olacağını ifade etmektedir.²⁹⁶

Nehhâs, “Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa.” buyruğunun şart, cevabının ise “artık (taraflar) hakkaniyete uymalı.” buyruğu olduğunu belirtmektedir. فَاتِّبَاعُ kelimesi de mübtedâ olmak üzere merfû’dur. Buna göre bu kelimenin “hakkaniyete uymalı” şeklinde anlaşılabileceğini ve Kur’ân’dan başka yerlerde bu فَاتِّبَاعُ ve وَأَدَاءُ kelimelerinin iki mastar olarak mansûb kabul edilebildiğini söylemektedir. İbn Atıyye de İbn Ebî ‘Able’nin bunu raf’ ile فَاتِّبَاعُ şeklinde okuduğunu²⁹⁷ nakletmekte, farzın ifadesinde merfû‘, mendûbun ifadesinde

²⁹³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, C. 15, s. 383; Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, thk. Mektebü Tahkiki’t-Tûras fî Müesseseti’r-Risale, C. 1, Beyrut 1426/2005, s. 1342.

²⁹⁴ Ali Bardakoğlu, “Diyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 9, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, ss. 473-479.

²⁹⁵ Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba’a*, C. 5, s. 230.

²⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 2, s. 255.

²⁹⁷ Hatîb, *Mu’cemu’l-Kirâât*, C. 1, s. 246.

ise mansûb kullanılacağı şeklindeki görüşünü aktarmaktadır.²⁹⁸

İslâm hukukunda kasten adam öldürmede aslî ceza kısas olduğundan²⁹⁹ diyet ancak hak sahibinin kısastan vazgeçmesi veya kısasın mümkün olmaması hâlinde gündeme gelen ikinci derecede (talî-bedelî) bir ceza görünümündedir.³⁰⁰ Öldürme ve yaralamalarda diyet cezasıyla ilgili olarak İslâm hukukçularının görüşleri, konuya dair hadisler kadar sahâbe sözleri ve uygulamasına da dayanmaktadır. Ancak İslâm dönemindeki uygulama örnekleri öteden beri devam edegelen belli bir kültüre dayandığı, kendi içinde bütünlük ve tutarlılık arz ettiği için diyet konusunda hukuk ekolleri arasında ayrıntı sayılabilecek tartışmalar bir tarafa bırakılırsa ciddi bir görüş ayrılığı yoktur.³⁰¹ Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre kastî cinayetlerde ancak katilin razı olması hâlinde diyete dönülebilir. Şâfî ve Hanbelîler'e göre ise diyet kastî öldürmede de asli ceza hüviyetinde olup maktûlün velisi kısas veya diyetten birini seçme hakkına sahiptir. Diyete dönmek için katilin rızası aranmaz. Kasta benzer (şibh-i 'amd) ve hataen öldürmelerde ise diyet aslî ve ilk cezadır. Hata hükmünde olan cinayetlerle dolaylı etkiyle işlenen cinayetler de bu grupta mütalaa edilmektedir.³⁰²

İslâm dini ceza hukukunun diğer alanlarında genelde takip ettiği metodu diyet konusunda da devam ettirmekte, o dönem Arap toplumunun alışkın olduğu veya bildiği uygulamalarda köklü değişiklikler yapmak yerine mevcut sistemdeki yanlış uygulamaları kaldırmayı, aksaklıkları gidermeyi, ıslahat ve amaçlarını bu model üzerinde göstermeyi tercih etmektedir.³⁰³ Kur'ân, mevzubahis ettiğimiz âyet-i kerîmede öldürmede kısasın farz kılındığını bildirdikten sonra, "Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (taraflar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir." ifadesiyle kısastan vazgeçilmesi hâlinde müslümanların genel kabulünü gören bir ölçü (ma'rûf) çerçevesinde ve gerektiği şekilde diyetin ödenmesine, âyetin son bölümü olan "Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için elem verici

²⁹⁸ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-Veciz fî Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. A. Selam A. Şâfî Muhammed, C. 1, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1422, s. 246; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 2, s. 255.

²⁹⁹ Bakara, 2/178, Nisâ, 4/92.

³⁰⁰ İbrahim Paçacı, "Diyet Bir Ceza mıdır? (Cezaî ve Medenî Müeyyide Açısından Diyet)", *Mütefekkir-Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, S. 2, 2014, s. 89.

³⁰¹ Bardakoğlu, "Diyet".

³⁰² Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*, C. 7, s. 5702.; Bardakoğlu, "Diyet", s. 475.

³⁰³ Ahmet Saban, *İslâm Ceza Hukukunda Diyet ve Âkile Sistemi*, Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2016, ss. 10-11.

bir azap vardır” ifadesiyle de daha önceki bazı yanlış uygulamaların terk edilmesine işaret etmektedir.

Kırâat konusunda bu âyet bağlamında bir hükmün vücûb veya nedb ifade etmesine hükmedilirken kırâat farklılıklarının tesiri görülmektedir. Kurtubî’nin açıklamalarına göre İbn Ebî ‘Able’nin nasb okuyuşu buradaki hükmün mendûb görülmesine mesnet olabilmektedir.

3.2.1.3. Umrenin Hükümü

وَأَتُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...

Haccı ve umreyi Allah için tam yapın. (Bakara, 2/196)

Bu âyet-i kerîmede Allah Teâlâ müminlere hac ve umre menasikinin tam bir şekilde ve sırf Allah (c.c.) rızası için olmak üzere tamamlanmasını emretmektedir.³⁰⁴

Lügatte “ziyaret, Kâbe ziyareti, imar” demek olan umre fıkıh ıstılahında “ihramlı olarak Kâbe’yi tavaf edip sa’y yapmayı” ifade etmektedir.³⁰⁵

Umrenin vücûbu veya nafile olması hususunda ulemâ ihtilaf etmişlerdir.³⁰⁶ Vücûbuna dair bu âyet-i kerîme delil getirilmiştir.³⁰⁷

Mezkûr âyetin tefsirinde umrenin vacip olup olmamasına delil getirilen kırâat farklılıklarından bahseden Kurtubî’nin açıklamasına göre Şa‘bî ile Ebû Hayve (öl. 302/915) الْعُمْرَةُ şeklinde ة (tâ) harfini dammeli olarak okumakta³⁰⁸ ve bu da umrenin vacip olmadığına delil olmaktadır. Buna göre mana “Haccı tamamlayın, umreyi de (Allah için ifa edin!)” şeklindedir. Çoğunluk ise الْعُمْرَةُ şeklinde ة (tâ) harfini meftûh okumakta³⁰⁹ ve bu okuyuş vücûba delil olmaktadır. İbn Mes‘ûd’un mushafında bu ibare وَأَتُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ إِلَى الْبَيْتِ لِلَّهِ (Beyte haccı da umreyi de Allah için tamamlayın!) ve وَأَتُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ إِلَى الْبَيْتِ (Beyte hac ve umreyi ikame edin!) şeklinde rivâyet edilmektedir.³¹⁰

Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde tercih edilen görüşe göre umre, farz-ı ayın olan

³⁰⁴ Sâbûnî, *Revâi‘u l-Beyân*, C. 1, s. 240.

³⁰⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 586; İbn Manzûr, *Lisânü l-‘Arab*, C. 4, s. 604; Mehmet Boynukalın, “Umre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 150-153.

³⁰⁶ Cessâs, *Ahkâmü l-Kur‘ân*, s. 328; İbnü l-Arabî, *Ahkâmü l-Kur‘ân*, C. 1, s. 169.

³⁰⁷ Süyûtî, *el-İklîl fi İstinbatî t-Tenzîl*, thk. Seyfuddin Abdülkadir el-Kâtib, Dâru l-Kütübi l- İlmiyye, Beyrut 1401/1981, s. 44.

³⁰⁸ Hatîb, *Mu‘cemu l-Kirâât*, C. 1, s. 267.

³⁰⁹ Hatîb, *Mu‘cemu l-Kirâât*, C. 1, s. 267.

³¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi l-Kur‘ân*, C. 2, s. 369; Hatîb, *Mu‘cemu l-Kirâât*, C. 1, s. 268.

bir ibadettir. Fevrî³¹¹ veya tehirli olarak hayatta bir kere yapılması gerektiğinin delili bu âyet-i kerîmedir. Ancak Mâlikîler ve Hanefîler Allah Teâlâ'nın “Allah için hacı ve umreyi tamamlayın!” buyruğunun farziyyeti değil başlanılmış olan bir umreyi tamamlamanın zorunlu olduğunu anlattığı görüşündedirler. Zira nafile de olsa başlanılan bir ibadeti sonuçlandırmak vâciptir. Onlara göre Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen “Hac farz, umre ise tatavvu'dur.” rivâyeti sebebiyle hayatta bir kere umre yapmak farz değil müekked bir sünnettir.³¹²

3.2.1.4. Emzirmenin Tamamlanması ve Akrabanın Nafaka Yükümlülüğü

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّىَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ...

Emzirmeyi tamamlamak isteyen (baba) için anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların örfe uygun olarak beslenmesi ve giyimi baba tarafına aittir. Bir insan ancak gücü yettiğinden sorumlu tutulur. Hiçbir anne, çocuğu sebebiyle, hiçbir baba da çocuğu yüzünden zarara uğratılmamalıdır. Onun benzeri (nafaka temini) vâris üzerine de gerekir. (Bakara, 2/233)

Başlıkta belirttiğimiz gibi emzirmeye dair hükümlerin de bulunması dolayısıyla buna kısaca temas edip diğer konumuza geçeceğiz.

Bu âyet-i kerîmede الرِّضَاعَةُ أَنْ يُنَمِّىَ buyruğunu Mücâhid ve İbn Muhaysın الرِّضَاعَةُ şeklinde³¹³ “Emzirmeyi tamamlamak isteyen kadın için.” manasına faili müennes olarak okumakta, Ebû Hayve, İbn Ebî ‘Able ve Carûd b. Ebû Sebre الرِّضَاعَةُ kelimesinde ر (râ) harfini meksûr olarak okumaktadırlar.³¹⁴ Mücâhid'den الرِّضَاعَةُ şeklinde ve İbn Abbas'tan الرِّضَاعَةُ (emzirmeyi tamamlamak) şeklinde kırâat nakledilmektedir.³¹⁵

Fukahâ, annenin çocuğunu emzirmeye dinen mecbur olduğu görüşünde hemfikirdir. Ancak hukukî açıdan annenin emzirmeye icbar edilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf vardır. Cumhura göre burada konu ettiğimiz “Emzirmeyi tamamlamak isteyen (baba) için anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler.” ibaresi

³¹¹ Emrin ne zaman yerine getirileceği hususunda “derhâl yerine getirilmesini” ifade eden terimdir. Emredilen hususun derhâl mı (fevr) yoksa daha sonra mı (terâhî) yerine getirilebileceği meselesi üzerinde ihtilaf edilen konulardandır. Salim Ögüt, “Emir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 11, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, ss. 119-121.

³¹² Cezîrî, *el-Fıkh ale 'l-Mezâhibi 'l-Erba'a*, C. 1, s. 615.

³¹³ Hatîb, *Mu'cemu 'l-Kirâât*, C. 1, s. 321.

³¹⁴ Hatîb, *Mu'cemu 'l-Kirâât*, C. 1, s. 320.

³¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi 'li Ahkâmi 'l-Kur'ân*, C. 3, s. 162; Hatîb, *Mu'cemu 'l-Kirâât*, C. 1, s. 322.

annenin çocuğunu emzirmeye mecbur olduğunu ifade eden bir unsur taşımamaktadır. Bu âyetteki emzirme emri, nedb (teşvik) ve Allah'ın (c.c.) annelere çocuklarını emzirmeleri için yol göstermesidir.³¹⁶ Bu ifadede annelerin çocuklarını emzirmede öncelik hakkına sahip oldukları belirtilmektedir. Zira başka bir âyet-i kerîmede “Sizin için çocuğu emzirirlerse onlara ücretlerini verin.”³¹⁷ buyrulmaktadır. Burada annenin çocuğu emziremeyeceği ihtimali de zikredilmiştir.³¹⁸ Buradaki أَنْ تَمِّمَ buyruğunu Mücâhid ve İbn Muhaysın'ın تَمِّمَ الرِّضَاعُ şeklinde faili müennes olacak şekilde okumaları annenin emzirme hususunda karar vermeye daha hak sahibi olduğuna delalet eder denilebilir. Âyet-i kerîmede çocuğun iki yıl emzirilmesi buyrulmaktadır. Şayet baba iki yıl dolmadan çocuğun sütten kesilmesini ister, anne de buna razı olmazsa kocanın buna icbara hakkı yoktur.³¹⁹

Âyetin لَا تُضَارُّ وَالِدَهُ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ “Hiçbir anne, çocuğu sebebiyle, hiçbir baba da çocuğu yüzünden zarara uğratılmamalıdır. Onun benzeri (nafaka temini) vâris üzerine de gerekir.” buyruğunda Nâfi‘, Âsım, Hamza ve Kisâi'nin لَا تُضَارُّ kelimesinde ر (râ) harfini meftûh ve şeddeli olarak³²⁰ nehiy sığasıyla okumaktadır. Aslı لَا تُضَارُّ şeklinde. Buna göre mana “Çocuk kadına alışmış ve kadında çocuğu emzirmek istiyorsa çocuk kadından alınmaz.” şeklindedir.³²¹

Ebû Amr, İbn Kesîr, Âsım'dan Eban³²² ve bir grubun da لَا تُضَارُّ şeklinde, لَا تُكَلِّفُ (Hiçbir nefse yükletilmez.) buyruğuna atfedilerek merfû‘ okuduklarını,³²³ lafzın haber olduğunu ancak kastedilenin emir olduğunu nakleden Kurtubî, böylece mananın “Ne çocuğu yüzünden anneye ne de çocuğu yüzünden babaya zarar vermeye kalkışılır.” şeklinde olacağını belirtmektedir. Bir başka ifadeyle kelime madmûm okunduğunda zararın faili kadın olmuştur. Boşandığına (çocuğun babasına) zarar vermek için kendi çocuğunu emzirmemesi, aç bırakması manasınadır. Kadının

³¹⁶ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*, C. 10, s. 7275.

³¹⁷ Talak, 65/6.

³¹⁸ Taberî, *Câmi‘u'l-Beyân*, C. 2, s. 43.

³¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi'l-Kur‘ân*, C. 3, s. 162.

³²⁰ Danî, *et-Teyisîr*, s. 81.

³²¹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi'l-Kur‘ân*, C. 3, s. 167.

³²² Ebân b. Yezîd el-Basrî (öl. 163/779-80). Hadis hafızıdır. Âsım b. Behdele'nin kırâatını bizzat kendisinden okumuş, bazı kırâat ihtilâflarını da Katâde b. Diâme'den öğrenmiştir. Bazı râviler de kendisinden kırâat ihtilâflarını rivayet etmişlerdir. bk. Akif Köten, “Ebân b. Yezîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 10, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, ss. 67-68.

³²³ Hatîb, *Mu‘cemu'l-Kirâât*, C. 1, s. 323.

zarar veren değil zarar gören olduğu anlaşılan meftûh kırâata göre anne çocuğunu emzirmek istemesine rağmen anneye zarar vermek adına baba çocuğu emzirmesine izin vermemiş, anneden çekip almış manasına gelmektedir.³²⁴

وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ buyruğuna dair Kurtubî burada varis olarak kimin ya da kimlerin kast edildiğiyle alakalı farklı görüşler nakletmektedir. Bu görüşlere göre burada sözü geçen mirasçı;

- Çocuğun erkeklerden olan mirasçılarıdır.
- Çocuğun erkek olsun kadın olsun bütün mirasçılarıdır.
- Çocuğun, evlenmeleri haram olan bir akrabasından olan mirasçılarıdır.
- Babası ölmesi hâline göre, çocuğun babasının asabe olan mirasçılarıdır.
- Çocuğun bizzat kendisidir. Babasından düşen mirasından masrafları karşılanır.
- Çocuğun anne veya babasından birinin ölmesi durumunda diğeridir.
- Çocuğun malı bulunmayan fakir bir kimse olması hâlinde beytü'l-mâldir.
- İmamın karşılamaması hâlinde en yakınından başlayarak bütün müslümanlardır.³²⁵

Elmalılı bu âyetin tefsirinde “Bu varis, ya babanın varisi veya çocuğun varisidir. Vefat eden babasına varis olan sabiye kâfi miktarda kalmışsa nafakası kendi üzerine, kalmamışsa ve başka cihetten de malı yoksa o takdirde sabiye varis olabilecek mevkiye bulunan zi-rahim-i mahrem yakınına veya asabesine vacip olur.” şeklinde açıklama yapmaktadır.³²⁶

Varislerin yükümlülüğü hususunda da farklı görüşler vardır. Mirasçıya, âyet-i kerîmede zikredilen süt emzirmek, nafaka ve zarar vermemek gibi bütün hususlar yüklenir diyenler olduğu gibi bu yükümlülükte sadece zarar vermenin haramlığı söz konusudur diyenler de vardır. Kurtubî bu görüşleri ve delilleri aktarırken Yahya b. Ya‘mer’in (öl. 89/708) وَعَلَى الْوَارِثَةِ buyruğunu (Mirasçılara düşen.) şeklinde çoğul olarak okuduğunu³²⁷ aktarmaktadır. Bu ifade, hükmün bütün mirasçıları kapsamasını gerektirir. Ancak Kurtubî bu görüşü kabul etmediğini ve bu okuyuşun delil olmaya uygun olmadığını ifade etmektedir.³²⁸

Mâlikîlere göre nafaka sorumluluğu sadece anne baba ve çocukları arasında

³²⁴ Ünal, *Kurtubî Tefsirinde Aile Hukuku Âyetleri Bağlamında Kırâat Farklılıklarının Etkisi*, s. 55.

³²⁵ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi‘l-Kur‘ân*, C. 3, s. 168.

³²⁶ Yazır, *Hak Dini Kur‘ân Dili*, C. 2, s. 111.

³²⁷ Hatîb, *Mu‘cemu‘l-Kırâat*, C. 1, s. 325.

³²⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi‘l-Kur‘ân*, C. 3, s. 170.

olur.³²⁹ Onlar bu âyeti “zarar vermeyi terk etmek” şeklinde anlamışlardır. İmam Mâlik, Şa‘bî, Zührî ve Dahhâk’a (öl. 105/723) göre مِثْلُ ذَلِكَ ile kastedilen zarar vermemektir. Varisin anneye zarar vermesi haramdır. Çocuğun beslenme ve giyimi ise varisin sorumluluğunda değildir.³³⁰ Şâfîlilere göre nafaka sorumluluğu sadece usûl ve fûrû‘ hısımları arasında geçerlidir. Onların dayandıkları esas وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ifadesinin وَعَلَى الْمُؤَلَّدِ لَهُ cümlesine değil de لَا تُضَارُّ ifadesine atfedilmesidir. Hz. Ömer ve Hanbelîlere göre nafaka mükellefiyeti varis hısımlar arasında olur. Bu görüş de وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ âyetine dayanmakta ve ölçü olarak mirasçılığı esas almaktadır. Çünkü âyette “varis” sözünden kastedilen babanın varisidir. Bu cümle وَعَلَى الْمُؤَلَّدِ لَهُ cümlesine matuftur. Buna göre baba öldüğünde nafaka hususunda kendisine varis olanlar sorumlu olur.³³¹

Hanefîlere göre nafaka sorumluluğu usûl, fûrû‘ ve mahrem civar hısımları arasında vâki olur. Dolayısıyla mahrem olan her akrabaya nafaka vaciptir.³³² Bu görüşün temeli de âyetle ilgili kırâate ve hadislere dayanmaktadır. Hanefîleri nafaka ile ilgili daha kapsamlı bir sorumluluk anlayışına sevk eden âmil “mahrem akrabadan olan mirasçıya da aynı şeyi yapmak borçtur.” manasında İbn Mes‘ûd’un وَعَلَى الْوَارِثِ ذِي الرَّحْمِ الْمُحَرَّمِ مِثْلُ ذَلِكَ şeklindeki³³³ müdrec kırâatidir.³³⁴

3.2.1.5. Kocasının Vefatı Sebebiyle İddet Bekleyenin İddetinde Son Vakit

وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَتَّبْنَ أَنْفُسَهُنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Sizden ölenlerin, geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler. Bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit, kendileri hakkında yaptıkları meşru işlerde size bir günah yoktur. Allah yapmakta olduklarınızı bilir. (Bakara, 2/234)

³²⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. 2, s. 109; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*, C. 10, s. 7340.

³³⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 3, s. 170.

³³¹ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 245; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 4, ss. 486-492.

³³² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. 2, s. 109; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. 1, s. 276; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 3, s. 168.

³³³ Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, C. 1, s. 325.

³³⁴ Ebu'l-Berekât en-Neseî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bidevî, C. 1, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1419/1998, s. 195; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 245.

Bu âyet-i kerîme kocası ölmüş kadının iddeti hakkındadır. Allah Teâlâ önceki âyetlerde talakı, talak dolayısıyla iddeti ve buna bağlı olarak süt emzirmeyi söz konusu etmiş, sonra da bu âyet-i kerîme ile kocası vefat eden zevcelerin iddetini zikretmiştir. Böylece kocası vefat etmiş olan kadının iddetinin boşama iddeti gibi olmadığı bilinmiş olmaktadır.³³⁵

İbn Abbas'tan *أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرَ لَيَالٍ* (dört ay ve on gece) şeklinde kırâat rivâyet edilmiştir.³³⁶ Bu kırâat vechi dört ay on gün iddet bekleyen kadının 10. gecenin gündüzünde mi yoksa onuncu gecenin gündüzü de geçtikten sonra mı nikâhlanabileceği hakkında farklı görüşlere fikhî mesnet olmaktadır.

İddet kelimesi lügatte *عَدَّة* kelimesinden alınmıştır. Sayı anlamına gelen *عَدَّ* fiilinin mastarıdır.³³⁷

Hanefilere göre iddet “herhangi bir sebeple sona eren evlilikten sonra tekrar nikâhlanmak isteyen kadının beklemesi gereken bir süredir.” Bu hayız gören kadınlar için üç temizlenme devresidir. Yaş küçüklüğü veya yaşlılık nedeniyle hayız görmeyen kadınlar için üç ay, hamile kadınlar için ise doğum yapmaktır. Kendisi hamile değilken kocası vefat eden kadınların iddeti de dört ay on gündür. İddetin vücûb sebepleri sahih nikâh akdi, cinsel temas ve halvet olmak üzere üçtür. Sahih bir akitle nikâhlanan kadının kocası ölürse, kocası kendisiyle gerdeğe girmemiş bile olsa kadın ister yaşı küçük olsun ister büyük olsun iddet beklemekle yükümlüdür.³³⁸

Mâlikîlere göre iddet “kadının boşanması veya kocanın ölümü veya nikâhın feshi dolayısıyla evlenmenin yasaklanmış olduğu süredir.” Bu tanıma göre iddetin sebebi kadının boşanması veya nikâh feshi yoluyla ayrılması ve kocanın ölümüdür. Bunların dışında zina veya şüphe sonucu ve benzeri nedenlerle yapılan cinsel temasların doğurdukları sonuca iddet adı verilmez. Bunun süresi her ne kadar iddet süresi kadarsa da bu bir istibrâdır. Halvet de cinsel temas gibidir.³³⁹

Şâfiîlere göre iddet “kadının rahminin ibrasını bilmesi veya Allah’ın (c.c.) emrine itaatle kulluk etmesi veya kocası üzerine elem duyması için bir süre beklemesidir.” Buna göre halvet iddeti gerektirmez. Bâtıl bir nikâh akdine dayanılarak veya zina yoluyla yapılan cinsel temas da böyledir.³⁴⁰

³³⁵ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, C. 2, s. 50; Kurtubî, *el-Câmi ‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 3, s. 173.

³³⁶ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 3, s. 186.

³³⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 550; İbn Manzûr, *Lisânü’l- ‘Arab*, C. 3, s. 281.

³³⁸ Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba’a*, C. 4, s. 451,453.

³³⁹ Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba’a*, C. 4, s. 453,454.

³⁴⁰ Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba’a*, C. 4, s. 454.

Hanbelîlere göre ise iddet “şeriat koyucunun kadını beklemekle yükümlü kıldığı süredir.” Zina, iddeti gerekli kılmaktadır. Batıl nikâh akdine dayanılarak yapılan cinsel temas da böyledir. İddet bazen halvet dolayısıyla da gerekebilir. Halvetin sahih veya fasid olması aynıdır. Yapılan nikâh akdinin sahih veya fasit olması da bu bakımdan (halvet) fark etmemektedir.³⁴¹

Kocası ölen hamile kadının kocasının ölümünden bir an sonra bile doğum yapması nedeniyle iddetinin tamamlanmış olacağı hükmünde dört mezhep imamı görüş birliğindedir.³⁴²

Kurtubî bu âyet-i kerîmede on günden kastedilenin ne olduğu hakkında farklı görüşler aktarmaktadır. Hattabî (öl. 388/998), on günden geceleri ile birlikte günlerin; Müberred, bir gün bir geceden ibaret olan on müddetin kastedildiği görüşündedir. İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Kûfeliler bununla gündüz ve gecelerin kastedildiği görüşündedirler. İbnü'l-Münzir, bu görüşe göre iddet bekleyen bir kadın üzerinden dört ay ve on gün, gecesı geçtiği hâlde onuncu gündüzü de geçmedikçe bu kadınla akdedilen nikâhın batıl olacağını söylemektedir. Kimi fukahâyâ göre ise dört ay ve on gece geçtiği takdirde helal olur. Evzâî (öl. 157/774) ve Ebû Bekr el-Esam (öl. 200/816) bu görüştedir. İbn Abbas'tan أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرٌ لَيَالٍ (dört ay ve on gece) şeklinde gelen kırâat de bunu desteklemektedir.³⁴³

Bu hususta cumhurun görüşü on günün geceleriyle beraber tamamlanması gerektiği şeklindedir.³⁴⁴

3.1.1.6. Mehri Bağışlama Tasarrufu

وَأِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ
وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Kendilerine mehir tayin ederek evlendiğiniz kadınları temas etmeden boşarsanız, tayin ettiğiniz mehrin yarısı onların hakkıdır. Ancak kadınların vazgeçmesi veya nikâh bağı elinde bulunanın (velinin) vazgeçmesi hâli müstesna, affetmeniz (mehirden vazgeçmeniz), takvâyâ daha uygundur. Aranızda iyilik ve ihsanı unutmayın. Şüphesiz Allah yapmakta olduklarınızı hakkıyla görür. (Bakara,

³⁴¹ Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 4, s. 455.

³⁴² Herrasî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. 1, s. 195; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 4, s. 464; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*, C. 9, s. 7181.

³⁴³ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 3, s. 186.

³⁴⁴ Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 4, ss. 467-473; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*, C. 9, s. 7181.

2/237)

Allah Teâlâ bundan önceki âyet-i kerîmede, kendisine mehir takdir edilmeden ve cinsî münasebette bulunulmadan boşanan kadına ait hükmü beyan etmiş ve ona müt‘a diye adlandırılan birtakım eşyanın verileceğini zikretmiştir. Burada ise kendisiyle cinsî münasebette bulunulmadan boşanan ancak mehri takdir edilmiş kadına mehrinin yarısının verileceği beyan edilmiştir.

Âyette yer alan وَأَنْ تَعْتَمُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى (Affetmeniz, mehirden vazgeçmeniz takvâyâ daha uygundur.) buyruğu hem erkek hem de kadınlara hitaptır. Cumhur تَعْتَمُوا (bağışlamanız), şeklinde ت (tâ) harfiyle okumaktadır. Fakat تَعْتَمُوا şeklindeki kırâati kabul etmeyen Kurtubî bu okuyuşun, bağışlamanın kadına ait olmasını gerektireceği şeklinde görüş beyan etmektedir.³⁴⁵ Mâlikî mezhebinin görüşü âyette kastedilenin kadının velisi olduğudur. Kurtubî’nin buradaki görüşü kendi mezhebinin yorumuna uymamaktadır. Ebû Nehîk (Nuheyk) (öl. 82/701) ve Şa‘bî ise يَغْفُوا وَأَنْ يَغْفُوا (yâ) şeklinde ي (yâ) harfi ile okumaktadırlar. Buna göre anlam “onların bağışlamaları” şeklinde olur ki böylece nikâh akdini elinde bulunduran kimse kastedilmiş olmaktadır. Bu kimsenin kadının velisi yahut kocası olması noktasında ihtilaf vardır. Cessâs selef ulemânın burada iki farklı yorumu olduğunu söyleyerek burada kocanın kastedildiğini, fetvanın bu yönde olduğunu söylemektedir.³⁴⁶

3.2.1.7. Salât-ı Vustâ Meselesi

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah’a saygı ve bağlılık içinde namaz kılın. (Bakara, 2/238)

Allah Teâlâ bütün namazların vakitlerinde ve bütün şartlarına riayet ederek kılmaya dikkat ve özen göstermeyi (muhafaza) emretmektedir. Burada özellikle orta namazın söz konusu edilmesi genel olarak namazların kapsamına dâhil olmasına rağmen bu namazın önemini ifade etmek içindir. Kurtubî, burada teşvik anlamını ifade etmek üzere Ebû Ca‘fer el-Vasîfî (öl. 320/932) ve Hulvânî’nin (öl. 250/864) وَالصَّلَاةِ kelimesini meftûh okuduklarını belirtmektedir.³⁴⁷

³⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 3, s. 208.

³⁴⁶ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, C. 2, s. 152; Ünal, *Kurtubî Tefsirinde Aile Hukuku Âyetleri Bağlamında Kırâat Farklılıklarının Etkisi*, s. 59.

³⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 3, s. 209; Hatîb, *Mu‘cemu’l-Kırâât*, C. 1, s. 336.

Bu âyetle *وَالصَّلَاةِ* ve *الْوُسْطَى* kelimeleriyle ilgili orta namazın mahiyetini açıklamakta kullanılan kırâat rivâyeti bulunmaktadır. Hz. Hafsa, İbn Abbas, Ubeyd b. Umeyr ve Hz. Âişe'den *وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى* ve *وَصَلَاةِ الْعَصْرِ* şeklinde, Hz. Hafsa ve Hz. Âişe'den yine bu rivâyetin benzeri olmak üzere zamir kullanarak *وَهِيَ صَلَاةُ الْوُسْطَى* şeklinde okuyuş nakledilmektedir.³⁴⁸

Ulemânın orta namazın hangisi olduğu hususunda on farklı görüş ortaya koyduklarını bildiren Kurtubî bu görüşleri şöyle sıralamaktadır:

a. Bu namaz öğle namazıdır. Hz. Âişe, Zeyd b. Sâbit, Ebû Saîd el-Hudrî ve Abdullah b. Ömer gibi sahâbîlerin görüşüdür. İmam Mâlik'in Muvatta'nda buna dair Zeyd b. Sâbit'in şöyle dediği nakledilmektedir: “Orta namaz öğle namazıdır.”³⁴⁹ Bu görüşün delillerinden biri; tan yerinin ağarmasını günün başlangıcı olarak tayin edenlere göre öğle vaktinin günün ortası olmasıdır. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hanımları Hz. Âişe ve Hz. Hafsa'nın bu âyeti *حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى* ve *وَصَلَاةِ الْعَصْرِ* (Namazlara ve orta namaza ve ikinci namazına devam edin!)³⁵⁰ şeklinde rivâyet etmeleri de bir diğer delildir. Öğle namazı vaktinin müminlerin çalışmaktan yorgun düştükleri bir vakitte eda edilmesi sebebiyle onlar için en ağır namaz olduğu şeklinde bir görüş de belirtilmektedir.

b. Orta namaz ikinci namazıdır. Bunu söyleyenler arasında Ali b. Ebî Talib, İbn Abbas, Abdullah b. Ömer, Ebû Hüreyre ve Ebû Said el-Hudrî vardır. Ebû Hanîfe de bu kanaattedir. İmam Şâfiî, Abdülmelik b. Habib (öl. 238/853), İbnü'l-Arabî ve İbn Atıyye de bu görüşü benimsemektedir. Bu konudaki delilleri hadislerdir. Buna göre en net rivâyet İbn Mes'ûd'un naklettiği, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Ahzâb günü “Orta namazdan, ikinci namazından bizi alıkoydular.”³⁵¹ rivâyetidir.

c. Orta namaz akşam namazıdır. Bu görüş Kabîsa b. Züeyb'in (öl. 86/705) de içinde bulunduğu bir grubun kabul ettiği görüşdür. Akşam namazı rekât bakımından ortadır ve diğer namazlar gibi seferde kısaltılmamaktadır. Kırâat konusunda iki cehrî ve iki sırrî namazın ortasındadır.

d. Orta namaz yatsı namazıdır. Bu görüşün delili olarak kasredilmeyen iki namazın ortasında olması ve bir de uyku vaktinde olmasıyla ertelenmesinin müstehap olması sebebiyle ağır gelmesidir. Buna dikkat çekmek için tekit

³⁴⁸ Hatîb, *Mu'cemu'l-Kırâât*, C. 1, s. 336.

³⁴⁹ Mâlik, *Muvatta'*, s. 344.

³⁵⁰ Mâlik b. Enes b. Mâlik, *Muvatta'*, thk. Abdülvehhab Abdüllatif, Mektebetü'l-İlmiyye, s. 344.

³⁵¹ Müslim, “Kitabu'l-Mesâcid”, 36 (No. 627).

edilmektedir.

e. Orta namaz sabah namazıdır. Bu görüş sahipleri arasında Ali b. Ebî Talib ve İbn Abbas da vardır. İmam Mâlik ve arkadaşlarının kanaatleri bu yöndedir. Bu görüş sahipleri sabah namazından önce iki cehri ve sonra iki sırî namaz olması ve uyku vaktinde bulunması ile âyetin devamındaki “Allah için kânitler olarak durun!” ifadesini delil göstermişlerdir. Bu ifade “O namazda kunut yapın!” demektir ki sabah namazından başka namazda emredilmiş değildir.

f. Cuma namazıdır. Bu namazın ancak cemaatle kılınması, hutbe okunması ve bu namazın bayram gibi değerlendirilmesi özellikleri bu görüş için zikredilmektedir.

g. Orta namaz hem sabah hem de ikindi namazıdır. Buna delil Ebû Hüreyre’nin rivâyet ettiği “Gece melekleri ile gündüz melekleri sizin aranızda biri ötekinin arkasından gider gelirler.” rivâyetidir.³⁵²

h. Orta namaz yatsı ve sabah namazıdır. Buna delil bu iki namazın faziletine dair Rasûlullah’ın (s.a.v.) “Her kim yatsı namazını cemaatle kılsa gecenin yarısını namazla geçirmiş gibidir. Her kim yatsı ve sabah namazını cemaatle kılsa bir geceyi namazla geçirmiş gibidir.”³⁵³ rivâyetidir.

i. Bir görüşe göre de orta namaz beş vaktin tamamıdır. Bunu Muâz b. Cebel söylemektedir. Allah Teâlâ’nın حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ buyruğu farz olsun nafile olsun bütün namazları kapsar. Daha sonra وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى buyruğu ile özellikle farz namazı zikretmektedir.

k. Orta namazın hangi namaz olduğu tayin edilmemiştir. Abdullah b. Ömer ve Rebi‘ b. Huseym’den (öl. 65/685) nakledilen görüştür. Kadir gecesini ramazan ayı içerisinde gizleyen Allah Teâlâ aynı sebepten bu orta namazı da gizlemiştir.³⁵⁴

Kurtubî’den aktardığımız bu farklı görüşler orta namazın mahiyeti hususunda ümmetin farklı bakış açılarını ne şekilde delillendirdiklerini de göstermektedir. Bu deliller arasında birinci ve ikinci görüşte görüldüğü gibi hadisler kullanılmıştır. Bunlardan Hz. Âişe ve Hz. Hafsa’nın kendileri için mushaf yazdırırken “ikindi namazı” ifadesini kullanarak dikte ettirmeleri bu âyette var olan bir müdrec kırâati ifade etmektedir. Kurtubî bu hususta üçüncü başlık altında açıklamalarda bulunmaktadır. Hz. Âişe’nin azatlısı Ebû Yunus yoluyla gelen bu ziyadenin batıl

³⁵² Buhârî, “Kitabu Mevakîti’s-Salât”, 9 (No. 555); Müslim, “Kitabu’l-Mesâcid”, 37 (No. 632).

³⁵³ Müslim, “Kitabu’l-Mesâcid”, 46 (No. 656).

³⁵⁴ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, C. 1, s. 300; Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 3, ss. 210-212.

olduğunu, ilim adamlarının bu mezkûr ziyadeyi Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen bir tefsir kabul ettiklerini söyleyen Kurtubî, Nafi'nin Hz. Hafsa'dan bu rivâyeti وَصَلَاةَ الْعَصْرِ şeklinde rivâyet ettiği gibi و (vâv) bağlacı olmaksızın da rivâyet ettiğini bildirmiştir.³⁵⁵

“Vustâ” (وُصْطَى) kelimesinin manası³⁵⁶ ve yorumu hususunda lafzın farklı anlamaya müsait yapısı sebebiyle âlimler farklı görüşler serdetmiştir. Âyetteki وَالصَّلَاةِ lafzı mücmel³⁵⁷ bir lafızdır. Âlimler âhâd kırâati ve sahâbeden gelen rivâyetleri kullanmak suretiyle bu mücmel lafzı tefsir etmişlerdir.

Berâ b. Âzib'den (öl. 71/690) gelen rivâyete göre o şöyle demiştir: Bu âyet, خَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْعَصْرِ (Namazlarınıza, özellikle ikindi namazına devam edin!) şeklinde nâzil oldu. Allah'ın (c.c.) dilediği zamana kadar biz bunu böyle okuduk. Sonra bu âyet neshedilerek خَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى “Namazlarınıza, özellikle orta namaza devam edin.” âyeti indi.³⁵⁸ Bu rivâyeti mesnet kabul eden Hanefîler, âhâd kırâatleri mübeyyin delil olarak gördüklerinden³⁵⁹ âyetteki وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى lafzından ikindi namazının kastedildiğini kabul etmektedirler.³⁶⁰ Ali b. Ebî Talib, İbn Mes'ûd, İbn Abbas ve Ebû Hüreyre'nin kanaatleri bu yöndedir. İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), Hanbelîlerin de bu görüşü benimsediklerini ifade eder.³⁶¹

Hiz. Âişe, Hiz. Hafsa ve Hiz. Ümmü Seleme'nin hususi mushaflarında bu âyetin وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَالصَّلَاةِ الْعَصْرِ şeklinde yer alması, orta namazın hangisi olduğuyla ilgili Hiz. Âişe'ye sorulan soruya: “Biz, Hiz. Peygamber (s.a.v.) döneminde ‘Namazlara ve orta namaza yani ikindi namazına devam edin! Allah'ın huzuruna tam bir huşû ile durun!’ âyetini birinci kırâate göre okurduk.”³⁶² demesi, İbn Mes'ûd'un, Hiz. Peygamber'in

³⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 3, s. 213.

³⁵⁶ *Vüstâ*, kelimesi “evsaṭ”ın müennesi olarak ism-i tafdildir. Orta ya da faziletli demektir. Bunun için “salât-ı vüstâ” hakkında *orta namaz* ya da *en faziletli namaz* şeklinde iki görüş vardır. bk. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 2, s. 120.

³⁵⁷ Mücmel, söyleyeni tarafından tefsir ve izah olunmadıkça manası anlaşıl(a)mayan kapalı lafız demektir. Ahkâm âyetlerinin ekserisi mücmeldir. bk. Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 214.

³⁵⁸ Müslim, “Kitabu'l-Mesacid”, 5 (No.208).

³⁵⁹ bk. Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, ss. 91-95.

³⁶⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. 2, s. 155; Akaslan, “Kur'ân Yorum Faaliyeti Olarak Kırâat İlmi (Hüküm Âyetleri Çerçevesinde)”, s. 66.

³⁶¹ Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdürrezzak Mehdî, C. 1, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1422, s. 215.

³⁶² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 2, s. 65.

(s.a.v.) “Orta namaz, ikinci namazıdır.”³⁶³ buyurduğuna dair rivâyeti Berâ b. Âzib’in rivâyetini destekleyen deliller olarak kaynaklarda yer almaktadır.

Bu müdrec kırâati delil kabul etmeyen Şâfiîler ve Mâlikîler³⁶⁴ Hz. Peygamber’den (s.a.v.) gelen diğer rivâyetleri dayanak kabul ederek وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى ile kastedilenin sabah namazı olduğunu ifade etmektedirler.³⁶⁵ Onlara göre güneşin batışıyla birlikte akşam namazıyla gün başlamakta ve yine güneşin batışıyla sona ermektedir. Böylece sabah namazı karanlıkla aydınlık arasında kılındığından orta namazdır.³⁶⁶

İmam Şâfiî, Hanefîlerin kabul ettiği Hz. Âişe rivâyetinin ikinci namazına delalet etmediğini, bu kırâatin sahih kırâat kriterlerini taşımadığından delil olarak kullanılamayacağını, Kur’ân’da olmayan haberle amel edilemeyeceğini söylemektedir. Ayrıca, Hz. Âişe ve Hz. Hafsa’nın mushaflarında وَصَلَاةِ الْعَصْرِ ifadesinin atıf harfiyle kullanılmasının orta namazın ikinci olamayacağına delalet edeceğini, zira atıf harfinin ma’tûf ile ma’tûfun aleyhin farklı olmalarını gerektirdiği görüşündedir.³⁶⁷ Fakat bu görüş çok isabetli görülmemektedir. Zira Bakara sûresi 98. âyetinde de olduğu üzere bazı âyetlerde böyle bir farklılığı gerektirmediği görülmektedir.³⁶⁸

Bu görüşler arasında, deliller bakımından orta namazın ikinci namazı olduğu görüşü daha isabetli görünmektedir. Zira bu görüş hem hadislere hem de âyetle ilgili rivâyet edilen müdrec kırâate dayanmaktadır. Senedi sahih olan fakat mushafta bulunmayan bu kırâatler metodolojiye kaynak ve lafızların yorumlanması, furû’a ise farklı çözüm ve alternatifler kazandırma bakımından önemlidir. Bu kırâatleri hadis rivâyeti gibi kullanmak İslâm hukuk metodolojisinin dinamizmine katkıda bulunmaktadır.³⁶⁹

3.2.1.8. Kelâle

...وَأِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الشُّدُسُ إِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي

³⁶³ Tirmizî, “Tefsiru’l-Kur’ân”, 3 (No. 2985).

³⁶⁴ bk. Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, ss. 95-105.

³⁶⁵ Beyhakî, *Ahkâmü’l-Kur’ân li’ş-Şâfi*, C. 1, s. 93; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, C. 1, s. 298; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, C. 1, s. 215.

³⁶⁶ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, C. 2, s. 156.

³⁶⁷ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 230; Akaslan, “Kur’ân Yorum Faaliyeti Olarak Kırâat İlmi (Hüküm Âyetleri Çerçevesinde)”, s. 68.

³⁶⁸ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 231, مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَعَلَايِكِهِ وَرُسُلِهِ وَجَبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ Burada “Cibrîl”, atıf harfi olan و (vav) ile “melâike” üzerine atfedilmiştir.

³⁶⁹ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 231.

Eğer bir erkek veya kadının ana babası ve çocukları bulunmadığı hâlde (kelâle şeklinde) malı mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, her birine altıda bir düşer. Bundan fazla iseler üçte bire ortaklırlar. (Nisâ, 4/12)

Allah Teâlâ, Nisâ Sûresi 7. âyette “Ana babanın ve yakınların bıraktıklarından erkeklere bir pay vardır. Ana babanın ve yakınların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır. Gerek azından, gerek çoğundan belli bir hisse ayrılmıştır.” şeklinde mücmel olarak sözünü ettiği hususları 11. âyette, “Allah size çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli (miras vermenizi) emreder.” buyruğu ile beyana başlamakta ve bu âyet-i kerîmede de kelâleyi konu etmektedir.

İslâm miras hukukunu inceleyen İlm-i ferâiz oldukça önemi haiz bir disiplindir. İnsanlar arasından çekip kaldırılacak ve unutulacak ilk ilim olduğunu Hz. Peygamber (s.a.v.) şu ifadeleriyle dile getirmektedir: “Ferâizi öğreniniz ve onu insanlara öğretiniz. Çünkü o ilmin yarısıdır. Unutulacak ilk şey o olduğu gibi ümmetim arasından çekip kaldırılacak ilk şey de odur.”³⁷⁰

Bu âyet-i kerîmede söz konusu edilen kelâle terimi İslâm hukukunda genel olarak “vefatı esnasında babası ve çocuğu bulunmayan kişi” için kullanılmaktadır.³⁷¹ Genel kabul bu olmakla beraber kelâle terimine dair kaynaklarda farklı yaklaşımlar da zikredilmektedir. Kelâle; “anne-baba ve çocuğu olmayan”, “anne-baba, çocuğu ve kardeşi olmayan”, “vefat edenin bizzat kendisi” ve “varisler” için kullanılmaktadır.³⁷² Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali ve ilim adamlarının çoğu genel kabul gören bu tanımı esas almışlardır.³⁷³

“Kelâle” nesebin kişiyi kuşatması anlamını ifade eden تَكْلَلُ السَّبِّ tabirinden mastardır. Baba ve oğul, kişinin iki yanını temsil eder. Bunların yokluğu halinde neseb onu zayıf düşürmüş (تَكْلَلُ) olur. Bundan dolayı yakın akrabalara “kelâle” denilmiştir. Dolayısıyla bunlar öleni dört bir yanından çevrelemiş olmakla birlikte onlar kendisinden değildir. Kişinin etrafını çevrelemeleri ise neseplerinin onunla beraber olmasıdır. Tabiînden olan Atâ’dan nakledildiğine göre kelâle “mal” demektir. Yine tabiînden olan Süddî’den “ölenin adı” olduğu nakledilmiş, İbnü’l-

³⁷⁰ Ebu’l-Hasen Ali ed-Dârakutnî, *Sünen-ü Dârakutnî*, thk. Şuayb Arnaût vd., Müessetür-Risale, Beyrut 1424/2004, “Kitabu’l-Ferâiz”, 17 (No. 4059); Kurtubî, *el-Câmi ‘li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 5, s. 56.

³⁷¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 719.

³⁷² İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, C. 1, s. 448.

³⁷³ Kurtubî, *el-Câmi ‘li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 5, s. 76.

Arabî'den ise kelâlenin “uzak amca çocukları” olduğu nakledilmiştir.³⁷⁴

Zikrettiğimiz bu görüşlerin i‘rabla izah edilebilecek bir boyutu olduğunu söyleyen Kurtubî, kimi Kûfelilerin ر (râ) harfini meksûr ve şeddeli olarak يُورثُ كَلَالَةً (kelâleye miras bırakırsa) şeklinde okuduklarını söylemiştir. Hasan ve Eyyûb ise ر (râ) harfini meksûr ve şeddesiz olarak يُورثُ şeklinde okumaktadırlar. Buna göre birinci okuyuş وَرَثَ kelimesinden, ikincisi ise أَوْرَثَ lafzından gelmek üzere كَلَالَةٌ mef‘ûl, كَانَ fiili de “vâki oldu” manasına gelen tam fiil olmaktadır. Bu iki kırâate göre kelâlenin “mirasçılar” veya “malın kendisi” olabileceğini söyleyen Kurtubî'ye göre eğer bu kelime de ر (râ) harfî meftûh olarak يُورثُ şeklinde okunursa ifade, “Eğer birtakım mirasçılar kelâle olan mala varis olurlarsa...” takdirinde ve kelâle “malın kendisi” olmaktadır. Böylece كَلَالَةٌ kelimesi mahzûf bir mastarın sıfatı olmaktadır. Ayrıca kelâlenin “mirasçıların kendisi” manasına gelmesinin de muhtemel olduğunu, o zaman ifadenin “Mirasçıları olan bir kelâle” takdirinde olacağını söyleyen Kurtubî, كَانَ fiilinin “vâki oldu” manasına tam fiil olması, يُورثُ kelimesinin رَجُلٌ kelimesinin sıfatı olup رَجُلٌ kelimesi de كَانَ ile merfû‘ olmuş olması mümkündür. كَلَالَةٌ kelimesi de temyiz veya hâl olmak üzere mansûb olur. Buna göre kelâle “ölenin kendisidir” ve ifade “Eğer bir erkeğe, ölene nesebi mütekellil (zayıf) birisi tarafından mirasçı olunuyorsa...” takdirinde olur diyerek i‘raba dair izahatını bitirmektedir.³⁷⁵

“Kelâle” terimi Kur’ân-ı Kerîm’de, Nisâ sûresinde iki yerde geçmektedir. Birincisi bu 12. âyet-i kerîmede diğeri de son âyet olan 176. âyettedir. Her ikisinde de kardeşlerden başka mirasçı zikredilmemektedir. Burada üzerinde durduğumuz 12. âyette ilim adamlarının icmayla sözü edilen kardeşlerden kasıt anne bir kardeşlerdir.³⁷⁶ Bu âyetle ilgili وَأَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمِّ kırâati da buna delalet etmektedir.³⁷⁷

Kurtubî, mezkûr âyeti Sa‘d b. Ebî Vakkâs’ın, “Anne bir erkek yahut kız kardeşi varsa.” açıklamasıyla okuduğunu³⁷⁸ ve bunun böyle olduğunda ilim adamları arasında görüş ayrılığı bulunmadığını, ayrıca bu icmanın, 176. âyette zikredilen

³⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 5, ss. 76-77.

³⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 5, s. 77.

³⁷⁶ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, C. 1, s. 451; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletüh*, C. 10, s. 7770.

³⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 5, s. 77; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletüh*, C. 10, s. 7770; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 251.

³⁷⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, C. 2, s. 257; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C. 1, s. 28.

kardeşlerin anne baba bir veya baba bir kardeş olduğuna delalet ettiğini ifade etmektedir.³⁷⁹

Bu kırâat, üzerinde icma edilen hükmü teyit etmekle beraber³⁸⁰ kelâlenin mahiyetine açıklık getirmekte, 176. âyette geçen kelâleden farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Zira ilim adamları arasında anne baba bir veya baba bir kardeşlerin miraslarıyla anne bir kardeşlerin miraslarının aynı olmadığı hususunda ihtilaf yoktur. Bu âyet-i kerîmede zikredilen kardeşler terikeden üçte bir alırlar. 176. âyette ise ölenin çocuğu yoksa baba bir kız kardeş terikenin yarısını, eğer kız kardeşler iki veya daha fazla iseler terikenin üçte ikisini alacakları beyan edilmektedir. Dolayısıyla buradaki kardeşlerle 176. âyetteki kardeşler farklıdır.³⁸¹ İşte bu müdrec kırâat, iki yerde zikredilen “kelâle” kelimesinin farklılığını ortaya koymakta ve âyetin anlaşılmasına önemli katkılar sağlamaktadır.

3.2.1.9. Nikâha Engel Olan Süt Miktarı

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ...

Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren analarınız, süt bacılarınız, eşlerinizin anaları, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. (Nisâ, 4/23)

Nikâhı helal ve haram olan kadınları beyan eden bu âyet-i kerîmenin tefsirinde Kurtubî, nikâhı haram olanlar hakkında ayrı başlıklar altında açıklamalarda bulunmaktadır.

Nesep, süt emme ve sıhrî akrabalık sebebiyle³⁸² bazı kadınlarla evlenmek haramdır. Nesep yoluyla haram kılınanlar; anneler, kızlar, kız kardeşler, halalar, teyzeler, erkek kardeşin kızları ile kız kardeşin kızlarıdır. Süt emme ve sıhrî akrabalık yoluyla haram kılınanlar; sütanneler, süt kız kardeşler, hanımların anneleri, anneleriyle evlenilmiş himayedeki kız çocukları, oğulların kızları ve aynı anda iki kız kardeş ile babaların nikâhladığı kadınlardır.³⁸³

³⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 5, s. 78.

³⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C. 1, s. 28.

³⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 5, s.78; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 252.

³⁸² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, C. 1, s. 478.

³⁸³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 2, s. 482; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 5, s. 105; Cezîrî, *el-Fıkıh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 4, s. 60.

Âyet-i kerîmede ifade edilen radâ‘, lügatte “gerek insan, gerekse hayvanın memesini emmektir.”³⁸⁴ Terim olarak “insan sütünün emzirme yoluyla veya başka bir şekilde yaşı iki seneyi geçmemiş bir çocuğun karnına ulaşmasıdır.”³⁸⁵ Radâ‘ fıkhîta iki şekilde ele alınmaktadır. Biri çocuğu emzirme yükümlülüğü diğeri ise emzirmenin evlilik engeli oluşturması bakımındandır. Kur’ân ve sünnette temel hükümleri belirlenmiş olan radâ‘ evlenme engeli oluşturması bakımından fıkıh eserlerinde aynı isimle ayrılan bölümde, emzirme yükümlülüğü bakımından da nafaka, hidâne ve icâre bölümlerinde incelenmiştir.³⁸⁶

İslâm aile hukukunda süt sebebiyle evliliğin haram oluşunda sütün miktarı hususunda farklı delillere dayanan farklı görüşler bulunmaktadır.

Kurtubî, “Bize göre, bağırsaklara ulaştığı takdirde, bir defa emmiş olsa dahi emilen sütün az ya da çok olması arasında fark yoktur.” diyerek³⁸⁷ Mâlikî mezhebinin görüşünü belirtmektedir. Onlara göre kulaktan, gözden veya başın menfezlerinden veya lavman suretiyle ulaşınca değil ağızdan veya burundan girmek suretiyle süt çocuğun karnına ulaşınca az veya çok bir defa emmek radâ‘ sayılmakta ve mahremiyet meydana gelmektedir.³⁸⁸

Hanefîler de bu görüştedir. Ancak İmam Muhammed lavman suretiyle mideye sütün ulaşmasıyla radâ‘nın sabit olacağı görüşündedir.³⁸⁹

Şâfiîler beş defa emmeyi şart koşmaktadır.³⁹⁰ Onlara göre emilen sütle ilgili iki şartın bulunması gerekmektedir. Bunlardan biri sütün miktarı ve emiş sayısı ile ilgili, diğeri de sütün çocuğun midesine ulaşma keyfiyetiyle ilgilidir. Buna göre çocuğun kendisini emziren kadından kesin olarak beş defa süt emmiş olması ve sütün, ağız, boğaz ya da buruna dökme yoluyla çocuğun midesine veya dimağına ulaşması şarttır. Beş defa emip emmediği hususunda şüpheye düşülürse bu radâ‘ sayılmamaktadır.³⁹¹

Hanbelîler de beş defa emmenin gerekliliği hususunda Şâfiîlerle aynı görüştedirler. Ancak emmenin tam bir emiş sayılması hususunda farklı düşünmektedirler. Şâfiîler, çocuk memeyi ağzına aldıktan sonra nefes alma,

³⁸⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 355; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, C. 8, s. 125.

³⁸⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, C. 1, s. 866.

³⁸⁶ Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba’a*, C. 4, s. 223; Osman Kaşıkçı, “Radâ‘”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 34, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, s. 384.

³⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 5, s. 109.

³⁸⁸ Mâlik, *Muvatta’*, s. 209; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, C. 1, s. 481; Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba’a*, C. 4, s. 227.

³⁸⁹ Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba’a*, C. 4, s. 226.

³⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 5, s. 109.

³⁹¹ Beyhakî, *Ahkâmü’l-Kur’ân li’ş-Şâfiî*, C. 1, s. 257; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, C. 1, s. 481; Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba’a*, C. 4, s. 228.

ağızındaki sütü yutma veya bir memeden öbürüne geçme zarureti dışında memeyi bırakmamış olmalıdır. Ama memeyi bırakıp tekrar ağızına almazsa emdiği az da olsa bu bir emiş sayılır. Emziren kadının memeyi çocuğun ağızından çekip tekrar ağızına sürmemesi de böyledir. Memeyi azıcık bir meşguliyet nedeniyle ağızından alıp acelece tekrar ağızına sürerse bu da iki değil yine bir emiş sayılmaktadır. Hanbelîlere göre ise meme çocuğun ağızına verildikten sonra emziren kadının çekmesi, çocuğun soluk almak kastıyla yahut diğer memeye intikal için ağızını çekmesi gibi nedenlerle çocuk memeden ayrılırsa bu bir emiş sayılmaktadır.³⁹²

Radâ‘ın sübûtu hususundaki bu görüş farklılıkları, fukahânın nasları anlama ve delil olarak değerlendirme metotlarından kaynaklanan farklı hükümlerdir. Burada farklı hükümlerin sebebi âyetle ilgili âhâd kırâattir. Mezhepler bu kırâati görüşlerini temellendirmekte kullanmakta bir kısmı da bunu delil olarak kabul etmemektedir.³⁹³

Hz. Âişe’nin “Allah’ın indirdiği buyruklar arasında ‘bilinen on defa süt emmenin’ haram kıldığı ifade edilmişti. Sonra bu ‘bilinen beş süt emme’ ile nesih olundu. Rasûlullah (s.a.v.) vefat ettiğinde bunlar Kur’ân’da okunan buyruklar arasında yer alıyordu.”³⁹⁴ şeklindeki rivâyetini İmam Şâfiî delil olarak kabul etmekte, bu *خَمْسَ رَضَعَاتٍ* (beş defa süt emme) okuyuşunu, tilâveti mensûh, hükmü bakî âyet kabul ederek hüküm vermektedir.³⁹⁵

Kurtubî, bu rivâyette geçen *عَشْرَ رَضَعَاتٍ* (on defa süt emme) ibaresinin indirilmiş buyruklar arasında bulunduğunu ileri sürerek bu görüşü benimseyen bir kesimin de bulunduğunu, ancak bunlara neshin haberi ulaşmamış gibidir şeklinde anlayarak bu görüşün şâz olduğunu ifade etmektedir. Davud ez-Zâhirî’nin de Müslim’in rivâyet ettiği³⁹⁶ “Bir defa emmek ile iki defa emmek haram kılmaz.” rivâyetini delil göstererek “üç defa emmedikçe haramlık sabit olmaz” görüşünde olduğunu aktarmakta ve Ahmed, İshak, Ebû Sevr ve Ebû Ubeyd’in buna göre görüş bildirdiklerini dile getirmektedir.³⁹⁷

3.2.1.10. Müt‘a Nikâhı

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ

³⁹² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, C. 8, ss. 172-173; Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba’a*, C. 4, s. 228-232.

³⁹³ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 233.

³⁹⁴ Müslim, “Radâ”, 17 (No.24); Ebû Davud es-Sicistânî, *Sünen-ü Ebî Davûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, “Nikâh”, 12 (No.2062).

³⁹⁵ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 233.

³⁹⁶ Müslim, “Radâ”, 17 (No.18); Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 5, s. 110.

³⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, C. 5, s. 110.

مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

(Harp esiri olarak) sahip olduğunuz cariyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı. Allah'ın size emri budur. Bunlardan başkasını, namuslu olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla (mehirlerini vererek) istemeniz size helâl kılındı. Onlardan faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini verin. Mehir kesiminden sonra (bir miktar indirim için) karşılıklı anlaşmanızda size günah yoktur. Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir. (Nisâ, 4/24)

Müt'a nikâhı; bir ücret karşılığında, belirli bir müddet bir kadınla nikâhlanmaktır.³⁹⁸ Şîa'nın Ca'feriyye kolunda hâlen uygulanan,³⁹⁹ meşrûiyeti bu mezhebin temel hükümleri arasında sayılan⁴⁰⁰ bu nikâh türü İslâm'ın ilk yıllarında dönemin şartlarına göre ihtiyaç bulunduğu için bir müddet mübah sayılmıştır. Bu nikâhın Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde mübah olduğunda ulemâ müttefiktir.⁴⁰¹ Daha sonra yasaklanması konusunda farklı görüşler vardır. Ehl-i sünnet, Zeydîler ve İsmailîler bu hükmün neshedildiğini kabul etmektedir.⁴⁰² Fakat Ca'ferîler mezkûr âyeti ve konuyla ilgili hadisleri ileri sürerek bunun kesin olarak söylenemeyeceğini, müt'a nikâhının hâlen caiz olduğunu kabul etmektedirler. Ayrıca müt'anın Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından değil Hz. Ömer tarafından kaldırıldığını, sünnî kaynaklarda Hz. Peygamber'e (s.a.v.) atfedilen rivâyetlerin sahih olmadığını iddia etmektedirler.⁴⁰³

Müt'a nikâhının caiz olduğunu ileri süren Ca'ferîler'in delilleri aklî deliller, Kur'an'dan deliller, sünnetten ve icmadan deliller olmak üzere dört başlıkta ifade edilmektedir.⁴⁰⁴

Aklî delil; hâlihazırda veya gelecekte zarar barındırmayan bütün menfaatlerin

³⁹⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 758; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, C. 8, s. 329; Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 475.

³⁹⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, C. 2, s. 45.

⁴⁰⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, "Müt'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 32, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, s. 174.

⁴⁰¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, C. 3, s. 96; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, C. 1, s. 499; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 5, s. 130; *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, C. 2, s. 45.

⁴⁰² Ebû Abdillâh Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 10, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. bs., Beyrut 1420, s. 41; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 5, s. 130; Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Alevî, *el-Câmi'u'l-Kâfi fî Fıkhi'z-Zeydiyye*, thk. Abdullah b. Hamud el-Izzi, C. 4, Müessesetü'l-Mustafa es-Sekafiyye, Yemen 2014, s. 59; Kâdî Nu'mân b. Ebî Abdillâh Muhammed b. Mansûr, *De'aimü'l-İslâm*, thk. Asaf b. Ali Feyzî, C. 2, Dâru'l-Meârif, İskenderiyye, 1385/1965, s. 229; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 253.

⁴⁰³ Ebû Ali Emînüddîn et-Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, C. 3, Dâru'l-Murteza, Beyrut 1427/2006, s. 51.

⁴⁰⁴ Ahmet Ekinci, "Şîî Mezhepler Arasında İhtilaflı Bir Mesele: Müt'a Nikâhı", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, 2021, s. 123.

aklen caiz olduğu, buna göre müt'a nikâhında şimdi veya gelecekte bir zarar görülmediğinden aklen caiz olması gerektiği şeklindedir.⁴⁰⁵ Ancak bu nikâh şeklinin; kadının himaye ve sosyal saygınlık ihtiyaçlarını karşılamıyor olması ve birçok kadının daimî evlilik ümidi veya erkeğin bu yöndeki teminatına binaen böyle bir evliliğe razı olması, halk arasında müt'a nikâhıyla fuhuş arasında sıkı bir bağ kurulması ve müt'a nikâhı yapan kadınların kötü yola düştüğü telakkisi göz önünde bulundurulunca aklen bir zarar barındırmadığı iddiası doğru olmamaktadır.⁴⁰⁶

Kur'an'dan delil; Nisâ sûresinin 24. âyeti ve bu âyetle ilgili olarak İbn Abbas ve Übey b. Ka'b'dan rivâyet edilen müdrec kırâatdır. Âyet-i kerîmede *فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ* kısmını Übey b. Ka'b, İbn Abbas, İbn Cübeyr ve İbn Mes'ûd *فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ* (Belli bir süreye kadar faydalandıklarınıza...) şeklinde okumuşlardır.⁴⁰⁷

Ca'ferîler'e göre *فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ* ifadesinden kastedilen müt'a nikâhıdır. Ayrıca bu müdrec kırâat, âyetten anlaşılması gerekenin müt'a nikâhı olduğuna delalet etmektedir. Bu uygulamanın İslâm'ın ilk dönemlerinde mevcut olduğu fakat sonra neshedildiğini söyleyenlerin bu kanaatlerini kendi görüşlerinin doğruluğuna delil gören Ca'ferîler'e göre nesih hakkında Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen rivâyetler, içinde çelişki ve zıtlıklar bulunan âhâd haberlerdir ki bununla Kur'an'ın zahirini terk etmek mümkün değildir.⁴⁰⁸

Bu âyetin müt'aya delalet ettiği görüşünün sadece Ca'ferîler'e ait olmadığını, bunun sahâbe ve tâbiûndan gelen bir anlayış olduğunu söyleyen sünnî müfessirlerin, yine de bu âyetin “devamlı nikâha” delalet ettiğinde ve müt'anın haram olduğunda bir tereddütleri görülmemektedir. Zira bu âyetin birçok âyetle neshedildiğini ve Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından yasaklandığını kabul etmektedirler.⁴⁰⁹

Cessâs; bir şeyin bir zamanda mübah olmasının, bu ibahanın ebedi olacağını ifade etmeyeceğini, bunun, hakkında nesih caiz olan bir konuda asla düşünülemeyeceğini söylemektedir. Müt'a hakkında ibahanın var olduğunu fakat

⁴⁰⁵ Murtezâ, *el-İntisâr*, s. 268.

⁴⁰⁶ Ekinci, “Şiî Mezhepler Arasında İhtilaflı Bir Mesele: Müt'a Nikâhı”, s. 123.

⁴⁰⁷ Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, C. 2, s. 50.

⁴⁰⁸ Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, C. 3, s. 50; Abdurrahman Ensari, “Sünnî ve Şiî Tefsirlerde Nisâ: 4/24. Âyetin Yorumu Bağlamında Müt'a Nikâhı”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/18, 2017, s. 120.

⁴⁰⁹ Adalet Çakır, *Müt'a Nikâhının Tarihî Gelişmesi ve İslâm Hukukundaki Yeri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1994, s. 84.

bunun neshedildiğine dair Kur'ân'dan, sünnetten ve selevin icmaından deliller bulunduğunu ifade etmektedir.⁴¹⁰

Müt'ayı şeriatın garip meselelerinden (فَهِيَ مِنْ غَرَائِبِ الشَّرِيعَةِ) gören İbnü'l-Arabî, müt'anın İslâm'ın başlangıcında mübah olduğunu sonra Hayber günü yasaklandığını ardından Evtâs gazvesinde yine mübah kıldığını ve sonra tekrar yasaklanarak hakkındaki haramlığın yerleştiğini ifade etmektedir.⁴¹¹

Müt'a konusuna da temas ettiği açıklamalarında Kurtubî bu âyetin manası hakkında ulemânın ihtilaf ettiklerini belirtmektedir. Hasan, Mücâhid ve diğerlerine göre bu âyetten, sahih nikâh yoluyla faydalanıp lezzet alındığına mukabil kadınlara mehirlerinin verilmesi gerektiği, buna göre kadınla bir defa cima' etmenin mehri vacip kılacağı anlaşılmaktadır.⁴¹² İbnü'l-Arabî, اِسْتِمْنَاعُ kelimesinin delaletine dair görüşleri açıklarken yapılan rivâyetlerden birine göre İbn Abbas'ın da bu görüşte olduğunu söylemektedir.⁴¹³

İbn Huveyzimendâd (öl. 390/1000), bu âyetten müt'anın caiz olduğunun anlaşılmasının doğru olmadığı görüşündedir. Gerekçe olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bunu yasakladığını, ayrıca kadınların velilerinin izniyle nikâhlanmasının emredildiğini⁴¹⁴ ve bu nikâhın da bir veli ve iki şahit huzurunda yapılan sahih nikâh olduğunu, dolayısıyla buradan müt'anın anlaşılamayacağını ileri sürmektedir. Cumhur, burada kastın İslâm'ın ilk dönemlerinde uygulanan müt'a olduğu görüşündedir. Âyetteki müdrec kırâat buna delalet etmektedir. Fakat bu âyet neshedilmiştir.⁴¹⁵ İbnü'l-Arabî'nin aktardığına göre İbn Abbas'a müt'a hakkında sorulduğunda âyeti فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى şeklinde okuyup Allah'ın (c.c.) âyeti bu şekilde inzal buyurduğunu yeminle ifade etmiştir.⁴¹⁶

Bu konuda İbn Abbas'ın görüşüne dair üç farklı rivâyet vardır. Birinci rivâyet mutlak olarak caiz gördüğüdür. İkinci rivâyet zaruret hâlinde caiz gördüğü ve üçüncü rivâyetse müt'a nikâhının mensûh olduğunda karar kıldığı ve daha önceki görüşünden vazgeçtiği şeklindedir.⁴¹⁷

Ehl-i sünnet ve Şîa müt'anın tebliğin başlangıç yıllarında mübah olduğunda

⁴¹⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. 2, s. 257

⁴¹¹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. 2, s. 499.

⁴¹² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 5, s. 129.

⁴¹³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. 2, s. 499.

⁴¹⁴ Nisâ, 4/25.

⁴¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 5, s. 130.

⁴¹⁶ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, C. 2, s. 499.

⁴¹⁷ Râzî, *Mefatihu'l-Gayb*, C. 10, s. 41.

müttefikler. Ehl-i sünnet ulemâsı bir müddet sonra neshin gerçekleştiğini iddia etmekte, Şîa Ca'ferîler kolu ise müt'anın kıyamete kadar helal ve mübah olduğunu kabul etmektedir. Hadis kaynaklarında, sahâbe ve tabiûndan naklen Rasûlullah'ın (s.a.v.) buna müsaade ettiği ve sonra da yasakladığına dair birçok rivâyet ile Rasûlullah'tan (s.a.v.) sonra sahâbe ve tabiûn arasında vâkî olan ihtilaflara işaret eden haberler bulunmaktadır. Bu haberlerde müt'anın savaş ve zarurete binaen kullanıldığı görülmektedir. Rivâyetlerde belirtilen tarihlerde farklılık olmakla beraber bu nikâhın Vedâ Haccında yasaklandığı anlaşılmaktadır. Bu yasaklamaya rağmen Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra Hz. Ömer'in ikinci bir yasaklama getirmesini gerektirecek kadar konunun gündemde olduğu, sahâbe ve tabiûndan müt'aya müsaade edenlerin bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.⁴¹⁸

Ca'ferîler, müt'anın yasaklanmasına dair haberlerin bir kısmını otorite olarak kabul etmezken bir kısmını da âhâd kabul ettiğinden delil olarak kabul etmemiştir. Örnek olarak Hz. Ali'den yapılan "Rasûlullah ehlî eşek etinin yenmesini ve müt'ayı yasakladı." rivâyetini⁴¹⁹ yorumlarken, onun Şîa'ya muhalif olanlara karşı takiyye prensibi gereğince bu sözü söylediği şeklinde bir yorum yapmışlardır.⁴²⁰

Ca'ferîler müt'anın mübahlığı hususunda icma bulunduğunu iddia etmektedirler.⁴²¹ Fakat bu iddia aynı kaynaklardan beslenen Zeydîler ve İsmailîlere ait eserlerdeki rivâyetlerle çelişmektedir. Zira Zeydîlerin müt'anın haramlığı hususunda ehl-i beyt icmasının bulunduğu⁴²² iddiasının yanında her iki mezhebin kaynaklarında Hz. Ali ve Hz. Ca'fer-i Sâdık'tan müt'anın yasaklandığına dair rivâyetlere⁴²³ yer verilmektedir. Hâl böyle olunca Ca'ferîler'in icma iddiası mezhep içi olmaktan ileri gitmemektedir.

3.2.1.11. Hırsızın Sağ Elinin Kesilmesi

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir. (Mâide, 5/38)

Bu âyet-i kerîmede had cezası gerektiren hırsızlık suçunda hırsızın elinin

⁴¹⁸ Çakır, *Müt'a Nikâhının Tarihî Gelişmesi ve İslâm Hukukundaki Yeri*, s. 55.

⁴¹⁹ Buhârî, "Kitabu'l-Megâzî", 64 (No. 4216); Müslim, "Kitabu'n-Nikâh", 29 (No. 1407).

⁴²⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *el-İstisâr*, C. 3, Dâru'l-Hadis, Kum 1380, s. 178; Çakır, *Müt'a Nikâhının Tarihî Gelişmesi ve İslâm Hukukundaki Yeri*, s. 79.

⁴²¹ Murtezâ, *el-İntisâr*, s.268.

⁴²² Alevî, *el-Câmi'u'l-Kâfi*, s. 61.

⁴²³ Alevî, *el-Câmi'u'l-Kâfi*, s. 60; Kâdî Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, ss. 228-229.

kesilmesi emredilmekte fakat hangi elin ne şekilde kesileceği ve had gerektirecek hırsızlık suçunun oluşmasının şartları net şekilde belirtilmemektedir. Bu hususların bir kısmı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti ile beyan edilirken bir kısmı da müdrec kırâatle açıklığa kavuşmaktadır.

Hırsızlık sözlükte “başkasının malını gizlice almak, çalmak”, terim olarak ise “başkasına ait bir malın mülk edinme kastıyla muhafaza edildiği yerden alınması” şeklinde tarif edilmektedir.⁴²⁴

Kitap, sünnet ve icma ile sabit olan hırsızlık haddinde uygulanan el kesme cezası, Câhiliye döneminde de teâmül hâlindeydi. İslâm bu uygulamayı benimsedi ancak haddi gerektirecek hırsızlık suçunun oluşmasına dair birtakım şartlar getirdi. Bu şartlar; malı çalan akıllı ve baliğ olmalı, mal başkasına ait bir mal olmalı, çalınan mal belirlenmiş nisap miktarı kadar olmalı, mal koruma altında olmalı ve mal menkul ve mütekavvim olmalı şeklinde kısaca sayılabilirse de mezhepler arasında görüş farklılıkları ve fikhî tartışmalar, bilhassa çalınan malda aranan vasıflar konusundadır. Bu şartları taşımayan benzer eylem ve teşebbüsler ya ta'zîr kapsamına giren ya da sadece kul hakkı ihlali ve dinî sorumluluk çerçevesinde değerlendirilen bir fiil olarak kabul edilmektedir.⁴²⁵

Kurtubî bu şartları ayrı bir başlık altında ve hırsızda, çalınan malda ve malın çalındığı yerde aranan nitelikler şeklinde açıklamaktadır.⁴²⁶ Kurtubî'nin de açıklamalarında yer verdiği, yukarıda saydığımız şartlarla ilgili farklı fikhî görüşler özetle şöyledir:

İbn Abbas, Abdullah b. Zübeyr (73/692) ve Hasan-ı Basrî, miktarın ve hırzın (koruma) şart olmadığı görüşündedir. Şâfiîlere göre bu miktar dört dirhem ve yukarısidir. Mâlikîlere göre dörtte bir dirhem veya üç dirhem ve aynı değerdeki mal, Hanefîlere göre ise en az on dirhemdir. Hanbelîlerde iki farklı rivâyet vardır. Birincisi dörtte bir dinar veya üç gümüş dirhem, ikincisi ise çalınan mal altın ve gümüş dışında bir mal olmak üzere altın dinarın dörtte birine ya da üç gümüş dirheme eşit olmalıdır.⁴²⁷

⁴²⁴ Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rîfât*, s. 118; Ali Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 384.

⁴²⁵ Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 5, s. 138-139; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 3, s.257; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*, C. 7, s. 5431; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 259; Bardakoğlu, “Hırsızlık”, s. 384.

⁴²⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 6, s. 167-168.

⁴²⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, C. 4, s.102; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 5, s. 138-139; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 3, s. 257; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*, C. 7, s. 5433; Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 259.

Bu şartlar oluştuğunda hırsızın elinin kesileceğine bu âyet-i kerîme ile hükmlenmiştir. Ancak âyet-i kerîmede elin ne şekilde kesileceği veya hangi elin kesileceği gibi beyana muhtaç bazı kapalılıklar vardır. Sünnetten getirilen delillerle beraber İbn Mes‘ûd’dan şâz olarak rivâyet edilen اِيْمَانُهُمَا müdrec kırâati, hırsızın sağ elinin kesileceğine delil kabul edilmiştir. Ancak bunun delil kabul edilip edilmeyeceği ihtilafıdır. Hanefî ve Hanbelîler bu müdrec kırâati esas alarak kesilmesi gereken elin sadece sağ el olduğuna hükmetmişlerdir. Had uygulanacak hırsızın önce sağ eli kesilir, tekrar had gerektirecek bir hırsızlık yaparsa sol ayağı kesilir. Üçün defa tekrarı hâlinde had uygulanması hususunda imamlar ihtilaf etmişlerdir. Onlara göre sol el ve sağ ayağı da kesmek insanı telef etmektir ki bu şeriâtın maksadına muhaliftir.⁴²⁸

Mâlikîler ve Şâfiîler, üçüncü defada sol el, dördüncü defada sağ ayak kesilir, beşinci kez çaldığında hapsedilir ve ta‘zîr edilir demişlerdir.⁴²⁹ Bu hususta sünnetten delil öne sürmektedirler. Yine onlara göre âyette geçen اَيْدِيَهُمَا ifadesi çoğul bir ifade olduğundan hırsızlık üçüncü ve dördüncü defa tekrarlırsa sol el ve sağ ayakları kesilir.⁴³⁰

3.2.1.12. Cuma Namazına Gitme Keyfiyeti

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman hemen Allah’ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilerseniz bu, sizin için daha hayırlıdır. (Cum‘a, 62/9)

Farziyyeti kitap,⁴³¹ sünnet⁴³² ve icma ile sabit olan Cuma namazı, Cuma günü öğle vaktinde şartlarını taşıyan mükellefler tarafından cemaatle kılınması farz olan namazdır.⁴³³

Cuma namazının delili olan bu âyet-i kerîmede bulunan müdrec kırâat, bir fikhî hükmün farklı yorumlanmasına sebep olmuştur.

⁴²⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur‘ân*, C. 4, s. 62; Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur‘ân*, C. 6, s. 171; Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba‘a*, C.5, s. 143.

⁴²⁹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur‘ân*, C. 4, s. 71; Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur‘ân*, C. 6, s. 171; Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba‘a*, C. 5, s. 144.

⁴³⁰ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 262.

⁴³¹ Cum‘a, 62/9.

⁴³² Buhârî, “Kitabu’l-Cum‘a”, 11 (No. 876). Cumanın farziyyeti hususunda Hz. Peygamber’in (s.a.v.) uygulamalarına dair rivayetler için hadis kaynaklarının “Kitabu’l-Cum‘a” bölümlerine bakılabilir.

⁴³³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, C. 1, s. 81; Cezîrî, *el-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erba‘a*, C. 1, s. 341.

Kurtubî, âyetin tefsirinde, önce الْجُمُعَةِ kelimesinin farklı kullanılışları, bugüne mezkûr ismin verilişi ve ilk Cuma namazıyla ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Cuma günü ezanları ile ilgili rivâyetleri ve kendi görüşünü de aktardıktan sonra “Cuma Namazına Gitmenin Mahiyeti ve Hükümü” diye isimlendirdiği beşinci başlıkta buradaki farklı kırâatlere değinmiştir.⁴³⁴

Cuma namazı belli şartları haiz olan Müslüman erkeklere farz olan bir namazdır. Bu şartlar vücûb şartları ve sıhhat şartları olarak iki kısımda zikredilmektedir. Vücûb şartları; bir başka ifadeyle bir kimseye bu namazın farz olması için aranan şartlardır. Sıhhat şartları da kılınan Cuma namazının kabulü için aranan şartlardır. Bu şartların bir kısmı müctehitlerin görüşlerine dayandığı için görüş farklılıkları bulunmaktadır. Bu şartları kısaca ifade edecek olursak;

Vücûbunun şartları:

- Erkek olmak,
- Hür olmak,
- Sıhhatli olmak: Âmâ, kötürüm olmak, aşırı yaşlılık gibi özürler Cuma namazını düşürür. Bu hususta detaylı bazı görüşler bulunmaktadır.
- Emniyet: Malına, canına, ırzına dair korkusu bulunan, yol emniyeti olmayan kişiye Cuma namazı farz olmaz.
- Cuma namazına gitmeye mani olacak aşırı sıcak veya soğuk gibi hava şartları ve benzeri bir özü bulunmamak.
- Cuma namazı kılınan yerde veya buraya bitişik bir yerde ikamet etmek.
- Seferi olmamak.⁴³⁵

Namazın şartlarına ilave olarak aranan bu şartları taşıyan Müslümanlara farz olan Cuma namazının kabulü için de sıhhat şartları şunlardır:

- Cuma namazı kılınan yer şehir olmak. Mâlikîlere göre mutlaka camide ve tek yerde kılınmalıdır. Açık arazide veya evlerde kılınması sahih olmadığı gibi birden fazla cami olması hâlinde eski olanında kılınan sahih olur.
- Sultanın veya izin verdiği kişinin kıldırması.
- Cuma namazının farzından önce hutbe okunması. Mâlikîlere göre hutbeyi bizzat imamlık yapan kişinin okuması şarttır.
- İmamdan başka cemaat olarak üç kişinin bulunması. Mâlikîlere göre on iki kişi, Şâfiîlere ve Hanbelîlere göre kırk kişi olmalıdır.

⁴³⁴ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li Ahkâmi ‘l-Kur’ân*, C. 18, ss. 97-101.

⁴³⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, C. 1, s. 81; Cezîrî, *el-Fıkh ale ‘l-Mezâhibi ‘l-Erba ‘a*, C. 1, s. 344.

- Cuma namazı kılınan yer herkese açık olmalıdır.⁴³⁶

Mezkûr âyetle kişinin namaza çağrıldığı anda alışverişi terk ederek davete icabet etmesi istenmektedir. Hatibin huzurunda okunan ezanın duyulmasıyla mükellefin Cuma namazına koşmasının vâcib olduğu ve âyet-i kerîmeden de bu mananın anlaşıldığı hususunda üç mezhep imamı aynı görüştedir. Hanefîler ise ilk ezanla birlikte bunun vacip olduğunu kabul etmektedir. Bu esnada yapılan alışveriş hususunda Hanefîler ve Şâfiîler, bunun sahîh olmakla birlikte haram olduğu görüşündedirler. Hanbelîler bu alışverişin geçersiz olduğu, Mâlikîler ise fasit olduğu görüşündedirler.⁴³⁷

Âyet-i kerîmedeki فَاسْعَوْا kelimesinin meşhur anlamı “koşmak” şeklindedir.⁴³⁸

Kurtubî, koşmanın anlamı hakkında üç görüş olduğunu söylemektedir. Birincisi, bunun anlamı “kast ederek yönelmektir”. İkincisi, koşmak ile “amel” kastedilmektedir. Cumhurun görüşü de bu istikamettedir. İsrâ sûresi 19. âyetle وَمَنْ أَرَادَ ve Leyl sûresi 4. âyetle إِنَّ وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ve Necm sûresi 39. âyetle وَالْآخِرَةُ وَسَعَى لَهَا سَعْيُهَا geçen aynı kelimenin “amel etmek” manasına olması da bunu desteklemektedir. Üçüncü görüş ise koşmaktan maksadın “ayaklar üzere koşmak” olduğudur. Kurtubî bunun şart değil bir fazilet olduğu görüşündedir.⁴³⁹

Kelimenin zahirinden “hızlıca yürümek” de anlaşılabilir. İbnü'l-Arabî bunu âlim sahâbenin ve ilk dönem fukahânın kabul etmediğini belirtmiştir. Hz. Ömer zahirin ifade ettiği bu manadan uzaklaşmak için فَامْضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ şeklinde okumaktadır. İbn Mes'ûd da böyle okumakta ve فَاسْعَوْا okuması hâlinde ridâsı düşünceye kadar koşması gerektiğini söylemektedir. Übey b. Ka'b ve İbn Zübeyr de böyle okumuştur. İbn Şihâb da فَامْضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ سَالِكًا تِلْكَ السُّبُلَ (O yolu izleyerek Allah'ı zikretmeye gidin.) şeklinde okumuştur⁴⁴⁰ ki bunların tamamı tefsir sadedinde kırâatlerdir.⁴⁴¹ Namaza sükûnet ve vakarla gidilmesini emreden hadis-i şerifler de bu kelimenin yürümek manasına yorulmasını desteklemektedir.⁴⁴²

⁴³⁶ Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 1, s. 344.

⁴³⁷ Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'an li'-Şâfiî*, C. 1, s. 93; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, C. 4, s. 249; Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, C. 1, s. 342.

⁴³⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, C. 4, s. 248.

⁴³⁹ Tahavî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, C. 1, s. 149; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, C. 5, s. 337; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, C. 4, s. 248; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 18, s. 102.

⁴⁴⁰ Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâat*, C. 9, s. 462.

⁴⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. 4, S. 248; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 18, s. 101.

⁴⁴² Buhârî, “Kitabu'l-Cum'a”, 11 (No. 908).

Kırâat farklılığı, ilgili hadisler ve âlimlerin yorumundan açığa çıkan, burada kastedilenin “koşmak” değil “yürümek” olduğudur. Bu manaya yardımcı olan delillerden biri de buradaki müdrec kırâattir. Birden fazla manaya hamledilebilen bu kelimeyi açıklayıcı mahiyette فَاَمْشُوا kırâatinden anlaşılan amel veya niyet değil yürüyerek gitmektir. Kelimeye “niyet ve amel” manası yükleyenler de burada kastedilenin yürümek olduğunu kabul etmektedirler.⁴⁴³

Kırâat ilmi tefsir ve fıkıh gibi Kur’ân ile doğrudan ilişkili ilimler açısından oldukça önemlidir. Bu ilim dalı, Kur’ân’ı anlamaya katkısı itibariyle Kur’ân ilimleri arasında vazgeçilmez bir disiplin kabul edilir. Kırâat ihtilafları, çalışmamızda da görüldüğü gibi ahkâm boyutu olan hukukî âyetlerin anlaşılmasına ve yorumlanmasına da etki etmiştir. Bu ihtilaflar sebebiyle müctehidler tarafından meselelere farklı şekilde bakılabilmiş, böylelikle birçok meselede, diğerlerinde olmayan bir mana ve hüküm çıkarılabilmektedir.⁴⁴⁴

4. SONUÇ

Ahkâmü’l-Kur’ân literatüründe önemli yeri olan Endülüslü meşhur âlim Kurtubî’nin eserini ele aldığımız çalışmamızda ulaştığımız sonuçlar şöyle özetlenebilir:

Kurtubî, birçok eser yazmasına rağmen daha ziyade *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân* diye bilinen tefsiriyle şöhret bulmuştur. Eser Kur’ân’ın bütün âyetlerini tefsir etmekte ve isminde de belirtildiği üzere ahkâma dair geniş muhtevası sebebiyle ahkâmü’l-Kur’ân külliyyatında önemli bir çalışma olarak kabul edilmektedir. Kurtubî, tefsirine İslâmî ilimlere ve bu ilimlerin usûlüne bakışını ortaya koyan kapsamlı bir mukaddime ile başlamıştır.

Tefsirinde dirayet ve rivâyet metodunu takip eden Kurtubî dil, kırâat, i’rab ile fikhî ve itikadî hükümlere yer vermiştir. İbnü’l-Arabî’nin ahkâm tefsiri başta olmak üzere Taberî, Cessâs, İbn Huveyzimendâd, Herrâsî ve İbn Atıyye gibi müfessirlerden istifade etmiştir. Amelde Mâlikî mezhebine mensup olan Kurtubî mezheplerin görüşlerini naklettiği yerlerde bazen kendi mezhebinin görüşünü bazen de diğer mezheplerin bakış açılarını tercih etmiştir. Bazı yerlerde mezheplerin ve âlimlerin farklı kanaatlerini aktardıktan sonra kendi görüşünü belirtmiştir. İtikadî konularda Eş’ariyye mezhebinin görüşüne paralel değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu

⁴⁴³ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 270.

⁴⁴⁴ Akaslan, “Kur’ân Yorum Faaliyeti Olarak Kırâat İlmi (Hüküm Âyetleri Çerçevesinde)”, s. 58.

hususlarda daha geniş bilgi için akâid ve kalam eserlerine atıfta bulunmuştur. Yaptığı açıklamaları Ehl-i sünnet akidesine göre yapmış ve Ehl-i sünnet dışı fırkalara eleştiriler getirerek onların delil ve yaklaşımlarını çürütmeyi hedeflemiştir

Kırâat konusunda selefin rivâyetlerini birtakım değerlendirmeler yaparak nakleden Kurtubî bu hususta eleştiri yapmaktan uzak durmuş ve yedi harf, Kur'ân'ın cemi ve istinsahı meselelerini fazla detaya girmeksizin kendinden önceki ulemânın görüşleri doğrultusunda nakletmiştir. Sahih kırâat kriteri olarak isnâd ve resm-i Mushafı öncelemiş, dil kriterini fazla önemsememiştir. Dil kriterini tamamen kırâati tercihinde kanıt olarak kullanmıştır.

Kırâat çeşitleri hususunda sahih ve şâz şeklinde ikili tasnifi benimsediği anlaşılan Kurtubî, İbn Mücâhid'in disipline ettiği yedi kırâati sahih olarak kabul etmekte ve bunlara mütevâtir kırâat demektedir. Bunların dışındaki kırâatleri da şâz olarak değerlendirmektedir. Bunların içinde kırâat-ı aşere tasnifindeki üç imamın okuyuşları, müdrec kırâatler, senedi meşhur olmayan kırâatler, senedi bulunmayan merdûd kırâatler bulunduğu görülmektedir.

Kurtubî gerek sahih ve gerek şâz kırâatleri anlama etki etmesi bakımından değerlendirmektedir. Kırâat farklılıklarını çoğu kere tefsir içinde zikretmekte ve bazen de ayrı başlık altında yer vermektedir. Şâz okuyuşların anlama ve ahkâma etkilerini zikrederken bunların kesinlikle Kur'ân olmadıklarını ancak haber değeri bulunduğunu belirtmektedir. Naklettiği kırâatler arasında tercih ve değerlendirmelerde bulunan Kurtubî bu tercihlerini sarf, nahiv ve dilbilim kaideleriyle ve âyet, hadis, sahâbe kavli ve şiir istişhadiyle gerekçelendirmektedir.

Kırâatler arasında tercihi kabul etmeyen bir yaklaşım olmakla beraber Kurtubî kırâatte tercihi caiz görenlerdendir. Sahih ve şaz kırâatlerde varsa tercihinin çeşitli ifadelerle belirtmekte ve bu tercihlerini genellikle sarf, nahiv, belâgat gibi dilbilimsel tezlerle desteklemektedir.

Kurtubî tefsirine verdiği isimle uyumlu olacak şekilde âyetlerin ahkâm yönüne oldukça ağırlık vermektedir. Sadece fikhî hükümler anlamında değil, Kur'ân'ın Müslümanın hayatının her alanına nüfuz ettiği anlayışından hareketle yaptığı açıklamalarda "... şuna delildir." şeklinde ifadelerle ilgili âyetten, o âyette mevzu edilen kıssadan çıkarılacak hükümleri belirtmektedir.

Fikhî konuları ele alırken genellikle delilleri ölçü alan objektif bir tutum izleyen Kurtubî'nin mezhep taassubundan uzak olduğu kolayca anlaşılabilmektedir. Bununla beraber bazı yerlerde konuyu sadece Mâlikî mezhebinin görüşüne göre

işlemiştir. Bazen tenkit ve tercihte bulunmaksızın görüşleri naklederken bazen delilleriyle beraber görüşleri nakledip değerlendirmeler yapmıştır. Bazı yerlerde tenkitlerini dile getirmiş, özellikle Kur'ân ve sünnete ters düşen görüşleri ilmî süzgeçten geçirerek tenkit etmiştir. Bazen kendi mezhebinin görüşünü tercih ederken bazen de diğer mezhep veya âlimlerin görüşlerini tercih etmiştir. Bazen farklı görüşleri telif etmeye çalışan Kurtubî bu ihtilafların kaynaklarını da belirtmiştir. Konu hakkında kendi görüşünü, cumhurun görüşünü, icma edilen hususu belirtmek suretiyle fikhî meseleleri işlemiştir.

Ahkâmü'l-Kur'ân eserlerinden tespit edilen âyetleri Kurtubî'nin tefsirinde taradığımızda bunların içinden sahih ya da şâz kırâatlerin hükme tesir ettiği 23 âyet olduğu, bu âyetlerin bazılarının ulûmu'l-Kur'ân, bazılarının fikhın ibadet ve muâmelât meselelerine dair hükümleri ihtiva ettiği görülmüştür. Kurtubî bu âyetleri mezheplerin görüşlerine ve delillerine, kırâat farklılıklarına ve edebî inceliklere yer vererek açıklamaktadır. Yer yer tercihini belirttiği gibi zayıf gördüğü görüşleri ve delilleri eleştirmektedir. Bu çerçevede *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı eser, ahkâmü'l-Kur'ân külliyyatında oldukça önem arz eden konuyla dikkat çekmektedir.

KAYNAKLAR

- Akaslan, Yaşar, “Endülüs’ün Kırâat İlmindeki Yeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 19/1, 2019, ss. 107-139.
- , “İbnü’l-Cezerî’nin “Yedi Harf” Meselesi Üzerindeki Fikirleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/2, 2018, ss. 265-303.
- , *Kırâat-ı Aşere Tahlili (Nisâ Sûresi Örneği)*, Üniversite Yayınları, Samsun 2017.
- , “Kırâatlerin Fıkî Hükümlere Etkisine Dair Bir İnceleme: Nisâ Sûresinin 43. Âyeti Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, 2015, ss. 205-232.
- , “Kur’ân Yorum Faaliyeti Olarak Kırâat İlmi (Hüküm Âyetleri Çerçevesinde)”, *ASEAD* 5/5, 2018, ss. 58-76.
- Alevî, Muhammed b. Ali b. Hüseyin, *el-Câmi’u’l-Kâfi fî Fıkhi’z-Zeydiyye*, thk. Abdullah b. Hamud el-İzzî, C. 8, Müessesetü’l-Mustafa es-Sekafiyye, Yemen 2014.
- Apaydın, H. Yunus, “Şahit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 278.
- Atan, Ömer Faruk, “Tarihi Süreç İçerisinde Nesih Teriminin Gelişimi ve Kapsamı”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi*, 4/1, 2018, ss. 91-113.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İFAV Yayınları, 4. bs., İstanbul 1998.
- Aynur, Hatice Şahin, *Kur’an Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*, DİB Yayınları, Ankara 2015.
- Aytekin, Mehmet Ali, “Abdestte Ayağı Yıkamanın veya Mesh Etmenin Fıkî Boyutu”, *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 5/2, 2020, ss. 367-401.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed, *Hediyetü’l-Ârifin Esmâü’l-Müellifin ve Âsârü’l-Musannifin*, 2 Cilt, Maarif Matbaası, İstanbul 1951.
- Baktır, Mustafa, “Suffe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, ss. 469-470.
- Bardakoğlu, Ali, “Beyyine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6. Cilt , Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 98.
- , “Diyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, ss. 473-479.
- , “Hırsızlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, ss. 384-396.
- Bayram, Abdullah, *Kurtubî ve Fıkî Tefsiri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2008.
- Beyhakî, Ebû Bekr, *Ahkâmü’l-Kur’ân li’ş-Şâfiî*, 2 Cilt, Mektebetü’l-Hancî, 2. bs., Kahire 1414/1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tabakâtü’l-Müfessirîn*, 2 Cilt, Semerkand Yayınları, İstanbul 2014.
- Birişik, Abdülhamit, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, Emin Yayınları, 3. bs., Bursa 2018.
- Boynukalın, Mehmet, “Umre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, ss.150-153.

- Buharî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu Buharî*, thk. Muhammed b. Züheyr b. Nasır, 9 Cilt, Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Razî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık el-Kamhâvî, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1405.
- Cevherî, Ebû Nasr, *es-Sihâh: Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-Arabiyye*, thk. Ahmet A. Gafur Attar, 6 Cilt, Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, Beyrut 1407/1987.
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, 5 Cilt, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitabu't-Ta'rîfât*, thk. Komisyon, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.
- Çakır, Adalet, *Müt'a Nikâhının Tarihi Gelişmesi ve İslâm Hukukundaki Yeri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1994.
- Çayırpınar, Şeyma, *İmam Süyûtî'nin el-İklîl fî İstinbâtî't-Tenzîl Eserinin Ahkâmü'l-Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi*, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2019.
- Çetin, Abdurrahman, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, ss. 579-581.
- _____, *Kırâatların Tefsire Etkisi*, Marifet Yayınları, İstanbul 2001.
- _____, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, Ensar Neşriyat, 2. bs., İstanbul 2010.
- Çetiner, Bedrettin, “Ahkâmü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, ss. 551-552.
- Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.
- _____, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1998.
- Danî, Ebû Amr, *et-Teysîr fî'l-Kırâati's-Seb'*, thk. Otto Pretzl, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 2. bs., Beyrut 1404/1984.
- Dârakutnî, Ebu'l-Hasen Ali, *Sünen-ü'd-Dârakutnî*, thk. Şuayb Arnaût vd.. 5 Cilt, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1424/2004.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali Şemsüddîn, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2 Cilt, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Demirci, Mehmet, “Ahkâmü'l-Kur'ân ve Kurtubî'nin Tefsir Anlayışı”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*, S. 27, 2019, ss. 7-27.
- _____, *Kurtubî'nin “el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân” Adlı Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri 2009.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfü Fuzalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, thk. Enes Mehre, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. bs., Beyrut 1427/2006.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Müt'a”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, ss. 174-180.

- Ebû Davud, es-Sicistânî, *Sünen-ü Ebî Davûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 4 Cilt, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, ts.
- Ekinci, Ahmet, “Şîî Mezhepler Arasında İhtilafı Bir Mesele: Müt‘a Nikâhı”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, 2021, ss. 113-139.
- Elmalî, Hüseyin, “Mufaddal ed-Dabbî”, 30. Cilt, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, ss. 362-363.
- Ensari, Abdurrahman, “Sünnî ve Şîî Tefsirlerde Nisâ: 4/24. Âyetin Yorumu Bağlamında Müt‘a Nikâhı”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/18, 2017, ss. 114-137.
- Eryarsoy, M. Beşir, *İmam Kurtubî, Hayatı, Eserleri, Tefsiri ve Te’siri*, Buruc Yayınları, 3. bs., İstanbul 2005.
- Fehd, Tevfik, “Menât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2004, ss. 121-122.
- Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kûb, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, thk: Mektebü Tahkiki’t-Türas fi Müessesetü’r-Risale, Müessesetü’r-Risale, 8.bs., Beyrut 1426/2005.
- Hatîb, Abdüllatif, *Mu‘cemu’l-Kırâât*, 11 Cilt, Dâru Sa‘deddin, Dimaşk 1422/2002.
- İtr, Nûreddîn Muhammed, *Ulûmu’l-Kur‘âni’l-Kerîm*, Matbaai Sabbah, Dimaşk 1414/1993.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib Endelüsî, *el-Muharrerü’l-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitabi’l-Aziz*, thk. A. Selam A. Şâfi Muhammed, 6 Cilt, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1422.
- İbn Ferhun, İbrahim b. Ali b. Muhammed, *ed-Dîbâcü’l-Müzheb fi Ma‘rifeti A‘yani Ulemai’l-Mezheb*, thk. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu’n-Nûr, 2 Cilt, Dâru’t-Türas, Kahire, ts.
- İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur‘âni’l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, 9 Cilt, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1419.
- İbn Kudâme, Makdisî, *el-Muğnî li’bni Kudâme*, 10 Cilt, Mektebetü’l-Kahire, Kahire 1388/1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Kazvinî, *es-Sünen*, thk. Fuâd Abdülbâkî, 2 Cilt, Dâru İhyai’l-Kütübî’l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn, *Lisânü’l-‘Arab*, 15 Cilt, Dâru Sadr, 3.bs., Beyrut 1414.
- İbn Mucâhid, Ahmed b. Musa, *Kitâbü’s-Seb‘a fi’l-Kırâât*, thk. Şevki Dayf, Dâru’l-Meârif, Mısır 1400.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihayetü’l-Muktesid*, 4 Cilt, Dâru’l-Hadis, Kahire 1425/2004.
- İbnü’l-Arabî, Ebû Bekr, *Ahkâmü’l-Kur‘ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, 4 Cilt, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahman, *Zâdü’l-Mesîr fi İlmi’t-Tefsîr*, thk. Abdürrezzak Mehdî, Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut 1422.
- İbnü’l-Cezerî, Şemsüddîn Ebü’l-Hayr, *en-Neşr fi’l-Kırââtü’l-‘Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabba‘, 2 Cilt, el-Matbaatü’t-Ticareti’l-Kübra, ts.
- İbnü’l-İmâd, Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü’z-Zeheb fi Ahbâr min Zeheb*, thk. Mahmud el-Arnaut, 11 Cilt, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1406/1986.

- İlhan, İhsan, *Kurtubî Tefsiri'nde Kırâat Olgusu*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2009.
- İlhan, Muhammed İkbâl – Erdoğan, Sebahattin, “Kurtubî'nin el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân İsimli Tefsirinde Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Kırâat Farklılıklarının Rolü”, *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, 2022, ss. 106-128.
- İsfahânî, Rağîb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davûdî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1412.
- İzci, Mustafa, *el-Mâide Sûresi'nin Kırâat Açısından İncelenmesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1996.
- Kâdî, Abdülfettah, *el-Büdûru'z-Zâhire*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Kâdî Nu'mân, Nu'mân b. Ebî Abdullah Muhammed b. Mansûr, *De'âimü'l-İslâm*, thk. Asaf b. Ali Feyzî, 2 Cilt, Dâru'l-Meârif, İskenderiyye, 1385/1965.
- Kallek, Cengiz. “Sâ’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, ss. 317-319.
- Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, İFAV Yayınları, 3.bs., İstanbul 2018.
- Karagöz, İsmail, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5.bs., Ankara 2010.
- Karaman, Hayreddin vd., *İlmihâl*, 2 Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 21. bs., Ankara 2013.
- Karaman, Hayreddin vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5 Cilt, DİB Yayınları, 6. bs., Ankara 2017.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-Senâi' fî Tertîbi'sh-Sherâi'*, 7 Cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.
- Kaşıkcı, Osman, “Radâ’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, ss. 384-386.
- Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Musa Muhammed Ali ve İzzet Abd-i Atıyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., Beyrut 1405.
- Koçak, Muhsin vd., *İslâm Hukuku*, Ensar Yayınları, İstanbul 2013.
- Köten, Akif, “Ebân b. Yezîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, ss. 67-68.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Şemsüddîn, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân: Tefsiru'l-Kurtubî*, thk. Ahmed el-Berdunî ve İbrahim Atfîş, 20 Cilt, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1384/1964.
- _____, *et-Tizkâr fî Efdali'l-Ezkâr*, Beyrut 1407.
- Mâlik, b. Enes b. Mâlik, *Muvatta'*, thk. Abdülvehhab Abdüllatif, Mektebetü'l-İlmiyye, 2.bs.
- _____, *el-Müdevvene*, 4 Cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Mevlâ, Hasen b. el-Hüseyin el-Hayyân, “Ahkâmü'l-Kur'ân İlmi: Doğuşu, Gelişimi ve Eserleri Üzerine Bir Araştırma”, çev. Mustafa Şentürk, Mine Özer, Narin Yavuz, *İslâm Hukuku Araştırmalar Dergisi*, S. 22, 2013, ss. 457-491.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd, *el-İhtiyâr*, 5 Cilt, Çağrı Yayınları, 6. bs., İstanbul 2015.

- Murtezâ, Şerif, *el-İntisâr*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1415.
- Müslim, b. el-Haccac Ebu'l-Hasen, *el-Müsnedü's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 5 Cilt, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Bidevî, 3 Cilt, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1419/1998.
- Öğüt, Salim, "Emir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, ss. 119-121.
- , "Tavaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, ss. 178-180.
- Öz, Abdülhekim, *Rivayetler Işığında Talak*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2017.
- Özel, Ahmet, "Ahkâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, ss. 551-552.
- Paçacı, İbrahim, "Diyet Bir Ceza mıdır? (Cezaî ve Medenî Müeyyide Açısından Diyet)", *Mütefekkir-Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, S. 2, 2014, ss. 87-105.
- Pakdil, Ramazan, *Ta'lim, Tecvid ve Kırâat*, İFAV Yayınları, 12. bs., İstanbul 2017.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn, *Mefatihu'l-Gayb*, 10 Cilt, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. bs., Beyrut 1420.
- Saban, Ahmet, *İslâm Ceza Hukukunda Diyet ve Âkile Sistemi*, Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2016.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Revâi'u'l-Beyân Tefsiri Ayâtî'l-Ahkâm*, 2 Cilt, Mektebetü'l-Gazâlî, Dımaşk 1400/1980.
- Salih, Subhî, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 24.bs., b.y., 2000.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed Şemsü'l-Eimme, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 5 Cilt, Şirketü's-Şarkıyye, 1971.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâlüddîn, *ed-Dürü'l-Mensûr*. 8 Cilt, Dâru'l-Fıkr, Beyrut.
- , *el-İklîl fî İstinbatî't-Tenzîl*, thk. Seyfüddin Abdülkadir el-Kâtib, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981.
- , *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, C. 4, Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Ammetü lil-Küttâb, 1394/1974.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Edebü't-Taleb ve Müntehe'l-Edeb*, thk. Muhammed Abdullah Süreyhî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1419/1998.
- , *Neylû'l-Evtâr*, thk. Usamüddin Sababtî, C. 8, Dâru'l-Hadis, Mısır 1413/1993.
- Şimşek, Ayşegül, *İslâm Hukukunda Muhâlea Akdi ve Osmanlı Uygulaması (1200-1203/1786-1789)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2012.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Cami'u'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 24 Cilt, Müessesetü'r-Risale, 1420/2000.
- Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn, *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, 10 Cilt, Dâru'l-Murteza, Beyrut 1427/2006.

- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Sadettin Ünal, 2 Cilt, İSAM Yayınları, İstanbul 1418/1998.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali b., *Keşşâfû Istilâhâtı Fünûn ve'l-'Ulûm*, thk. Ali Dahrûc, 2 Cilt, Mektebetü Lübnan Naşirûn, Beyrut 1996.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşar A.Ma'rûf, 6 Cilt, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen, *el-İstibsâr*, 4 Cilt, Dâru'l-Hadis, Kum 1380.
- Ünal, Emel, *Kurtubî Tefsirinde Aile Hukuku Âyetleri Bağlamında Kırâat Farklılıklarının Etkisi*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2019.
- Üzüm, İlyas, "Hüküm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, ss. 464-466.
- _____, "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, ss. 116-120.
- Yavuz, Yunus Vehbi, "Hayız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17. Cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, ss. 51-53.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, 10 Cilt, Yenda Yayın Dağıtım, İstanbul, ts.
- Yeşildağ, Adem, "Tefsir Geleneğinde Kırâat-Yorum İlişkisi: Fethu'l-Kadîr Örneği", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12/1, 2022, ss. 155-168.
- Zehebî, Ebû Abdullah, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, 18 Cilt, Dâru'l-Hadis, Kahire 1427/2006.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, 2 Cilt, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1376/1957.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühü*, 10 Cilt, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk.
- _____, *et-Tefsiru'l-Münîr fî'l-Akîdeti ve's-Şerîati ve'l-Menhec*, 30 Cilt, Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, Dımaşk 1418.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaa İsa el-Bâbî ve Şürekâihi, 3. bs., Beyrut, ts.

ÖZ GEÇMİŞ

Seyfullah Baysal, 2014 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Hâlen Diyanet İşleri Başkanlığında müezzin-kayyım olarak görev yapmakta ve orta derecede Arapça bilmektedir. Evli ve iki çocuk babası olup temel ilgi alanları, din bilimleri ve tarihtir. (07.12.2022).

İletişim Bilgileri

ORCID ID : <https://orcid.org/0000-0002-1569-299X>

Yayınlar:

1. Kitap Bölümü: Akademik Tefsir Yazıları (Kırâat İlminin Tefsirdeki Yeri), Nisan 2022.